

Le kalâm d'Al-Ash'Ari

Mohyddin Yahiya

PID_00159004



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction.....	5
1. Quelques repères biographiques.....	7
2. L'œuvre d'al-Ash'arî.....	10
3. Place d'al-Ash'arî dans l'évolution du sunnisme.....	13
4. La méthode d'Ash'arî.....	14
5. Les preuves de l'existence de Dieu.....	16
6. Les Attributs divins.....	17
7. Deux problèmes majeurs relatifs aux Attributs divins.....	20
7.1. La représentation de Dieu	20
7.2. Le danger de polythéisme	22
8. Autres remarques sur la question des attributs.....	24
9. L'incrédation, la Parole divine.....	26
10. La théorie d'Ash'arî sur l'acte humain.....	30
11. L'originalité doctrinale d'Ash'arî.....	35
Résumé.....	39

Introduction

Avec al-Ash'arî, « fondateur » du *kalâm* sunnite orthodoxe, une nouvelle ère commence pour la théologie musulmane : grâce au succès progressif de son enseignement et sous la pression accrue des traditionalistes, le *kalâm* mu'tazilite fut relégué dans l'ombre, pour finir par disparaître en tant qu'école vivante continuée par des maîtres et des disciples . C'est ce qui expliquerait, selon une vue simplificatrice et trop répandue, que l'ash'arisme soit devenu, avec le mâturîdisme, la théologie officielle du sunnisme . Cette vision est en fait sommaire et l'idée selon laquelle l'ash'arisme serait une voie « du juste milieu » entre littéralisme et mu'tazilisme est tout aussi inexacte . Ces jugements semblent avoir pour origine une appréciation laudative émanant d'un maillon important de l'école ash'arite, Juwaynî, s'il faut en croire le *Tabyîn* d'Ibn 'Asâkir . Nous verrons ce qu'on doit en penser .

Comme dans le module précédent, nous nous attarderons un peu plus sur cet auteur – eu égard à son importance dans l'histoire du *kalâm* – que sur les *mutakallimîn* du module suivant consacré aux vicissitudes de l'école ash'arite . Ce développement se justifie par le fait que les disciples prennent des libertés avec les thèses du fondateur, non sans parfois lui attribuer des thèses que ne reflètent pas toujours sa propre doctrine . Ceci n'était pas ignoré des sources, et a été depuis peu confirmé par l'étude de Daniel Gimaret consacrée à Ash'arî .

Il convient de faire une mention spéciale sur ce dernier ouvrage . Renouvelant profondément la présentation classique qui en était donnée jusqu'ici, il constitue une avancée décisive dans notre connaissance de l'école ash'arite . De la longue liste de ses œ uvres, beaucoup sont en effet perdues, et les études antérieures s'étaient contentées d'étudier la doctrine du maître à partir d'un échantillon fort maigre de ses œ uvres . D . Gimaret a utilisé une source manuscrite de premier plan, le *Mujarrad* d'Ibn Fûrak (m . 406/1015), théologien ash'arite de la deuxième *tabaqa* (« génération »), réputé pour avoir été particulièrement versé dans la doctrine de son maître . Non seulement le *Mujarrad* offre un grand nombre d'informations inédites et précises sur Ash'arî, mais il fait aussi apparaître le théologien sous un jour assez différent de l'image véhiculée par une tradition d'école .

Référence bibliographique

D . Gimaret (1990) . *La doctrine d'al-Ash'arî* . Paris : Éditions du Cerf .

1. Quelques repères biographiques

Né à Basra vers 260/873, al-Ash'arî passa le plus clair de son temps à Bagdad, où il mourut en 324/935, selon une estimation couramment avancée. Son père, qui n'est pas compté parmi les mu'tazilites, devait sans doute appartenir à la mouvance traditionaliste : il écrivit un ouvrage sur l'*ikhtilâf al-fiqh* (c'est-à-dire les points de désaccord entre les rites de *fiqh*), et beaucoup de *fuqahâ'* en font partie. Il se peut que l'influence paternelle ait été décisive sur Ash'arî. Les *fuqahâ'* se méfiaient en général de la théologie spéculative du kalâm mu'tazilite. Rappelons que le *fiqh*¹ ne concède à la raison indépendante qu'une place subordonnée dans les *asbâb al-'ilm* (« canaux de la connaissance ») et que les données traditionnelles y sont premières. Cette ordre hiérarchique fait partie de la structure épistémologique du *fiqh* dans sa forme classique, et, semble-t-il, dès les origines. Les *fuqahâ'* étaient donc par nature plus volontiers enclins à partager le discours anti-spéculatif des *ahl al-Hadîth*. Il faut toutefois se garder de toute généralisation hâtive. Le kalâm sunnite a été préparé par la théologie de personnages comme les *ahl al-ithbât* et Ibn Kullâb, qu'il ne faut pas mélanger avec les hanbalites et encore moins les *hashwiyya*.

⁽¹⁾Relevons toutefois que pour certains spécialistes du *fiqh* primitif, et notamment Joseph Schacht [*The Origins of Mohammadan Jurisprudence*, Oxford : Clarendon Press (1950 et rééd.)], le *fiqh* résulte d'un « habillage » islamique d'un droit étranger, qui fut emprunté aux civilisations proche-orientales après les conquêtes. Si cette théorie est exacte, il faut alors considérer que cette structure épistémologique (les *usûl al-fiqh*) est trompeuse ; plus exactement, la raison humaine y occuperait en vérité la première place et les données révélées (y compris le Coran) seraient non des points de départ, ni même des preuves, comme le voudrait la tradition, mais des justifications *a posteriori*, des arguments polémiques en faveur de ces données rationnelles. Il est vrai que les premiers ouvrages d'*usûl al-fiqh* ne furent écrits que plus d'un siècle après l'époque des fondateurs de rites (Mâlik b. Anas, Abû Hanîfa etc.). Mais cela ne signifie pas que ces *usûl* n'aient pas été utilisés auparavant sans être formulés ni systématisés. De plus, certains travaux actuels sur le *fiqh* primitif ne semblent pas confirmer cette théorie. Ceci ne veut pas dire, naturellement, qu'il n'y ait pas eu influence d'un substrat antérieur (coutumes, règles de droit) sur la naissance du *fiqh*. La théorie de Schacht pêche sans doute par son exclusivisme.

La biographie d'Ash'arî, étant en grande partie hagiographique, comme celle de tous les grands noms du sunnisme, il est malaisé d'y trouver des données historiques sûres. C'est le cas, notamment, d'une référence classique, le *Tabyîn kidhb al-muftarî fî mâ nusiba ilâ l-imâm Abî l-Hasan al-Ash'arî*, écrit en honneur à sa mémoire par Ibn 'Asâkir. Il semble toutefois acquis qu'al-Ash'arî fut longtemps l'élève d'Abû 'Alî al-Jubbâ'î, que nous avons évoqué précédemment à propos de sa théorie des « modes ». La tradition rapporte même qu'il fut son plus brillant disciple et qu'il avait approfondi la théologie mu'tazilite au point de débattre avec son maître de questions subtiles. Mais les réponses qu'il obtint de ce dernier le laissèrent insatisfait, comme le montre la célèbre anecdote sur les trois frères. À la suite de déceptions de ce genre ou de visions oniriques, il proclama ouvertement, dans la grande mosquée de Basra, qu'il reniait le mu'tazilisme et retournait au traditionalisme.

L'anecdote sur les trois frères

Cette anecdote entend montrer que la thèse mu'tazilite de l'*aslâh* laissait Ash'arî insatisfait .

« Supposons trois frères, dit Ash'arî à Jubbâ'î . L'un meurt adulte dans l'obéissance à Dieu, le second également, mais dans la désobéissance, et le troisième avant l'âge de raison . Qu'advient-il d'eux ?

"- Le premier sera récompensé par le Paradis, répondit Jubbâ'î, le second ira en enfer et le troisième ne sera ni récompensé, ni puni .

- Soit, rétorqua Ash'arî, mais si le troisième se plaint à Dieu de ne pas l'avoir laissé vivre assez longtemps pour Lui obéir et gagner le Paradis ?

- Le Seigneur dira, répondit Jubbâ'î : Je savais que si Je t'avais laissé grandir, tu aurais désobéi et mérité l'Enfer .

- Et si le deuxième dit, ajouta Ash'arî : pourquoi ne m'as-tu pas laissé mourir enfant afin que je n'entre pas en enfer ? "

Jubbâ'î se tint coi et Ash'arî quitta les rangs mu'tazilites . »

Quoi qu'il en soit de la vérité de cette anecdote et de cette soudaine volte-face, il est très probable que des controverses l'opposèrent à Jubbâ'î et sans doute finit-il par tracer sa propre voie où, sans être un strict disciple du hanbalisme, il entendait rester dans le giron des *ahl al-Hadîth* . Il innova toutefois sur un point : au lieu d'en rester à leur attitude anti-polémique ou anti-spéculative, il s'appliqua à réfuter point par point les thèses du mu'tazilisme quand elles étaient contraires à celles des traditionalistes . Plus précisément, il conserva la méthode argumentative du *kalâm* mu'tazilite et la mit au service des traditionalistes, créant du même coup un *kalâm* sunnite . Nous allons voir qu'il fait preuve, en fait, d'un certain éclectisme : il reprend des démonstrations mu'tazilites et s'écarte des *ahl al-Hadîth* les plus littéralistes . Une même indépendance lui est attribuée en matière de *fiqh* : il n'aurait appartenu à aucun rite précis . C'est à lui que remonterait le fameux aphorisme de *fiqh* : *kullu mujtahid muṣīb* . Les hanbalites les plus rigoristes continueront à être hostiles à cette nouvelle méthode .

Il est vraisemblable que sa « conversion » au sunnisme ait été préparée par une maturation préalable . Ash'arî dut se sentir mal à l'aise avec l'exégèse coranique des mu'tazilites censée appuyer leurs théories . Il leur adresse essentiellement, selon le *Tabyîn*, un triple reproche :

- Le fait qu'ils s'abstiennent de prendre en compte tous les versets sur un même thème
- Le fait qu'ils refusent de prendre en considération l'exégèse traditionnelle appuyée sur les hadiths ou la tradition originelle
- Le fait qu'ils y mêlent des conceptions philologiques de leur cru, sans les faire vérifier auprès des philologues, les '*ulamâ' al-lugha* . Cette dernière accusation aurait visé spécialement Jubbâ'î

Lorsqu'on songe à l'importance de l'exégèse pour toutes les sciences musulmanes, on peut raisonnablement avancer l'idée que c'est moins les théories propres des mu'tazilites qui choquèrent Ash'arî que leur fondement coranique mal assuré . Les traditionnalistes avaient ce grand avantage de ne pas aller contre une tradition consensuelle d'exégèse, qui avait toute l'autorité que confère une origine censée remonter aux premières générations .

2. L'œ uvre d'al-Ash'arî

Ash'arî est l'auteur d'une œ uvre abondante : plus de cinquante titres² – s'il faut en croire Ibn 'Asâkir³ –, dont la plus grande partie est cependant perdue . Il est à noter qu'elle est presque tout entièrement consacrée au *kalâm* ou à la critique de thèses mu'tazilites ou philosophiques .

⁽²⁾Cf. cette liste in Badawî (1972) . *Histoire de la philosophie en islam* . Paris : Vrin (vol . I, pp . 267-272) .

⁽³⁾*Faqîh* et traditionniste de Damas (1105-1176 de l'ère chrétienne), qui vécut à la cour de Nûr al-dîn al-Ayyûbî . Il est surtout célèbre pour sa monumentale *Histoire de Damas (Ta'rikh Dimashq)*, dictionnaire biographique de tous les oulémas marquants ayant vécu dans cette ville .

Quelques titres nous sont toutefois parvenus . Ils ont été édités, et certains ont été traduits dans des langues occidentales . Ce sont les suivants :

- ***Maqâlât al-islâmiyyîn***, dont il a déjà été question dans l'introduction à ce cours . Rappelons que son importance vient de ce qu'il est une des plus principales sources hérésiographiques . Il renseigne, de manière impartiale et précise, sur les doctrines de nombreuses écoles théologiques passées ou contemporaines .

La première partie de l'ouvrage est entièrement consacrée à les passer en revue . La seconde aborde les grandes questions du *kalâm (jalîl al-kalâm)* et Ash'arî y réfute les doctrines des différentes écoles précédemment mentionnées . Puis il traite de « questions délicates en théologie (*daqîq al-kalâm*) », comme l'atomisme, les modes, les causes (*'ilal*) etc ., en indiquant les divergences à leur sujet . Une troisième partie (pp . 483-611 de l'éd . Ritter) est entièrement consacrée au problème des Attributs divins, dans l'intention manifeste, selon M . Allard, de réfuter les doctrines mu'tazilites . Selon cet auteur, l'ouvrage fut sans doute composé avant la « conversion » d'Ash'arî, vers la dernière décennie du III^e/IX^e siècle . Aussi, en définitive, l'ouvrage renseigne-t-il fort peu sur les options personnelles de l'auteur . Il est possible que les deux parties aient constitué à l'origine deux livres distincts .

Le terme *islâmiyyîn*

Ash'arî semble avoir employé à dessein le mot *islâmiyyîn* et non, comme Baghdâdî par exemple, celui de *firaq* (« dissidences ») . Il entendait ainsi parler de ceux qui se réclament de l'islam, laissant entendre que Dieu seul est à même de reconnaître les gens de vérité qui méritent le nom de musulmans .

- ***Al-Ibâna 'an usûl al-diyâna*** (« Exposé des fondamentaux de la religion [musulmane sunnite] ») . Ouvrage populaire qui se présente comme un exposé d'ensemble de la dogmatique des *ahl al-sunna wa l-jamâ'a* (donc des sunnites) : unité divine, prédestination, foi, prophétologie, eschatologie, imamat, prière rituelle . Il est précédé d'une profession de foi . L'exposé de l'auteur est proche de la théologie hanbalite, sans rien renier formellement

toutefois de ses positions fondamentales ; selon D . Gimaret, Ash'arî « s'est contenté d'en retrancher certaines et d'en ajouter d'autres », en cherchant « incontestablement à plaire aux hanbalites ». En effet, les adversaires du livre sont manifestement les mu'tazilites et les jahmites (disciples de Jahm b . Safwân, cf. le module sur les premières controverses théologiques) . Pourquoi s'être senti dans l'obligation de leur « plaire » ? Sans doute parce que Bagdad fut le théâtre de troubles politico-religieux suscités, en grande partie, par les hanbalites à partir de 317/929 . Les dix dernières années de la vie d'Ash'arî auraient donc été assombries par un climat d'émeutes et de violences . Il ne serait pas non plus invraisemblable que l'*Ibâna* ait été dictée par des considérations d'opportunité . Ash'arî aurait tenu avant tout à ménager le parti le plus hostile au *kalâm*, d'autant plus sourcilieux en matière d'orthodoxie que le danger qarmate avait plané sur la ville en 315/927 . L'*Ibâna* représenterait dans cette hypothèse un gage de bonne volonté offert aux hanbalites pour se rapprocher d'eux .

L'auteur ne démontre pas ce qu'il avance : il énonce simplement les données traditionnelles et répond à des objecteurs, notamment mu'tazilites . Du reste, l'*Ibâna* commence par un éloge dithyrambique d'Ibn Hanbal . Ce n'est donc un ouvrage de *kalâm* que dans un sens très particulier . Toutefois, Allard remarque que, derrière cette teneur hanbalite, le *credo* de l'*Ibâna* est bâti sur le plan mu'tazilite des cinq principes . Il est donc inexact de considérer l'ouvrage comme un manuel hanbalite . Son authenticité a été mise en doute par Mac Carthy (cf. *The Theology of al-Ash'arî*, p . 232), mais non par Gimaret . En outre, selon M . Allard, si Ash'arî est bien l'auteur de l'*Ibâna*, il n'est pas certain que l'ouvrage originel soit celui qui nous est parvenu . D'autre part, ce qui suit montrera qu'il n'est pas (comme l'ont prétendu Ibn Taymiyya, puis Goldziher) le testament théologique d'Ash'arî .

- ***Kitâb al-luma' fî l-radd 'alâ ahl al-zaygh wa l-bida'***(« Réfutation éclairée des hérétiques et des innovateurs », éd . critique et trad . anglaise par Richard Mc Carthy, qui a découvert le manuscrit qu'on croyait perdu) . D'après un récit du *Tabayîn* sur la conversion d'Ash'arî, les *Luma'* auraient été écrites pendant la période de ses hésitations intellectuelles : l'ouvrage est en effet achevé au moment où il déclare publiquement sa rupture avec le mu'tazilisme . Il daterait en conséquence des toutes dernières années du III^e siècle . L'ouvrage a fait l'objet de plusieurs commentaires (par Bâqillânî et Ibn Fûrak notamment), ainsi que d'une réfutation par Qâdî 'Abd al-Jabbâr .

La lecture de l'ouvrage montre qu'il est essentiellement dirigé contre les mu'tazilites, mais qu'il condamne aussi, en filigrane, les hanbalites anti-spéculatifs . Son importance est démontrée par le fait que, de toutes les œuvres d'al-Ash'arî, c'est celle que Qâdî 'Abd al-Jabbâr a choisi de réfuter . Elle constituait, avant la découverte du *Mujarrad* d'Ibn Fûrak, la meilleure source d'information sur la doctrine d'Ash'arî . En effet, malgré leurs dimensions modestes, les *Luma'* exposent les idées d'al-Ash'arî sur dix questions qui sont les **points fondamentaux de la doctrine ash'arite** : l'existence de Dieu et ses Attributs ; le Coran et la volonté divine ; la vision de

Dieu ; la prédestination ; la capacité ; la justice et l'injustice ; la foi ; le général et le particulier ; la promesse et la menace ; l'imamat . L'ouvrage se veut ainsi plus qu'une simple profession de foi (comme c'est le cas de l'*Ibâna*) : il est une défense de la théologie des *ahl al-Hadîth* à l'aide de preuves rationnelles . Il constitue donc un véritable ouvrage de *kalâm* ash'arite . L'auteur utilise le style polémique du *kalâm*, avec ses formules caractéristiques : « si l'on objecte que ..., nous répondons que ... ; si l'on demande ceci ..., nous répondons cela », qui est le procédé d'exposition du *kalâm* défensif .

Remarque

Il est toutefois à noter qu'il existe deux ouvrages d'Ash'arî répondant au nom de *Luma'*, un « grand » et un « petit » . Le plan de l'ouvrage édité est, si l'on peut dire, mu'tazilite ; il est fondé sur les cinq grands principes de leur théologie .

- ***Risâla fî istiqsân al-qawd fî 'ilm kalâm*** (« Épître sur la louable nécessité de cultiver la science du *kalâm* ») . Il porte un autre titre, *alHathth 'alâ l-baqth* (« Exhortation à l'étude [du kalâm] ») . C'est une légitimation de la science du *kalâm* contre les hanbalites littéralistes . Ceux-ci partaient du principe qu'on ne pouvait rien dire sur Dieu que ce que Lui-même ou le Prophète, ou l'*ijmâ'* de la communauté peuvent en dire ; ils en tiraient une récusation des traités de *kalâm*, puisqu'à ces « lieux théologiques » le *kalâm* ajoute le raisonnement . Ash'arî rétorque que rejeter le *kalâm*, c'est rejeter une partie importante de la Révélation qui exhorte les cœurs à réfléchir . Le *kalâm*, fruit de la raison, est donc inclus synthétiquement dans le Coran . Il est en plus une défense et une illustration de l'islam et, à ce seul titre, ne saurait être condamné .
- ***Risâla kataba bi-hâ ilâ ahl al-thaghr bi-bâb al-abwâb*** (« Épître adressée aux frontaliers de Darbant (Bâb al-abwâb) ») . Bâb al-abwâb était à l'époque une grande ville fortifiée du Caucase oriental . La lettre, adressée aux légistes et aux savants de cette ville, comporte un abrégé doctrinal . Si ce texte est authentique, il serait à dater de la période où al-Ash'arî venait de quitter le mu'tazilisme . Il remonte sans doute à l'époque où son auteur rédigeait les *Maqâlât* . Il y prouve l'existence de Dieu et l'authenticité de la mission Muhammadienne . Le reste est une sorte d'*aqîda* : les principaux points de la doctrine sunnite y sont exposés avec leurs preuves .
À quoi s'ajoute un opuscule sur la foi, intitulé *al-Îmân* . Disons enfin un mot sur le *Mujarrad* retrouvé par D . Gimaret . D'après Gimaret, il apporte sur la doctrine d'Ash'arî quantité de renseignements nouveaux qui ne figurent pas dans la liste précédente et permet de lever les obscurités textuelles . L'exposé, méthodique et fidèle, renseigne sur de nombreuses questions laissées jusque-là en suspens : « C'est l'ensemble du système ash'arien qui se déploie dans toute son ampleur : toute la cosmologie, le processus du raisonnement, l'exégèse des noms divins, le statut de la parole divine etc . s'y trouvent exposés » [D . Gimaret (1999) . *La Doctrine d'al-Ash'arî* . Paris : Éditions du Cerf (p . 20) .] .

3. Place d'al-Ash'arî dans l'évolution du sunnisme

Comme il arrive souvent aux personnages marquants de l'histoire islamique, une image déformée s'est substituée au personnage réel, et une doctrine artificielle a été surajoutée à ses positions personnelles. La première est largement répandue, et reproduite à l'envi dans les ouvrages classiques ou modernes. La difficulté de reconstituer un portrait réel d'Ash'arî provient du fait que l'image d'école, une image d'Épinal si l'on veut, s'efface à mesure qu'on tente de la préciser. M. Allard, compilant un certain nombre de jugements d'ensemble sur le personnage, aboutit à trois jugements incompatibles : selon l'un, Ash'arî serait resté toute sa vie mu'tazilite ; selon un autre jugement, il se serait purement et simplement converti au hanbalisme ; plus répandu est le troisième, selon lequel Ash'arî aurait découvert une théologie nouvelle à mi-chemin entre ces deux partis, prolongeant un effort déjà tenté en ce sens par Ibn Kullâb.

Il peut toutefois être utile de connaître le portrait convenu « majoritaire », afin de comprendre ce que sous-entendent les sources. Schématiquement, on présente notre auteur non pas comme un hanbalite, mais comme le conciliateur de deux positions « extrêmes », celles des mu'tazilites et celles des Hashwiyya. Signalons qu'on trouvera un résumé commode des thèses des uns et des autres dans un tableau figurant dans *l'Introduction à la théologie musulmane* d'Anawati et Gardet (coll. « Études de philosophie médiévale », Paris : Vrin, 1948, pp. 58-59). Mais qu'en est-il en réalité ? Déjà, la présentation rapide de ces œuvres éditées permet de corriger ce jugement, puisqu'al-Ash'arî s'y révèle dans l'ensemble fidèle à la dogmatique des *ahl al-Hadîth*. Nous pourrions y répondre de manière plus précise lorsque nous aurons donné une image plus complète de la doctrine du maître.

4. La méthode d'Ash'arî

Elle consiste à vouloir rester fidèle à la fois aux procédés de raisonnement employés par ses maîtres théologiens et à l'épistémologie des *ahl al-Hadîth*. La première attitude se traduit par le fait qu'il ne refuse aucune des ressources rationnelles quand elles sont à même de fonder les affirmations révélées.

On peut aisément le constater à partir de l'exemple donné par l'alinéa suivant. On y retrouve tous les types de raisonnement : la démonstration par l'absurde, le dilemme, le syllogisme avec moyen terme universel ..., ainsi que les limites à apporter à des inférences tirées d'analogies.

Exemple

Pour démontrer l'éternité des Attributs divins, Ash'arî fait appel à un raisonnement récurrent caractéristique : tout Attribut de l'essence est corrélatif d'un Attribut contraire tel que la négation de l'un entraîne l'affirmation de l'autre. Remarquons déjà que cet argument fut directement emprunté aux mu'tazilites, mais que ces derniers en faisaient une application différente : il leur servait à établir une distinction entre les Attributs de l'acte et ceux de l'essence, et eux n'admettaient pas la conclusion d'Ash'arî.

Le fait qu'il appuie constamment ces arguments rationnels sur les données traditionnelles témoigne de la fidélité d'al-Ash'arî aux traditionalistes. On peut résumer leur méthode par le schéma du *bayân*, tel qu'il est présenté dans l'introduction de la *Risâla* de Shâfi'î : pour toute question, il convient d'interroger le Coran, puis la sunna ou les deux à la fois ; la raison n'intervient qu'en dernier lieu et encore doit-elle se laisser guider par l'implicite des deux sources inspirées, Coran et sunna, en employant notamment le *qiyâs*, qui, précisément, n'est pas seulement, dans le texte de Shâfi'î, l'analogie juridique, mais le raisonnement convenable appliqué à ces deux sources.

Mais il ne suffit pas de faire cette remarque pour comprendre pourquoi Ash'arî s'est séparé des mu'tazilites : après tout, eux aussi citent abondamment des versets coraniques. La pensée d'Ash'arî est précisée dans l'*Ibâna* : Ash'arî leur reproche d'avoir interprété l'Écriture selon leur opinion personnelle, d'avoir contredit deux principes fondamentaux d'exégèse : il convient, au cas où plusieurs sens sont possibles pour un verset, de se reporter aux passages similaires d'autres versets (principe d'intra-textualité coranique) ; d'autre part, le Coran est à interpréter dans son sens apparent (son *zâhir*), à moins d'une preuve en sens contraire. En outre, il faut respecter non seulement le hadith, qui éclaire le Coran, mais encore l'autorité des anciens (*al-salaf* : hommes des premières générations, notamment Compagnons, Successeurs, qui ont des informations remontant à l'époque du Prophète), ainsi que l'*ijmâ'*. Cette exégèse doit enfin s'aider des ressources apportées par la langue arabe, telle que les *ahl al-lughâ* (grammairiens, lexicographes) l'ont recueillie et analysée. Il est à remarquer que cette démarche est exactement celle du *fiqh* depuis Shâfi'î.

Il se pose ici la question de savoir si les *uṣūl al-dīn* doivent donc se calquer sur les *uṣūl al-fiqh*. Ash'arī répond par la négative. En effet, dans sa *Risāla fī istiḥsān al-kalām*, Ash'arī marque clairement, par rapport aux hanbalites et traditionalistes, la méthode propre à la théologie, en soulignant qu'elle ne peut être celle du *fiqh* : celui-ci aboutit au résultat recherché en raisonnant à partir de l'explicite ou de l'implicite des matériaux traditionnels (Coran, sunna). En revanche, en matière d'*uṣūl* – il s'agit ici des *uṣūl al-dīn*, non des *uṣūl al-fiqh* –, c'est la raison qui est première : le domaine de la théologie est celui des *'aqliyyāt*, non des *sam'iyāt*. Il veut dire que le théologien y trouve des affirmations fondamentales ou des conclusions ; or toute la démarche de sa discipline n'est pas de s'en contenter, mais d'exploiter toutes les ressources de la raison pour les expliquer. Les matériaux de base ne sont donc plus des preuves, mais des autorités ; le *kalām* vient les compléter par le raisonnement. Les répéter comme les traditionalistes, c'est se priver à jamais de convaincre ceux qui jugent ces données étranges, illogiques, dépourvues de sens, sauf si on les prend au sens figuré : mu'tazilites, adeptes d'autres religions, athées. Les énoncer ne saurait constituer une réponse aux objections soulevées par ces derniers, puisque précisément ceux-ci soulèvent des questions à propos de ces textes.

Ainsi, « les données de la révélation par elles-mêmes exigent une mise en ordre plus logique pour que l'esprit de l'homme y adhère plus parfaitement, mais le besoin de cohérence du théologien surgit toujours du dehors, par des questions soulevées par les adversaires ». On reconnaît là le caractère d'**apologie défensive** dont nous parlions en introduction. Le même auteur conclut : « Réfléchir, trouver des arguments, démontrer, non pas dans l'indépendance d'une raison qui ne connaît que les lois de sa nature, mais à l'intérieur des données de la révélation ».

Dans le même sens, Badawī écrit :

« Le *kalām* consiste chez Ash'arī à utiliser des concepts philosophiques en traitant de problèmes théologiques : la raison n'est pas autonome chez lui, ni source par elle-même de connaissance sûre et certaine (je me permets d'ajouter : pour certaines questions de l'*'ilm al-iktisābī* seulement), comme elle le demeura après lui chez les mu'tazilites. Ceci étant, Ash'arī ne débat pas sur les principes philosophiques ».

A. Badawī (1972), *Histoire de la philosophie en islam*, Paris : Vrin (I, p. 280).

Pas davantage que dans le module précédent, il ne sera ici question d'explorer la totalité d'une doctrine – ce qui nécessiterait un volume entier –, ni même de la résumer – le cours s'apparenterait à un *credo*. Cette doctrine pourrait d'ailleurs être définie simplement : c'est la profession de foi hanbalite appuyée sur la méthode démonstrative du *kalām* hérité de sa formation mu'tazilite. Nous choisirons plutôt quelques points caractéristiques qui séparent définitivement Ash'arī du mu'tazilisme. Nous verrons les inflexions qu'ils subiront dans les autres courants et même dans l'école ash'arite.

Référence bibliographique

M. Allard (1965). *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth : Imprimerie catholique (p. 214 et 228).

5. Les preuves de l'existence de Dieu

Al-Ash'arî s'est efforcé de démontrer rationnellement l'existence de Dieu . On rapporte qu'il en donna plusieurs preuves, dont celle d'Abû l-Hudhayl, que nous avons mentionnée dans le module précédent . On peut donc supposer que les philosophes matérialistes avaient encore quelque succès à Bagdad à cette époque . Al-Ash'arî est l'auteur de trois autres démonstrations, dont l'une implique le mouvement et évoque Aristote, mais avec des différences sensibles concernant la notion de cause naturelle⁴ . C'est qu'en effet la doctrine ash'arite est un occasionnalisme, c'est-à-dire qu'elle refuse d'admettre l'existence dans l'univers de causes (*asbâb*), de facultés (*quwan*) et de natures (*tabâ'i'*) : toute relation de cause à effet n'est qu'une liaison coutumière établie arbitrairement par Dieu, comme nous le verrons plus loin .

⁽⁴⁾Sur ce sujet, voyez M . Allard (1965) . *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arî et de ses premiers grands disciples* . Beyrouth : Imprimerie catholique (pp . 225-226) .

Arrêtons-nous maintenant à la preuve de l'unicité de Dieu . Le fait qu'Allâh soit un *wâhid* signifie pour Ash'arî, comme pour les autres théologiens musulmans, trois caractéristiques distinctes : Il est indivisible dans Son Essence ; Il est dépourvu de semblable dans ses qualités ; Il est sans associé dans le gouvernement de Son univers . Pour démontrer cette unicité ou plutôt cette uni-unicité, Ash'arî avait recours, dans les *Luma'*, à un argument classique, celui de l'exclusion réciproque (*al-tamânu'*), preuve déjà utilisée par l'école mu'tazilite, sans doute dans le cadre de la polémique anti-dualiste . Cette démonstration consiste à dire que s'il y avait deux Dieux, ils pourraient vouloir deux choses contraires : par exemple le premier qu'une créature vive et l'autre que la même créature meure . La chose est impossible : l'univers ne serait plus le lieu de manifestations des possibles voulus par Dieu, et Son gouvernement serait privé d'efficacité .

Ash'arî a d'autre part pris clairement position contre les plus extrémistes des *ahl al-Hadîth*, les « corporéistes » (*al-mujassima*), qui affirmaient qu'Allah pouvait être défini comme un corps (*jism*) et que par conséquent, comme tout corps, il devait être *tawîl 'arîd mujtami'* : long, large et réuni (dans ses parties ou ses atomes) . Ash'arî répond que *mujtami'* exclut l'unité dont il vient d'être question . D'autre part – c'est naturellement un argument hanbalite –, il n'est aucun verset, aucune tradition saine qui évoque de près ou de loin le « corps » de Dieu . Lorsque Bâqillânî parle de « corps divin », il s'exprime au figuré ; le procédé est pour lui licite dans la mesure où les versets parlant de session de Dieu sur un Trône comportent eux aussi un aspect figuré, principe qu'il invoque en matière de noms divins .

6. Les Attributs divins

Nous avons vu que, pour les mu'tazilites, parler, au sujet des Attributs divins, de qualificatifs (*sifât*, *awsâf*) ou de noms (*asmâ'*), ne fait aucune différence : il n'y a là que deux des trois grandes catégories lexicales de la langue arabe (*af'âl*, *asmâ'*, *hurûf*, dans le langage des grammairiens) qu'on applique à Dieu, et ces mots n'ont rien de commun avec Dieu Lui-même, autrement dit avec son Essence . D'où l'appellation de *nufât al-sifât* (« négateurs des Attributs divins ») que leur « décernent » les sunnites . Nous avons vu ce que cela signifie au module précédent : lorsque les mu'tazilites envisagent les Attributs divins, ils refusent de les considérer comme autre chose que l'Essence divine .

Il en va tout autrement des sunnites : partant du principe qu'à des qualificatifs (*'âlim*, *qâdir*, etc) doivent correspondre des substantifs (respectivement : *'ilm*, *qudra*, etc), ils en viennent à dire qu'à ces termes (*alfâz*) correspondent des *ma'ânî*⁵ différents quoique conjoints à l'Essence divine ; ces *ma'ânî* ne sont donc pas de simples mots, comme le pensent les mutazilites, mais bel et bien des réalités transcendantes et éternelles au même titre que l'Essence divine, et de ce fait résidant en elle comme les accidents résident dans une substance .

⁽⁵⁾On notera ici la polysémie du mot *ma'nâ* : sens, signification (emploi courant) ; en *fiqh*, « raison d'être », *ratio legis* (d'un jugement, *hukm*) ; dans le *kalâm*, accident dans une chose, sauf précisément pour Dieu . C'est pourquoi nous proposons de traduire par « réalité » . Il est à noter qu'étymologiquement, *ma'nâ* signifie « visée, intention » . Il se peut que le langage du *kalâm* ait été emprunté à celui des *fuqahâ'* : *ma'nâ* glisse naturellement, dans le *fiqh*, d'« intention signifiante » de Dieu à « raison d'être », *ratio legis* (d'une norme théo-légale), ce qui s'observe chez Shâfi'i ; de là le sens de « cause » d'une qualité et donc « réalité » de celle-ci dans toute substance, y compris l'essence divine . Pour preuve, le fait qu'Ash'arî appelle *awsâf al-kalâm* ce que les grammairiens désignent par *ma'ânî l-kalâm* (les grandes catégories sémantiques du discours) : ordre, information, vocatif ... (GDA, p . 319) . *Ma'nâ* désigne donc bien quelque chose de précis mais qu'on ne peut qualifier (*wasâf*) davantage à propos de l'être de Dieu . Ce vague conduit Gimaret à traduire *ma'nâ* par « entité », traduction juste mais que nous écartons parce que le mot contient une connotation de « nébuleux » qui n'existe pas dans l'intention des théologiens : c'est le mystère divin, en tant que nommable mais aussi inconnaissable, qui est visé par *ma'nâ* . Wolfson a proposé une autre explication : *ma'nâ* traduit, dans les traductions arabes des textes théologiques des chrétiens de langue grecque ou syriaque, l'hypostase, la réalité des Personnes divines dans la Trinité chrétienne . Le terme aurait donc été repris par les théologiens musulmans pour traduire ce qu'ils considéraient comme la vraie doctrine concernant ces Personnes, à savoir les Attributs divins de la Révélation coranique [H . Wolfson (1976) . *The Philosophy of the kalâm* (chap . II) . Cambridge, Massachusetts and London : Harvard University Press .

Qualificatifs et substantifs

C'est qu'en effet, on définit, par exemple *Zayd 'âlim*^{mm} par : *Zayd dhû 'ilm*^m ou *Zayd la-hu 'ilm* . Comme la Révélation emploie pour qualifier Dieu les mêmes mots que pour l'homme, *Allâh 'âlim*^{mm} doit donc signifier : *Allâhu dhû 'ilm*^m ou *Allâhu la-hu 'ilm* . En effet, sur le plan des lois du langage telles qu'elles ont été dégagées par les grammairiens arabes, les participes ne sont pas premiers : ils dérivent des substantifs, qui sont donc premiers (*Risâla ilâ ahl al-taghr*) . On voit qu'Ash'arî a pour principe que Dieu a parlé aux Arabes, dans le Coran, dans une langue où la Révélation n'a introduit aucun changement : les mots y ont le même sens, obéissent aux mêmes règles que dans la langue courante . Il invoque à l'appui de cette affirmation les versets coraniques où Dieu dit qu'Il envoie les prophètes avec la langue de leur peuple (Cor . XIV, 4) .

Pour les sunnites, le substantif *'ilm*, s'appliquant à Dieu, est autre chose, en vertu de la langue, que le mot *dhât*. Pour les mu'tazilites, nous avons vu que cette règle du langage ne peut s'appliquer telle quelle à Dieu : tout substantif de ce genre appliqué à Dieu doit se confondre avec la *dhât* divine, afin de sauvegarder l'unité divine. La raison en est que certains qualificatifs appliqués à Dieu dans leur sens propre connotent une localisation trop matérielle de Dieu. [Al-Ash'arî (1980). *Maqâlât al-islâmiyyîn*, (éd. H. Ritter). Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, GMBH (527-528).]

Le conflit est donc au niveau des principes : pour Ash'arî, les mots du langage humain gardent leur signification quand ils sont employés pour parler de Dieu. C'est, à vrai dire, la seule position en accord avec l'idée de la révélation coranique : dans les versets où Dieu parle de lui-même, Il n'use pas d'un langage différent de celui qu'Il emploie dans les autres révélations faites à Muhammad. On voit qu'il y a une logique interne du développement des religions, prédestinées en quelque sorte (en raison de leur message initial) à revêtir au cours du temps telle forme particulière.

Un autre problème surgit alors : si la vertu du langage humain est de pouvoir s'appliquer à Dieu, qu'est-ce qui peut se dire et ne peut pas se dire sur Lui ? Ash'arî affirme dans la *Risâla ilâ ahl al-taghr* qu'il est impossible d'appliquer à Dieu des termes qui marquent un défaut ou appellent un blâme. Mais il ne donne pas la raison de ce critère, quoiqu'il soit évident. Qu'on puisse, en outre, appliquer à Dieu des qualificatifs qui ne se trouvent pas dans le Coran et les hadiths, cette question divise les théologiens (sur ce sujet, voyez D. Gimaret (1988). *Les Noms divins en islam*. Paris : Éditions du cerf).

D'où l'appellation que se donnent les sunnites, *ashâb al-sifât*, *muthbitû l-sifât*, « les partisans, les affirmateurs des Attributs divins ». Et c'est pourquoi ils préfèrent réserver *wasf* au qualificatif (= une manière de décrire Dieu) et *sifa* (un Attribut résidant en Lui). Il en va de même des désignations anthropomorphiques : si les mains de Dieu ne sont pas des membres au sens propre, affirme Ash'arî, elles ne sont pas non plus une métaphore des faveurs divines. La même remarque s'applique à des expressions telles que la venue de Dieu au Jour du Jugement, la descente, chaque nuit, de Dieu vers le ciel le plus proche, etc. : ce sont des réalités, mais non des mouvements. Là-dessus, Ash'arî est en parfait accord avec les hanbalites.

Enfin, sous-entend-il dans la *Risâla ilâ ahl al-taghr*, ce serait tenir le langage du Coran pour imparfait s'il « s'abaissait » à utiliser des métaphores pour Dieu. Une langue sans défaut désigne tout par son terme propre. On voit qu'Ash'arî étend au langage des Attributs divins un principe fondamental de l'exégèse du *fiqh* : un commandement doit être pris '*alâ l-haqîqa*, « dans son sens propre », sinon il n'est plus un commandement. Or ce qu'on peut dire de Dieu relève lui aussi des commandements, de la Loi au sens large (*al-shar'*), laquelle est répartie en deux disciplines, le *fiqh*, qui s'occupe du faire, et la '*aqîda*, qui porte sur le croire. Celle-ci part, comme le *fiqh*, du même langage, celui de la Révélation. Le même principe herméneutique vaut donc dans tout discours sur la Loi ainsi entendue dans un sens qui dépasse le légal tel qu'on le comprend aujourd'hui.

Les sunnites avaient peut-être une autre raison de tempérer l'absolue transcendance divine des mu'tazilites : ils les soupçonnaient d'avoir emprunté cette thèse aux philosophes. Ash'arî craignait qu'on aille plus loin encore, qu'on affirme par exemple que Dieu était inconnaissable ou que le discours divin tout

entier était métaphorique ; grand aurait alors été le danger que cette conception faisait courir à la notion même de révélation : elle aurait abouti au théisme des écoles grecques tardives .

7. Deux problèmes majeurs relatifs aux Attributs divins

Ces problèmes se posent dès que l'on conçoit Dieu comme réunissant une pluralité d'Attributs . Le premier tient à la représentation de Dieu qui en découle . Le second est lié au danger de polythéisme .

7.1. La représentation de Dieu

Comme tous les auteurs sunnites, la doctrine d'Ash'arî sur les Attributs divins s'efforce de concilier deux exigences contradictoires . Elle doit d'une part tenir compte du verset coranique (sans ambiguïté) : « Rien n'est à la ressemblance de Dieu » *laysa ka-mithlihi shay'un* (Cor . XLII (*al-Shûrâ*), 11), lequel interdit de se représenter Dieu à l'aide du sensible, voire de l'intelligible, si l'on prend *shay'* dans son sens le plus général . D'autre part, toute conception de Dieu doit partir des Attributs et des Noms divins expressément mentionnés dans la Révélation . Or ces Attributs sont des réalités familières à l'homme : Dieu y est dit savant, vivant, etc . En d'autres termes, l'Écriture invite à penser Dieu de manière analogique, ce qui semble contredire le verset précédemment cité . C'est probablement pour maintenir ce principe que certains mu'tazilites, tels que 'Abbâd b . Sulaymân, rejetaient l'analogie .

Ash'arî, quant à lui, use couramment de l'**analogie** (celle qui vient notamment à l'esprit entre le monde sensible et Dieu) afin d'établir la réalité des Attributs en Dieu . Ainsi, pour démontrer par exemple un Attribut comme le savoir de Dieu, il observe que les œuvres des hommes exigent qu'ils aient un savoir ; il en conclut que les œuvres de Dieu exigent elles aussi de procéder d'un savoir divin . Une autre forme d'analogie consiste à dire que la négation du savoir en Dieu impliquerait qu'Il soit ignorant, ce qui est inadmissible .

La méthode des contradictoires : exemples

En outre, il semble bien qu'Ash'arî emprunte aux mu'tazilites ce qu'on peut appeler la méthode des contradictoires . Nous avons vu qu'elle leur permettait d'établir la distinction entre Attributs de l'Acte et Attributs de l'Essence . Ainsi, voulant démontrer que la Parole et la Volonté sont des Attributs éternels et donc essentiels, Ash'arî s'efforce de prouver que ces Attributs ont des contradictoires inacceptables pour qualifier Dieu . Par exemple, il affirme que la « non-parole » est, pour Dieu comme pour l'homme, le silence ou une déféctuosité quelconque qui empêche de parler . Cette « non-parole » étant à exclure s'agissant de Dieu, il faut donc affirmer l'éternité de la Parole divine . Quant à la nécessaire éternité de Dieu, Elle ressort de la démonstration identique qu'il applique en ce qui concerne la Volonté divine, qui vaut aussi pour les qualificatifs de savant, puissant et parlant .

Ash'arî ayant établi, à partir des actes de Dieu, que celui-ci est voulant, il poursuit de la manière suivante : un vivant non voulant est nécessairement qualifié d'un contraire de la volonté : inconscience (*sahw*), refus (*karâha*, *ibâ'*) . Si donc Dieu avait été, dans la prééternité, non voulant, il aurait été, en vertu de l'analogie entre Dieu et l'homme, qualifié d'un contraire de la Volonté . Cela aurait impliqué de Sa part soit inconscience et inattention, soit faiblesse, impuissance ou incapacité à obtenir ce qu'Il veut . Si tel avait été le cas, ce contraire de la volonté, du fait qu'il aurait existé de toute éternité, n'aurait

jamais cessé d'être et par conséquent il aurait été à jamais impossible que Dieu veuille quoi que ce soit (*Luma'*, § 49) . R . McCarthy (ed .) (1953) . "Luma' d'al-Ash'arî" . Dans R . McCarthy *The Theology of al-Ash'arî* . Beyrouth : Imprimerie catholique .

Le principe selon lequel ce qui n'a pas commencé d'être ne saurait cesser d'être (*al-qadîm lâ yajûzu 'adamu-hu*) est très fréquemment utilisé par Ash'arî, et l'on comprend pourquoi : c'est l'une des lois de l'infini, et parler de Dieu c'est nécessairement envisager l'infini⁶ . Ainsi, la négation du *tashbîh* ne va jamais jusqu'à supprimer cette analogie qui sert de fondement à tous les raisonnements dans le domaine du *tawhîd* .

⁽⁶⁾Remarquons que l'infini ontologique ne peut être l'infini numérique ; les mathématiciens parlent pour désigner l'ensemble $] \infty, 0]$ de demi-infini : une série indéfinie de nombres peut être limitée dans le sens contraire .

Le problème posé est donc moins celui de l'analogie, à laquelle Ash'arî ne peut manquer de recourir, que celui des **limites de cette analogie** . De celles-ci, la plupart des théologiens sont conscients, puisqu'ils récusent l'anthropomorphisme à propos des Mains, de la Face, du Trône de Dieu cités dans le Coran . Du reste, Ash'arî mentionne parfois explicitement, sur d'autres questions que celle des Attributs anthropomorphiques, que le principe d'analogie (*al-istish-hâd bi-l-shâhid 'alâ l-ghâ'ib*) ne « fonctionne » pas systématiquement . Mais il a manqué aux théologiens du *kalâm*, semble-t-il – ce n'est qu'une hypothèse dans la mesure où seule une infime partie des manuscrits médiévaux nous sont parvenus –, une théorie de l'analogie qui aurait pu fonder de manière consensuelle un discours sur Dieu .

Cette tension subsiste, intacte, dans la théologie sunnite postérieure . Nous verrons comment le hanbalisme tranche la question en développant une forme de théologie négative qui s'oppose radicalement à la position mu'tazilite, vue précédemment : nous avons donc là deux « extrêmes » en ce sens que ces deux points de vue ne peuvent s'accorder . Il nous faut donc examiner si la position ash'arite, qui sera celle du sunnisme, est une troisième voie pouvant être qualifiée de médiane .

Tout à fait conscient de cette difficulté, Ash'arî s'en explique dans sa *Risâlat al-thaḡhr* de la manière suivante : le fait d'attribuer à Dieu les mêmes qualificatifs qu'à l'homme (existant, vivant, puissant, savant ...) ne revient pas à établir entre l'un et l'autre une ressemblance . C'est qu'en effet la ressemblance ne peut exister que sur le plan de l'essence ; or il n'y a rien de commun entre l'Essence divine et celle des créatures . Ainsi donc, quoique les mêmes mots désignent une même réalité, une différence subsiste : la Main de Dieu est un Attribut réel, elle ne saurait désigner la partie du corps humain appelé « main » . Soit, mais *quid* de la science ? Celle de l'homme est au moins en partie celle de Dieu : il n'y a entre elles, sous un certain rapport, qu'une différence de degré et non de nature, comme pour l'Attribut « main » : à la différence de l'homme, la science de Dieu embrasse tout ce qui existe, elle est éternelle etc ., bien que les essences correspondantes soient totalement autres ... Il y a là une incohérence dans la pensée d'Ash'arî que le sunnisme postérieur tentera de supprimer . Ash'arî semble dire que derrière ces qualificatifs communs à l'homme et à Dieu, il y a une modalité, une « manière d'être » différente, ce qui empêche de parler

de ressemblance, encore moins d'identité . Il n'y a, entre les deux réalités, de commun et d'identique que le mot . Mais n'y a-t-il que cela ? Ce serait soutenir la position mu'tazilite ...

Cet exemple illustre la manière dont s'est constituée la théologie orthodoxe : la solution manque encore ; elle fait seulement l'objet d'une intuition, de tâtonnements, et consiste d'abord à se situer seulement contre des courants qui, eux, ont déjà pris position de manière tranchée, mais elle ne peut temporairement surmonter la contradiction . Il appartiendra à l'effort spéculatif des générations suivantes de fixer ce qui était imprécis dans le sunnisme primitif . On peut donc parler en ce sens d'un progrès du *kalâm* . L'orthodoxie se trouve donc, à toute époque, devant des voies qui ne sont pas encore tracées . Ce constat est d'autant plus vrai que nous remontons plus haut dans le temps .

7.2. Le danger de polythéisme

Le danger de polythéisme se pose dans les termes suivants . Admettre l'existence d'Attributs divins, c'est affirmer conjointement qu'ils sont éternels : s'il n'en était pas ainsi, ils viendraient à l'être (*Hudûth*) et seraient des accidents, ce qui supposerait une substance, à savoir l'Essence divine, assimilée à quelque chose de créé . Les Attributs divins, dès lors qu'ils sont réels, possèdent un caractère commun avec l'Essence divine, l'éternité, qu'aucun existant ne possède, en vertu du fait que « rien n'est à Sa ressemblance » . Or affirmer l'existence en Dieu d'une pluralité d'Attributs éternels, n'est-ce pas associer à Dieu, l'Éternel, à des co-divinités éternelles et porter ainsi atteinte au monothéisme, introduire le polythéisme dans l'unicité divine, seule à posséder l'éternité ? La réponse d'Ash'arî, qui consiste à dire « ni confusion, ni distinction », rappelle la formule relative à la Trinité chrétienne : les personnes divines sont fondues sans être confondues .

C'est énoncer un paradoxe ou, en d'autres termes, montrer que la logique ordinaire, celle du tiers exclu, est inopérante à parler adéquatement de Dieu . Mais il est évident qu'Ash'arî ne va pas jusqu'à une telle conséquence . Il se contente de montrer que chacune des deux propositions contradictoires est vraie, ce qui, implicitement, consiste à reconnaître à la fois la validité et les limites de la logique ordinaire . Cette conclusion – les Attributs ne sont pas Dieu et ne sont pas non plus autres que Lui –, était la formule d'Ibn Kullâb⁷, laquelle Ash'arî reprenait entièrement à son compte .

⁽⁷⁾ On ne sait pas grand-chose de la vie d'Ibn Kullâb, si ce n'est qu'il fut contemporain d'Ibn Hanbal, puisqu'il mourut la même année que lui en 241/855 . Sa doctrine est quant à elle mieux connue .

Références bibliographiques

M . Allard (1965) . *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arî et de ses premiers grands disciples* . Beyrouth : Imprimerie catholique (pp . 146-153) .

J . van Ess (1991) . *Theologie und Geschichte im 2 . und 3 . Jahrhundert Hidschra . Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* . Berlin/New York : Walter de Gruyter (IV, pp . 180-194) .

La thèse d'Ash'arî est, là encore, exactement dirigée contre la thèse mu'tazilite, déjà exprimée par Abû l-Hudhayl : Dieu est savant par une science identique à Lui, puissant par une puissance identique à Lui, etc . Autrement dit, il y a **identité complète entre l'Essence de Dieu et Ses Attributs** . De la sorte, les mu'tazilites appliquent à Dieu la même règle qu'ils appliquent aux autres existants, à savoir que tout qualificatif implique dans le qualifié la réalité correspondante, tout en laissant intact le principe de l'unité divine .

Dans les *Luma'*, Ash'arî montre que les Attributs ne sont pas autres (*ghayr*) que Dieu : l'altérité implique la séparabilité, et un Attribut séparable de Dieu ne serait plus un Attribut ; Dieu pourrait en effet à un moment donné être privé de cet Attribut . D'autre part, comme nous l'avons vu précédemment, les Attributs ne sont pas réductibles à l'Essence divine .

La « démonstration » d'Ash'arî est assez typique du *kalâm* sunnite : elle ne prouve pas directement cette affirmation, mais se contente de montrer que la thèse mu'tazilite est absurde (*Luma'*, §25) . Si par exemple, Dieu était, comme le déclarent les mu'tazilites, savant par une Science qui n'est autre que Son essence, Son Essence serait cette Science . Or cette affirmation est contraire aux lois du langage : elle signifierait que la science est savante, chose absurde comme il est absurde de dire de Zayd qui sait, que sa science sait : c'est lui qui sait et non sa science . Il en va exactement pour la proposition « Dieu sait » . En conséquence, la Science de Dieu est autre que Son Essence . Quant à montrer que les Attributs ne sont pas autres que Dieu, Ash'arî se contente de reprendre l'argument mu'tazilite : soutenir le contraire reviendrait à admettre une pluralité d'éternels incompatibles avec le principe du *tawhîd* .

Ainsi, c'est en définitive sur la question des Attributs qu'on peut qualifier la position ash'arite de rigoureusement médiane : les mu'tazilites en avaient nié la réalité (le *ta'tîl*), les ash'arites affirment le contraire, mais en adoptant une *via remotionis* (*tanzîh*) : Dieu a bien de tels qualificatifs, ils sont mentionnés dans le Coran, mais il n'y a pas d'analogie entre eux et les qualités humaines qui apparemment leur ressemblent, puisqu'elles portent le même nom .

8. Autres remarques sur la question des attributs

La manière dont Ash'arî caractérise les Attributs (non-identité des Attributs et de l'Essence divine) montre un caractère majeur du *kalâm* sunnite : il consiste moins à affirmer qu'à récuser des conceptions qui conduiraient à s'écarter d'une tradition et du *zâhir* de la Révélation, sans se refuser à emprunter aux adversaires de ces deux sources tout ce qui sert au littéralisme .

Un autre exemple est la question de savoir si Dieu veut la mécréance (*kufî*) et le mal des hommes . Ash'arî répond par l'affirmative . Pourquoi ? Pour sauvegarder la Toute-puissance de Dieu, qui affleure à chaque page du Coran . Car il est admis que Dieu ne peut que vouloir ce qui existe ; rien n'existe qui échappe à Sa volonté et à Sa Toute-puissance . La Volonté divine, éternelle et unique, englobe tout ce qui est susceptible d'être voulu, tout comme la Science divine englobe tout ce qui est susceptible d'être connu . (*Luma'*, chapitre 3) . Or la mécréance des *kâfirûn* ou le mal que les hommes commettent, sont des faits incontestables . Pareillement incontestable, en conséquence, est le fait que Dieu les ait voulus . Et pour parer au scandale d'une telle affirmation, Ash'arî fait une distinction entre ce que Dieu ordonne (la foi, le bien) et ce qu'Il veut et qui peut se manifester, en conséquence, comme la mécréance, le mal ... Ainsi donc, Dieu ordonne l'obéissance à Sa Loi ; la désobéissance à celle-ci, puisqu'elle existe, procède également de Lui . Ainsi se trouve sauvegardée la Toute-puissance divine : si le mal, la mécréance existaient sans avoir été voulus par Dieu, c'est qu'Il aurait montré quelque impuissance . Inutile de dire que les mu'tazilités raisonnent tout à fait différemment, puisqu'ils ne sauraient admettre que Dieu veuille l'injustice .

Pour en savoir plus

Pour un traitement détaillé de cette question, cf. D . Gimaret . « Un problème de théologie musulmane : Dieu, veut-il les actes mauvais ? Thèses et arguments », *Studia Islamica*, XL, pp . 5-73 (1974), et XLI, pp . 63-92 (1975) .

Ainsi, pour les mu'tazilités, ordre et volonté vont de pair : le fait d'ordonner une chose est le signe qu'on la veut, l'interdire est le signe qu'on la refuse . Si un homme mécroit, Dieu ne peut l'avoir voulu, puisque la mécréance ne lui a pas été ordonnée . La position ash'arite est difficilement soutenable : si ordre et volonté sont séparables, on comprend à la rigueur que Dieu ne veuille pas ce qu'Il ordonne . C'est le cas par exemple d'une tolérance ou d'une exception : je ne veux pas que mon enfant fume, mais je l'autorise à fumer une cigarette, je le lui ordonne même, dans l'espoir qu'il en soit dégoûté . Remarquons du reste qu'un tel commandement ne peut se comprendre que comme une exception, un *takhsîs* pour reprendre le vocabulaire des *fuqahâ'*, et non comme l'ordre de violer systématiquement la loi . Ceci admis, on peut aussi arguer que les décrets divins sont insondables, parce que nous supposons que les voies qu'Il emploie ne sont pas celles que nous connaissons . Il reste qu'il est difficile

de prétendre qu'aller contre l'ordre de Dieu c'est satisfaire Sa volonté . Sans doute Ash'arî répondait que Dieu peut amener le mal sans que pour autant on puisse l'en tenir pour responsable, comme dans l'histoire coranique de Joseph : l'analogie entre le vouloir humain et le vouloir divin a ses limites . Il reste une autre objection : peut-on supposer que Dieu veuille mentir ?

Ainsi, le *kalâm* ash'arite affirme son originalité dans sa manière de traiter les problèmes communs aux monothéismes : qu'on compare par exemple le concept d'*analogia entis* en scolastique latine et ce qui vient d'être exposé ici . Cette originalité n'a d'autre origine, à notre sens, que les énoncés coraniques, car c'est sur eux que tient à reposer le *kalâm* orthodoxe . Plutôt que de parler d'emprunts, il nous semble préférable de parler de problématiques communes, mais de lieux théologiques différents . De là que d'une culture à l'autre, ces problématiques donnent lieu à des réponses parfois identiques (par exemple l'objectivisme éthique de Saint Augustin et celui des mu'tazilites, ou les Attributs divins ni autres ni différents de l'Essence) et parfois différentes (par exemple les rapports de la raison et de la foi) .

9. L'incréation, la Parole divine

Nous avons vu dans le module précédent la position mu'tazilite sur le statut de cet Attribut divin particulier qu'est la Parole divine . Il est particulier, en effet, en ce sens qu'il s'est « communiqué » aux hommes par la Révélation . Selon les mu'tazilites, l'Essence divine n'est pas réellement parlante, cette Parole n'est qu'une métaphore : toute manifestation d'un Attribut divin, donc en particulier celui de la Parole, est nécessairement extérieure à cette Essence . Toute parole suppose articulation, mouvement, ce qui est inconciliable avec l'immutabilité divine . Pour Jubbâ'î, comme pour Abû l-Hudhayl, Dieu a créé initialement le Coran, conçu comme un accident, dans la Table bien gardée (cf . Cor . LXXXV, 21-22), puis il l'a recréé dans une multiplicité de lieux : dans les cœ urs, où il est gardé en mémoire, dans les exemplaires du Coran lus par les fidèles, dans les langues où il est récité . Il faut comprendre ces données coraniques et prophétiques (Dieu parle, Sa Parole est inscrite sur la Table) comme une création dans le temps et dans un support créé sous forme de sons assemblés en mots, que ce soit au ciel ou ici-bas . Tel fut le cas pour Moïse, dont le Coran dit qu'il entendit directement Dieu lui parler : les mots et les sons de cette Parole furent créés *ad hoc* dans le Buisson ardent (Cor . VII, 143, et XXVIII, 30) . Ajoutons que pour les mu'tazilites, la Parole de Dieu, comme Sa volonté, ne fait pas partie des Attributs éternels, mais des Attributs de l'acte, liés au temps . En somme, la Parole divine est selon eux un événement du passé, alors que pour les traditionalistes le *kalâm Allâh* est une action présente et intemporelle de Dieu et, par conséquent, incréée .

À l'opposé, les hanbalites font de la Parole divine une réalité dans l'Essence divine, donc éternelle et incréée . Sur la question de savoir ce que peuvent être ces sons et ces mots qui composent la Parole divine, ils répondent comme pour la Face ou les Mains de Dieu, par le « sans [expliquer] comment » . Il se pose alors pour eux, ainsi que pour les ash'arites, le problème de la relation entre cette Parole incréée et la manifestation créée, entendue par Muhammad, de cette Parole, que les croyants reproduisent à leur tour sous forme créée : la récitation du Coran, les versets qu'ils copient dans les livres . Certains hanbalites, et peut-être Ibn Hanbal lui-même, vont jusqu'à penser que ces manifestations sont elles aussi incréées, et ce, en vertu d'un hadith de 'Â'isha : « Ce qui se trouve entre les deux couvertures d'un *mushaf* est Parole de Dieu [donc incréé] » .

Précisons maintenant la position d'Ash'arî . Concernant cet Attribut, les développements principaux se trouvent dans l'*Ibâna* (§§17 à 40), qui reproduit en grande partie le *Radd 'alâ l-jahmiyya*, ouvrage du traditionniste Abû Sa'îd al-Dârimî⁸ . Ash'arî est fidèle à la position traditionaliste et soutient que le Coran éternel est donc incréé, à l'encontre, évidemment, de la thèse mu'tazilite, qu'il réfute de la manière suivante : en vertu de sa théorie générale des accidents

⁽⁸⁾Ses *Sunan* sont l'une des six compilations canoniques de hadiths prophétiques .

selon laquelle tout accident présent dans un lieu d'inhérence quelconque implique d'attribuer à ce lieu d'inhérence le qualificatif correspondant, la thèse mu'tazilite exigerait que ce ne soit plus Dieu qui devrait être qualifié de parlant par la Parole ainsi créée, mais le lieu d'inhérence où Il l'a créée . D'autre part, cette Essence divine est sans cesse parlante, sans quoi elle montrerait une imperfection .

L'*Ibâna*, qui rapporte à ce sujet de nombreuses traditions, se place sous l'autorité d'Ibn Hanbal et d'Abû Hânifa . Elle mentionne aussi des versets coraniques censés aller dans le sens de l'incrédation, notamment le fameux *kun fayakûnu*⁹, qui avait déjà servi avant lui d'argument : si le Coran était créé, la Parole divine aurait donc été un effet de ce *fiat* . Mais alors comment aurait-il pu être prononcé par Dieu, puisqu'il ne peut y avoir eu de parole avant qu'il l'eût créée ? En d'autres termes : si la Parole créatrice de Dieu (le *kun* = le *fiat*) était elle-même créée, elle devrait l'être en vertu d'une autre parole, qui aurait prononcé ce *fiat* articulé ; si celle-ci avait été créée, il faudrait supposer une troisième parole et ainsi de suite à l'infini .

⁽⁹⁾Allusion au Coran (Cor . XVI, 40), où c'est Dieu qui est le sujet du verset (« Nous ») : « il Nous suffit de dire, lorsque Nous voulons une chose : "soit !" et elle est » . L'important est le mot « dire », qui implique que Dieu ait une Parole, et celle-ci est, par conséquent, antérieure à l'ordre « soit » .

D'autres arguments sont avancés par Ash'arî pour prouver l'incrédation : l'un se fonde sur une analogie entre Dieu et l'homme ; un autre (dans les *Luma'*), mentionné précédemment, est un raisonnement par l'absurde doublé d'un dilemme ; un troisième, enfin, suppose l'identité des Noms divins et du nommé : ces Noms, parce qu'ils ne sont pas d'origine humaine, sont éternels comme Dieu Lui-même .

Les Noms divins comme Attributs divins

La question « du nom et du nommé » (*al-ism wa l-muammâ*) a fait couler beaucoup d'encre chez les théologiens . Par noms, il faut comprendre Noms divins . Les sunnites posent que ceux-ci sont identiques au nommé : lorsque je dis le Savant, le Tout-puissant, je dis Dieu : ces Noms divins renvoient chacun à une réalité unique qui est la Science par excellence, la Puissance par excellence, etc . (tout en désignant Dieu aussi) . Ces Réalités sont uniques, ce sont celles de Dieu . Mais ces Noms divins sont ces Réalités même parce qu'ils sont créés, éternels : ce ne sont donc pas seulement de pures appellations . En outre, ils font référence à l'Essence tout en se confondant avec elle . La preuve qu'il en est bien ainsi, c'est que ces Noms sont mentionnés dans le Coran, qui est la Parole de Dieu incréée . En d'autres termes, les Noms divins ne sont pas que des noms, ce sont aussi les Attributs divins . Ils sont indépendants de la désignation, processus linguistique par lequel j'applique un mot à une réalité . Toute cette problématique semble être née de confusions linguistiques ou plutôt d'un manque d'uniformité dans la terminologie des théologiens, puisque déjà les mu'tazilites emploient indifféremment *ism* pour *sifa* .

Il est à noter que le deuxième argument que nous venons de commenter était aisément réfutable par un mu'tazilite, et sans doute a-t-il amené les ash'arites postérieurs à créer le concept de *kalâm nafsî*, pour sauvegarder l'essentiel de leur thèse : Dieu est sans cesse « parlant » par une Parole intérieure éternelle et incréée, sans avant ni après, sans multiplication ni division . Elle est inaudible aux prophètes, parce que cette Parole dans l'Essence est une pensée faite d'idées . Lorsqu'Elle se communique à la création, Elle se manifeste *ad extra*

par des sons et des lettres créés : Elle est alors un *kalâm lafzî* . Il ne s'agit pas, comme le veulent les mu'tazilites, de paroles créées en certains corps . C'est bien Dieu qui parle, mais cette fois par des sons et des lettres appartenant au monde de la création, lesquels manifestent et expriment Sa Parole une et immuable . Cette dichotomie est d'ailleurs déjà en germe chez Ash'arî, puisqu'il fait une distinction entre la parole-entité (*ma'nâ*) et la parole-expression (*'ibâ-ra*), comme entre ce qui est récité (*maqrû'*) et la récitation . Nous reviendrons là-dessus à propos de Juwaynî .

Il convient, pour situer la position d'Ash'arî dans les débats contemporains, de mentionner les thèses d'Ibn Kullâb et des hanbalites :

- La thèse de Ibn Kullâb consiste, d'après les *Maqâlât*, à concevoir la Révélation reçue comme une copie (*'ibâra, hikâya*) substituant à la Parole divine incréée des sons, des lettres et des mots . Cette thèse fait du Coran, par conséquent, une création : il est comme une image, une traduction dans une langue donnée (arabe, hébreu ...) de cette Parole inexprimée . En tant qu'Attribut divin qui n'est ni l'Essence divine, ni autre que Celle-ci, la Parole divine n'est pas faite dans l'Essence de sons, de lettres ou de mots . Elle est absolument « simple, indivisible, non sujette au changement, réalité unique (*ma'nâ*) en Dieu » . Notons que cette conception exclut aussi l'« enlibration » (*cf. infra*) au niveau de la Table gardée ou des exemplaires coraniques .
- Pour les hanbalites, les exemplaires coraniques des fidèles, les *mushafs*, contiennent réellement la Parole de Dieu . Cette thèse indique que, contrairement à Ibn Kullâb qui l'interprétait métaphoriquement, les hanbalites interprètent littéralement le Coran, où il est dit que ce que les idôlâtres « entendent », c'est la Parole de Dieu (Cor . IX, 6) . Le Coran est donc à la fois créé et incréé : il serait donc « enlibré » dans la Parole incréée de Dieu . Les hanbalites se séparent ici clairement d'Ibn Kullâb . Ils s'en distinguent aussi parce que, contre lui, ils soutiennent que cette Parole incréée est faite également de sons, de lettres et de mots .

On voit qu'en définitive, Ash'arî aura emprunté à Ibn Kullâb la distinction entre deux niveaux de la Parole divine, sans rien sacrifier à l'incréation du Coran, ce qui lui permet de ne pas tomber dans le « radicalisme » de la position des hanbalites ou des mu'tazilites .

La thèse avancée par Wolfson

Signalons enfin à ce sujet une thèse intellectuellement stimulante, celle de Wolfson (*The Philosophy of the Kalâm* (cap . III) . Ash'arî affirme, dans l'*Ibâna*, l'existence d'une Parole de Dieu gravée sur la Table bien gardée, conformément au Coran . Mais la Parole divine est aussi un Attribut éternel, sis dans l'Essence divine . Gravée sur la Table, elle est aussi, par conséquent, créée ; il faut alors un processus, un quelconque changement qui l'ait fait passer de l'Essence divine à la Table céleste, d'un stade incréé à un stade créé, sans pour autant que cette Parole cesse d'être un Attribut éternel subsistant en Dieu . Il se pose donc à ce stade la question de la double nature de la Parole divine, comme pour le Christ . De même que dans l'humanité de celui-ci s'incarne la divinité, de même on peut parler, selon Wolfson, d'« enlibration » de l'Attribut dans le créé . Ainsi, que ce soit sur la Table,

dans les exemplaires coraniques ou sur les lèvres des récitants, le Coran peut être dit à la fois créé et incréé . Selon Wolfson, Ash'arî (et nous ajoutons : les traditionalistes et les hanbalites) partagerait implicitement cette conception puisqu'il interprète littéralement le Cor . IX, 6 . La révélation que le fidèle entend et récite, c'est donc à la fois la Parole divine créée et la Parole divine incréée . Et il en va de même au niveau de la Table gardée .

10. La théorie d'Ash'arî sur l'acte humain

On résume habituellement la position d'Ash'arî sur l'acte humain¹⁰ par sa **théorie du *kasb*** (acquisition), en la qualifiant de solution du juste milieu . Dans l'univers intellectuel des théologiens musulmans, tout acte implique une création, puisqu'il suppose un renouvellement des accidents : un objet change de place, un homme apprend quelque chose, etc . ; à tout cela correspond un changement d'accidents, opéré par Dieu, dans la substance « homme » . Or Dieu seul peut créer les accidents . On résume donc la théorie du *kasb* comme suit : lorsque l'homme agit, il faut donc considérer qu'il n'est pas le producteur de son acte : c'est Dieu qui l'est en réalité . Ash'arî se range donc du côté de la thèse créationniste, le *khalq al-af'âl* . Néanmoins, Dieu impute à l'homme la responsabilité de l'acte, de son acte puisque, dans la mesure où ce dernier est « acquis » par l'homme, il est bel et bien le sien, alors même que Dieu en est l'agent . Par ailleurs, Ash'arî conserve l'idée d'une puissance (*qudra, istitâ'a*) créée par Dieu en vue de l'acte, mais il la rend concomitante de celui-ci, et non antérieure comme chez les mu'tazilites . Ainsi se trouveraient réconciliées la Toute-puissance divine et la responsabilité humaine .

⁽¹⁰⁾Pour un traitement plus complet, cf. D. Gimaret (1990) . *La doctrine d'al-Ash'arî* . Paris : éditions du Cerf (pp . 369-400) .

Ce résumé est exact, encore qu'il ne permette nullement de comprendre en quoi consiste exactement l'originalité de cette explication . Il convient tout d'abord de distinguer ce que disent les textes d'Ash'arî et l'exégèse de ceux-ci dans l'école, qui a pour ainsi dire imposé une thèse reçue . Cette thèse requiert, pour être comprise, les explications suivantes .

Lorsque l'homme veut un acte, il ne peut le produire lui-même du seul fait de sa volonté : il lui faut une capacité, une puissance par laquelle il l'accomplit ; créée par Dieu, cette capacité est, donc, adventice ; mais elle est « impuissante » par elle-même à produire l'acte : seul Dieu peut le faire, qui est tout à la fois créateur et agent, puisqu'Ash'arî ne fait aucune différence entre *fâ'il, muhdith, khâliq* . Il n'y a pas selon lui d'acte commun à deux agents : tout au plus peut-on parler d'une essence unique (*'ayn wâhida*), à savoir « un possible partagé par deux puissances » (*maqđûr bayna qâdirayn*), c'est-à-dire l'homme et Dieu . Ce qui signifie qu'il n'y a pas, pour le fondateur de l'école, de relation de cause à effet ni entre l'acte et la puissance de l'accomplir, ni entre l'acte et la volonté de l'accomplir : c'est Dieu qui crée la puissance et la volonté relatives à l'acte . C'est parce qu'une initiative divine intervient au moment où nous avons la volonté d'agir que notre volonté est suivie d'effet : l'acte se réalise en vertu d'une coutume (*'âda*) établie par Dieu, qui « établit l'habitude » (*ajrâ sunna*) de créer l'acte dès qu'existe la puissance qui y correspond, et ce, lorsque l'homme est résolu à agir . Tel est le processus de production d'un acte humain . Le *kasb*

s'inscrit donc naturellement dans un occasionnalisme théologique (c'est-à-dire une inefficience des causes secondes) dont nous reparlerons dans le module portant sur l'ash'arisme après al-Ash'ari .

Autrement dit, s'il y a indubitablement une connexion (*muqârana*) entre la volonté du sujet et son acte – comme le font valoir les mu'tazilites –, il ne s'agit pas de faire entrer en jeu une relation de cause à effet entre les deux phénomènes, l'un mental et l'autre matériel : il n'y a là qu'une liaison habituelle établie par Dieu . Cette notion d'habitude exclut donc la causalité : les théologiens ash'arites, comme Hume et surtout Malebranche¹¹, expliquent cette connexion par l'occasionnalisme, qui est une négation des causes secondes . Néanmoins l'acte est imputé à l'homme parce qu'il en est l'acquéreur : il s'inscrit sur le livre de ses actes, suivant l'image coranique . L'homme n'est donc pas à proprement parler l'agent de ce qu'il fait : c'est Dieu qui en est l' « ad-venteur » (*muhdith*), le créateur (*khâliq*) – les deux verbes, *ahdatha* et *khalaqa* étant pratiquement synonymes .

⁽¹¹⁾Rappelons en deux mots la thèse de Malebranche : Dieu seul est doué d'activité, Il est la seule cause efficiente de tout ce qui arrive ; les créatures, privées d'activité, sont des causes occasionnelles, c'est-à-dire des occasions de l'action divine .

Telle serait la position du fondateur selon l'école, thèse que, par conséquent, nous appellerons reçue . Elle est clairement exprimée par Shahrastânî dans la *Nihâyat al-iqdâm*, et cet avis est unanime chez les auteurs Râzî, Âmidî, Baydâwî, Îjî, Taftazânî, Ibn Taymiyya .

Ce qui est essentiel dans la thèse ash'arite, ou plus exactement ash'arienne, c'est donc moins le *kasb* que ce principe de l'inefficience de la puissance humaine . Aussi est-il donné, à partir de Shahrastânî, comme caractéristique de la pensée d'Ash'arî . *Kasb* signifie seulement que l'homme accomplit son acte sans « contrainte » (*idtirârî*), c'est-à-dire par libre choix (*ikhtiyârî*) ; c'est pour cette raison que l'acte est « acquis » : il ne l'est plus lorsqu'il est « contraint », c'est-à-dire non précédé d'une intention . Entrent notamment parmi les actes contraints ceux qui sont de purs automatismes physiologiques, comme par exemple la circulation du sang, la respiration, la digestion ... Dès lors qu'il n'est pas « contraint », l'acte atteste l'existence en l'homme d'une puissance, opposée à l'impuissance caractéristique d'un acte contraint¹² . D'autre part, l'homme acquiert son acte en tant qu'il ne le crée pas : c'est le sien du fait qu'il se produit en lui et qu'il en reçoit l'une des cinq qualifications mise au point par la science du *fiqh* (obligatoire, recommandé, indifférent, blâmable, interdit) . Acquis, l'acte est donc susceptible de valoir, dans l'autre monde, punition ou récompense . Autrement dit, le seul effet reconnu sur l'acte comme étant le propre de l'homme serait le fait de déterminer sa qualification . Tel serait le sens du mot *kasb* .

⁽¹²⁾ Les actes « contraints » sont donc indépendants de notre volonté : l'homme est impuissant à les provoquer : suivant cette théorie, Dieu ne crée pas en l'homme de puissance pour les vouloir . Ils ne sont donc pas « acquis », et Dieu n'en tiendra pas compte lors du décompte des actes au Jour du Jugement .

Watt fait à ce sujet la réflexion suivante :

« It may help the modern reader to appreciate the formula "creation by God, acquisition by man" if he regards the aspect of creation as the influence of all the natural forces involved . These include those belonging to the agent's body as an entity obeying physical and chemical laws . Thus, the shooting of an arrow presupposes and involves a man's ability to stand or kneel and to flex his arm muscles, and also the normal behaviour of the materials of the bow if the air and of the object hit . Gravity and light also play a part . In Muslim eyes, all this is the province of God as creator ; man's share in the act, or his "acquisition" of it, is whatever is left . Even from a scientific viewpoint, man does not make or bring into existence any of the objects or forces involved, though in daily life, the ordinary man or woman takes them for granted ; when everything of this sort has been set aside as not belonging to the essential human act, what is left – the inner decision –, is very little . »

Watt (1962) . *Islamic Philosophy and Theology* (p . 87) . Edinburgh : Edinburgh University Press .

C'est probablement ainsi que les musulmans ash'arites durent, de tout temps, eux aussi défendre la position, devenue théologie officielle, de leur maître . Ils n'entraient pas dans les subtilités du débat : le *kasb* est donc la responsabilité imputée à l'homme en ce sens qu'il a pleinement l'intention de son acte, même si tous les facteurs matériels qui en dépendent sont sous l'emprise de Dieu .

Mais en réalité, la pensée d'Ash'arî devait être plus complexe . Car il faut toutefois dire ici que l'interprétation qui vient d'être émise n'est pas tout à fait certaine . Pour la plupart des théologiens, la notion de *kasb* est particulièrement obscure et a donné lieu à maintes discussions entre eux . D . Gimaret avance que la formule caractéristique *waqa'a bi-qudra muhdatha* implique bel et bien relation de cause à effet, mais cela ne s'accorde guère avec l'occasionalisme . d'Ash'arî . Il se pourrait aussi, toujours selon Gimaret, que *kasaba* signifie vouloir ; interprétation qui soulève encore d'autres difficultés, parce qu'elle ne fait que reculer le problème, qui cette fois concerne le vouloir : créé ou incréé ? libre ou non ? , etc .

Si nous restons dans l'interprétation reçue, la thèse ash'arite affirme qu'un acte humain est créé par Dieu, non par le sujet ; Dieu accompagne néanmoins cet acte humain d'une puissance et d'une volonté créées, sans que celles-ci aient d'effet sur cet acte par elles-mêmes . Mais alors qui a l'initiative du vouloir : Dieu ou l'homme ? C'est encore Dieu, répond al-Ash'arî, ou plus exactement ses commentateurs . Seuls les actes contraints (automatismes) ne sont pas acquis . Nous avons vu qu'il n'y a guère de différence entre la thèse jahmite et le principe de l'universelle détermination des êtres par le *qadâ'* divin : l'homme n'est qu'un jouet entre les mains de Dieu .

Or cette thèse est difficilement soutenable pour le sens commun et le sens moral . Pour le sens commun, car chacun de nous distingue en lui-même qu'une profonde différence existe entre des actes contraints et des actes de libre choix (*ikhtiyâriyya*) . Sur ce point, la thèse ash'arite a le mérite d'apporter une solu-

Référence bibliographique

D . Gimaret (1990) . *La doctrine d'al-Ash'arî* . Paris : Éditions du Cerf . (pp . 391-396) .

tion, puisqu'elle distingue entre les deux catégories, seuls les actes contraints étant imputés à l'homme . Il reste que la question se pose sur le plan moral, car comment Dieu peut-il nous punir pour des actes dont nous ne serions pas les agents ? Comment Dieu peut-il imposer une loi si l'homme n'est pas libre de choisir entre observance ou inobservance de celle-ci ? Or la thèse ash'arite ne fait aucune concession au libre arbitre humain et, de ce fait, le problème fondamental du déterminisme demeure . Au fond, la solution ash'arite, dans l'interprétation de l'école, est donc une simple atténuation de la thèse de Jahm . Selon Watt, en définitive, rien ou presque n'est laissé au pouvoir de l'homme : il ne fait guère plus qu' « accepter comme sien » ce que Dieu fait à travers lui . Il n'est pas surprenant que les maturidites (et d'autres théologiens non mu'tazilites) tiennent cette conception pour du *jabr* .

Ainsi, Ash'arî réaffirme le strict déterminisme des actes, c'est à dire, le contrôle de Dieu sur toute la création, à la fois sur la volonté et sur l'acte extérieur qui en découle (« habituellement » disent-ils) ; avec toutefois une concession aux mutazilites, puisque Ash'arî postule l'existence d'un troisième « facteur », par lequel Dieu crée un accident supplémentaire qui lui permet d'attribuer l'acte à l'agent humain . Watt rappelle que cette conception n'est pas si éloignée du discours paulinien : « CE uvrez à votre propre salut avec crainte et tremblement ; car Dieu est là qui agit en vous, à la fois le vouloir et l'opération même » (*Épître aux Philippiens*, II, 12-13) . Néanmoins Ash'arî conçoit le *kasb* comme une atténuation du *jabr* ; à ceux qui lui reprochaient de n'en être séparé que par une infime nuance, il répondait sans doute que, du libre arbitre de l'homme, il reste sinon la volonté de l'acte, du moins quelque chose qui est en deçà, l'intention, qui, elle, n'est pas toujours suivie d'effet .

Dans les textes d'al-Ash'arî qui nous sont parvenus, le traitement de la question relève du chapitre V des *Luma'* . Or il s'avère que la thèse précédemment exposée y figure de manière beaucoup moins nette, au point qu'on a pu interpréter le texte dans un sens inverse . Ce serait l'homme qui, dans cette interprétation, est la cause réelle de son acte . Ainsi l'a compris Richard Franck¹³ dans son analyse de la *qudra* chez Ash'arî . La question reste donc ouverte, et il est malaisé de déterminer la véritable position de notre auteur sur ce sujet . Observons toutefois, contre cette relecture qui rapproche al-Ash'arî des mu'tazilites, que nous n'avons pas tous les textes d'al-Ash'arî à notre disposition . Du reste, il est toujours périlleux d'aller contre une tradition d'école qu'on doit supposer, *a priori*, bien informée sur le fondateur . Quoi qu'il en soit, il est intéressant de noter que la thèse reçue subira des amendements chez les grands disciples de l'école . Ce fait est intéressant : il remet en question l'affirmation hâtive selon laquelle l'islam serait essentiellement une religion fataliste .

⁽¹³⁾ Richard M . Frank (1966) . « The Structure of Created Causality according to Al-Ash'arî », *Studia Islamica* XXV (pp . 13-75) .

Un passage des *Maqâlât*, relevé par Allard, semble aller dans ce sens puisque Ash'arî y fait la différence suivante entre le *khalq* divin (issu d'une *qudra* éternelle de Dieu) et le *kasb* humain (issu d'une *qudra muhdatha*, non éternelle, apparue dans le temps) : le *kasb* est un pouvoir venu de Dieu, mais temporaire et limité ; « Il semble bien, d'après ce texte, qu'un certain pouvoir d'agir est reconnu à l'homme, même si ce pouvoir est limité à sa racine, du fait qu'il appartient à un être contingent » . Mais un autre texte limite au maximum ce pouvoir concédé à l'homme, puisqu'il affirme que Dieu peut contraindre l'homme au bien comme au mal . Et Allard de conclure : al-Ash'arî « constate que si les effets du gouvernement de Dieu se font sentir dans l'ensemble de la création, ils paraissent, dans le domaine humain, entrer en conflit avec une volonté distincte et parfois indocile . Dans la perspective qui est la sienne, Ash'arî s'efforce alors de minimiser le plus possible ce conflit en affirmant que seule la volonté de Dieu est effective et que tout dépend d'elle, même ce qui en apparence est soumis à la volonté de l'homme » .

Référence bibliographique

M . Allard (1965) . *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arî et de ses premiers grands disciples* . Beyrouth : Imprimerie catholique (pp . 538 et 552) .

11. L'originalité doctrinale d'Ash'arî

Pour apprécier objectivement la thèse d'Ash'arî, il est nécessaire de dire quelques mots de ceux par rapport auxquels il se positionne, qu'ils lui soient un peu antérieurs ou contemporains . Parler de juste milieu à son propos sous-entend l'existence de deux positions radicales dont il serait à mi-distance, ce qui est inexact . En réalité, comme nous l'avons vu, Ash'arî n'apporte qu'une atténuation très faible à la thèse de la totale détermination des actes par Dieu . Trois groupes peuvent néanmoins être distingués :

- Les **mu'tazilites** . Rappelons qu'au-delà de leurs positions individualisées, tous soutenaient que les actes humains – exception faite des automatismes – ne sont pas créés par Dieu et que leur production succède à une puissance inhérente à l'homme . De plus, cette puissance de vouloir un acte est pour eux puissance de produire l'acte ou de ne pas le produire ; c'est pourquoi elle intervient **avant** l'acte (et non en même temps que lui selon Ash'arî), ce qui permet à l'homme de choisir (s'il accomplira ou non l'acte) ; plus exactement, selon leurs conceptions atomistiques, dans le ou les atomes temporels qui précèdent l'acte . On voit pourquoi la puissance avant l'acte (*al-qudra qabla l-fi'l*) signe, jusque dans les textes littéraires (par exemple la *maqâma Hulwâniyya* de Hamadhânî, dans le célèbre passage où le barbier se met à délirer), la thèse mu'tazilite : c'est elle qui confère pour ainsi dire à l'homme le libre arbitre que lui reconnaît l'école . Pour Ash'arî, la puissance est celle de produire l'acte uniquement (et non son contraire) ; elle n'existe ni avant ni après l'acte, mais en même temps que lui . Cela, également en accord avec l'atomisme, dénie à l'homme une faculté de libre arbitre . Toutefois, les mu'tazilites antérieurs à Abû 'Alî al-Jubbâ'î ne disent pas que l'homme crée (*khâliq*) ses actes, le verbe *khâlaqa* ne convenant qu'à Dieu . Nous verrons Ibn Taymiyya reprendre exactement ce point de vue . Seuls les mu'tazilites jubbâ'îtes – donc les Basriens tardifs – n'ont pas d'objection à employer *khâlaqa* à la place d'*ahdatha* . Ils affirment que l'être humain les « advente¹⁵ », c'est-à-dire les fait venir à l'être, ou plus exactement, puisque la dimension temporelle intervient, les fait **commencer** à être (en les rendant sujets au temps) . Pour eux, la constatation d'une connexion régulière entre le vouloir et l'acte prouve que le premier est la cause du second : il y a efficience de la cause, indépendamment de toute intervention divine . Seulement, ils restreignent considérablement le pouvoir en l'homme de les produire conformément à sa volonté . La puissance ne détermine que la venue à l'être de l'acte et non toutes les qualifications par laquelle nous le définissons . C'est qu'en effet, pour les théologiens mu'tazilites, l'action de Dieu est limitée par Sa justice divine et par le libre arbitre humain . En vertu de ça, ils affirment que l'injustice qui existe dans le monde n'est pas le fait de Dieu : une partie du cosmos échappe ainsi à l'emprise universelle de la Volonté divine . En vertu du second principe, qui découle du premier,

⁽¹⁴⁾Ce qui, en définitive, unit tous les mu'tazilites, c'est que l'acte humain volontaire échappe à la création divine : l'homme est l'auteur de sa conduite, en vertu d'une capacité qui précède l'acte .

ils affirment que les actes injustes sont la conséquence d'un choix délibéré de l'homme, choix qui échappe au domaine de la Volonté divine . Ces deux thèses sont combattues par Ash'arî .

Ainsi, au vu de la faible liberté que les mu'tazilites concèdent finalement à l'homme, c'est donc par simplification qu'on prête à Ash'arî la réintroduction de la prédestination (le jabr, le qadâ' partagé par les jahmites et les ahl al-Hadîth) contre une thèse radicalement opposée, celle du libre arbitre¹⁴ des mu'tazilites . Il reste néanmoins – c'est une différence de taille –, que les mu'tazilites affirmaient la réalité du libre arbitre, mais à des degrés variables . Certains d'entre eux, tel Nazzâm, on l'a vu, allaient jusqu'à n'attribuer d'efficacité qu'à la volonté (en vertu de la thèse du tab') ; d'autres niaient même l'autonomie de la volonté (en vertu de la thèse des incitations, cf . Jâhiz) : autant vider la notion d'acte libre de son sens . D'autres reconnaissaient le tawallud . Jubbâ'î était occasionnaliste .

C'est en ce sens que les mu'tazilites peuvent être dits partisans d'une responsabilité du sujet humain . Le mu'tazilisme peut réduire jusqu'au maximum la liberté humaine par des voies tout à fait autres que les prédestinationnistes (*jabriyyûn*), mais il a l'avantage de ne pas céder sur le principe que l'homme est à l'origine du mal . Dieu ne peut donc être tenu pour arbitraire ou injuste, puisque son châtement sanctionne l'inconduite des créatures, dont elles sont exclusivement les auteurs . Sur ce point, en conséquence, la solution mu'tazilite, quoique pareillement imparfaite chez les « minimalistes », est plus en accord avec les exigences du sens moral que l'ash'arisme .

⁽¹⁵⁾On traduit parfois *muhdath* par « contingent », ce mot signifiant en effet « qui n'a pas en soi la raison de son existence » . La connotation est donc différente . Il est préférable d'éviter cette traduction et d'employer le néologisme « adventé » (*Hadîth* = adventice ; *Hudâth* = adventicité ; *ihdâth* = advention) .

- Les **jahmites** . Le courant est représenté par Jahm b . Safwân et ses disciples (*al-jahmiyya*) . Pour lui, seul Dieu est agent : c'est Lui qui crée les actes en l'homme, qui ne sont les siens que par métaphore, comme pour tout phénomène naturel (cf . le soleil se couche = Dieu fait se coucher le soleil, en réalité) . Il n'y a pas, sous ce rapport, de différence entre les actes contraints et les autres . Tout acte de l'homme est contraint, il est opéré dans l'homme par plus puissant que lui . Nous avons vu les deux difficultés évidentes de cette théorie .
- Les « **proto-sunnites** » . Le courant représenté par une fraction des *ahl al-ithbât*, ces théologiens qu'on peut considérer comme les théologiens précurseurs du futur courant majoritaire dans le sunnisme (d'où l'appellation de « proto-sunnites ») . Ils sont particulièrement intéressants . Ayant en commun le principe selon lequel l'homme est acquéreur de ses actes et que Dieu en est le créateur, ils préfigurent Ash'arî sans ambiguïté . On ne connaît pas leurs thèses dans le détail, sinon pour certains d'entre eux, notamment Dirâr b . 'Amr (un contemporain d'Abû Yûsuf, le disciple d'Abû Hanîfa), Husayn b . Najjâr (un contemporain de Nazzâm) et Abû

Ja'far al-Iskâfî . Dirâr, probablement un mu'tazilite dissident, partageait avec eux l'idée que Dieu créait les actes humains, mais il soutenait aussi que l'homme en est l'agent (à la différence d'Ash'arî, comme nous l'avons vu) . C'est donc lui qui peut être considéré comme le tenant de cette voie moyenne qu'on attribue indûment à Ash'arî : il y a, disait-il, un acte unique et deux agents (*fî'l wâhid li-fâ'ilayn*), thèse que partageront aussi certains ash'arites . De plus, il désignait précisément par *kasb* le fait que l'homme soit l'agent de son acte . Quant à Najjâr, il se rapproche plus nettement encore d'Ash'arî, puisqu'il soutenait la même théologie que Dirâr, à cette différence qu'il niait que la capacité soit antérieure à l'acte (ce qui est, rappelons-le, la thèse mu'tazilite), tout en maintenant que l'homme était bien l'agent .

Signalons enfin qu'on a conservé une position fort intéressante, celle d'Abû Ja'far al-Iskâfî, un mu'tazilite de la branche de Bagdad (m . 240/854) : pour lui aussi, Dieu était le seul créateur des actes humains ; mais l'homme en était l'agent et l'acquéreur . La différence était dans le mode de production des actes : sans support matériel, sans aucun intermédiaire pour Dieu, à l'aide d'une puissance créée pour l'homme . Il y a là une tentative intéressante d'accorder la Cause première et les causes secondes .

Citation

« Il n'est guère aisé de délimiter [ce groupe] avec précision . Il réunit un certain nombre de penseurs, Dirâr, al-Nadjdâr, Muhammad Burghûth, que les hérésiographes futurs considéreront volontiers comme mutazilites, mais qui furent combattus par divers tenants de l'école de Basra (ainsi al-Nadjdâr combattu par Abû l-Hudhayl et par Nazzâm) et en qui al-Ash'arî se plaît à reconnaître des précurseurs . Ils auraient enseigné, entre autres, que Dieu est le créateur des actes humains et auraient prélué à la théorie du *kasb* ou *iktisâb*, précisant et limitant l'appropriation par l'homme des actes ainsi créés . Le recours aux *ahl al-ithbât* permettait à al-Ash'arî de ne point se présenter comme un innovateur absolu au sein même du '*ilm al-kalâm* . »

L . Gardet, *Encyclopédie de l'islam*, article « '*ilm al-kalâm* » .

De ce qui précède, retenons que la question de l'action et de la responsabilité humaines était au contraire âprement débattue et donnait lieu à des solutions intéressantes chez les théologiens traditionalistes . Asharî n'est pas l'inventeur du concept de *kasb* ; il en fait une utilisation particulière, qui n'est pas celle de tous les *ahl al-ithbât* . Certes, Ash'arî réalise un certain syncrétisme : comme Dirâr, il utilise le mot *kasb* pour désigner l'acte volontaire, par opposition à l'acte contraint ; comme Iskâfî, il le définit, par opposition au *khalq*, comme un acte produit « en vertu d'une puissance créée » (*bi-qudra muhdatha*) ; comme les *ahl al-ithbât*, il fait d'un acte unique la création de Dieu et l'« acquisition » de l'homme . La solution d'Ash'arî ne peut être considérée comme une avancée décisive, mais comme un éclectisme ; elle laisse entière le problème de la responsabilité humaine, qui commençait à recevoir un début de solution chez al-Iskâfî . Aussi ses formules pouvaient-elles autoriser des interprétations différentes .

Ses disciples furent très probablement soumis à la pression des objections mu'tazilites, qui se résumaient en substance à la question : pourquoi maintenir la réalité de la puissance si c'était pour lui ôter toute efficacité propre ? La seule possibilité qui leur restait était de concéder à la puissance quelque rôle dans l'acte sans que la Toute-puissance divine ne fût en rien sacrifiée . C'est ce que s'efforcèrent de théoriser, de manière variable, les disciples immédiats d'Ash'arî, de Bâqillânî à Juwaynî . L'ash'arisme tardif reviendra en revanche à la thèse classique d'Ash'ari, signe que la vitalité intellectuelle de la première école asharite n'était plus qu'un souvenir . Le renouvellement du discours théologique que beaucoup de musulmans contemporains appellent de leurs vœux passe sans doute par la revivification d'un héritage tombé dans l'oubli . C'est sans doute du côté de théologiens oubliés notamment qu'il conviendrait de glaner des matériaux, en vue d'un renouvellement du discours théologique .

Résumé

Al-Ash'arî, par sa conversion, entendit retrouver le sens de la doctrine traditionnelle, « revenir » au Coran et à l'enseignement des *salaf*. Ainsi, il n'apportait pas de doctrine nouvelle : « Si vous dites qu'affirmer la transcendance de Dieu et repousser l'anthropomorphisme c'est être ash'arite, alors tous les musulmans le sont », s'exclame Ibn 'Asâkir dans son *Tabyîn*. C'est la place très particulière de la raison dans son « système », qui permit à ses disciples de se défendre de constituer une nouvelle école consensuelle dans l'islam, alors même que le maître passait pour un innovateur aux yeux des traditionalistes les plus étroits ou les hanbalites intransigeants, et ce, malgré les gages donnés par l'*Ibâna*. Les ash'arites n'affirmaient rien de différent du sunnisme antérieur, ils le disaient **autrement**.

Mais nous avons vu que l'éclectisme d'Ash'arî ne permet pas de réduire sa doctrine à une formule aussi simple : il défend aussi des positions qui ne sont pas seulement un *kalâm* défensif. Il y a du neuf par rapport au traditionalisme. C'est pourquoi il est tout aussi incontestable qu'Ash'arî représente un tournant dans l'évolution du *kalâm* sunnite : il sut à la fois défendre la dogmatique des traditionalistes et unifier leurs positions largement communes (celles notamment des *ahl al-ithbât* et des hanbalites) à l'aide d'une véritable logique théologique. L'école qui se réclama de lui fut largement dominante dans le sunnisme postérieur.

Il reste dans l'ensemble que le *kalâm* est essentiellement pour lui une méthode. Le fondateur eut la sagesse de considérer que si les sunnites divergeaient des mu'tazilites, on ne pouvait les contrer simplement en citant le Coran : il fallait se placer sur leur propre terrain, autrement dit élaborer des raisonnements de la qualité de ceux qu'ils conduisaient ; les heures de gloire du *taqlîd*, donc du hanbalisme, étaient révolues : tel est l'aveu du début de l'*Istihâsân*. Toutefois, comme pour le mu'tazilisme après Ash'arî, le hanbalisme continua à survivre après lui.

« Il est tout d'abord typiquement un *mutakallim* de son temps, qui ne se contente pas de répéter les données de la tradition : il prend position sur toutes les questions, théologiques ou non, qui agitaient les esprits mu'tazilites (l'atomisme, le mouvement de la terre, la nature du *rûh*, des rêves, etc.). Sur quantité de points, il ne se départit pas de son maître Jubbâ'î, qu'il a suivi une vingtaine d'années, ni d'autres théologiens mu'tazilites ».

D. Gimaret (1990) *La doctrine d'al-Ash'arî*. Paris : Éditions du Cerf.

Les recherches récentes ont mis en lumière, en effet, le lien étroit qui existe entre l'ash'arisme et l'école mu'tazilite de Baṣra. Enfin, ce n'est en rien un penseur du « juste milieu » :

« À beaucoup d'égards, c'est un penseur radical, extrême, ne craignant pas de faire scandale, n'hésitant pas à pousser jusqu'au bout, jusqu'à la provocation, ses options sunnites » .

D . Gimaret (1990) *La doctrine d'al-Ash'arî* . Paris : Éditions du Cerf .