

La pensée classique arabe

Le *kalâm* et les philosophes arabes
médiévaux

Ali Benmakhlouf
Mohyddin Yahiya

PID_00154435



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Ali Benmakhlouf

Mohyddin Yahya

Première édition : Février 2010
© Ali Benmakhlouf, Mohyddin Yahya
Tous les droits réservés
© de cette édition, FUOC, 2010
Av . Tibidabo, 39-43, 08035 Barcelona
Design : Manel Andreu
Realisation éditorial : Eureka Media, SL

Aucune partie de cette publication - design général et couverture compris - ne peut être copiée, reproduite, stockée ou transmise par quelque procédé que ce soit, aussi bien électrique que chimique, mécanique, optique, de gravure, de photocopie ou par d'autres moyens, sans l'autorisation écrite des titulaires du copyright.

Contenus

Module didactique 1

Le kalâm : introduction générale

Mohyddin Yahiya

1. Nature et objet du *kalâm*
2. Le caractère obligatoire ou non du *kalâm* pour le musulman
3. Origine du *kalâm*
4. Évolution du *kalâm*
5. Rôle respectif de la tradition et de la raison dans le *kalâm*
6. Place du *kalâm* dans la hiérarchie des sciences religieuses
7. L'opposition au *kalâm*
8. Les sources pour l'étude du *kalâm*

Module didactique 2

Les premières controverses théologiques

Mohyddin Yahiya

1. La scission de la communauté
2. Les qadarites (*al-qadariyya*)
3. Les murjiites (*al-murji'a*)
4. Les origines du sunnisme

Module didactique 3

L'aurore du kalâm

Mohyddin Yahiya

1. Évolution historique
2. La doctrine mu'tazilite
3. La place du mu'tazilisme dans le *kalâm*

Module didactique 4

Le kalâm d'Al-Ash'arî

Mohyddin Yahiya

1. Quelques repères biographiques
2. L'œuvre d'Al-Ash'arî
3. Place d'Al-Ash'arî dans l'évolution du sunnisme
4. La méthode d'Al-Ash'arî
5. Les preuves de l'existence de Dieu
6. Les Attributs divins
7. Deux problèmes majeurs relatifs aux Attributs divins
8. Autres remarques sur la question des attributs
9. L'incréation, la Parole divine
10. La théorie d'Al-Ash'arî sur l'acte humain
11. L'originalité doctrinale d'Al-Ash'arî

Module didactique 5

L'ash'arisme après al-Ash'ari

Mohyddin Yahiya

1. La « voie des anciens »
2. La « voie des modernes »

Module didactique 6

al-Mâturîdî et son école

Mohyddin Yahiya

1. Mâturîdî et son œuvre
2. Son influence
3. Sa doctrine des natures
4. Les Attributs divins chez Mâturîdî
5. La Parole divine
6. Liberté et prédestination
7. Vision béatifique
8. Mâturîdî et l'éthique mu'tazilite

Module didactique 7

L'évolution du hanbalisme

Mohyddin Yahiya

1. Remarques générales
2. Les vicissitudes historiques de l'école
3. L'importance d'Abû Ya'lâ
4. L'originalité d'Ibn Taymiyya

Module didactique 8

Comment pénétrer l'élément de la pensée ?

Ali Benmakhlouf

1. Averroès en milieu andalou
2. Averroès et les cadres aristotéliens de la pensée
3. L'incorruptibilité de l'intellect matériel
4. Intellect matériel et intellect agent
5. Acte et forme

Module didactique 9

Averroès et les procédés du savoir

Ali Benmakhlouf

1. L'assentiment rhétorique
2. Le Coran : un texte programmatique
3. Syllogisme juridique et syllogisme aristotélien
4. La réceptivité du texte religieux
5. La méthode dialectique

Module didactique 10

Averroès et la question du consensus

Ali Benmakhlouf

1. Les conditions de possibilité du consensus

2. Sauver la pratique de la philosophie
3. Le plaisir de penser

Module didactique 11

Averroès et les théologiens dialecticiens

Ali Benmakhlouf

1. Droit et philosophie vs théologie
2. Comment lire le texte religieux ?
3. Les deux dialectiques

Module didactique 12

Averroès et la constitution des normes

Ali Benmakhlouf

1. Le Coran
2. La sunna
3. Le consensus
4. La controverse juridique

Module didactique 13

Analogie et dérivation

Ali Benmakhlouf

1. Analogie d'attribution et analogie de proportionnalité

Module didactique 14

Définition et démonstration

Ali Benmakhlouf

1. Les quatre questions
2. La définition se réduit-elle à une démonstration ?
3. La définition dérive-t-elle d'une démonstration ?
4. La définition dérive-t-elle de la méthode par division ?
5. Méthode par division et enthymème
6. La définition dérive-t-elle de sa description ?
7. La définition dérive-t-elle d'un syllogisme hypothétique ?
8. Les difficultés propres à la définition
9. La distinction entre l'essence et ce qui est extérieur à l'essence
10. La définition est un énoncé un par essence

Module didactique 15

Aristote, Averroès et le plaisir de penser

Ali Benmakhlouf

1. Première étape

Module didactique 16

Al Farabi

Ali Benmakhlouf

1. Repères biographiques
2. Le milieu intellectuel à Bagdad du temps d'Al Farabi
3. La tradition logique arabe

4. Contexte culturel et philosophique
5. Les nuits philosophiques
6. Le paradigme théorique : cosmologie, politique, épopée
7. Le néoplatonisme
8. Transmettre dans la cité
9. Législation et jurisprudence
10. Connaissance et mode de vie
11. Ordre du monde et ordre du discours

Module didactique 17

« Le projet d'un *Organon* long chez les philosophes arabes lecteurs d'Aristote », *Critique*.

Ali Benmakhlouf

1. Les trois pôles de la thèse contextuelle
2. L'application des valeurs de vérité à la classification logique
3. Conception et assentiment
4. La logique, science des actes du langage
5. Généralisation du syllogisme
6. L'assentiment rhétorique

Module didactique 18

Averroès et les propositions indéfinies

Ali Benmakhlouf

1. La question des propositions indéfinies chez Aristote et ses commentateurs arabes
2. Homonymie des termes, généralité des propositions
3. Analogie entre les propositions indéfinies et les propositions modales

Module didactique 19

Averroès et la raison en poésie

Ali Benmakhlouf

1. Averroès et la raison en poésie

Glossaire

Accident

Voir l'article **substance** de ce glossaire.

Action (*'amal*)

En commentant Aristote, Averroès prend soin de contrer les fatalistes. Il n'y a pas de *fatum mahometum* pour lui, pour la simple raison que la délibération humaine repousse un mal escompté et prend des dispositions en vue d'un bien à acquérir. Certes, il faut faire avec les causes extérieures : c'est là qu'il faut concéder quelque chose au décret divin. À la suite d'Aristote, il dénonce les abominations qui anéantissent pour l'homme la sphère des actions libres, c'est-à-dire la sphère du possible.

Il y a un argument pour dire que nous sommes le jouet du destin, c'est celui de dire que notre vie est trop éphémère pour prétendre réaliser quoi que ce soit en propre. Aussi Averroès interprète-t-il le passage d'Aristote dans le *De Interpretatione* sur la prévision sur dix mille ans comme une fiction d'un homme qui vivrait dix mille ans. Or, sur mille ans, il est difficile de prétendre que l'homme ne réalise rien en propre. Décivant l'abomination de celui qui nierait ce fait, il dit :

« Si un homme délibérait d'un événement, tranchait qu'il adviendra, par exemple, dans dix mille ans et adoptait dans le dispositif des causes celles qui affirment son advenue et sa génération au cours de cette longue durée (si un homme la vivait) et qu'un autre, au cours de cette période même, délibérait d'en empêcher l'advenue et considérerait le dispositif des causes qui en empêchent l'advenue, l'acte de chacun serait vain et absurde et la délibération serait forclosée et dénuée de sens. »

Averroès (2000). *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, trad. française par A. Benmakhlouf et S. Diebler. Paris : Vrin (p. 106).

A-t-on là un simple commentaire ou les thèses mêmes d'Averroès ? En comparant ce passage avec un autre passage tiré du « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », on arrive à mieux cerner la conception de l'action d'Averroès. Pour aborder la question difficile de la liberté de l'homme dans son action, Averroès commence par exposer les arguments en faveur et contre le libre choix de ses actions. Dans le Coran, nous dit-il, « Il se trouve de nombreux versets affirmant de manière générale que toute chose arrive d'après un décret (*bi qadar*) et que l'homme est contraint (*majbûr*) dans ses actes. Mais on y trouve aussi de nombreux versets indiquant que l'homme réalise une acquisition par son acte et qu'il n'est point contraint à ses actes ».

Référence bibliographique

Ce glossaire est tiré de l'ouvrage de Ali Benmakhlouf (2007). *Le vocabulaire d'Averroès*. Paris : Ellipses.

Référence bibliographique

Averroès (2000). « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », in *Islam et raison*. Paris : GF-Flammarion (p. 284).

En raison de ces deux orientations, il y eut de nombreuses sectes théologiques : les unes prônant la responsabilité humaine, comme les mu'tazilites et d'autres étant necessitaristes, comme les jabrites. Averroès ne se range dans aucune d'entre elles : « Nous disons : il apparaît bien que l'intention de la Révélation n'est pas de dissocier ces deux croyances, mais de les rassembler dans une position médiane qui constitue la vérité en la matière ».

Aussi faut-il faire leur part aux puissances qui sont en nous, c'est-à-dire à nos capacités, mais aussi aux causes extérieures qui président, à leur façon, à l'avènement d'une situation : « Notre volonté est tenue par les choses extérieures et liée à elles. Et c'est à cela que fait allusion l'énoncé divin : "Des anges sont attachés aux pas de l'homme ; devant lui et derrière lui : ils le tiennent, sur l'ordre de Dieu" ».

Aristote

Ce philosophe grec (*Aristou* en arabe) est selon Averroès ce que la nature a réalisé de plus parfait en termes d'hommes : « Cet homme a été la règle de la nature et comme un modèle où elle a cherché à exprimer le type de la dernière perfection ». Pour le Cordouan, Aristote a « achevé » la logique, la physique et la métaphysique ; « L'être ainsi privilégié mérite d'être appelé divin plutôt qu'humain et voilà pourquoi les Anciens l'appelaient divin [...] Nous adressons des louanges sans fin à celui qui a prédestiné cet homme (Aristote) à la perfection et qui l'a placé au plus haut degré de l'excellence humaine, où aucun homme dans aucun siècle ait pu parvenir ; c'est à lui que Dieu a fait allusion, en disant : "cette supériorité, Dieu l'accorde à qui Il veut" » (préface de la *Physique*).

Un lieu, un *topos* pris dans le *Commentaire moyen sur les Topiques*, dans le livre sur les accidents préférables, lui est même consacré par Averroès pour dire qu'Aristote « est préférable à Platon ». C'est même un lieu démonstratif ; il repose sur l'idée suivante : celui qui possède la vertu qui spécifie l'espèce est préférable. En l'espèce philosophie, Aristote est préférable. Pourquoi cela ? Un rapide coup d'œil sur le statut d'Aristote dans le monde médiéval arabe permet de répondre : Aristote y figure d'abord comme autorité dominante régissant la méthode scientifique dans les sciences hellénistiques – toutes les sciences hellénistiques en dehors de la médecine, restée sous l'influence de Galien. La place de Platon est ainsi réduite à celle d'une exhortation morale au service d'une éducation politique. En deuxième lieu, vient l'Aristote dégagé de cette même méthode : c'est l'Aristote logique, celui de l'*Organon*, celui qui établit la philosophie comme méthode démonstrative universelle. Averroès enfin renouvelle le genre du commentaire en considérant que le texte d'Aristote est fondateur du savoir.

Référence bibliographique

Averroès (2000). « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », in *Islam et raison*. Paris : GF-Flammarion (p. 298).

Référence bibliographique

Averroès (2000). « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », in *Islam et raison*. Paris : GF-Flammarion (p. 136) et Coran, XIII, 11.

Référence bibliographique

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (L. III).

Référence bibliographique

Préface de la *Physique*, cité par E. Renan (1949, réédition). *Averroès et l'averroïsme*, in *Œuvres complètes*. Paris : Calmann-Lévy (p. 60).

Référence bibliographique

Averroès (1980). *Commentaire moyen sur les Topiques*, texte édité par Mohammed Salim Sâlim. Le Caire (p. 160).

Averroès est connu comme le grand commentateur d'Aristote et c'est ainsi qu'il est devenu l'« un des pères spirituels de l'Europe » (A. de Libera). Ibn Tufayl, l'Abubaker des Latins, était son contemporain en Andalousie. Une légende, peut-être vraie, veut que ce soit lui qui l'ait présenté au calife, qui lui aurait alors donné comme mission de commenter les textes d'Aristote pour les Andalous :

« Abu Bakr Ibn Tufayl m'a convoqué et m'a dit : « J'ai entendu aujourd'hui le Commandeur des croyants se plaindre de la difficulté du texte (*ibâra*) d'Aristote et de celui de ses traducteurs, mentionner l'obscurité de ses buts et dire que si ces livres pouvaient trouver quelqu'un qui puisse les commenter (*yulakhissuha*) et en rendre accessibles les objectifs après les avoir compris d'une bonne façon, les gens y auraient alors l'accès. Si tu te trouves une force en plus pour cela, fais-le ; quant à moi, je souhaite que tu accomplisses cette tâche au vu de l'excellence de ton esprit, de la pureté de tes dispositions et de la puissance de tes inclinations dans cet art ; ne m'écartent de cette tâche que ce que tu sais de mon grand âge, de mes occupations et de mon souci pour ce qui est pour moi plus essentiel que cela ». Abu Al Walîd [Averroès] dit : "C'est ce qui m'a porté à commenter dans les *Talkhîss* les livres du sage Aristote". »

Abd al wâhad bn alî at tamîmî al Murrakuhî, (1978). *Al Mu'jib fî talkhîss akhbâr al maghrib* (*Résumé des histoires étranges du Maghreb*), textes choisis et édités par Ahmad Badr. Damas : wizârat al taqâfa wa al irchâd al qawmî (section « Les Almohades », p. 243).

Assentiment (*al tasdîq*)

L'assentiment est le moyen par lequel une opinion ou une vérité est acceptée. Averroès distingue trois types majeurs d'assentiment : l'assentiment démonstratif, l'assentiment dialectique et l'assentiment rhétorique.

- L'**assentiment démonstratif** est propre à l'élite des savants, parmi lesquels il faut compter ceux qui maîtrisent le syllogisme rationnel de l'Aristote des *Seconds Analytiques*.
- L'**assentiment dialectique** se rapporte à ceux qui font suffisamment d'exercices de pensée pour peser le pour et le contre. Il concerne principalement les théologiens.
- L'**assentiment rhétorique** est relatif à ceux qui adhèrent à une opinion de prime abord, sans examen.

Les trois méthodes d'assentiment sont pour Averroès corroborées par le texte coranique dans le verset suivant : « [...] appelle les hommes dans le chemin de ton seigneur par la sagesse et par la belle exhortation et débats avec eux de la meilleure façon ». La sagesse est ici un équivalent de la démonstration, la belle exhortation, une forme de persuasion rhétorique et la dispute est dialectique.

L'assentiment rhétorique est celui d'un public qui n'a pas d'élément critique et qui est informé sur la base de son adhésion. Mais son adhésion reste cependant le signe d'une capacité rationnelle minimale qui s'exerce dans des raisonnements tenus pour conduire les affaires quotidiennes.

A. de Libera

Alain de Libera (1991). *Averroès et l'averroïsme*. Paris : PUF (p. 121)

Référence bibliographique

Coran, XVI, 125, cité au §17 de : Averroès (1996). *Fasl al-maqâl* (*Discours décisif*), éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion. (p. 119).

L'assentiment dialectique ne repose donc que sur le fait que d'autres partagent la même opinion, mais non sur le fait que l'opinion soit une connaissance. Il s'ensuit que les prémisses dialectiques peuvent être fausses. Bien que fausses, elles sont largement répandues. Il s'ensuit aussi qu'elles n'ont pas de sujet spécifique, mais qu'à la manière de la rhétorique, elles composent un prédicat et un sujet non pas en se calquant sur leur composition en dehors de l'âme – c'est-à-dire non pas selon ce que les choses sont en elles-mêmes – mais seulement sur ce qui est communément admis de ces choses.

Averroès

Abu-l-walid Mohammed Ibn Ahmed Ibn Ruchd, également connu sous le nom d'Averroès (1126-1198), fut médecin, juge et philosophe andalou. Né à Cordoue, il appartenait à une famille de juges : son père et son grand-père furent cadis, comme il le sera lui-même. Protégé du roi almohade Abu Ya'qub Yusuf, il vécut une période troublée par l'instabilité des petits califats. Dans les cités andalouses comme dans le Bagdad du X^e siècle, la philosophie était pratiquée librement, sans surveillance théologique, mais le prix de cette liberté était la précarité : Averroès ne fut pas obligé de faire allégeance à une école théologique quelconque mais dut subir un bannissement bref, avant une réhabilitation peu avant sa mort qui eut lieu à Marrakech. Il a contribué à promouvoir la philosophie grecque (la *falsafa*) dans le monde arabo-musulman, en essayant de concilier ses intérêts philosophiques avec son attachement à l'Islam, en croisant sans cesse la culture issue de la connaissance des versets coraniques et celle que lui transmettaient les traducteurs de Platon, Galien et Aristote. Héritier critique des philosophes d'Alexandrie, mais aussi des philosophes arabes comme Al Farabi (m. 950) et Avicenne (m. 1037), il a su se démarquer de ses prédécesseurs par un retour à un Aristote moins néo-platonicien. Maïmonide (m. 1204) le recommande pour aborder Aristote. Saint Thomas d'Aquin le combat, mais reste en partie tributaire de son aristotélisme.

« Ami de la logique », Averroès a commenté l'*Organon* d'Aristote, ainsi que la *Physique* et la *Métaphysique* du Stagirite dans des ouvrages adressés à la fois à un public érudit (*Grand et Moyen commentaire*) et à un public plus large (*Épîtres, Abrégés*). Il a aussi écrit des œuvres personnelles (*Discours décisif*, « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », *Incohérence de l'incohérence*), dans lesquels il s'est engagé fermement en faveur d'un Islam et d'une législation éclairés par la sagesse issue de l'intellect tel que les philosophes grecs l'ont thématiqué.

Averroïsme

Dans la lettre à Samuel Ibn Tibbon (traducteur en hébreu du *Guide des égarés*), lettre conservée en arabe dans laquelle Maïmonide conseille la lecture des œuvres de Ibn Bajja (Avempace), Averroès et Al Fârâbî, on lit ceci :

« Les œuvres d'Aristote sont les racines et les fondements de toutes les œuvres sur les sciences. Mais elles ne peuvent être comprises sans l'aide de commentaires, ceux d'Alexandre d'Aphrodise, ceux de Themistius et ceux d'Averroès. »

Cité par Shlomo Pinès (1997). *La liberté de philosopher*. coll. « Midrash », Paris, Desclée De Brouwer (p. 94).

Transmettre, c'est d'abord traduire. Herman l'Allemand et Jean de Luna ont traduit les Commentaires moyens d'Averroès au milieu du XIII^e siècle. Michel Scot, qui a traduit Aristote à Tolède et Averroès à Palerme fut le plus grand traducteur d'Averroès : il a traduit notamment les grands commentaires sur la *Métaphysique* et le *De Anima*. Entre 1215 et 1240, la connaissance des philosophes arabes s'approfondit en milieu parisien. Averroès est cité par Albert le Grand et par Roger Bacon aux environs des années 1240-1250.

La philosophie arabe, de façon implicite, constitue ce qu'Alain de Libera appelle à la suite de Michel Foucault « **un champ de présence** » :

« [...] par là il faut entendre tous les énoncés déjà formulés ailleurs et qui sont repris dans un discours à titre de vérité admise, de description exacte, de raisonnement fondé ou de présupposé nécessaire ; il faut entendre aussi ceux qui sont critiqués, discutés et jugés, comme ceux qui sont rejetés et exclus. »

M. Foucault (1986). *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard (p. 77), cité par A. de Libera (2003). *Raison et foi*. Paris : Le Seuil (p. 68).

Dès lors, si les emprunts au péripatétisme arabe se trouvent des deux côtés, la question de la distinction entre **averroïstes** et **anti-averroïstes** redouble de difficulté. Un critère grossier serait celui-ci : il y a ceux qui comme Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin (1225-1274) cherchent à concilier la pensée chrétienne et Aristote : ce sont les anti-averroïstes. D'autres, comme Siger de Brabant, sont préoccupés par une interprétation purement philosophique d'Aristote, à l'aide des commentateurs arabes : ce sont les averroïstes ou « aristotéliens séculiers ». Mais cette dichotomie masque les problèmes plus qu'elle ne les éclaire.

Voyons ce que disent ceux que l'on dit « anti-averroïstes » : Albert le Grand cite et commente Al Farabi et Averroès et jusqu'à un certain point partage leurs vues et Saint Thomas d'Aquin fait un travail patient d'exégèse d'Aristote qui ne l'éloigne pas toujours d'Averroès. De l'autre côté, ceux que l'on appelle « averroïstes », comme Siger de Brabant, abordent dans cette frange incertaine du commentaire et de la parole personnelle, les thèmes comme ceux de l'éternité du monde et de l'unité de l'intellect. Mais Siger de Brabant, prudent, ne vise pas à relativiser les vérités de la Révélation au regard de la philosophie. Au contraire, la vérité est et reste celle des données positives de la Révélation. L'exercice philosophique n'est selon lui que la fidélité à une parole, en l'occurrence celle d'Aristote et de son commentateur arabe, Averroès, et non une quelconque recherche de la vérité :

« Philosophe c'est chercher simplement ce qu'ont pensé les philosophes et surtout Aristote, même si par hasard la pensée du Philosophe n'était pas conforme à la vérité et si la Révélation nous avait transmis sur l'âme des conclusions que la raison ne saurait démontrer. »

Cité par E. Gilson (rééd. 1986). *La philosophie au Moyen-âge*. Paris : Payot (p. 562).

On voit bien qu'il ne s'agit pas là de « double vérité ». D'ailleurs, cette question de la double vérité est prise dans des contresens multiples qu'il n'est pas vain de relever. P. Hadot soulignait à juste titre que dès lors qu'il y a « tradition, traduction et exégèse », « des incompréhensions, des glissements, des pertes de sens, des réinterprétations, peuvent parfois aller jusqu'au contresens ». La condamnation de 1277 vise, entre autres thèses, celle dite de la « double vérité », à savoir, la vérité philosophique et la vérité de la foi. Elle est attribuée à des averroïstes comme Siger de Brabant, alors même que la prudence épistémique de celui-ci ne lui faisait reconnaître que la vérité de la foi.

C'est bien Saint Thomas d'Aquin qui thématise le débat entre raison et foi au niveau logique de la contradiction, ce que Siger de Brabant s'était bien gardé de faire. Pour Saint Thomas d'Aquin, il est impossible que les choses qui sont divinement en nous par la foi puissent être contraires à celles qui sont en nous par nature. Il fait fi de la prudence de Siger de Brabant : « Il se trouve des gens qui travaillent en philosophie et disent des choses qui ne sont pas vraies selon la foi ; et quand on leur dit que cela contredit la foi, ils répondent que c'est le philosophe qui dit cela, mais qu'eux-mêmes ne l'affirment pas et ne font au contraire que répéter les paroles du philosophe ».

Saint Thomas d'Aquin est un réaliste, il ne se contente pas du scepticisme nominaliste de ceux qui ne se prononcent pas sur les vérités qui passent l'intellect. Avec l'arme de la logique, à savoir l'impossibilité que deux propositions contradictoires puissent être soutenues en même temps et sous le même rapport, il montre que si les propositions de la philosophie sont nécessairement vraies et qu'elles contredisent celles de la foi (notamment les propositions portant sur l'éternité du monde, niant que celui-ci puisse être créé de rien), alors il faut bien que celles de la foi soient fausses, ce qui ne saurait être. La condamnation de 1277 trouve ici son matériau logique pour sévir.

Catégories (*mâqûlât*)

Ce sont les « dits » qui organisent la pensée. Averroès, à la suite d'Al Farabi, considère que les dix catégories dont parle Aristote sont **des cadres universels de pensée**. Il s'oppose à ceux qui, venus de la grammaire et de la théologie, veulent n'y voir que des cadres propres à la pensée grecque.

Référence bibliographique

P. Hadot. « Leçon inaugurale au Collège de France » (18 février 1983).

Référence bibliographique

E. Gilson (rééd. 1986). *La philosophie au Moyen-âge*. Paris : Payot (p. 564).

Ce débat est bien antérieur à Averroès et était mené dans le Bagdad du X^e siècle. Averroès en hérite et soutient, en bon aristotélicien, que les dix notions d'Aristote sont bien des universaux sur le format desquels se dit à la fois le monde extérieur et les notions qui en rendent compte. Les *maqûlât* sont littéralement les « dits » : c'est ce qui est dit **par** le langage **de** la réalité. Ces dits sont d'abord des notions « qui sont dans l'âme. Elles sont par elles-mêmes uniques pour tous, de même que les " existants " dont les notions qui sont dans l'âme sont les représentations et qu'elles désignent, sont uniques et sont par nature pour tous ».

Conception (*tassawwur*)

Ce mot signifie « intellection » et est régulièrement associé au mot d'assentiment (*al tasdîq*). La conception est cette activité qui se situe au niveau des catégories : quelque chose est donné à concevoir avant que cela soit mis en relation avec autre chose pour être jugé, assenti. Alors que l'assentiment renvoie aux trois méthodes que sont la démonstration, la dialectique et la rhétorique, « les voies d'accès à la conception sont de deux sortes : conception de la chose même ou conception de la chose par son signe ».

Dans le *Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques'* (71a12-17), Averroès donne un développement contrasté des deux méthodes d'enseignement que sont la conception et l'assentiment. La conception est engagée quand on se demande ce que les mots désignent, « par exemple quand le géomètre se demande ce que désigne le mot cercle ou le mot triangle dans son art ». L'assentiment pose la question de l'existence, non celle de la désignation et avec la question de l'existence, celle de la validité du discours.

Si on reprend la distinction aristotélicienne entre les deux piliers de la logique, définir et inférer, on peut dire que la conception renvoie à l'opération de définition, tandis que l'assentiment se rapporte à celle du syllogisme, car le but de celui-ci est de produire un assentiment. En réminiscence du passage du *De Anima* dans lequel Aristote dit qu'il n'y a pas de pensée sans image, il arrive à Averroès de substituer à la notion de conception (*tassawwur*) celle d'imagination (*takhayyul*).

Commentaire (*al talkhîss*)

À la suite d'Al Farabi et d'Avicenne, Averroès a rédigé trois types de commentaires :

- Un « grand commentaire » où est cité *in extenso* l'œuvre à commenter, la citation de l'œuvre étant alors suivie d'une analyse assez exhaustive qui tient compte des commentaires qui ont déjà été réalisés.

Référence bibliographique

Averroès (2000). *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, trad. française par A. Benmakhlouf et S. Diebler. Paris : Vrin (p. 80).

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 51).

Référence bibliographique

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (pp. 34-35).

- Un « commentaire moyen » qui reproduit le texte à commenter selon sa ligne argumentative (on l'appelle parfois « paraphrase »).
- Un « abrégé » qui consiste à ne donner que des clartés synthétiques de l'ouvrage.

Le *Grand commentaire sur le 'De anima'* d'Aristote est perdu en arabe mais conservé en latin. La troisième partie de ce commentaire est disponible en français sous le titre *L'intelligence et la pensée*. Averroès a également rédigé des commentaires moyens sur toutes les œuvres logiques d'Aristote. Le *Commentaire moyen sur le De Interpretatione* est disponible en français. Il a également rédigé de nombreuses épîtres.

Références bibliographiques

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion.

Averroès (2000). *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, trad. française par A. Benmakhlouf et S. Diebler. Paris : Vrin.

Averroès a commencé par rédiger des « abrégés » (*Mukhtassarât*) durant la période trouble de la prise de pouvoir par les Almohades. Le *De anima* est l'une des rares œuvres dont Averroès a présenté à la fois un *Grand commentaire* conservé en latin, un *Commentaire moyen* en langue originale et un *Abrégé*. Dans celui-ci comme dans les autres abrégés, il s'agit d'apporter les données nécessaires visant la perfection humaine. Averroès y mentionne que les commentaires plus amples sont à venir si Dieu lui prête vie et met fin « à ce trouble » (« *hadihi al karab* », cité par J. Alaoui). Les commentaires aristotéliens proprement dits correspondent donc à une période plus pacifiée ; ils sont aussi plus caractéristiques de la pratique des textes d'Aristote par Averroès, car les abrégés n'incluent pas de citations *verbatim* et ne portent pas exclusivement sur Aristote : il s'agit de sauver, dans une période troublée, ce qu'il faut connaître de façon nécessaire.

La comparaison des trois textes (*Abrégé*, *Commentaire moyen*, *Grand commentaire*) nous donne non seulement des indications sur les buts qu'Averroès poursuit dans chacun des cas, mais aussi sur son propre itinéraire philosophique, sur lequel nous n'avons par ailleurs presque aucun renseignement, contrairement à son itinéraire juridique (la chaîne familiale) ou médical (la mention de ses maîtres comme Jariyul par Abi Usaybi'a).

Consensus (*al ijma'*)

Le consensus est l'une des manières de légiférer dans le droit musulman à partir d'un raisonnement analogique établi sur la base des deux textes sacrés que sont le Coran et les dits prophétiques. Cette méthode prend appui sur la parole du Prophète : « Ma communauté ne s'accorde pas sur le faux ». Averroès

J. Alaoui

J. Alaoui (1986). *Al-matn ar-rushdi*. Casablanca (p. 209)

refuse de considérer comme légitime le consensus qui repose sur la première communauté musulmane de Médine, alors que l'école juridique à laquelle il appartient, l'école malékite, privilégie le moment médinois :

« Il n'y a aucun sens à accorder une base légitime au consensus de Médine sous prétexte qu'il s'agit là du plus grand nombre de musulmans au début de l'Islam. »

Averroès (1994). *Le nécessaire dans les fondements du droit (Al darûrî fî usûl al fiqh, Talkhîs al-mostasfa)*, éd. Jalal al dîn Al Alaoui. Beyrouth : Dâr Al gharb al islâmî (p. 93).

Averroès fait clairement la distinction entre le consensus théorique et le consensus pratique. Les divergences théoriques ne peuvent jamais donner lieu à une infidélité quelconque. Que l'on pense que le monde a commencé un jour, comme les platoniciens qui ont recours à un démiurge ou que l'on soutienne que le monde n'a jamais commencé, comme le pense Aristote, il n'y a pas matière à trancher par la loi :

« [...] le choix est une des conditions de la responsabilité légale, celui qui donne son assentiment à une proposition erronée parce que quelque incertitude l'a affecté, s'il est homme de science, il est pardonnable. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 137).

En revanche, pour ce qui est des obligations pratiques liées aux cinq piliers de l'islam, le consensus est de mise.

Le consensus n'est pas une source indépendante du droit ; le valoriser impliquerait l'établissement d'une législation supplémentaire postérieure au Prophète. Le consensus doit trouver appui sur un texte de base, c'est-à-dire sacré : Coran ou dits prophétiques. Pour Averroès, le consensus n'est acquis que s'il porte sur une question sur laquelle il n'y a pas de divergence, en général sur une question pratique du dogme, à l'exclusion de toute question théorique, laquelle est non seulement compatible avec plusieurs interprétations, mais est de plus réservée à la connaissance de quelques croyants – ceux qui ont accès à la démonstration –, ce qui exclut donc la majeure partie des autres membres de la communauté. Le consensus est de ce point de vue, structurellement impossible :

« Comment concevrait-on qu'eût pu nous parvenir par tradition l'existence d'un consensus à propos d'une question théorique quelconque, sachant bien qu'aucune époque n'a manqué de savants qui jugeaient que la Révélation comporte certaines choses dont il ne faut pas que tout un chacun connaisse le sens véritable ? Et cela, contrairement à ce qui s'est produit pour les connaissances religieuses pratiques, que tout le monde juge devoir être indifféremment dispensées à chacun, et pour lesquelles il nous suffit que se soit réalisé à leur sujet un consensus consistant en la diffusion d'une position doctrinale donnée, sans que soit transmise l'existence d'aucune divergence à son propos. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 125).

Les cinq piliers de l'islam

Ce sont : la profession de foi, le jeûne durant le mois de Ramadan, la pratique de l'aumône, l'accomplissement des cinq prières et le pèlerinage.

Selon Averroès, la pratique de plusieurs compagnons du Prophète ne saurait constituer à elle seule une sorte de consensus, étant donné qu'il est très difficile de délimiter l'ensemble des savants en question et la période durant laquelle ils ont vécu. Aussi faut-il donner plus de valeur au raisonnement analogique qu'aux dires d'un compagnon (*qawl al sahabi*).

Contrairement aux zahirites pour qui le consensus a une valeur plus grande que le raisonnement analogique, Averroès accepte ce dernier. Mais il va de soi que ce type de raisonnement reste subordonné à un *hadith* (dit prophétique) bien établi et il ne saurait accrédi-ter par lui-même les dires prophétiques mal établis, c'est-à-dire ceux qui ne bénéficient pas d'un degré élevé de vraisemblance et dont la transmission comporte ou des lacunes ou des obscurités. Les raisonnements analogiques sont aussi jugés faibles quand, sur un cas controversé, il y a assimilation à un cas voisin sur lequel le consensus a eu lieu.

Copule (*râbita*)

Dans ses commentaires aristotéliens, Averroès réserve toujours une part à l'analyse des particularités linguistiques de la langue arabe. La langue arabe par exemple ne fait pas usage de la copule « être » dans la proposition et reconnaît comme syntaxiquement bien formée une proposition qui a un sujet comme nom et un prédicat comme autre nom. Or Aristote dit que la relation du sujet au prédicat est une troisième notion à laquelle correspond un mot. Comment résoudre cette question pour garder une correspondance logique stricte avec le texte d'Aristote ?

« Dans un énoncé apophantique, il ne saurait manquer de se trouver un verbe – je veux dire un *fi'l* – ou bien ce qui tient lieu de verbe dans la liaison du prédicat avec le sujet. C'est ainsi que dans l'énoncé apophantique où le sujet est un nom et le prédicat un nom, il ne saurait manquer de se trouver un verbe, ou bien ce qui tient lieu de verbe, pour désigner la liaison du prédicat avec le sujet. Et cela, ou bien en acte et explicitement, ainsi que c'est le cas en dehors de la langue arabe ou bien en puissance et implicitement, ainsi que dans la plupart des cas en arabe. »

Averroès (2000). *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, trad. française par A. Benmakhlouf et S. Diebler. Paris : Vrin (pp. 93-94).

Le problème posé par l'absence de la copule est celui du rapport d'une grammaire à une logique. Pour un logicien, ce problème consiste à trouver, derrière un schéma codé par la grammaire, un schème de la pensée.

Si la question de la copule est résolue, comme on vient de le voir, par le recours au couple aristotélien de la puissance et de l'acte, Averroès cherche aussi dans la langue arabe ce qui peut tenir lieu de copule :

« Il n'existe pas dans la langue arabe de mot qui désigne ce genre de liaison, alors qu'il existe dans les autres langues ; le mot qui y ressemble en arabe est ce que désignent les mots *huwa* – par exemple lorsque nous disons *Zaydun huwa hayawan* – ou bien *mawjud* – par exemple lorsque nous disons *Zaydun mawjudun hayawan*. »

Averroès (2000). *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, trad. française par A. Benmakhlouf et S. Diebler. Paris : Vrin (pp. 93-94).

Coran (*al qur'ân*)

Pour Averroès, le Coran est un texte sacré qui n'est pas un miracle, du point de vue de l'ouïe : on peut le lire et le comprendre. C'est même la tâche des « gens de la démonstration », cette élite qui sait faire de l'interprétation du texte sacré une démonstration aristotélicienne.

Averroès effectue un choix de passages coraniques qui sont :

- 1) d'allure programmatique (ils disent tous que l'homme est doué de capacité pour appréhender rationnellement le monde) ;
- 2) compatibles avec la méthode aristotélicienne de sérier les arguments selon le public (rhétorique avec la masse, dialectique avec les supposés savants, démonstrative avec les savants véritables) ;
- 3) relatifs à un ordre du monde dont parle Aristote.

Parmi le culte rendu à Dieu, il y a, selon Averroès, la connaissance de ses œuvres. Différents passages coraniques sont cités par le philosophe pour conforter cette idée. « Réfléchissez donc ô vous qui êtes doués de clairvoyance » (Coran, LIX, 2) : ce verset indique que l'homme doit faire usage de ses capacités rationnelles, notamment ses capacités à déduire, à user du syllogisme. Le verset « Que n'examinent-ils le royaume des cieux et de la terre et toutes les choses que Dieu a créées » (Coran, VII, 185) justifie l'étude de la physique et de la métaphysique (*Discours décisif*). Ce verset est également cité comme préalable à la connaissance de Dieu dans « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion » :

Discours décisif

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geofroy. Paris : GF-Flammarion (p. 105)].

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geofroy. Paris : GF-Flammarion (p. 105).

« Il incombe à celui qui veut vraiment connaître Dieu, de connaître les substances des choses, afin d'appréhender la vraie création à travers l'ensemble des êtres, car celui qui ne connaît pas la réalité de la chose, ne connaît pas la réalité de la création. »

Averroès (2000). « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », in *Islam et raison*. Paris : GF-Flammarion (p. 75).

Le Coran fait la distinction entre les **énoncés univoques** dont la compréhension est claire et les **énoncés plurivoques**, qui demandent un effort d'interprétation. Averroès utilise ce verset pour justifier à la fois l'obligation à connaître (énoncé univoque) et l'appel à la communauté des sages, « gens de la démonstration » qui doivent prendre en charge l'interprétation des versets plurivoques. Cette distinction entre des deux types d'énoncé figure dans le verset suivant :

« Lui qui a fait descendre sur toi l'Écrit, dont tels signes, sa patrie-mère, sont péremptoires et tels autres ambigus. Qui a dans son cœur une déviance, eh bien, s'attache à l'ambigu par passion du trouble. »

Coran, III, 7, trad. française de Jacques Berque. Paris : Sindbad, 1990).

La suite du verset admet deux lectures, selon que l'on fait une césure ou non après le mot « Dieu » : « Nul n'en connaît l'interprétation sinon Dieu et les hommes de science profonde. Ils disent : Nous y croyons ». Les « hommes de science profonde » partagent-ils le savoir de Dieu relatif aux versets ambigus ou se contentent-ils de dire qu'ils croient en Dieu, reconnu alors seul détenteur des vérités cachées ?

Averroès opte pour la première solution. C'est ce qui lui permet d'harmoniser le texte coranique et la philosophie d'Aristote. Critiquant ainsi les théologiens qui pensent une Création *ex nihilo*, Averroès souligne dans le *Discours décisif* que nulle part dans le Coran il n'est dit que Dieu est avec le néant, créant de rien le monde : « Il n'est pas dit en effet dans la religion/ Révélation (*al char'*) que Dieu ait jamais été avec le pur néant, ceci n'y est nulle part énoncé ». En revanche, de nombreux versets indiquent qu'il y a déjà quelque chose avant la formation du monde : « C'est Lui qui a créé les cieux et la terre en six jours – son trône alors était sur l'eau » (Coran, XI, 7). Ce passage souligne, par l'usage du passé, que « quelque chose a existé antérieurement à cette existence-ci ».

Démonstration (*al burhân*)

La démonstration est le savoir de l'élite qui est en même temps un paradigme de connaissance. Démonstration et interprétation sont totalement en accord chez les « hommes d'une science profonde » (expression du Coran citée dans le *Discours décisif*). La croyance qui provient de la démonstration « va nécessairement de pair avec la connaissance de l'interprétation ».

L'enjeu est d'introduire ce type de méthode dans l'analyse du texte sacré, non pas pour prouver ce qui s'y trouve, mais pour montrer que le livre sacré présente sous une forme allégorique des thèses physiques et métaphysiques qu'il est possible de reformuler de manière démonstrative. Dieu s'adresse par sa parole à la fois aux prophètes et aux savants :

« De la parole divine relève aussi ce que Dieu communique aux savants, qui sont les héritiers des prophètes, par l'intermédiaire des démonstrations. Et de cette façon, il s'avère pour les savants que le Coran est la parole de Dieu. »

Averroès (2000). « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », in *Islam et raison*. Paris : GF-Flammarion (p. 132).

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 135).

Discours décisif

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (§23).

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 127).

La démonstration est le syllogisme parfait dont parle Aristote dans les *Seconds Analytiques*. Elle suppose une réflexion sur les indémontrables, ces prémisses où figurent des prédicats premiers. Mais Averroès doit faire face à une tension présente dans le texte d'Aristote. Comment peut-on en effet dire que d'une part ces prédicats sont à la fois premiers et propres et que d'autre part, ils sont plus généraux que le sujet ? Les prédicats premiers et propres sont des prédicats définitionnels, donc coextensifs au sujet : ce sont ceux que l'on rencontre dans les prémisses vraies, premières, non connues par un moyen terme et dont Aristote parle dans ses *Seconds Analytiques* (71b 20-25). Averroès commente ce passage dans le §7 du « Livre de la démonstration ».

Il s'agit de prémisses « plus connues que la conclusion et causes de la conclusion des deux points de vue – j'entends cause de notre connaissance de la conclusion et cause de la chose elle-même ainsi conclue ».

D'un autre côté, quand Aristote dit que les prédicats sont plus généraux que leurs sujets, il ne s'agit pas de ces prédicats que l'on rencontre dans les définitions et qui sont bien souvent le départ des démonstrations – comme font les géomètres qui partent de définitions pour démontrer –, mais de prédicats ayant le statut de la « chose conclue » ou demandée, en un mot de *quaesita* (*matlûb*). Ces prédicats peuvent alors être soit un genre, soit un accident et sont montrés « au moyen d'un intermédiaire », autrement dit d'un moyen terme, ce qui n'est pas le cas des autres, premiers et propres. S'ils sont causes du sujet, ils ne le sont pas sur « un mode quidditaire », autrement dit leur rôle dans le raisonnement n'est jamais de démontrer le sujet lui-même.

Averroès est fidèle à la leçon aristotélicienne : « La substance ne se démontre pas ». Par la démonstration, on n'a accès qu'aux causes extérieures à l'essence, non à l'essence elle-même. Aussi faut-il rectifier ce que dit à ce sujet Al Fârabi, à savoir que « les genres se démontrent au moyen des différences ». Une telle démonstration ne peut avoir lieu car la cause essentielle par laquelle on démontre ici, si elle venait à disparaître, ferait disparaître aussi le causé et cela de manière absolue, alors que les « différences ne possèdent pas cette caractérisation », en effet, si la différence est supprimée, le genre n'est pas supprimé dans l'absolu.

Dialectique (*al jadal*)

Cet art logique comporte deux volets, l'un, polémique, où la dispute l'emporte sur le sujet traité, l'autre, constructif, où la dialectique est préparation à la science. La dialectique ne demande pas que les termes des prémisses soient définis au préalable. Elle exige simplement que l'on s'accorde sur les prémisses. Ainsi, il n'est pas exigé à quelqu'un qui demande « Est-ce que le plaisir est un bien ? » de donner une définition du plaisir, mais de donner son accord ou non pour cette prémisse.

Livre de la démonstration

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques)*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 38)

Référence bibliographique

Averroès (2003). « Sur les prédicats dans les démonstrations », *Philosophie* (n°77, pp. 6-8).

Le dialecticien ne pose pas la question « qu'est-ce », il ne cherche pas l'essence, il n'a donc pas à écarter l'homonymie. Ce qu'il vise, c'est seulement à obtenir de la part de l'interlocuteur avec qui il partage le même savoir, l'assentiment à l'une des deux propositions contradictoires afin de l'acculer à la contradiction : Tout plaisir est-il un bien ou non ? Nous avons là deux membres d'une contradiction : « Le plaisir est un bien », « le plaisir n'est pas un bien ». Il suffit que le répondant admette l'une des deux pour que le questionneur le pousse à la contradiction, tout le jeu consistant pour l'un à faire admettre l'une des deux prémisses et pour l'autre à ne pas l'accorder. La question ne porte donc pas sur la nature du plaisir. Le but recherché est la réfutation, bien que celui qui est acculé à la contradiction puisse toujours dire qu'il n'a pas entendu le plaisir en tel sens et refuser d'être acculé à l'absurdité que lui destine le questionneur. D'où une charge polémique propre à la dialectique. La dialectique peut, soit donner lieu à une homonymie renforcée du sens, soit à une recherche commune de l'univocité du sens, donc à une réduction de l'homonymie. La dialectique peut donc, dans le meilleur des cas, être une préparation à la science, au sens où elle permet de faire d'un lieu, d'un *topos*, une prémisses susceptible de figurer dans un syllogisme, mais la plupart du temps elle sombre dans la dispute et ne donne lieu qu'à des préférences et non pas à des connaissances.

« Et l'intention de celui qui questionne de manière dialectique est seulement de se faire accorder par le répondant l'un des deux membres de la contradiction qu'il veut poser comme prémisses lui permettant d'invalider ce que pose le répondant. Par la suite, en dialectique, lorsque le questionneur demande au répondant la prémisses au mot homonyme, lorsque le répondant lui accorde l'un des membres de la contradiction et lorsque le questionneur part de l'une de ces notions pour poser une prémisses à partir de laquelle il désire conclure ce dont l'invalidation est la visée incombant au répondant, ce dernier pourra toujours dire : "je n'ai pas accordé cette notion, mais ce que j'ai accordé, ce n'était qu'une notion telle et telle" et le questionneur ne peut alors se servir de ce que le répondant lui accorde l'un des deux membres de la contradiction. »

Averroès (2000). Commentaire moyen sur *le De Interpretatione*, trad. française par A. Benmakhlouf et S. Diebler. Paris : Vrin (p. 126).

La portée de la dialectique a des limites claires. Ce qui ne présente aucune difficulté et dont la démonstration est aisée (la neige est blanche), ne relève pas de la dialectique. Mais ce dont la démonstration est très lointaine n'est pas non plus dialectisable, c'est-à-dire n'est pas susceptible de donner lieu à la présentation argumentée de deux thèses contradictoires. Les prémisses dialectiques sont abordées sous forme de questions et il est du ressort du dialecticien non pas tant de résoudre des problèmes, que de ne rien négliger de ce qui peut les résoudre, c'est-à-dire ne rien négliger de ce que nécessite son art. Or, il y a des questions qui ne peuvent être abordées comme des problèmes dialectiques. Rompre cette règle, selon laquelle tout n'est pas dialectisable, c'est d'emblée ouvrir la voie à des sophismes plus qu'à des dissensions. Parmi ces problèmes non dialectisables, Averroès place les miracles et exprime le regret de voir des philosophes comme Avicenne rompre la règle aristotélicienne qui consiste à ne pas tout dialectiser.

Droit (*fiqh*)

Quatre écoles principales de droit sont citées par Averroès. Il y a les malékites qui veulent promouvoir la tradition prophétique de Médine : l'usage est pour eux indicatif de la norme ; ils s'opposent aux hanafites qui valorisaient le *damm* ou « opinion personnelle ». Citons aussi l'école zahirite qui est littéraliste et l'école shafi'ite qui eut une grande influence sur Ibn Toumert, fondateur de la dynastie des Almohades.

Averroès est malékite, comme l'immense majorité des Andalous. L'introduction du malékisme en Espagne s'est probablement faite en 796. Cette école a eu une influence quasi-exclusive pendant deux siècles.

« À l'intérieur du malékisme, l'intérêt est de plus en plus marqué pour la méthodologie juridique et la science des polémiques » (A. Turki). Or le *khilaf* ou « controverse » est le thème central de la *Bidayat al mujtahid*, la somme juridique d'Averroès, livre dans lequel il expose des points de vue divergents appartenant aux principes sunnites, avec parfois maintien de la question sans résolution. Nous avons dans ce texte des confrontations entre les arguments culturels et les arguments rationnels. Au premier plan des arguments rationnels, figure le raisonnement juridique. Parmi les quatre sources du droit reconnues, Coran, sunna, consensus ou *ijma* et raisonnement juridique, le consensus est nettement relativisé par Averroès.

Dans la tradition musulmane, les lois (*charâ'i dîn*) religieuses nous sont connues de quatre façons : 1) par le Coran ; 2) par la sunna, c'est-à-dire les dits du Prophète ; 3) par le consensus de la communauté religieuse ; 4) par *Al-istinbât* (la découverte par dérivation). La dérivation est le terme générique de toute activité syllogistique. Elle opère sur ces trois principes que sont le Coran, la sunna et le consensus.

Cette subdivision des sources de la norme a une structure d'emboîtement, où chaque partie trouve sa justification dans celle qui précède, le Coran restant le texte fondamental qui limite la régression à l'infini. Ainsi, les dits du Prophète sont justifiés comme source juridique car le texte sacré dit de suivre les prophètes ; le consensus est élevé au rang de source car le Prophète l'a légitimé par ses dires et la dérivation syllogistique, prenant appui sur ces trois sources, se trouve ainsi classée aussi dans les sources du droit.

Le livre intitulé *Bidayat al-mujtahid wa nihayat al muqtasid* comprend une première partie consacrée au culte (les *Ibadât*) et une seconde partie consacrée aux relations sociales (*Mu'amalât*). Ce traité appartient au genre de la controverse juridique, ou *ikhtilaf* ; la science de ces controverses, *ilm al khilaf*, est la science qui évalue les preuves juridiques et expose les arguments divers en vue de preuves tranchantes. Il faut noter que ce sont surtout les hanafites et les chafiites qui ont développé la science de la controverse ; les malékites, plus traditionalistes, furent moins nombreux à s'y intéresser. D'où le paradoxe d'Averroès : issu du malékisme, il fait une œuvre de controverse juridique.

Références bibliographiques

A. Turki (1982) *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane*. Paris : Maisonneuve et Larose, (p. 285).

Averroès (1938). *Bidayat al mujtahid wa nihayat al muqtasid*. Le Caire : Matba'a al isti-qâma.

Voir aussi

Voir l'article **substance** de ce glossaire.

Traditionnellement, les positions juridiques sont celles de telle ou telle école de droit ; or Averroès opère un désenclavement des écoles en donnant la possibilité à son lecteur de former son jugement. Il prend appui sur Aristote pour critiquer les juristes de son temps (*mutafaqqihat zamanina*). Le passage commenté dans *Bidayat al mujtahid* est celui que l'on trouve à la fin des *Réfutations sophistiques*, où Aristote indique que transmettre un art ce n'est pas « Présenter plusieurs espèces de chaussures de toutes sortes ».

Averroès note alors que les juristes de son temps « croient que le bottier est celui qui a chez lui des chaussures en nombre, non point celui qui est capable de les fabriquer » (*Bidaya*).

Il faut donc exercer son jugement, faire preuve d'*ijtihad*. Averroès est favorable à l'*ijtihad*, c'est-à-dire à l'effort rationnel d'interprétation des textes, mais ce n'est pas un effort pris dans les limites doctrinales d'une école ; il traverse plutôt les solutions diverses proposées par les chefs de file de chacune des écoles. Le philosophe cordouan dit ne s'occuper que des règles explicitement énoncées par la loi religieuse et ne traiter donc que des *usul* et *qawa'id* (principes et règles). Si les dits prophétiques semblent se contredire, il faut essayer de les concilier plutôt que de donner la préférence à l'un d'eux, mais cette conciliation se fait selon une hiérarchie dans l'ordre des cinq qualifications juridiques : l'obligatoire, le recommandé, le permis, le désapprouvé, l'interdit. Le propos d'Averroès n'est pas d'édicter des normes, mais d'instruire le problème pour permettre le choix de la norme selon ce que goûte l'esprit (*ad dawq al aqli*), après comparaison des différents arguments. L'objectif de son livre n'est pas d'analyser un principe d'une école quelconque pour l'adopter ou le rejeter mais d'indiquer pour chaque cas d'espèce ses règles et ses fondements, ainsi que les arguments permettant de les évaluer. La démarche est épistémique. Quand deux opinions distinctes sont exposées, Averroès conclut de cette façon : « Il se peut que la raison se goûte de façon égale pour les deux partis au point que les gens disent : celui qui fait l'effort sera récompensé ».

Élite et masse (*khassa* et '*amma*)

La distinction entre l'élite et la masse a un rôle à la fois épistémique et politique. Il ne convient pas de fixer les bonnes interprétations dans les livres adressés à la masse. C'est pourquoi, aborder démonstrativement une question auprès de quelqu'un qui ne peut la comprendre, c'est produire de l'infidélité :

« Exposer l'une de ces interprétations à quelqu'un qui n'est pas homme à les appréhender – en particulier les interprétations démonstratives, en raison de la distance qui sépare celles-ci des connaissances communes – conduit tant celui à qui elles sont exposées, que celui qui les expose, à l'infidélité ».

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 157).

Référence bibliographique

Aristote. *Réfutations sophistiques* (184a). Traduction de J. Tricot. En cours de retraduction.

Référence bibliographique

Averroès (1938). *Bidayat al mujtahid wa nihâyat al muqtasid*. Le Caire : Matba'a al isti-qâma (tome II, p. 194).

L'infidélité est le résultat d'une inadéquation entre la méthode exposée et le public concerné : aussi les dialecticiens qui présentent une interprétation à ceux qui ne sont pas à même de la comprendre produisent de l'infidélité, car cette interprétation suspend le sens obvie, mais reste par elle-même incompréhensible. Les portes de l'interprétation doivent donc être fermées sur des questions du type « Qu'est-ce que l'esprit ? » ; ce sont là des énoncés équivoques, non dialectisables : « S'ils t'interrogent au sujet de l'esprit, dis : - L'esprit est du fait de mon seigneur et il ne vous a été donné que peu de science ».

« Les religions (*al charâ'i'*) visent l'enseignement de tous », là où la philosophie tend « à faire connaître le bonheur parmi les gens raisonnables ». Selon Averroès, ce sont les textes révélés eux-mêmes qui indiquent cette bipartition : ce qui est propre aux sages et ce qui est propre à tous. Mais il n'y a pas pour autant une rupture du lien social : le sage « ne peut réaliser son bonheur qu'en étant associé aux autres », sans compter que l'enseignement général est nécessaire à l'élite : celle-ci commence son éducation en étant immergée avec la masse, mais « si elle déclare son doute au sujet des principes de la religion dans lesquels elle fut élevée et si elle émet une interprétation déviante et contradictoire avec ce qu'enseignent les prophètes, prières de Dieu sur eux !, alors, c'est à bon droit que le commun la taxe d'infidèle et lui inflige un châtement prévu par la religion où elle a grandi ».

Imitation (*taqlîd*)

Imiter c'est pouvoir donner l'occasion à quelqu'un de dire « C'est bien cela ». Dans un passage de la *Rhétorique*, Aristote écrit :

« Comme il est agréable d'apprendre et de s'étonner, ainsi que de faire d'autres choses analogues, il en résulte nécessairement que ce qui est imitation l'est aussi ; comme par exemple la peinture, la statuaire, la poésie et tout ce qui est une bonne imitation, dès lors même que le sujet même de cette imitation ne serait pas agréable, car ce n'est pas ce sujet qui plaît, mais le raisonnement qui fait dire : c'est bien cela et à la suite duquel il arrive qu'on apprenne quelque chose. »

Aristote. *Rhétorique* (I, 1371 b 4-10).

En commentant ce passage, Averroès prend le mot « raisonnement » au sens technique de « syllogisme » et note que l'image et l'objet qu'elle évoque sont analogues aux prémisses et à la conclusion d'un syllogisme.

« Ce par quoi les choses existantes sont imitées ne procure pas de plaisir parce que la forme ressemblante est belle ou non, mais plutôt parce qu'il y a en elle un type de syllogisme et une façon de faire connaître le plus caché, c'est-à-dire la chose absente, qui est la chose comparée, à travers le plus apparent, c'est-à-dire la comparaison. Car dans l'imitation, il y a en quelque sorte une forme d'instruction qui est établie par syllogisme ; et cela parce que l'image a le statut d'une prémisse et que la chose que l'image évoque et rend intelligible est la conclusion. »

Averroès (1998). *Commentaire de la Rhétorique*. Paris - Balland

Référence bibliographique

Cor., XVII, 85, cité in Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 159).

Référence bibliographique

Averroès (1992). *Tahâfut at-tahâfut (Incohérence de l'incohérence)*, texte établi par M. Bouyges. Beyrouth : Dar el-Machreq. (p. 582).

L'imitation des Anciens et d'Aristote notamment, est élevée au rang de méthode. Comme l'homme ne peut pas apprendre seul, il lui faut s'inscrire dans la suite des générations :

« [...] il est évident que nous n'atteindrons notre but, connaître les « existants », que si dans cette étude, les uns relaient les autres et que le chercheur antérieur s'appuie sur le prédécesseur. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 111).

Mais le sens de « l'imitation », dans la tradition théologique, est tout autre : il s'agit de se conformer aux traditions et plus particulièrement à celles qui sont issues de la parole et du comportement prophétiques. À chaque fois que la tradition prophétique ou celle qui est liée aux compagnons du Prophète manifeste une conformité à la raison, Averroès la cite en bonne part. Ainsi, rapporte-t-il ce dire d'Ali b. abi Talib : « Parlez aux hommes de ce qu'ils connaissent. Voulez-vous donc que l'on taxe de mensonge Dieu et son Prophète ? ». L'exigence d'intelligibilité est toujours à imiter.

Incohérence (*al tahâfut*)

Averroès répond selon une *disputatio* à Al Ghazali (m. 1111), qui s'étonnait que la jeunesse suive, en moins bien, les philosophes grecs, sans suivre en bien les dogmes de l'islam. Le premier, Al Ghazali, écrit *L'incohérence des philosophes* ; le second, un siècle plus tard, écrit *L'incohérence de l'incohérence*. Théologien en même temps qu'empiriste convaincu, Al Ghazali porte ses attaques contre la métaphysique péripatéticienne, celle que les philosophes comme Avicenne ont développée. Parmi les griefs faits à la philosophie, jugée du coup « incohérente », figurent la considération de Dieu comme être nécessaire, la thèse de l'éternité du monde, celle aussi de l'ignorance par Dieu des particuliers, etc. Averroès répond point par point aux objections qu'Al Ghazali avait soulevées.

Selon Averroès, c'est bien parce qu'Avicenne a oublié la leçon d'Aristote qu'il a pu prêter le flanc à la critique d'Al Ghazali. Aussi faut-il restaurer Aristote, critiquer le néo-platonisme d'Al Farabi et d'Avicenne, et plus particulièrement la théorie émanatiste, qui place Dieu en continuité avec les êtres sublunaires et propose une hiérarchie des intelligences.

Averroès développe aussi une contre-argumentation à propos de l'éternité du monde : certes, le monde est produit par un artisan, mais cette production se fait selon un acte éternel. On évite ainsi de dire que le monde est éternel ; le monde est produit par un agent éternel selon une causalité efficiente. Al Ghazali n'a mis à mal la philosophie que dans les cas où l'argumentation d'Al Farabi et d'Avicenne n'a pas atteint le niveau démonstratif. Averroès entend défendre les droits de la philosophie au prix d'une critique des philosophes eux-mêmes : il faut dénoncer les contradictions de certains philosophes (Al Farabi, Avicenne) et rétablir la philosophie (Aristote).

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 125).

À propos de la production de la multiplicité à partir de l'un, Averroès donne raison à Al Ghazali : il y a bien des incohérences, comme, par exemple de dire à la fois que de l'un n'émane que l'un et que de l'un émane la multiplicité :

« [...] à moins de dire que la multiplicité, qui se trouve dans le premier causé, on considère que chacun des principes qui la constituent est premier et alors ils (les philosophes) doivent admettre que les premiers sont multiples. Il est bien étrange que cela ait échappé à Abû Nasr (al Farabi) et à Ibn Sina (Avicenne), car ils sont les premiers à avoir émis ces fables. Les gens les ont imités et ont attribué cela aux philosophes, car s'ils disent que la multiplicité qui se trouve dans le deuxième principe est ce qu'il intègre par son essence et par autrui, il est nécessaire que l'essence de ce principe consiste en deux natures, autrement dit en deux formes. Je me demande alors quelle est celle qui provient du premier principe et celle qui n'en provient pas ? De même s'ils disent de ce deuxième principe qu'il est possible selon son essence et nécessaire selon autrui, car la nature du possible doit nécessairement être autre que la nature nécessaire qu'il a reçue de l'Être nécessaire, vu que la nature possible ne peut devenir nécessaire sauf si la nature du possible se mue en nécessaire. Aussi dans les natures nécessaires, il n'y a à la base aucune possibilité, qu'elles soient nécessaires par leur essence ou par autrui. Ce sont là des fables et des discours plus faibles que ceux des théologiens, étrangers à la philosophie et non conformes à ses principes. Aucun de ces discours n'atteint la persuasion rhétorique, ni *a fortiori* dialectique. C'est pourquoi tout ce que dit Abu Hamid (al Ghazali) est vrai, à savoir que leurs sciences divines sont conjecturales. »

Averroès (1992). *Tahâfut at-tahâfut (Incohérence de l'incohérence)*, texte établi par M. Bouyges. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 245-246).

Intellect (*al 'aql*)

À la fois disposition pure et substance séparée, l'intellect est cependant un. Averroès est un partisan du monopsychisme. L'intellect est « disposition qui existe en nous » et en tant que tel, il est « l'intellect matériel » dont a parlé Alexandre d'Aphrodise.

Et en tant qu'il produit les intelligibles, il est intellect agent, « joint à cette disposition ». Cette jonction n'est pas à entendre comme l'indice d'une dualité. L'intellect est un, mais ses fonctions sont plurielles. Il y a sa forme passive qui n'est rien d'autre que l'imagination, sa forme matérielle ou réceptive qui est l'intellect en puissance, qui pense en puissance toutes les choses, et il y a l'intellect actif où les formes intelligibles sont en acte.

Dans le *Commentaire sur le De Anima* d'Aristote, Averroès cherche à sauvegarder à la fois l'individuation de notre acte de penser et son objectivité. Il reprend d'Alexandre l'idée que l'intellect matériel est une disposition qui a affaire moins aux formes de l'imagination qu'aux intentions de ces formes. L'intellect matériel n'est ainsi pas affecté par les représentations particulières de l'imagination, il n'est donc pas corruptible comme celle-ci. Il est en réelle contiguïté avec l'intellect agent, la première étape d'un processus qui atteint sa perfection dans l'intellect agent. N'étant que réception, l'intellect potentiel ou matériel ne suffit pas, il faut que quelque chose mette ce qui est reçu en activité : c'est par l'intellect agent que nous avons accès à des pensées universelles. Il y a donc une dynamique de l'intellect potentiel en liaison à la fois avec l'imagination et l'intellect agent.

Référence bibliographique

Averroès (1998). *Commentaire moyen sur le De anima*, trad. française, in R. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, UNESCO, Paris : Vrin, 1998 (pp. 445-448).

L'intellect qui pense toujours est un intellect qui pense par lui-même :

« [...] ce qui pense soi-même est ce qui tire un plaisir de soi, ce qui est le plaisir véritable et ce qui possède cette propriété c'est l'intellect, car quand il acquiert l'intelligible et le pense, il se pense soi-même parce qu'il n'est lui-même rien d'autre que l'intelligible qui pense. L'intellect, par conséquent, c'est ce qui tire son plaisir de soi-même ».

Averroès (1984). *Grand commentaire sur la 'Métaphysique' d'Aristote*, Livre lam-lambda, trad. française d'Albert Martin. Paris : Les Belles Lettres, 1960 (1355a 237-17) :

Averroès analyse ici le processus par lequel l'intellect se saisit lui-même et rappelle les distinctions aristotéliennes entre intellect en puissance et intellect en acte, telles que nous les présente le *Traité de l'âme* :

« Il semble qu'Aristote veuille ainsi marquer la différence entre la puissance propre à l'intellect qui tantôt existe en puissance, tantôt en acte et l'intellect qui existe toujours en acte, à savoir celui qui n'est pas dans la matière. C'est pourquoi l'intellect, en nous, ne se comprend lui-même qu'à un moment donné et non toujours. »

Aristote. *Traité de l'âme* (430a).

« L'intellect en nous » (*al 'aql minna*) diffère de l'intellect toujours en acte par le fait qu'il ne pense pas toujours.

Averroès va jusqu'à tracer une stricte égalité entre les saisies intellectuelles de Dieu et de l'homme, égalité qui est condition véritable d'un partage de temporalité entre les hommes et Dieu :

« [...] c'est pourquoi nous considérons que, si le plaisir que Dieu connaît à saisir sa propre essence est égal au plaisir que nous trouvons nous-mêmes au moment où notre intellect saisit sa propre essence, c'est-à-dire au moment où il se dépouille de sa puissance, ce qui existe pour nous un certain temps existe pour Dieu éternellement. »

(*ibid.*).

En réalité, il faut distinguer entre **l'intellect matériel**, **l'intellect agent** et **l'intellect possible**. Ce dernier est le seul à être mélangé à une matière et est donc de fait corruptible. L'intellect passible est la faculté imaginative humaine. C'est l'intellect qui prépare ce qu'il y a à penser à travers les formes imaginatives ; il distingue ces formes et les présente à l'intellect matériel « qui reçoit les entités imaginées après cette distinction ».

Il ne faut donc pas confondre, comme le faisait Alexandre d'Aphrodise, ces deux intellects et attribuer la corruptibilité à l'intellect matériel lui-même. Celui-ci est en réalité séparé et éternel, ni corporel, ni puissance corporelle. Et s'il est déraisonnable de croire comme Alexandre que les « premières préparations aux intelligibles et aux autres perfections dernières de l'âme sont des choses produites par la « complexion » organique, c'est bien parce que les formes imaginatives n'ont pas la puissance à elles seules d'« extraire l'intellect matériel de la puissance à l'acte ».

Référence bibliographique

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 118).

Référence bibliographique

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 67 et p.107).

Il faut qu'il y ait un « moteur extrinsèque » pour accomplir ce travail ; ce moteur n'est autre que l'intellect agent. Recevoir les formes imaginatives ne donne pas encore le pouvoir à l'intellect matériel de produire les intelligibles. Il faut donc une activité pure pour cette production. Reste alors à Averroès à répondre à la question suivante : si les intelligibles sont engendrables et corruptibles, comment peut-il se faire que ce qui les produit (l'intellect agent) et ce qui les reçoit (l'intellect matériel) soient éternels ?

La réponse d'Averroès consiste à faire une distinction au sein des intelligibles : quand ces derniers sont rapportés aux formes imaginatives, ils sont dits corruptibles, mais quand ils sont rapportés à la puissance de penser qu'est l'intellect matériel, ils sont dits éternels. C'est pourquoi Averroès ne cesse de combattre l'idée selon laquelle l'imagination serait déjà intellect à part entière :

« [...] selon l'opinion en effet, l'imagination elle-même est l'intellect et cela principalement parce que nous disons que le rapport de l'imagination avec l'intellect est analogue à celui du sensible avec les sens, à savoir qu'elle le meut et que l'on estime que le moteur et le mù doivent être de la même espèce. »

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 89).

Si l'opinion fait cette assimilation, c'est parce qu'elle part du principe que l'intellect matériel est en puissance, donc susceptible de « passion », c'est-à-dire être passif et réceptif.

Or, indique Averroès, cette passion de l'intellect, il faut la penser comme passion d'un intellect séparé du corps. Comment alors concilier ces deux caractéristiques de la passion et du non-corporel ?

« Comment entendre que l'intellect matériel est quelque chose de simple, sans mélange avec quoi que ce soit, si l'on soutient que concevoir est une passion et si, comme il est indiqué dans les livres généraux, l'agent et le patient communiquent nécessairement dans le sujet ? ». Il faut pour sortir de cette difficulté admettre que le mot « passion » est homonyme ; s'agissant de l'intellect matériel, parler de passion ne signifie rien d'autre qu'être en puissance ; « et dire de lui qu'il est "en puissance" a un sens différent de celui dans lequel on dit que des choses matérielles sont en puissance ».

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 97).

Averroès souligne que « L'action de l'intellect agent est d'engendrer, celle de l'autre intellect est d'être informé. Mais ils ne font qu'un, car l'intellect matériel est parfait par l'intellect agent et pense l'intellect agent ». Recevoir pour l'un et produire pour l'autre ne sont pas des activités qui justifient une position de deux substances distinctes : Averroès oppose ici l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise à celle de Themistius. Ce dernier, conformément à une tradition néoplatonicienne, a tendance à multiplier les intelligences séparées. Averroès préfère emprunter à Alexandre l'image du feu pour rendre compte de l'identité de l'intellect agent et de l'intellect matériel, en dépit de leurs activités distinctes :

« Alexandre a raison de l'assimiler au feu ! Car le feu est naturellement capable d'altérer tout corps par la puissance qui existe en lui, et pourtant, malgré cela, il pâtit d'une certaine manière pour ce qu'il altère et s'assimile à lui sur un certain mode de ressemblance, dans la mesure où il acquiert de ce qu'il altère une forme ignée inférieure à la forme ignée altérante. »

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 119).

Langue (*iûra*)

Averroès ne connaissait pas le grec et commentait Aristote à partir des traductions disponibles, mais il avait le sens de la relativité des langues et par conséquent de leur pluralité : « de même que les lettres écrites – la graphie veut dire – ne sont pas elles-mêmes uniques pour toutes les nations, de même les mots qui sont employés dans l'expression des notions ne sont-ils pas eux-mêmes uniques pour toutes les nations ». Les notions sont bien universelles, mais leur expression est toujours particulière.

D'où la possibilité d'un hiatus entre la notion et son expression ; d'où aussi la présence privilégiée dans une langue de telle ou telle expression : par exemple, la copule fortement représentée dans la langue grecque, mais absente dans la langue arabe et à l'inverse, la paronymie (c'est-à-dire la dérivation de termes à partir d'un paradigme premier), phénomène nettement représenté en arabe vu que c'est là une façon d'obtenir les mots à partir d'une racine trilitère et absent en grec.

Dans *le Commentaire moyen sur les Catégories*, Averroès a conscience de cette différence. À propos de la notion de « capacité » (*dunamis* en grec), Aristote avait reconnu que dans certains cas, le paronyme faisait défaut et Averroès commente ainsi :

« Aristote a dit : les choses douées de qualité sont désignées au moyen des noms qui désignent ces qualités elles-mêmes et qui sont le paradigme premier et cela s'effectue par dérivation dans la plupart des cas en ce qui concerne la langue grecque, par exemple "blanc" qui dérive du nom "blancheur", "éloquent" qui dérive du nom "éloquence, et "juste" qui dérive du nom "justice". Quant aux exceptions, c'est le cas où il n'existe pas dans la langue grecque de nom pour les qualités qui sont prises isolément de leur sujet et dont on dériverait des noms pour ces qualités-là en tant qu'elles sont dans un sujet. Par exemple les noms institués chez eux pour les choses qui rentrent dans ce qu'on appelle "puissance naturelle" et "non-puissance naturelle" ne dérivent de rien, par exemple "disert" (*muḥâdir*) et "repousseur" (*mulâkiz*), car les noms qui désignent ces notions ne dérivent pas chez eux, ni de *hadr* ("conférence"), ni de *lakz* ("poussée"), comme c'est le cas en arabe. »

Averroès (édition en cours). *Commentaire moyen sur les Catégories*. Paris : Vrin (10b1-5).

Loi (*char'* ; *chari'a*)

La loi est entendue chez Averroès comme une série de recommandations ou d'injonctions coraniques, non comme un code unifié au sens d'une législation déterminée et cela conformément aux occurrences du mot *chari'a* dans le Coran, mot qui signifie « voie » plutôt que « loi ». C'est la voie que les hommes

Référence bibliographique

Averroès (2000). *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, trad. française par A. Benmakhlof et S. Diebler. Paris : Vrin (pp. 79-80).

Voir aussi

Voir l'article **copule** de ce glossaire.

Coran

Cf. Coran, XLV, 18 : « Nous t'avons mis sur une voie pertinente, suis-la ».

convertissent en loi. Dans le *Discours décisif*, le mot *chari'a* intervient dans le titre : « Livre du discours décisif où l'on établit la connexion entre la loi [*chari'a*] et la sagesse [*hikma*] ».

Dans ce *Discours*, la *chari'a* ou « loi » est présentée comme une injonction rationnelle à user de son intellect. Elle « nous appelle à réfléchir sur les existants en faisant usage de l'intellect » (*Discours décisif*, p. 105). Elle fait même de cet appel une « obligation » (*Discours décisif*, §4).

Averroès distingue *chari'a* et « révélation ». Dans ce cas, *chari'a* devient synonyme de « religion » et il va de soi qu'il y a des religions qui ne sont pas révélées. Que penser de celles-ci ? :

« [...] celui qui concède qu'il puisse y avoir une religion (*chari'a*) qui ne reposerait que sur l'intellect, est obligé de reconnaître que cette religion est moindre que celles qui sont dérivées à la fois de l'intellect et de la révélation. »

Averroès (1992). *Tahâfut at-tahâfut (Incohérence de l'incohérence)*, texte établi par M. Bouyges. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 584-246).

Religion de la loi comme le judaïsme, selon Léo Strauss, l'Islam est d'abord un guide, une voie, un chemin, sens auxquels correspondent les occurrences du mot *chari'a* dans le Coran. Dans la sourate XLII, verset 13, on lit :

« Pour vous il a édicté la (*charia'a*) en fait de religion ce qu' Il recommanda à Noé et notre révélation à toi, ce que nous avons recommandé à Abraham, à Moïse, à Jésus : "accomplir la religion ; n'en point faire matière à division". »

Le Coran (1990) trad. française de J. Berque. Paris : Sindbad.

Et aussi dans la sourate V, verset 48 :

« À chacun de vous nous avons ouvert un accès, une avenue [*chari'a*]. Si Dieu avait voulu, il aurait fait de vous une communauté unique, mais il voulait vous éprouver en ses dons. »

Le Coran (1990) trad. française de J. Berque. Paris : Sindbad.

Averroès cite le mot *chari'a* en ce sens, celui d'une voie suivie par des croyants, une voie certes obligatoire, mais en même temps une notion imprécise, aux limites indéterminées. Il appartient à l'homme d'en fixer les limites dans un droit positif.

Le mot de *chari'a* est souvent employé par Averroès au sens de religion en général. Il parle donc tout aussi bien de *chari'a* de l'Islam pour parler de la religion musulmane que de *chari'a* de Jésus pour parler du christianisme.

Lieu (*mawdi'*)

Le « lieu » (*mawdi'*) correspond au *topos* dont Aristote a énuméré les critères de formation dans les *Topiques*. Dans son commentaire de cet ouvrage, Averroès reprend les critères d'Aristote, mais il les accompagne de coefficients de scientificité : il y a des lieux sophistiques, d'autres dialectiques, d'autres encore

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p.102).

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion.

Référence bibliographique

Averroès (1992). *Tahâfut at-tahâfut (Averroès (1992). Tahâfut at-tahâfut (Incohérence de l'incohérence)*, texte établi par M. Bouyges. Beyrouth : Dar el-Machreq. (p. 583).

démonstratifs. Le fait qu'Aristote ait commencé son ouvrage des *Topiques* par deux livres sur l'accident trouve la justification suivante dans le commentaire d'Averroès : l'accident est le moins que l'on puisse dire de quelque chose, c'est donc le prédicat le plus général, bien plus général que le propre, le genre ou la définition qui supposent tous les trois un engagement épistémologique plus grand. L'accident est le réquisit minimal pour faire une prédication. Étant minimal, loin de l'essence qui délimite comme un district, l'accident se prête aisément à la comparaison, d'où le second livre des *Topiques* sur le préférable.

Averroès restitue les divers points de vue relatifs à la définition du lieu. Alexandre d'Aphrodise et Théophraste considèrent le lieu comme le principe à partir duquel dérivent les prémisses. Ce point de vue est explicité par Al Farabi qui donne deux schémas du lieu :

- 1) le lieu est la prémisses dont les parties comprennent les parties des prémisses qui lui sont subordonnées, ou bien
- 2) le lieu est une prémisses dont le prédicat est plus général que celui de la prémisses qui lui est subordonnée.

Deux exemples sont donnés pour chacun des deux cas :

1) Le premier schème du lieu se présente ainsi : « Si une chose existe en une autre chose, son contraire existe dans le contraire de cette autre chose » ; on a là un lieu applicable à des cas comme « si la douleur est un mal, le plaisir est un bien ».

2) Le second schème du lieu a cette forme : « Tout ce qui dure et subsiste plus est meilleur du fait qu'il dure plus ». C'est le lieu où le prédicat est plus général que celui des prémisses dérivées, d'où l'application suivante : « Tout ce qui dure plus longtemps est préférable pour nous ».

Après avoir restitué ces deux schèmes du lieu d'Al Farabi, Averroès dit que cela correspond assez bien à l'avis d'Aristote. Il rapporte aussi l'avis d'Al Farabi selon lequel un lieu est une règle du sens commun. C'est, en somme, « une façon de voir ».

Logique (*mantiq*)

Conformément à une tradition déjà présente chez les philosophes alexandrins et reprise par Al Farabi et Avicenne, la logique ne concerne pas seulement les parties de la philosophie en rapport avec la définition, la démonstration, la reconnaissance des catégories de pensée et les réfutations sophistiques, mais se rapporte aussi aux actes de langage engagés dans les pratiques rhétoriques et poétiques.

Référence bibliographique

Averroès (1980). *Commentaire moyen sur les Topiques*, texte édité par Mohammed Salîm Sâlim. Le Caire (pp. 73-75).

On a ainsi un *Organon* long dont les caractéristiques majeures sont les suivantes :

- 1) La généralisation de la méthode syllogistique : des sciences de la démonstration à la poétique et à la rhétorique ; il y a un même souci de faire des inférences syllogistiques.
- 2) Ensuite, une continuité et une contiguïté de la métaphore (poétique) et de l'exemple (rhétorique) à l'induction (dialectique) et à la démonstration (*Seconds Analytiques*).

Le commentaire d'Averroès de ce passage d'Aristote indique ces deux points. Dans les *Premiers Analytiques*, Aristote écrit ceci :

« Ce ne sont pas seulement les syllogismes démonstratifs qu'on obtient au moyen des figures précédemment citées, mais encore les syllogismes rhétoriques et généralement toute forme de persuasion quelconque, quelle que soit la voie qu'on suive. »

Aristote. *Premiers Analytiques* (2, 23, 68 b 9-14).

Averroès commente ainsi ce passage :

« [...] il convient de dire que tous les syllogismes sont de ceux de la forme qui précèdent, non seulement les démonstratifs et les dialectiques, mais tous les syllogismes et en général l'assentiment se produit en tout art ; cela est évident du fait que tout assentiment est obtenu soit par la voie du syllogisme ou ce qui lui est semblable et que l'on appelle l'enthymème, soit par l'induction ou ce qui lui est apparenté et que l'on appelle l'exemple. »

Averroès (1983). *Talkhis kitab al qiyas (CMPA), Averrois Cordubensis Commentarium Medium in Aristotelis Priorum Analyticorum Libros*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth, A. A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book.

Ainsi, de la clôture assertive de la démonstration au contentement rhétorique, il y a une même logique.

Averroès est, comme Al Farabi, appelé « l'ami de la logique » (*sâhib al mantiq*). Il a commenté toutes les œuvres logiques d'Aristote et a également essayé de promouvoir la logique dans le droit. La logique lui sert aussi de méthode d'harmonisation entre les textes d'Aristote et le Coran car, dans les deux cas, il est question de chercher la connaissance la plus parfaite, qui est sous régime démonstratif, comme l'indique le livre des *Seconds Analytiques* d'Aristote.

Médecine (*al tibb*)

Averroès a écrit *al Kulliyat fi at tibb* (le *Colliget*), livre de généralités en médecine comprenant plusieurs divisions, dont une sur l'anatomie, une autre sur la santé, d'autres encore sur la maladie, sur les signes (symptômes), sur la médication et la nourriture, sur la conservation de la santé, sur la guérison.

Averroès a aussi composé un commentaire de l'Urjuza d'Avicenne (un poème didactique qui condense le *Canon* de celui-ci), dont le commencement indique que la médecine est la conservation de la santé et la guérison de la maladie en raison de quelque chose qui est advenu dans le corps. De nombreux petits traités, dont des commentaires de l'œuvre de Galien, mettent en avant le souci de la prévention. Ainsi, une *maqâla* (petit écrit faisant le point sur un sujet précis) portant sur « La conservation de la santé » et une autre portant sur les « Moyens de guérir », toutes deux des commentaires de Galien, indiquent que la conservation de la santé suppose un souci de la digestion et la nécessité de se débarrasser du superflu par des massages et du sport.

La pratique d'Averroès jouissait d'une certaine popularité, comme en témoigne ce propos d'Ibn Farhun :

« Ibn Ruchd avait une inclination pour la science des anciens ; il en était maître, contrairement aux gens de son époque et ses *fatwa* en médecine étaient prisées comme ses *fatwa* en *fiqh*, avec ce qu'il faut de grammaire, de littérature et de sagesse. »

Ibn Farhun (1973). *Al Dîbâj al madhab fi ma'rifati a'yân ulamâ' al madhab*. Le Caire - Maktaba Wahba (p. 284).

Dans son livre *Le Colliget*, Averroès souligne que pour lire ses écrits de médecine, il faut une connaissance de la logique et des sciences naturelles, la logique étant pour lui un instrument susceptible d'orienter l'apprentissage aussi bien des sciences pratiques que des sciences théorétiques.

Dans le traité concernant les « Moyens de guérir », l'exigence philosophique en médecine apparaît encore plus nettement. Dès le début du traité, Averroès distingue entre la méthode admise parmi « les médecins anciens et contemporains » et la méthode technique qu'il entend promouvoir. La première est dialectique en cela qu'elle repose sur des prémisses communément partagées, comme par exemple que « la guérison se fait par les contraires » ou que « le semblable conserve le semblable ». Mais, nous dit Averroès, une telle méthode ne permet de recouvrer la santé que « par accident ». La seconde méthode, technique, fait la part égale à la finalité naturelle poursuivie par le corps humain et à la finalité technique, qui par distinction d'avec la finalité naturelle, n'est pas immanente au corps mais possède son siège dans l'artisan qui, par son savoir-faire, sait « dériver » (*istanbata*) ce qui sied à tel organisme. Dans la mesure où la guérison et, en général, les choses relatives à la santé, supposent à la fois la nature et la technique, car nous sommes en quelque sorte dans le domaine de l'entre-deux, il convient au médecin de respecter la finalité naturelle, tout en administrant le remède. Ignorer l'ordre et la disposition des organes, ne pas tenir compte de la finalité propre à la nature dans la manière de dériver les moyens de la guérison, ne peut donner lieu dans le meilleur des cas qu'à des guérisons accidentelles et dans le pire des cas, qui est cependant majoritaire, à l'administration d'un remède pire que le mal.

Pensée (*fikr*)

Référence bibliographique

Cf. Averroès (1987). *Rasâ'il Ibn Ruschd al-Tibbiyya (Les traités médicaux d'Averroès)*, édités par Georges C. Anawâti et S. Zayed. Le Caire : Centre de l'édition de l'héritage culturel.

Référence bibliographique

Averroès (1998). « Des moyens de guérir selon Galien » in *RRT* (p. 433).

La notion de *fikr* apparaît chez Averroès dans le *Moyen* et le *Grand Commentaire* sur le *De anima* d'Aristote : il s'agit du pouvoir imaginatif rationnel, qui est en connexion avec l'intellect. Chez l'homme, ce pouvoir de saisir les intentions à partir de la perception des sens externes, est une forme de sens interne différent des deux autres sens internes que sont l'imagination et la mémoire. Le pouvoir cogitatif, le *fikr*, qu'on peut appeler aussi intellect passible, est une forme de raison que ne possèdent que les êtres humains. Rien n'est compris par l'intellect matériel sans ce pouvoir ; celui-ci contribue au développement d'une âme rationnelle, sans être à strictement parler un pouvoir intellectuel.

Averroès pose le problème de la pensée humaine à partir de celui de l'intellection des intelligibles séparés. Pourquoi procède-t-il ainsi ? Il faut rappeler que parler de l'homme, dans un sens aristotélicien, c'est parler de la réalisation pleine de l'homme, c'est-à-dire de sa **perfection** ; or cette perfection passe par l'intellection des intelligibles séparés. Aussi, rendre compte de la possibilité de cette intellection, c'est en fait parler de l'intellect humain.

L'âme rationnelle sensitive disparaît à la mort de l'homme. Pour ce qui est de l'immortalité, il est sûr que, comme le souligne Salomon Munk dans sa présentation d'Averroès, « L'homme ne gagne rien individuellement qui aille au-delà des limites de son existence terrestre, et la permanence de l'âme individuelle est une chimère ».

L'intellect humain ou en habitus (*bil-malaka*) n'est pas une composition de l'intellect matériel et de l'intellect agent ; si cela avait été le cas, nous serions des êtres qui pensent en permanence : « L'intellect matériel pense sans trêve dans le futur comme dans le passé ; il semble donc résulter de cette position que dès lors que l'intellect matériel est joint à nous, l'intellect agent est joint à nous. Mais c'est déraisonnable et contraire à ce que tout le monde soutient » (*sur le De anima*) ; car à supposer même que cela soit possible, comment expliquer les nouvelles pensées ? Comment rendre compte des « intellections nouvelles » qui immanquablement échoient à l'homme ?

L'intellect en habitus (c'est-à-dire ce en quoi consistent les intelligibles théoriques), qui est en nous et qui est corruptible, est comme la matière que travaille l'intellect agent. Quand la mise en forme d'une telle matière est avancée, « il est manifeste qu'alors dans cet état (qu'est la jonction), le rapport de l'intellect agent à l'homme est comme le rapport de l'intellect en habitus à l'homme. Et lorsqu'il en est ainsi et que cette jonction avec l'intellect agent est accomplie, il est nécessaire que par cet intellect l'homme pense tous les êtres par un intellect qui lui est propre et effectue sur tous les êtres l'action qui lui est propre qui est de les penser, de la même manière que l'intellect en habitus. Selon ce mode, l'homme est donc, comme le dit Themistius, semblable à Dieu. »

Référence bibliographique

S. Munk (réédité en 1982). *Des principaux philosophes arabes et de leur doctrine*. Paris : Vrin. (pp. 454-455).

sur le De anima

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 154).

Référence bibliographique

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 167).

L'intellect pense et l'homme, à hauteur de son effort, se joint ou non à la pensée. Ce n'est pas l'homme qui est source de la pensée, mais la pensée l'investit à hauteur de son effort. Cette thèse condamnée sous la forme « l'homme ne pense pas », a été combattue par Saint Thomas d'Aquin, pour lequel l'intellect est l'une des puissances de l'âme humaine :

« L'intellect possible n'est pas unique pour tous les hommes. »

Saint Thomas d'Aquin. *Somme contre les Gentils, II*, trad. française (§73).

« L'intellect agent n'est pas une substance séparée, mais quelque chose de l'âme. »

Saint Thomas d'Aquin. *Somme contre les Gentils, II*, trad. française (§76).

Pour Averroès, l'intellect opère en l'homme ; pour saint Thomas d'Aquin, l'homme est principalement intellect. Ainsi l'âme a bien une action en elle-même, celle-ci ne lui vient pas d'ailleurs. Mais parce qu'elle a cette action en elle-même, elle est aussi limitée et ne peut atteindre la vision de Dieu. En revanche, pour Averroès, l'âme n'ayant pas cette limite, parce qu'elle n'a pas et n'est pas l'intellect proprement dit, il n'y a aucun obstacle en droit à partager avec Dieu, même si ce n'est qu'à de rares moments, qu'une pensée divine se révèle être la béatitude suprême.

Politique (*siyâssa*)

Averroès, pas plus que ses prédécesseurs chez les philosophes arabes, n'a eu en main la *Politique* d'Aristote. Mais lui comme les autres philosophes arabes ont eu la *République* de Platon. Pour sa part, Averroès y consacre un *Commentaire moyen*. Ce texte de Platon est analysé selon une méthode aristotélicienne. La politique est ainsi caractérisée comme une science pratique qui diffère des sciences spéculatives par son objet et par son but :

- Par son objet : celui-ci réside dans les choses dont la volonté de réalisation nous incombe. Le principe de ces choses volontaires est le choix, alors que le principe de la physique est la nature et que celui de la métaphysique est Dieu.
- Par son but : la politique vise l'action seule, alors que les sciences théorétiques visent la connaissance seule. En visant l'action seule, la politique est un art qui rend compte de la manière dont les habitudes sont enracinées dans l'âme et de comment elles sont coordonnées de façon à ce que l'action qui en résulte soit la plus parfaite possible.

Saint Thomas d'Aquin

Saint Thomas d'Aquin (1999). *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*, trad. française. Paris : Vrin (p. 340).

Averroès

C'est le commentaire qu'il donne au passage d'Aristote dans la *Métaphysique* \square , 1072 a 26 et suivantes, in Averroès (1984). *Grand commentaire sur la 'Métaphysique'*, trad. française. Paris : Les Belles Lettres, 1960 (1355a 238-241) :

Tout en commentant Platon, Averroès cite les dynasties d'Orient et les califats d'Andalousie. Il compare la cité modèle et les cités réelles, fait les synonymies entre le philosophe-roi de Platon et l'imam, puisque l'imam est, dit-il, celui qu'on suit en vertu des perfections qu'il réalise en lui. Le philosophe-roi ou philosophe-imam est celui qui est en « possession à la fois des sciences théorétiques et des sciences pratiques, des vertus éthiques et des vertus intellectuelles ».

Tout en commentant Platon, Averroès reprend l'analyse d'Al Farabi, qui le premier avait fait l'équation entre le philosophe-roi et l'imam législateur sur la base de ses réflexions sur Platon. Averroès est bien conscient qu'il s'agit de la construction du modèle du naturel philosophe et non de la description d'une réalité quelconque, puisqu'il reconnaît que l'existence de tels hommes est un fait rare et que c'est la « raison pour laquelle il est difficile pour une telle cité de parvenir à l'existence ».

Prophète (*al nabi*)

Averroès rompt avec ceux qui ont essayé de thématiser philosophiquement la question de la prophétie. Il convoque les philosophes grecs pour écarter cette question de la réflexion philosophique. Le Prophète est cité comme un messager de Dieu, mais son statut n'est pas promu à devenir un thème philosophique :

« Quant à ce qu'il (Al Ghazali) dit de la vision des prophètes, je ne connais parmi les anciens qu'Ibn Sinna qui en ait parlé ; ce que disent les anciens à propos de la Révélation et de la vision se rapporte à Dieu par la médiation d'un être spirituel non corporel, donateur selon eux de l'intellect humain et c'est ce que les contemporains appellent intellect agent et que le récit scripturaire (*chari'a*) appelle ange. »

Averroès (1987). *Tahâfut-at-tahâfut (Incohérence de l'incohérence)*, 2^e édition arabe de M. Bouyges (pp. 515-517).

Selon Averroès, l'homme est dans l'incapacité de connaître la prophétie. Mais ce que l'on appelle la tradition prophétique faite des hadiths, c'est-à-dire des dits prophétiques, est totalement accessible à l'homme et il arrive à Averroès de faire mention de cette tradition dans un esprit comparatif ou analogique. Les hadiths sont la deuxième source du droit, aussi le juge doit-il la connaître parfaitement : « De même qu'un juge ignorant de la tradition prophétique n'est pas pardonnable s'il rend un jugement erroné, de même celui qui juge sur les existants n'est pas pardonnable s'il ne réunit pas les conditions habilitant à juger ».

Référence bibliographique

Averroès (1969). *Commentaire moyen sur la République de Platon*. Cambridge : University Press (p. 177).

Référence bibliographique

Averroès (1969). *Commentaire moyen sur la République de Platon*. Cambridge : University Press (p. 180).

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 137).

Une autre analogie faite sur la base du discours prophétique apparaît au §14 de ce même *Discours* : les choses peuvent être intrinsèquement bonnes et accidentellement mauvaises, il ne faut donc pas les interdire pour cette raison accidentelle. Les textes philosophiques peuvent donner lieu à une déviance interprétative, mais celle-ci ne peut être invoquée pour interdire la fréquentation de ces mêmes textes. L'analogie est menée avec le miel : « C'est pourquoi le Prophète – sur lui soit la paix – a dit à l'homme à qui il avait ordonné de faire prendre du miel à son frère atteint de diarrhée, et qui, la diarrhée ayant empiré, s'en plaignait à lui : "Dieu a dit vrai, et c'est le ventre de ton frère qui a menti" ».

Miracle (*i'jâz*)

Averroès développe une pensée orthodoxe sur les miracles : il n'y a de miracle reconnu par l'Islam que celui de la révélation du texte sacré. Il apporte cependant une vision originale sur la question. Tout comme pour la prophétie, il refuse de spéculer sur la nature du miracle :

« Les philosophes anciens ne parlent pas des miracles car les miracles selon eux font partie de ces choses qu'il ne faut pas soumettre à l'examen ni mettre sous forme de question. Ce sont là des principes de loi et celui qui les examine ou en doute doit, selon eux, être puni. »

Averroès (1987). *Tahâfut-at-tahâfut (Incohérence de l'incohérence)*, 2^e édition arabe de M. Bouyges (pp. 515-517).

Averroès fait ici écho au texte des *Topiques* d'Aristote selon lequel tout ce qui se présente à l'esprit n'est pas dialectisable : on ne peut ni soumettre à l'examen les évidences sensibles comme la blancheur de la neige, ni se demander s'il faut ou non honorer les dieux ou ses parents. Celui qui pose de telles questions, disait Aristote, ne mérite que le châtiment. Mais entre Aristote et Averroès, il y a le fait de la Révélation que certains comme Al Ghazali ont essayé de thématiser. Or, la « science » est une notion homonyme ; entre celle de l'homme et celle de Dieu, il n'y a aucune commune mesure, aussi, nous ne saurons jamais vraiment ce qu'est un miracle :

« Tout possible n'est pas à portée de l'action humaine. Le possible à portée de l'homme est connu. Or, la plupart des choses possibles en elles-mêmes ne sont pas à sa portée, ainsi, que le Prophète fasse quelque chose de miraculeux n'est pas à portée de l'homme, mais cela est possible en soi et nous n'avons pas à établir que les choses qui sont hors de portée de l'intellect sont à portée des prophètes. »

Averroès (1987). *Tahâfut-at-tahâfut (Incohérence de l'incohérence)*, 2^e édition arabe de M. Bouyges (pp. 515-517).

En revanche, une fois reçu, le miracle peut être analysé par l'intellect. À défaut de donner la nature de la Révélation, l'homme peut analyser le texte qui lui est soumis :

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 115).

« Si tu examines les miracles dont l'existence a été authentifiée, tu les trouveras être de cette espèce ; le livre de Dieu les a rendus évidents, livre qui n'est pas, du point de vue de l'ouïe, miraculeux comme l'est la métamorphose du bâton en serpent, mais dont la constitution est miraculeuse du point de vue des sens et de l'examen pour tout homme ayant existé et qui existera jusqu'au jour du jugement dernier. »

Averroès (1987). *Tahâfut-at-tahâfut (Incohérence de l'incohérence)*, 2^e édition arabe de M. Bouyges (pp. 515-517).

L'attitude d'Averroès, en coupant court à l'analyse des miracles, réussit à la fois à orienter l'intellect de l'homme sur ce qui est à sa portée et à ne pas ajouter une confusion ou une ambiguïté supplémentaire aux débats théologiques.

Poétique (*kitâb al-chi'r*)

Selon Averroès, Aristote n'a pas pu donner dans sa *Poétique* des règles particulières à la seule pratique grecque. Aussi la *Poétique* est-il un ouvrage philosophique susceptible de donner des clartés sur toute pratique poétique quelle que soit son aire culturelle : produire des images selon une mélodie, un rythme et une imitation.

Borges considère qu'Averroès a commis un contresens sur la tragédie et la comédie, car ces mots ne pouvaient pas lui parler dans sa culture. Le débat sur le contresens d'Averroès en matière de tragédie et de comédie est déjà posé par E. Renan :

« Quoi qu'il en soit, les bévues d'Ibn Ruchd (Averroès), en fait de littérature grecque, sont vraiment de nature à faire sourire. S'imaginant, par exemple, que la tragédie n'est autre chose que l'art de louer, et la comédie l'art de blâmer, il prétend trouver des tragédies et des comédies dans les panegyriques et les satires des arabes et même dans le Coran. »

E. Renan (1949) *Averroès et l'averroïsme*. Paris : Calmann-Lévy.

Un siècle après Renan, Jorge Luis Borges note dans « La quête d'Averroès » :

« L'histoire consignerait peu d'événements aussi beaux et aussi pathétiques que ce médecin arabe se consacrant à la pensée d'un homme dont quatorze siècles le séparaient ; aux difficultés intrinsèques s'ajoutait le fait qu'Averroès, ignorant tout du syriaque et du grec, travaillait sur la traduction d'une traduction. La veille, deux mots douteux l'avaient arrêté au seuil de *Poétique*. Ces mots étaient *tragœdia* et *comœdia*. Il les avait rencontrés, des années auparavant, dans le livre troisième de la *Rhétorique* ; personne dans l'Islam n'entrevoit ce qu'ils voulaient dire. En vain il avait fatigué les traités d'Alexandre d'Aphrodise. En vain, compulsé les versions du nestorien Hunain Ibn-Ishaq et de Abu Bashr Meta. Les deux mots arcanes pullulaient dans le texte de la *Poétique*. Impossible de les éluder. »

Jorge Luis Borges (1967). « La quête d'Averroès » in *L'Aleph*. Paris : Gallimard (pp. 118-119).

Ces deux jugements posent un problème important quant à la transmission : faut-il privilégier le contexte de création, en faisant fi des définitions formelles ou bien utiliser les définitions formelles pour faire parler un contexte dans un autre contexte ? En faisant usage des distinctions opérées par Aristote, ainsi que des critères posés par celui-ci dans les *Topiques* sur les exigences de la définition, Averroès reprend de cet ouvrage deux éléments essentiels :

- le premier est que la science des contraires est une ;
- le second est que la définition, pour être correcte, exacte, implique que le défini soit équivalent à la définition ; ni plus général, ni plus particulier, mais à même de pouvoir être le réciproque du défini.

Appliquons cela à notre question : Aristote ne dit rien de la comédie. Oui, mais dans la mesure où la comédie est l'art de la satire et que la satire est le contraire de l'éloge, connaître l'art de l'éloge c'est en même temps connaître l'art de la satire, la science des contraires étant une. On peut donc déduire les caractéristiques de la comédie à partir de la définition de son contraire, la tragédie, définie comme l'art de l'éloge.

Reste à établir en quoi la tragédie est l'art de l'éloge. C'est là qu'intervient le second critère des *Topiques* : l'équivalence de la définition et du défini. Aristote nous dit (1448a16) que la tragédie est l'art de représenter, au sens d'imiter, les actions nobles : c'est l'art de représenter les personnages meilleurs que les hommes actuels. Averroès en déduit que la tragédie est l'art de louer.

L'enjeu est bien de superposer une pratique courante des Arabes, le panégyrique, à la tragédie. Cela se fait au prix d'un contresens sur le contexte (mise en scène, théâtralité, etc.) mais le gain est de faire parler un texte d'Aristote, censé être spécifique aux Grecs, dans un autre horizon, l'horizon arabe andalou.

Le paragraphe 100 du *Commentaire moyen* d'Averroès sur la *Poétique* est explicite à cet égard ; parlant de l'épopée, et reprenant l'exemple grec du discours homérique qu'Aristote considère comme le discours épique par excellence, Averroès nous dit :

« [...] tout cela leur (aux Grecs) est spécifique et n'existe pas chez nous, soit parce que ce qu'il mentionne n'est pas commun à la plupart des nations (*oumam*), soit parce qu'il y a de façon accidentelle (*'arad*) chez les Arabes un élément étranger à la nature, ce qui est la bonne raison car il n'a pas cherché dans son livre à établir ce qui est spécifique aux Grecs mais plutôt ce qui est commun aux nations naturelles. »

Cet élément étranger à la nature n'est pas la culture mais ce qui fait obstacle à la finalité immanente de la nature d'un homme, comme le nomadisme des Arabes anté-islamiques. Ce qui empêche les Arabes non andalous d'être une nation naturelle à part entière c'est le nomadisme. Être une nation naturelle, c'est être une nation de la cité et de la sédentarité. La poésie arabe des Arabes de l'anté-islam, glorifiant la tribu, ne peut être une poésie naturelle. On a là un conflit majeur entre les deux formes de l'arabisme telles que Jacques Berque les a présentées : « L'arabisme s'est fait de ces deux défis, opposés et conjugués », d'une part « l'alliance entre le Bédouin et les poètes », d'autre part l'alliance entre « l'Antiquité et ses philosophes ».

Référence bibliographique

Jacques Berque (1978). *Arabes*. Paris : Stock (p. 120).

Proposition (*qadiyya*)

Pour Averroès comme pour Aristote, la proposition est un support de vérité et de fausseté. Averroès se distingue cependant par un formalisme plus appuyé en montrant qu'il y a des mots logiques (c'est-à-dire formels) dans la proposition, comme la négation, mots formels qu'il faut bien séparer des mots matériels qui peuvent être négatifs dans l'expression, mais pas dans la notion.

Exemple

La proposition « l'homme ne peut pas marcher » n'est pas équivalente à la proposition « l'homme peut ne pas marcher ». Dans le premier cas, la négation est propositionnelle et porte sur l'ensemble de la proposition ; dans le second cas, la particule négative n'est pas négative en réalité : la proposition reste affirmative et la particule est dite « métathétique » pour la distinguer de la négation.

Une autre distinction apparaît dans les commentaires logiques du philosophe cordouan : celle qui existe entre une prémisse et un problème, autrement dit, une distinction entre un contenu propositionnel simplement présenté à la réflexion et ce même contenu asserté, affirmé vrai ou faux. Averroès, commentant le passage I, 4, 101b 28-33 des *Topiques*, avance ceci :

« Les prémisses et les problèmes sont un, quant au sujet, deux, quant au mode. Ainsi appelle-t-on prémisses le propos déclaratif qui est présenté sur le mode de la concession (assentiment) pour être une partie d'un syllogisme ; et si ce propos est mis en examen afin de poser ou de réfuter un des deux contraires qui s'y trouve, on l'appelle problème. »

Averroès (1980). *Commentaire moyen sur les Topiques*, texte édité par Mohammed Salim Sâlim. Le Caire - Maktaba Wahba (p. 16).

Rhétorique (*al khatâba*)

La rhétorique est l'art logique qui se rapporte à ce qui persuade de prime abord. Elle convient aux discours qui règlent les affaires de la cité.

Tout comme la dialectique, la rhétorique n'a pas d'objet propre, car les « prémisses utilisées dans ces deux arts ne sont pas saisies dans l'esprit à la manière dont leur objet existe hors de l'esprit. Bien plutôt, un prédicat est ici affirmé d'un sujet en raison de ce qui est généralement accepté, que cela soit selon une opinion non examinée, ou selon une vérité et non parce qu'il serait de la nature d'un prédicat d'être appliqué à un sujet. »

L'art de la rhétorique comprend aussi bien des arguments que des choses « qui ne sont pas des arguments, comme la foi, le témoignage ». Parmi les arguments, il faut compter « les exemples et les preuves ». En rhétorique, les preuves sont appelées « enthymèmes ».

Référence bibliographique

Averroès (1977). *Abrégé de rhétorique*, in *Averroès' Three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Poetics*, édité par Charles E. Butterworth. Albany State University of New York Press (p. 181).

Référence bibliographique

Averroès (1977). *Abrégé de rhétorique*, in *Averroès' Three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Poetics*, édité par Charles E. Butterworth. Albany State University of New York Press (p. 169).

Formellement, l'enthymème est le syllogisme adapté à cet art. C'est un syllogisme dont on a fait l'ellipse d'une prémisse, celle qui risque de semer le doute chez le public à qui est demandé un assentiment sans examen. C'est un « syllogisme qui conduit à une conclusion correspondant à une opinion partagée de prime abord par tous les gens ou la plupart d'entre eux. »

La persuasion de prime abord suppose donc l'ellipse d'une prémisse. Pourquoi ? La prémisse omise peut contenir un élément de fausseté manifeste, qui, devenu explicite, ne peut plus emporter l'adhésion : « Cet homme rôde la nuit, donc il cherche une opportunité pour voler » ; si on ajoute « Tous ceux qui rôdent la nuit cherchent une opportunité pour voler », on installe le doute chez le public et on ne peut plus compter sur l'adhésion première. Cette adhésion suppose donc la présence de l'implicite.

« Les masses ne sont pas capables de comprendre l'inférence de la conclusion qui suit des prémisses ; elles ne différencient même pas la conclusion de ce à partir de quoi la conclusion est tirée. Elles ne distinguent pas, dans un syllogisme, les prémisses de la conclusion [...] quand quelqu'un fait savoir ce qui est nécessité et ce qui nécessite, c'est comme s'il avait dit la chose deux fois, ce qui est ridicule pour l'adhésion à première vue. »

Averroès (2002). *Commentaire de la «Rhétorique»*, L. II. Paris : Vrin.

Quant à l'exemple, il se concrétise quand « quelqu'un conseille à quelqu'un d'autre de prendre un médicament car untel l'a pris avec profit ; il le persuade ainsi par l'exemple ou bien quand il lui dit : "tu as telle ou telle maladie". Il en va ainsi pour tout ce qui se rapporte à la conversation entre les gens ».

L'exemple n'a toutefois pas le statut de l'induction, car dans l'induction « on confirme l'universel par le particulier », alors que dans l'exemple « on confirme une chose par une autre en raison d'une similitude, non du fait que l'une est particulière et l'autre universelle ».

Référence bibliographique

Averroès (1977). *Abrégé de rhétorique*, in *Averroès' Three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Poetics*, édité par Charles E. Butterworth. Albany State University of New York Press (p. 170).

Référence bibliographique

Averroès (1977). *Abrégé de rhétorique*, in *Averroès' Three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Poetics*, édité par Charles E. Butterworth. Albany State University of New York Press (p. 169).

Référence bibliographique

Averroès (1977). *Abrégé de rhétorique*, in *Averroès' Three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Poetics*, édité par Charles E. Butterworth. Albany State University of New York Press (p. 184).

N'ayant pas la puissance d'une induction, l'exemple n'a pas *a fortiori* la puissance de conduire à une conclusion certaine. Or certains théologiens lui prêtent ce pouvoir. Al Juwayni, cité au §31 affirme que l'exemple « conduit à la certitude non pas comme syllogisme ou examen, mais comme guide », mais Averroès réfute cet argument, en rappelant que la lecture de l'*Almageste* de Ptolémée ne saurait être un guide pour celui qui prétendrait faire l'économie des démonstrations géométriques ; si cette économie avait été possible, « l'adventicité du monde serait une chose évidente par elle-même ».

Référence bibliographique

Averroès (1977). *Abrégé de rhétorique*, in *Averroès' Three short commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Poetics*, édité par Charles E. Butterworth. Albany State University of New York Press (p. -187).

Religion (*dîn, milla*)

Le mot « religion » (*dîn, milla*) est rare sous la plume d'Averroès. On trouve plus fréquemment les mots *char'* (législation) et *wahyy* (révélation). Le mot *milla* se trouve cependant dans le titre arabe de l'ouvrage « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », mais le mot n'apparaît presque plus dans le corps du texte. Averroès le substitue par les deux autres mots déjà cités. L'usage substitutif de *char'* et de *wahyy* pour *milla* s'explique par l'insistance d'Averroès à situer la religion dans le cadre de ce qui oblige l'homme (législation) et de ce qui lui est donné (révélation).

Concernant la législation, Averroès met l'accent sur l'obligation à connaître les choses du monde pour comprendre leur Artisan, Dieu. Pour ce qui est de la Révélation, le donné révélé est ce qui se présente à l'homme à travers la prophétie, sans qu'il puisse en avoir une connaissance exhaustive. En lieu et place de cette connaissance impossible à l'homme, il y a des actes de piété par lesquels l'homme arrête la recherche indéfinie des justifications. C'est en eux que réside la santé des âmes :

« [...] cette santé-là, c'est ce qu'on appelle la piété révérencieuse [...] Ce que recherche le législateur par l'institution de la science légale n'est autre que cette santé. C'est d'elle que procède la béatitude dans l'au-delà ; de son contraire, que procèdent les tourments dans l'au-delà. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 163).

Substance (*al jawhar*)

Al jawhar, mot utilisé pour « substance », signifie littéralement « pierre précieuse ». Dans la présentation que fait Averroès de la substance dans son *Commentaire moyen sur les Catégories*, percent non seulement sa force pédagogique visant à rendre clair le texte d'Aristote, mais aussi la logicisation de ce même texte : substance et accident sont présentés par rapport à leur statut dans la prédication.

« La substance dans l'ensemble, qu'elle soit générale ou singulière, est ce qui n'est absolument pas dans un sujet. L'accident dans l'ensemble, qu'il soit substance ou accident, est ce qui se dit d'un sujet. L'accident dans l'ensemble, qu'il soit substance ou accident, est ce qui se dit d'un sujet. Par suite, Aristote sépare la substance universelle de la singulière, en ce que l'universelle se dit d'un sujet alors que la singulière ne se dit pas d'un sujet et il sépare l'accident singulier de l'universel en ce que l'universel se dit d'un sujet alors que le singulier ne se dit pas d'un sujet. »

Averroès (édition en cours). *Commentaire moyen sur les Catégories*. Paris : Vrin.

Syllogisme rationnel (*quiyas 'aqlî*)

Au sens étroit, le syllogisme rationnel est le syllogisme aristotélien comprenant deux prémisses et une conclusion. Mais au sens large, Averroès l'entend comme ce moyen rationnel qui « permet d'extraire l'inconnu du connu ». Entendu d'abord comme une inférence, le syllogisme rationnel est promu au rang de méthode philosophique pour la connaissance de Dieu et des existants.

La controverse était vive sur le recours à ce mode de penser aristotélien. Certains l'ont qualifié d'« innovation blâmable », cette expression étant au Moyen Âge l'équivalent d'hérésie. Averroès répond :

« Nul ne peut venir objecter que ce type d'étude du syllogisme rationnel (*al qiyas al aqlî*) serait une innovation blâmable parce qu'il n'existait pas au premier âge de l'Islam ; d'ailleurs l'étude du syllogisme juridique et de ses espèces a, elle aussi, été conçue postérieurement au premier âge de l'Islam et personne n'est cependant d'avis que c'est une innovation blâmable ; c'est donc cette même opinion qu'il nous faut avoir sur le syllogisme rationnel. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 109).

Syllogisme juridique (*quiyas al fiqhî*)

Le syllogisme juridique, mentionné par Averroès et mis en pratique dans ses œuvres de droit comme la *Bidayat al mujtahid* (Traité de droit musulman), repose sur une analogie.

Dans les écrits de méthodologie du droit des juristes musulmans, nous trouvons une présentation du raisonnement juridique (*qiyas al fiqhî*) fondé sur une analogie ; ce raisonnement a quatre composantes :

- 1) le cas de base
- 2) le cas dérivé assimilé
- 3) la cause ou ressemblance, selon laquelle se fait la qualification légale
- 4) le jugement (*hukm*) ou qualification légale

Il y a un transfert de jugement du cas originel prévu par les textes (Coran, dits prophétiques) vers le cas assimilé (situation nouvelle pour laquelle rien n'est prévu) quand, partageant la même cause, les deux cas sont considérés comme équivalents. La parenté formelle de ce raisonnement avec le syllogisme est plus grande qu'il n'y paraît à première vue : le moyen terme dans le syllogisme est la cause dans l'analogie ; la relation du moyen terme avec les termes mineur et

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 105).

majeur est équivalente à celle qui existe entre la cause et le cas originel et le cas assimilé. Tout ce qui est requis pour déterminer la vérité ou la certitude de la prémisse universelle dans un syllogisme le sera pour prouver que la cause est concomitante au jugement. Cette preuve reste dans le domaine du probable, avec un avantage de l'analogie sur le syllogisme : l'analogie mentionne le particulier sur la base duquel la conclusion est établie, ce que ne fait pas le syllogisme ; la connaissance qu'un particulier donné implique un autre particulier est considérée comme plus conforme à l'intelligence naturelle de tout un chacun que la connaissance que tout particulier subsumé sous une proposition universelle conduit à une conclusion.

Sagesse (*hikma*)

Notion stratégique pour faire entrer la philosophie (*al Falsafa*) dans le monde arabo-musulman. C'est sous couvert de sagesse que la philosophie est légitimée quant à son étude dans ce monde. Sage est l'un des quatre vingt dix neuf noms de Dieu, c'est donc un mot à prendre en bonne part. Comme la philosophie pouvait être présentée comme un système rival de la religion et qui de plus provient d'un système païen, il importait de l'étiqueter « sagesse » pour pouvoir la pratiquer. C'est ce que fait Averroès, qui met dans le titre de son discours décisif le mot « sagesse », mais qui, dès le second paragraphe de son texte, le remplace par le mot de « falsafa », philosophie : d'une part, le titre présente la conciliation entre « sagesse et loi divine », d'autre part, le corps du texte parle de la philosophie d'Aristote dans ses orientations physique, logique et métaphysique.

Averroès utilise bien souvent l'une pour l'autre les notions de « sage » et de « philosophe ». L'élément générique qui regroupe ces deux termes est celui de « l'élite » (*Al Khâssa*, voir *supra*) : « Même si le sage considère toutes les religions comme vraies, il lui est nécessaire de choisir la meilleure religion de son temps et de se convaincre que le meilleur est abrogé par ce qui lui est meilleur encore. C'est ainsi que les sages qui enseignaient à Alexandrie se sont convertis à l'Islam quand la loi de l'Islam leur parvint et que les sages qui se trouvaient dans le pays des Romains se sont convertis au christianisme quand leur parvint la religion (*chari'a*) de Jésus ». Averroès (1992). *Tahâfut at-tahâfut (Incohérence de l'incohérence)*, texte établi par M. Bouyges. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 583-246).

Science (*'ilm*)

La « science » est un mot équivoque car il y a la science des hommes et celle de Dieu. Il est commun de trouver dans la langue un même mot désignant deux réalités contraires :

« Ce n'est que par pure homonymie que le mot "science" s'applique à la fois à la science adventice et à la science pré-éternelle, comme de nombreux noms s'appliquent à des choses contraires : ainsi le mot *al-jalal*, qui se dit d'une chose grave comme d'une chose sans importance et le mot *as-sarîm*, qui se dit de la lumière comme de l'obscurité. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geofroy. Paris : GF-Flammarion (p. 129).

L'enjeu de cette homonymie réside dans la réfutation que fait Averroès d'Al Ghazali. Celui-ci avait accusé les philosophes comme Avicenne d'impiété, car ils semblaient dire que Dieu ne connaît pas les particuliers. Averroès rectifie : Dieu les connaît d'une connaissance génériquement différente de la connaissance des hommes. La connaissance de ces derniers est tributaire de l'apparition contingente des particuliers et est par là elle-même frappée de contingence. Mais Dieu ne dépend pas de l'existence des particuliers :

« Le rapport de la connaissance éternelle avec l'être est autre que le rapport de la connaissance produite avec l'être : l'existence de l'être est la cause et la raison de notre connaissance, tandis que la connaissance éternelle est la cause et la raison de l'être. »

Averroès (1969). 1988). « Appendice sur la question de la science éternelle », in *Discours décisif*, trad. de Léon Gautier. Paris : Éd. Sindbad (p. 58).

La confusion entre science humaine et science divine repose ici sur la confusion entre l'être et la connaissance : l'homme dépend de l'être des choses qu'il connaît, or on ne peut dire la même chose de Dieu. Dieu n'aborde pas les choses à partir de leur être, mais à partir de la connaissance de leur être :

« Dieu connaît les choses parce qu'elles ne proviennent de lui qu'en tant **qu'il connaît**, non pas en tant qu'il existe purement et simplement, ni en tant qu'il existe avec tel attribut, mais en tant qu'il connaît, ainsi qu'a dit le Très-Haut : « Ne connaît-il pas, Celui qui a créé ? Lui le pénétrant, le Savant ! » (Coran, LXVII, 14).

Averroès (rééd. 1988). « Appendice sur la question de la science éternelle », in *Discours décisif*, trad. de Léon Gautier. Paris : Éd. Sindbad (p. 60).

Un autre passage fait écho à cette part de connaissance engagée par la science divine quand elle porte sur les particuliers. Il s'agit pour Averroès de retrouver, contre les théologiens, le sens commun du public qui parle de Dieu en le caractérisant de « savant » (*âlim*) :

« Il faut donc considérer que la Révélation pose qu'il **connaît** la chose avant qu'elle n'existe en tant que cette chose va exister, qu'il **connaît** la chose lorsqu'elle existe en tant qu'elle existe effectivement, **qu'il connaît** ce qui est passé en tant que passé au moment où cela est passé et **qu'il connaît** ce qui est perdu en tant qu'il est perdu au moment où il est perdu. C'est à cela qu'obligent les sources de la Révélation [*usul al char*]. Et il en est ainsi parce que le commun ne peut se représenter le "savant" dans le monde visible que dans ce sens-là. »

Averroès (2000). « Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion », in *Islam et raison*. Paris : GF-Flammarion (p. 119).

Théologiens (*al-mutakallimûn*)

Deux grandes traditions ont dominé le domaine de la théologie musulmane, toutes deux connues d'Averroès et citées par lui :

- **Les mu'tazilites :**
Il s'agit d'une tradition qui prend pour centre d'analyse de la religion, l'intellect.
- **Les ash'arites :**
Cette autre tradition prend pour centre de la même analyse, le dogme.

La première, antérieure dans le temps, est souvent connue *via* la seconde.

Selon Averroès, les théologiens présentent des interprétations de la loi à ceux qui n'ont pas les moyens de les comprendre. Ils sont ainsi responsables de divisions et de sectes religieuses :

« [...] les mu'tazilites ont ainsi interprété nombre de versets et de traditions prophétiques et exposé ces interprétations à la foule, et les ash'arites ont fait de même, bien que ces derniers aient moins interprété. Ils ont de ce fait précipité les gens dans la haine, l'exécration mutuelle et la guerre, sali la loi et divisé complètement les hommes. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geofroy. Paris : GF-Flammarion (p. 165).

Les ash'arites contestent la doctrine de l'*aslah* des mu'tazilites, doctrine selon laquelle Dieu est contraint à faire le mieux. Selon Al Ghazali, l'un des penseurs de l'ash'arisme, si Dieu était obligé à faire le mieux, les actes de Dieu n'auraient plus leur caractère généreux et Dieu par conséquent n'aurait pas droit à la reconnaissance et à la louange de ses créatures. Les ash'arites étaient atomistes et occasionnalistes, niant tout à la fois les actions causales et leur nécessité dans la nature et prenant appui sur la doctrine atomiste pour justifier l'idée d'une impossible régression à l'infini dans la matière : il y a par conséquent une création du monde, une création d'un premier atome. Averroès rétablit, contre les ash'arites, la nécessité métaphysique :

« [...] beaucoup des principes sur lesquels les ash'arites ont fondé leurs connaissances sont même sophistiqués, car ils nient plus d'une vérité nécessaire, comme la permanence des accidents, l'action des choses les unes sur les autres, l'existence des causes nécessaires aux effets. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geofroy. Paris : GF-Flammarion (p. 165).

Les ash'arites sont connus pour avoir défendu une forme d'atomisme. Averroès nous explique la portée théologique de l'atomisme : les ash'arites défendent la thèse selon laquelle le monde a été créé ; l'argument est que les corps sont composés de parties indivisibles et que la partie indivisible a été créée (*Al Kachfan manahij al adilla*). Leur argumentation est dialectique au sens où elle ne donne pas les raisons dernières, les raisons démonstratives. En particulier, cette argumentation reste prisonnière des paradoxes de la volonté divine changeante (pourquoi Dieu a-t-il choisi à un moment de créer le monde ? Comment concilier ce changement de volonté avec son immutabilité ?). Par ailleurs, leur réflexion est inaccessible à la masse des croyants. Le danger est alors de rendre

l'existence de Dieu problématique pour ce public-là alors qu'en vérité, entre gens du savoir, la question se pose en termes des modalités de la création et non de l'existence de Dieu.

Al Kachf an manahij al adilla

Cf. Averroès. *Kitab kachf al manahij el adilla fi aqa'id al milla* (Livre du dévoilement des méthodes des preuves touchant les dogmes de la religion), daté de 1179, éd. M. J. Müller :

Philosophie und Theologie von Averroès, trad. allemande de M. J. Müller, Munich, 1875 (p. 43).

Selon les ash'arites, il n'y a pas d'ordre nécessaire des choses. Il y a, pour Dieu, une habitude de suivre un certain ordre, mais cette habitude ne le contraint pas ; atomes, accidents et corps n'existent qu'à chaque instant, créés par Dieu. Il y a là un occasionnalisme qui leur permet de sauver la toute-puissance divine ; pas de principe de causalité donc, car il peut y avoir une rupture à chaque moment : c'est l'habitude qui nous fait dire que B suit A. Il n'y a aucune connexion nécessaire entre les éléments : si la paille brûle, ce n'est pas parce qu'on y met le feu, tout ce qu'on peut dire c'est que tel phénomène se produit après tel autre. L'homme ne peut avoir accès qu'à la régularité des phénomènes. L'accent épistémologique de cette thèse est donné par Al Ghazali, qui attaque la philosophie sur sa prétention démonstrative et sur sa visée métaphysique.

Pour Averroès, les théologiens ash'arites confondent l'essentiel et l'accidentel dans leur façon de nier la nécessité causale et la thèse métaphysique d'un premier moteur du monde :

« Quand les *mutakallimun* tiennent ce qui est accidentel pour essentiel, alors ils le considèrent comme existant et la solution à leur question devient difficile. Cela est clair chez les philosophes car leur chef premier, qui est Aristote, a déclaré que si (au début) du mouvement il y avait un mouvement, il n'y aurait pas eu de mouvement et si au début de l'élément il y avait un élément, il n'y aurait pas eu d'élément. »

Averroès (1992). *Tahâfut at-tahâfut (Incohérence de l'incohérence)*, texte établi par M. Bouyges. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 22-246).

Vérité (*al haqq*)

La vérité ne se contredit pas elle-même, elle est sous le régime de la cohérence. Il y a un contresens polémique sur la notion de « double vérité » que le Moyen Âge latin a prêté à Averroès. Celui-ci n'a jamais soutenu l'idée que se cotoyaient en quelque sorte l'idée d'une vérité de la foi et d'une vérité de la raison ou vérité philosophique. La vérité est une ; seuls ses champs d'application et les modes d'accès qui y conduisent sont multiples.

Deux contextes distincts donnent une idée de la pensée d'Averroès à ce sujet. Premier contexte : Averroès a toujours défendu l'idée que la vérité était le travail de plusieurs penseurs situés dans un processus de transmission.

« Je demande donc maintenant aux frères qui liront ce livre de mettre par écrit leurs questions, car on trouvera peut-être grâce à cela la vérité, si je ne l'ai pas encore trouvée. Et si je l'ai trouvée, comme j'aime à l'imaginer, leurs questions ne feront que la rendre plus claire. En effet, comme dit Aristote, la vérité s'accorde avec elle-même et elle est son propre témoin. »

Averroès (1998). *Grand commentaire sur le 'De anima' (L. III)*, in *L'intelligence et la pensée*, trad. française. Paris : GF-Flammarion (p. 69).

Le deuxième contexte est lié à la transmission des textes sacrés :

« Puisque donc cette religion (*chari'a*) est la vérité et qu'elle appelle à pratiquer l'examen rationnel qui assure la connaissance de la vérité, alors nous, musulmans, savons de science certaine que l'examen démonstratif n'entraîne aucune contradiction avec ce que dit la religion : car la vérité ne peut être contraire à la vérité, mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geofroy. Paris : GF-Flammarion (p. 119).

De telles expressions indiquent par elles-mêmes que la thèse de la double vérité est un contresens de lecture ; en réalité, il s'agit d'une même vérité donnée sous deux formes différentes : la forme religieuse et la forme philosophique. L'accord entre les deux suppose une méthode interprétative fondée sur l'usage des tropes afin de supprimer les divergences apparentes entre la tradition coranique et la compréhension intellectuelle qui prend pour outil la logique d'Aristote.

La condamnation de 1277 vise, entre autres thèses, celle dite de la « double vérité », à savoir, la vérité philosophique et la vérité de la foi. Elle est attribuée à des averroïstes comme Siger de Brabant – que Dante met quand même dans son paradis, alors qu'Averroès se retrouve en enfer – alors même que la prudence épistémologique de celui-ci ne lui faisait reconnaître que la vérité de la foi. Plus grave encore, et c'est là que réside le contresens, cette thèse supposée remonter à Averroès ne se trouve absolument pas dans son œuvre. D'une part, Averroès a soutenu la thèse cohérentiste de la vérité selon laquelle une vérité ne saurait en contredire une autre et s'accorde toujours avec elle. Il est vrai qu'il le dit dans un ouvrage, le *Discours décisif*, non traduit en latin. D'autre part, Averroès n'est pas préoccupé par le face-à-face raison/foi mais par la conciliation entre la loi et l'intellect. Seule une loi peut être conciliable, jamais une vérité. Un système de lois peut contenir des tensions et demande parfois des abrogations. Or Averroès soutient l'idée que non seulement la loi musulmane (*al chari'a*) s'accorde avec les vérités issues de l'intellect, mais qu'elle y concourt en enjoignant à l'homme de les poursuivre, non seulement en lui permettant de le faire, mais en l'obligeant à les poursuivre, au sens juridique du terme. Entre la recherche d'une justification juridique de la philosophie (Averroès) et la conciliation prudente tentée entre l'exégèse d'Aristote et les vérités de la foi chrétienne (Siger de Brabant), il n'y a pas de commune mesure, mais il y a matière pour construire un contresens, celui de la « double vérité ».

Tout en prêtant à Averroès et aux averroïstes la thèse de la double vérité, Saint Thomas d'Aquin soutient en réalité, tout comme Averroès, l'idée qu'une vérité philosophique ne contredit pas une vérité de foi.

Le *kalâm* : introduction générale

Mohyddin Yahiya

PID_00159001



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction.....	5
1. Nature et objet du <i>kalâm</i>.....	7
1.1. Différentes appellations et traductions	7
1.2. Le <i>kalâm</i> comme explication et défense de la foi	9
1.3. Deux publics distincts	10
2. Le caractère obligatoire ou non du <i>kalâm</i> pour le musulman.....	12
3. Origine du <i>kalâm</i>.....	14
3.1. L'origine du <i>kalâm</i> sujette à discussion	14
3.2. L'héritage grec mis en question	15
4. Évolution du <i>kalâm</i>.....	17
5. Rôle respectif de la tradition et de la raison dans le <i>kalâm</i>...	20
6. Place du <i>kalâm</i> dans la hiérarchie des sciences religieuses....	21
7. L'opposition au <i>kalâm</i>.....	22
8. Les sources pour l'étude du <i>kalâm</i>.....	24

Introduction

Précisons tout d'abord l'esprit de ce qui suit . Elles ne sont pas la traduction ou la paraphrase en français d'un précis de dogmatique musulmane à l'usage des étudiants en sciences religieuses . Les lecteurs désireux d'entrer de plain-pied dans un traité de *kalâm* auraient en revanche intérêt à se procurer un ouvrage de ce genre et nous signalerons les titres aux élèves intéressés . Un autre moyen commode est de consulter l'ensemble des articles portant sur le dogme dans l'*Encyclopédie de l'islam*, ouvrage indispensable aux études islamologiques et dont la deuxième édition est à présent achevée . Leur réunion pourrait constituer une espèce de manuel d'instruction religieuse musulmane rédigé d'un point de vue scientifique et non apologétique .

Note

Pour connaître cette liste, consultez l'index de la *Shorter Encyclopedia of Islam* (Brill, 1953), l'article « Pour une utilisation rationnelle de l'*Encyclopédie de l'islam* : la théologie musulmane » [*Études arabes*, PISAI, n° 34 (1978) et 39 (1981)], et l'index de cette Encyclopédie : P . J . Bearman (1993 et suiv .) . *Encyclopédie de l'islam, Index des matières* . Leiden : Brill .

Ici, la perspective sera différente . Pour respecter, sans être superficiel, l'espace restreint qui nous était accordé, nous avons pris le parti de suivre l'évolution du *kalâm* sunnite depuis sa genèse jusqu'aux temps modernes, en insistant sur quelques questions clés qui traversent la discipline, celles-là mêmes qui ont donné lieu à des discussions approfondies entre théologiens spécialistes sur plusieurs générations . Le nombre des questions retenues est volontairement limité : il n'était pas question, en effet, d'embrasser l'ensemble du contenu de la discipline . La perspective de ce cours sera donc **historique** .

La double datation (calendrier hégirien et grégorien)

Les dates entre parenthèses respectent l'usage académique de les donner sous forme de deux nombres, le premier suivant le calendrier hégirien (usage musulman), le second suivant le calendrier grégorien (l'ère chrétienne) .

Ce choix nous est dicté par le fait que certains étudiants arabophones ont déjà, pour être passés par des *madâris shar'iyya*, des notions de *kalâm* . D'autre part, les étudiants non-musulmans n'ont pas besoin, pour s'initier à ces problématiques, d'avoir à l'esprit une connaissance exhaustive de la religion musulmane, sinon de se souvenir de ses dispositions fondamentales et de quelques versets coraniques . On objectera sans doute que c'est la démarche inverse qui prévaut dans les instituts religieux . Mais la raison en est que les priorités sont autres, que ceux-ci poursuivent des finalités spécifiques en accord avec l'objectif assigné au *kalâm* . Que ce dernier puisse être étudié indépendamment du catéchisme, nous en voulons pour preuve le plan des traités de *kalâm*, qui n'est pas celui des professions de foi, les *'aqîdât* . Une remarque exactement similaire pourrait être faite à propos du *fiqh* et des *uṣûl al-fiqh*, science abstraite qui est considérée habituellement, dans les pays musulmans, comme devant couronner celle de la casuistique enseignée les premières années .

Dans la perspective de ce master, qui est de favoriser un dialogue de haut niveau entre les cultures et les civilisations, la priorité nous semble au contraire d'initier dès le départ aux sciences théoriques avant que les étudiants ne se

spécialisent dans les sciences pratiques . De cette manière, les vœ ux des uns et des autres seront, nous osons l'espérer, satisfaits : ceux d'un public qui, ignorant tout du *kalâm*, souhaite disposer d'une vue d'ensemble de la discipline ; et ceux d'un public arabophone qui, déjà rompu à ces discussions, cherche à connaître les tendances actuelles de la recherche et les liens à établir avec les autres sciences humaines .

Ouvrages sur le *kalâm* en langues occidentales

Signalons enfin qu'il n'existe en langues occidentales qu'un seul ouvrage traitant d'histoire du *kalâm*, celui de Tilman Nagel, intitulé *Geschichte der islamischen Theologie, von Mohammed bis zur Gegenwart* (C . H . Beck, München, 1994) . Une traduction anglaise en a été réalisée (*The History of Islamic Theology from Muhammad to the Present*, Markus Wiener Publishers, 2000) . Son utilisation est toutefois malaisée pour les étudiants : l'intention n'en est pas didactique, il s'agit d'un essai qui expose la vision très personnelle de l'auteur plutôt que d'un manuel ; il a toutefois l'intérêt de tenir compte des travaux récents . L'*Introduction à la théologie musulmane* d'Anawati et Gardet (Paris : Vrin, 1948, collection « Études de philosophie médiévale ») apparaît en ce sens plus adaptée, mais l'ouvrage, maintenant daté, doit être utilisé avec précaution . Signalons enfin une introduction abordable et concise, due à B . Abrahamov, intitulée *Islamic Theology, Traditionalism and Rationalism* (Edinburgh University Press, 1998), qui comme son titre l'indique, envisage la question sous un angle unique, celui d'un clivage intellectuel entre deux tendances dans le *kalâm* .

1. Nature et objet du *kalâm*

1.1. Différentes appellations et traductions

Il n'est pas inutile, avant même de définir la discipline appelée *kalâm*, de se demander quels sont ses éventuels synonymes en arabe et comment le mot a été traduit en d'autres langues. La réponse pourra sans doute nous mettre sur la voie d'une définition. On constate immédiatement, à ce sujet, un manque d'uniformisation, une disparité dans les appellations retenues :

- Les traductions sont approximatives : pour nous limiter au français, constatons qu'on ne parle pas de la même chose en traduisant par : *théologie dogmatique*, *théologie rationnelle* ou *théologie apologétique*.
- Les désignations équivalentes en arabe sont elles aussi disparates. Abû Hanîfa (m. 150/767) désignait la théologie, ou du moins ce qui en tenait lieu à l'époque, (cf. chapitre II) par l'expression : *al-fiqh al-akbar*, c'est-à-dire « l'intelligence supérieure » (de la religion) ; il l'oppose à « l'intelligence mineure » (*al-fiqh al-asghar*) c'est-à-dire celle qui s'occupe uniquement des *œuvres*, le *fiqh* au sens usuel. Cette vieille terminologie ne sera pas reprise plus tard. Gardons-la néanmoins à l'esprit. Elle a quelque chose d'intéressant en ce qu'elle réunit sous le même terme, *fiqh*, deux domaines appelés à se séparer assez tôt. Ce point commun, c'est ce nom même, qui signifie une recherche rationnelle portant sur les devoirs religieux ; les uns portant sur ce qu'il faut croire (la future théologie), les autres sur ce qu'il faut faire (l'aspect légal du religieux, que nous préférons appeler, puisque le *shar'* est la Loi divine, théo-légal). Ce qui les relie également, c'est une méthodologie commune, à savoir le fait d'user de la raison concurremment avec les données traditionnelles, c'est-à-dire tout l'héritage prophétique, voire des premières générations, les *salaf* ; nous touchons là au cœur du dynamisme du *kalâm*, de son histoire et de ses rapports conflictuels ou non avec les autres disciplines, notamment la *falsafa*.

Si la définition d'Abû Hanîfa n'a pas survécu, il est à remarquer que la théologie reçut différentes appellations et le fait à lui seul prête à réflexion. Voici les plus courantes :

- *'ilm usûl al-dîn*, « science des fondements de la religion », les « fondements » en question étant opposés là encore à ceux du *fiqh* : ceux-ci constituent une science parallèle appelée *'ilm usûl al-fiqh*¹ ; cette appellation ancienne (on la trouve dans l'*Ibâna 'an usûl al-diyâna d'al-Ash'arî*) est cou-

rante aujourd'hui : les facultés religieuses portent le nom de *kulliyât uṣūl al-dīn* .

⁽¹⁾Science des principes de la Loi divine, mais aussi « argumentologie » juridico-religieuse . Cette discipline traite à la fois des fondements théologiques du *fiqh*, de ses sources formelles et de sa manière de conduire l'argumentation en vue d'établir les normes juridico-religieuses .

- *'ilm al-'aqâ'id* (« science des articles de la foi ») : l'expression semble remonter au IV^e siècle, on la trouve sous les plumes d'al-Tahâwî (m . 331/942) et d'al-Ghazzâlî (m . 505/1111) .
- *'ilm al-nazar wa l-istidlâl* (« science du raisonnement et de la déduction »), qu'on rencontre, comme celle qui suit, chez al-Taftazânî et déjà chez les ash'arites et les mu'tazilites du V^e siècle de l'hégire .
- *'ilm al-tawqîd wa l-sifât* (« science de l'unicité divine et des attributs divins »), appellation qui s'apparente à une définition dont le bien-fondé ressortira de ce qui va suivre .
- *'ilm al-tawqîd* (« science de l'unicité divine »), nom choisi par exemple par Muhammad 'Abduh dans sa fameuse *Risâlat al-tawqîd* .

En réalité, ces traductions françaises ne sont pas tout à fait satisfaisantes . Elles ne font que prendre un terme de la culture occidentale qui se rapproche sensiblement du *kalâm* sans vraiment le saisir dans sa spécificité . Mais surtout, elles ont le tort de laisser croire que le *kalâm* a son répondant dans la théologie chrétienne et nous verrons plus loin ce qu'il faut en penser . Comme pour le reste de la terminologie islamique, il vaut mieux, lorsque cela ne représente pas un inconvénient pour les lecteurs, ne pas traduire *kalâm* .

Dans ces conditions, nous cernerons mieux notre sujet en nous tournant vers les définitions qu'en ont données les intéressés, à savoir les praticiens de cette science . Le plus commode à notre sens est de partir d'une définition classique, celle d'Ibn Khaldûn (m . 807/1404), qui expose clairement et le but et la fonction propres du *kalâm* . Cette définition est à retenir, et on peut la considérer comme valable et suffisante :

Référence bibliographique

Cette définition figure dans ses fameux *Prolégomènes*, toutes éditions en arabe, au début de la section sur le *kalâm* (chapitre VI, section 14) . Il existe une traduction anglaise de F . Rosenthal (1958) . *Ibn Khaldûn, The Muqaddimah* . Londres : Routledge and Kegan Paul (vol . III, p . 34) .

« La science du *kalâm* est une science qui fournit les moyens de prouver les dogmes de la foi par des arguments rationnels et de réfuter les innovateurs qui, en ce qui concerne les dogmes, s'écartent de la doctrine suivie par les anciens et les gens de la tradition . L'essence même de ces dogmes est la profession de l'unité de Dieu » .

Définitions semblables de *kalâm*

Il est intéressant de noter que cette définition se retrouve presque mot pour mot chez bien d'autres auteurs sur une longue période de temps . Citons al-Fârâbî (m . 339/950) dans son *Ihsâ' al-'ulûm* (à ceci près qu'il ne la limite pas à la religion musulmane) ou des théologiens ash'arites tardifs comme al-Bayḍâwî (m . 680/1281) ou al-Îjî (m . 756/1355) .

1.2. Le *kalâm* comme explication et défense de la foi

La nature du *kalâm* ayant évolué en fonction de son histoire, tout en conservant un noyau invariant, cette définition du célèbre historien tunisien a l'avantage de faire apparaître immédiatement le noyau en question : celui d'être une « **apologie défensive** » , selon l'heureuse expression de Louis Massignon . Elle se présente indissolublement comme explication et défense de la foi . Elle dit en effet que l'objet du *kalâm* n'est pas tant, ou pas seulement, d'**exposer** au profane le contenu même des croyances religieuses, mais principalement que celles-ci ont besoin d'être affirmées et donc qu'il faut les soutenir, les prouver, en vue de les **défendre** . C'est pourquoi les ouvrages de théologie rapportent longuement les opinions des adversaires en vue de les réfuter, parce que ceux-ci soulèvent des objections contre la « saine croyance » .

L'objet du *kalâm*

Le but est d'amener les réfractaires à se rendre à l'évidence par des arguments probants ; ainsi sera assurée, croit-on, la protection des bases de la religion contre les arguments insidieux des adversaires .

De là aussi le fait que les sources hérésiographiques citées plus loin sont de grande valeur, puisqu'elles font connaître les arguments de la théologie majoritaire . Mais quels sont au juste ces adversaires ? Ce peut être naturellement des musulmans qui ne partagent pas la foi sunnite, mais en fait, ils sont bien plus nombreux . Le *kalâm* mu'tazilite eut à lutter contre les *zanâdiqa* (manichéens dualistes), les ash'arites s'attaquèrent aux mu'tazilites et aux falâsifa, le *kalâm* hanbalite s'en prit aux ah'arites ...

Ibn Khaldûn voit donc s'exercer la théologie suivant une double ligne : réfutation des adversaires et énoncé des preuves rationnelles des dogmes . Il nous appartiendra de préciser la nature et les limites de ces preuves . Disons simplement ici que le *kalâm* tendra de plus en plus à « logiciser » au maximum les données de la foi, à les prouver de manière apodictique .

Mais le *kalâm* a reçu d'autres définitions . C'est qu'à côté de cette caractéristique apologétique qui fait consensus, il y a toutefois des différences dans la manière de l'envisager, différences qui découlent de l'importance plus ou moins grande reconnue à certaines matières qui le constituent . D'où les autres définitions qui ont été proposées et qu'on trouve, entre autres, dans un ouvrage tardif, mais commode, le *Kashshâf istilâlâhât al-funûn*² d'al-Tahânawî (l'ouvrage date de 1158/1745) . L'auteur y relève notamment celles qui sont centrées sur le

⁽²⁾Cet ouvrage fait partie de ceux qui donnent les définitions des termes techniques des sciences islamiques .

contenu de la matière, ce qui n'apparaît pas dans la définition d'Ibn Khaldûn : l'Essence de Dieu, Ses Attributs, Ses Actes (dans ce monde, la création ; dans l'au-delà : la résurrection), Sa Volonté (l'envoi des prophètes, l'institution d'un imam, la récompense et le châtement dans l'autre monde) . Il est clair que cette définition fait abstraction de la forme, si caractéristique de cette discipline et qui eut tant d'incidence sur le fond . On la retrouve chez Muhammad 'Abduh³ (m . 1905), le père du réformisme musulman à l'époque de la *Nahda* . La définition de Ghazzâlî s'inscrit dans la même veine : l'objet du *kalâm* est l'être en tant qu'être . C'est donc la métaphysique au sens d'Aristote, l'ontologie . Mais il précise : cette recherche ne se confond pas dans sa méthode avec la philosophie première, puisqu'elle est conduite selon la Révélation, le *shar'*, et non selon la seule raison comme le font les *ilâhiyyûn* .

⁽³⁾Mohammed 'Abduh (réimpr . 1989) . *Rissalat al Tawhid, Exposé de la religion musulmane*, trad . B . Michel/M . Abderrazek . Alger : ENAG (p . 117) .

1.3. Deux publics distincts

À examiner de plus près la définition d'Ibn Khaldûn, on s'aperçoit que le *kalâm* a finalement deux fonctions distinctes, parce qu'il vise deux publics différents :

- Le public étranger à ce qui est à considérer comme la « saine croyance » (le sunnisme en général, au sens large, mais il existe aussi un *kalâm* chiite et, naturellement, la « saine doctrine » à défendre n'est plus la même) . Ce peut donc être les « sectes » (*firaq*), les innovateurs (*mubtadi'ûn*), voire les confessions non musulmanes . Pour ceux-là, on fera appel plus particulièrement aux données de tradition (*sam'iyât*), car elles seules sont, au fond, à la source des différences de croyance entre ces groupes . Ainsi, face aux philosophes partisans de l'éternité du monde, on fera appel, à côté de son impossibilité rationnelle, aux données coraniques sur la recréation du monde, le Jugement dernier, l'eschatologie des traditions, etc . Face aux autres confessions, on citera les preuves coraniques de l'unicité divine etc .
- Le public, pour ainsi dire, interne, tout à fait différent puisque c'est celui qui partage déjà la foi majoritaire, tout simplement le croyant ordinaire, « moyen », qui peut avoir comme on dit, la « foi du charbonnier », mais qui pourrait douter pour peu qu'il « tombe dans de mauvaises mains » . À celui-ci, inutile de lui citer uniquement les *sam'iyât* : il les connaît déjà, elles font partie de son environnement quotidien . Il suffit de fréquenter les milieux musulmans un tant soit peu pratiquants pour s'en rendre compte, du Maghreb au Mashreq . La théologie développera donc à son intention un arsenal d'arguments rationnels . Il s'agit pour ainsi dire d'« élever le niveau » du croyant au-delà d'une profession de foi élémentaire . Mais l'objectif n'est pas seulement pédagogique : le *kalâm* vise cette fois à consolider et à renforcer la foi .

Le *kalâm* comme science pratique et normative

Nous découvrons ici une dimension intéressante du *kalâm*, qui nous renseigne sur sa nature et sur les rapports entre foi et raison en islam : il est une science pratique et normative . Il n'est pas cultivé pour lui-même, pour le plaisir de la spéculation pure ; il se propose de combattre le *taqlîd*, la croyance passive, de faire accéder à la foi éclairée, voire à la certitude .

Cette classification des arguments est naturellement artificielle, puisqu'ils s'adressent en fait aux deux publics, mais elle permet d'y voir clair dans les points suivants et surtout, elle débouche naturellement sur le point qui suit .

2. Le caractère obligatoire ou non du *kalâm* pour le musulman

Dès lors que le *kalâm* fut constitué, et étant donné le public qu'il vise – notamment le second des deux groupes distingués précédemment – il s'est posé à son sujet la même question que pour la science du *fiqh*, et il n'y a rien d'étonnant qu'un consensus ait fini par s'établir sur une position moyenne. Cette question est la suivante : le *kalâm* étant un moyen de consolider la foi, tout musulman n'est-il pas tenu de la cultiver ?

Et tout d'abord, la foi n'est-elle pas réelle si elle n'est pas avant tout certitude rationnelle, celle à laquelle se propose de conduire l'étude du *kalâm* ? On est alors amené à penser que cette étude pourrait en être une obligation avant toute autre (*awwal al-wâjibât*) ... Certains mu'tazilites auraient soutenu ce point de vue, affirment les sources, mais elles ne sont pas catégoriques dans l'ensemble. Il en va exactement de même pour al-Ash'arî, qui aurait jugé que l'obligation de raisonner pour être convaincu de l'existence de Dieu est la première de celles qui s'imposent à l'individu majeur et sain d'esprit (*'âqil bâligh*). Mais on dit aussi qu'il aurait aussi fini par s'aligner sur la position moyenne – on reconnaît là l'attitude pragmatique et réaliste du *faqîh* et du *muftî* : c'est alors à l'aide des catégories du *fiqh* qu'al-Ash'arî s'exprime ici. Le raisonnement sur les « fondamentaux » du dogme relève de l'obligation individuelle (*farḍ 'ayn*) ; pour ce qui concerne des questions détaillées (ou « subtiles », *daqâ'iq al-kalâm*, dit-il ailleurs), elles ne relèvent que de l'obligation collective (*farḍ kifâya*). On ne saurait taxer de mécréance le *muqallid* (= celui qui hérite la foi de son milieu et l'accepte passivement). Seuls les théologiens spécialistes (*ahl al-nazar min al-muhaqqiqîn min al-mutakallimîn*) ont obligation de connaître les tenants et aboutissants des arguments : par exemple, toute la série de raisonnements qui conduisent l'homme depuis l'observation des changements survenant dans les corps jusqu'à l'existence de Dieu et la connaissance de Ses attributs, en passant par l'existence des atomes et des accidents puis leur adventicité (*Hudûth*).

Pour le commun des musulmans, il suffira donc de comprendre cela de manière globale et même (en contradiction avec la propre logique d'al-Ash'arî), il suffira au croyant de croire (!) que cela est exposé savamment et détaillé par plus savant que lui. Telle sera aussi l'opinion des autres théologiens ash'arites. On dit qu'il y a là pétition de principe, puisque si le croyant raisonne comme un *faqîh*, c'est qu'il a déjà la foi. Ash'arî n'a d'autre moyen, pour échapper au cercle vicieux, que de dire que le devoir de raisonner pour connaître Dieu ne relève que de l'obligation communautaire.

Pour un musulman « moyen », non théologien, pour un soufi, le problème se pose en termes radicalement différents, et sa solution est également autre.

Le terme d' « accident »

Sur le terme d'accident, terme technique du *kalâm*, cf. le module sur les théologiens mu'tazilites.

Contenu complémentaire

Sur ce point, voyez D. Gi-maret (1990) *La doctrine d'al-Ash'arî*. Paris : Éditions du Cerf (pp. 211-218), que nous résumons ici.

Il en va de même pour les autres questions étudiées par le *kalâm* . Là encore, comme c'est toujours le cas en islam, un consensus parfait ne s'est pas réalisé . Par exemple, pour al-Ghazzâlî, le *kalâm* vise à répondre aux doutes des croyants et rien de plus . Les théologiens almohades, à l'inverse, font de l'étude du *kalâm* ash'arite (c-à-d . la connaissance détaillée des preuves et des arguments du *kalâm*) une obligation individuelle (*fard 'ayn*) . La grande majorité des ash'arites et des mâturîdites, en revanche, ne la déclare obligatoire que pour la communauté des croyants conçue globalement (*fard kifâya*) . Même solution, donc, que celle d'al-Ash'arî à propos de l'obligation de raisonner pour se convaincre de l'existence de Dieu .

Différence avec la théologie chrétienne

On aura relevé au passage combien la perspective du *kalâm*, mu'tazilite comme ash'arite, diffère sur la question de la foi du point de départ de la théologie chrétienne . Au lieu du *credo ut intellegam*, c'est au contraire pour nos auteurs, *intellego ut credam* ... Du point de vue chrétien, cette différence vient surtout de ce que le *kalâm* ne vise pas à pénétrer les réalités de la foi, ni à la contemplation des mystères révélés . Il n'a d'autre but que de fortifier la foi, et non de conduire à son dépassement par cette contemplation, donc à faire goûter à l'âme sa fin surnaturelle . Il n'a pas de fonction illuminatrice . La science théologique « n'est pas définie par la lumière qui tombe sur l'objet, mais par son objet seul » (Anawati) .

Référence bibliographique

G . C . Anawati et L . Gardet (1945) . *Introduction à la théologie musulmane* . paris : Vrin (pp . 311-312) .

Quant aux preuves de la théologie chrétienne, elles aussi ne sont pas les preuves apodictiques du *kalâm* . Il s'agit pour la théologie chrétienne d'étayer les données de la foi de raisons nécessaires, c'est-à-dire la lumière surnaturelle de la foi . D'autre part, la théologie morale ne fait pas partie du *kalâm* . En islam, pas de mystère, Dieu dit de Lui-même, par Sa Parole, le Coran, ce qui est accessible aux intelligences humaines : il n'y a donc plus qu'à le défendre et le prouver .

3. Origine du kalâm

3.1. L'origine du kalâm sujette à discussion

Il est évident que cette question est liée à la précédente . À vrai dire, elle fait l'objet de discussion entre spécialistes . Il est difficile de fixer une date précise à la naissance du kalâm en tant que discipline à part entière . Néanmoins on s'accorde sur le fait qu'elle est à peu près contemporaine de celle des autres disciplines religieuses (*tafsîr*, hadith, grammaire, *qirâ'ât* ...) .

En effet, jusque vers 150/767 environ, ce qui s'apparente au kalâm cherche à défendre les textes du Coran et de la sunna contre les hétérodoxes ; cf . le *fiqh al-akbar* d'Abû Hanîfa (cf . le module sur les premières controverses théologiques) . Durant cette période (les deux premiers siècles de l'islam), il est sans doute trop tôt pour parler de science du kalâm ; néanmoins, le mot même de kalâm nous met sur la voie . En effet, dans les ouvrages des auteurs classiques, comme le *Sharh al-'aqâ'id al-nasafiyya* de Taftâzânî (m . 793/1390), on fournit en gros deux grandes explications sur l'origine des noms kalâm et *mutakallim* (= celui qui s'adonne au kalâm, théologien) : c'est la science de la discussion par excellence donc discursive (*kalâm* = discours, parole), elle est née lors des débats sur la nature du Coran (= *kalâm Allâh*, créé ou incréé ?) .

Ce qui est certain, c'est qu'un nom aussi vague laisse à penser que les débuts de cette science remontent effectivement à une époque où l'oral prévalait sur l'écrit . Non que les premiers théologiens n'aient rien écrit, mais le livre, à cette époque, avait une fonction particulière, qu'il ne conservera qu'en partie plus tard : il se transmettait exclusivement de maître à disciple et, très imparfait, se diffusait selon des structures et des canaux de transmission (le *tahammul al-'ilm*) trop étroits pour qu'on ait eu l'idée de lui donner la forme d'un ouvrage au sens moderne du mot .

Des travaux récents permettent sans doute d'être plus précis que les explications qu'on trouve dans les sources classiques . J . van Ess observe que *kalâm*, à cette époque, suppose une certaine technique de la discussion, par questions et réponses, qui rappelle de près la *dialexis* des Pères de l'Église à cette époque . Elle consiste à placer l'adversaire auquel on pose une question devant une alternative qui, chaque fois, le conduit à une impasse . Il doit alors abandonner la thèse initiale qu'il soutenait en raison des conséquences qu'elle implique . Van Ess cite à l'appui une épître anti-qadarite datée de 73/692 et attribuée à un certain Muhammad Ibn al-Hanafiyya (cf . le module sur les premières controverses théologiques) . Cette thèse est peut-être discutable dans la mesure où

Contenu complémentaire

Sur ces questions, cf . G . Schoeler (2000) . *Écrire et transmettre aux premiers siècles de l'islam* . Paris : PUF .

elle ne semble bien établie que pour les premiers mu'tazilites, bien introduits à la cour abbasside et en contact avec les clercs d'autres confessions, or il n'est pas certain que le *kalâm* se limitât à ce groupe .

3.2. L'héritage grec mis en question

Que faut-il maintenant penser de l'influence de la *falsafa*, la philosophie grecque, sur la naissance du *kalâm* ? Elle existe, c'est indéniable ; mieux, elle continua à s'exercer et l'on peut dire que l'évolution du *kalâm* ash'arite, tout au moins dans une des parties des traités, dépendit de la réaction qu'il opposa aux prétentions explicatives de la philosophie arabe d'inspiration hellénistique . Néanmoins, durant la période de genèse du *kalâm*, on ne saurait affirmer, comme on l'a longtemps soutenu :

« Hellenism created philosophy in islam ; its origins are as patent as the etymology of *falsafah*, the only word the Arabs had to describe this utterly new phenomenon . And *falsafah* in its turn created Muslim theology, insofar as theology is to understand as a systematic discipline concerned with the study of God and His manifestation in His creation . There were, to be sure, certain theological positions emerging from the political crises of the early community and from exegetical crises inherent in the Qur'ân and the *qadîth* ; there were creeds but no theology . *Kalâm*, natural theology, is the direct result of the working of the philosophical leaven in the body of Islamic thought . And it was *kalâm* that guaranteed the survival of the philosophical tradition after the decease of *falsafah* itself . »

F . E . Peters (1968) . *Aristotle and the Arabs, the Aristotelian Tradition in Islam* . New York/ London : New York University Press .

Seule la dernière phrase peut être considérée comme juste au vu des travaux récents . On veut voir l'influence de l'hellénisme dans deux thèmes centraux du *kalâm* mu'tazilite, l'épistémologie et l'atomisme, mais bien des réserves sont à apporter là-dessus . Par conséquent, on peut parler sans doute d'influence, mais elle se borna sans doute à une simple imprégnation par osmose diffuse et par voie orale : elle ne consista point en l'étude des sources grecques qui, à l'époque où Abû l-Hudhayl, le père du mu'tazilisme, élaborait son système, n'étaient pas achevées . C'est un ensemble de facteurs qui a joué (*cf.* le module sur les théologiens mu'tazilites), et l'hellénisme n'a qu'une place minoritaire .

Il est par conséquent préférable de partir du fait que les premières discussions théologiques furent amenées par certaines formulations coraniques, qui se prêtaient en effet à des interprétations différentes . Nous en verrons quelques-unes dans le module suivant . Le *kalâm* a très vraisemblablement suivi le processus des autres disciplines religieuses . Même origine *sui generis*, même centralité du facteur coranique dans la naissance de la grammaire arabe, puisqu'on constate que les premiers *tafsîr-s* montrent déjà des problématiques de nature grammaticale, à l'heure où Sîbawayhi élabore son système original . Ainsi, il vaut mieux considérer que le facteur endogène a été prépondérant, même si naturellement, les premiers théologiens n'évoluaient pas en vase clos .

L'origine du *fiqh*

La question est aussi débattue pour le *fiqh* et il y a bien longtemps qu'on a soulevé des objections à la thèse de Goldziher selon laquelle le *fiqh* serait l'arabisation du droit des populations conquises, sans apport du Coran ou des traditions du I^{er} siècle .

Nous en voulons pour preuve que le Coran lui-même présente l'embryon d'un argumentaire théologique . Il le fait d'une manière particulière, c'est-à-dire dans le cadre de son exhortation à réfléchir sur les signes (*âyat*), matériels, spirituels ou psychologiques de la Création, qui est un grand thème de la prédication muhammadienne . Par exemple, lorsqu'il s'agit de montrer, face aux dénégations des Mecquois polythéistes qui se gaussent de la vie future, que la résurrection n'a rien d'impossible, le Coran rappelle les différents stades du développement de l'être humain depuis la fécondation dans le sein maternel . Il invite à penser que la résurrection est une seconde création et, de là, passe à une sorte de syllogisme par itération : la résurrection est une création ; or Dieu a créé l'homme une fois, donc la résurrection est possible . Les philosophes al-Kindî et Ibn Rushd ont noté cette logique implicite de la Révélation coranique dans leur analyse des versets 77-82 de la sourate *Yâ Sîn* (n° XXXVI) (Abû Ridâ⁴) . C'est pourquoi Ibn Taymiyya n'hésite pas à affirmer que le « Coran a posé les principes de la foi, ainsi que les arguments et les preuves pour la justifier » (cité par Muhammad 'Abd al-Razzâq dans *Tamhîd li-târikh al-falsafa al-islâmiyya*, Le Caire, 1966, p . 266) .

⁽⁴⁾M . Abû Ridâ (1969) . *Manâ-hij al-adilla fî 'aqâ'id al-milla* . Beyrouth : Markaz dirâsât al-wahda al-'arabiyya . (pp . 244-245)

4. Évolution du *kalâm*

Nous venons de dire que l'influence de la *falsafa* sur le *kalâm* est indéniable, mais qu'elle s'exerça surtout à partir d'une certaine époque, bien après la naissance du *kalâm* et d'une manière elle aussi particulière : non par emprunt, mais par contrecoup (nous reviendront là-dessus) . En effet, à partir de Ghazzâlî, une nouvelle phase s'amorce pour le *kalâm* sunnite : il se trouve sous l'emprise indirecte de la *falsafa* . C'est qu'en effet les ennemis ont changé : ce ne sont plus les autres confessions et sectes ou les mu'tazilites, devenus minoritaires, mais les hanbalites et les philosophes . Il s'avéra rapidement, face à ces derniers, que les preuves des articles de foi dépendaient d'autres principes ou propositions : il fallut donc que le *kalâm* s'occupât aussi de fonder ces principes ou propositions, d'où après des thèses sur la structure des corps, la possibilité du vide, des considérations, à partir d'une certaine époque, sur la nature de la connaissance, la distinction entre le possible, l'impossible et le nécessaire etc . Le *kalâm* reprit alors pour son propre compte, mais sur d'autres bases, l'un des objets de son prédécesseur mu'tazilite : développer l'usage des arguments rationnels, autrement dit s' « auto-rationaliser » et cela, en vue d'asseoir des conclusions doctrinales différentes . Mais l'objectif n'avait pas varié : il restait apologétique .

Ainsi, cette élaboration philosophique du *kalâm* s'accomplit à l'heure même où il combattait la philosophie . Après avoir résumé objectivement la pensée des *falâsifa* dans ses *Maqâsid*, Ghazzâlî entreprend de les réfuter dans son célèbre *Tahâfut al-falâsifa*, et Shahrastânî, peu après, est surnommé le « tombeur des philosophes » . Tous les manuels postérieurs du *kalâm* résumeront et réfuteront inlassablement les *falâsifa*, avant tout al-Fârâbî et Avicenne, et leur devront leurs longs préambules philosophiques . Il faut reconnaître que les résumés qu'ils en font (comme le *Muhassal* de Fakhr al-dîn al-Râzî ou le *Sharh al-mawâqif* de Jurjânî) sont fort analytiques et visent à l'objectivité . De la sorte naquit un '*ilm al-kalâm* qui, dans ses premières parties tout au moins, est tout imprégné de *falsafa*, comme si, ne pouvant vaincre totalement une tradition hanbalite d'hostilité contre lui, le *kalâm* eut plus de succès contre la *falsafa* . Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, et de nos jours encore dans certaines écoles de pensée, il contribua à déprécier la philosophie pure et à la reléguer à une position marginale .

D'une manière plus précise, à partir de Juwaynî, qui fut le maître de Ghazzâlî, trois apports nouveaux interfèrent, où l'on sent nettement le cadre de pensée hérité des philosophes :

- des préliminaires sur le caractère du raisonnement (cf. l'*Irshâd* de Juwaynî), la nature du *kalâm* (cf. l'*Iqtisâd* de Ghazzâlî), puis des principes généraux de logique, de philosophie de la nature, d'ontologie (à partir de

Râzî) ; ces derniers prendront de plus en plus d'importance jusqu'à faire corps avec les traités eux-mêmes .

- dans les thèmes plus proprement théologiques, au sens occidental, une distinction s'affirmera d'une part entre les *ilâhiyyât* (ce qui concerne Dieu, sur la base d'une élaboration rationnelle) et les *sam'iyyât* . Les chapitres philosophiques et les *ilâhiyyât* seront regroupés (= les *'aqliyyât*) ; les *sam'iyyât* dépendront surtout d'arguments d'autorité ; elles traitent du prophétisme, de l'eschatologie, du problème de la foi, de l'imamat .
- on affectionnera de répartir ces matières sous trois grands chefs, classification elle aussi d'inspiration philosophique : ce qui est nécessaire en Dieu (existence et attributs), ce qui est possible en Dieu (visibilité, création des actes humains, prophétisme), ce qui est impossible en Dieu et pour Dieu (des attributs négatifs) .

Voici maintenant comment un chercheur pakistanais, Ayyub Ali, directeur d'une *madrâsa* et bien informé des travaux orientaux et occidentaux, résume la périodisation du *kalâm* . Cette vision « interne » est valable mais reste encore imprégnée de certains préjugés d'école : on la mettra en regard avec les développements des modules suivants .

« A detailed discussion of the fundamental principles of Islam led Muslim scholars, in the second and third centuries of Hijrah to philosophical reasonings on the nature and attributes of God and His relations to man and the universe . As a result, a new science of Muslim scholasticism called *'ilm al-kalâm* came into being . As a matter of fact, it was the Mu'tazilites who laid the foundation of this new science and made lasting contributions for its development . They started their movement by adopting a rational attitude in respect of some theological questions, but when they reached the height of their power, they adopted an aggressive attitude towards their opponents . The orthodox Muslims opposed the Mu'tazilite movement from the very beginning and tried to refute their doctrines by the traditional method . Conflicting ideas and antagonistic attitudes created chaos and confusion in Muslim thought . The need for reconciliation and solving the crisis by adopting a middle course and a tolerant attitude was keenly felt . Three eminent scholars appeared in three parts of the Muslim world [Mâturîdî, Ash'arî, Ṭahâwî] . They all endeavoured to reconcile conflicting ideas and settle the theological problems of the time by adopting a system that would satisfy reason and conform to the general tenets of Qur'ân and the Sunnah . They exercised profound and lasting influence on the subsequent development of Muslim philosophy and theology » .

Ayyub Ali (1989) . *History of Muslim Philosophy* . Delhi .

Dans sa vision quelque peu optimiste, l'auteur omet de mentionner une troisième période : celle du *kalâm* figé, à propos duquel on a pu écrire qu'il « se borne à monnayer les richesses du passé » . C'est l'époque de la scolastique tardive, mais il reste encore une discipline vivante : ainsi Îjî met en regard les preuves et les doutes à écarter . Puis intervient une ossification totale : chez les auteurs postérieurs, il ne s'agit plus que de dresser un catalogue des preuves, de consolider la religion : « le bouillonnement des preuves à apporter et des doutes a cessé . Les auteurs ne gardent plus que la partie positive de leur science, la fixation des preuves et des croyances . Il lui manque [au *'ilm al-kalâm*] l'autre partie (c'est-à-dire réfuter les doutes) qui seule l'explique » (Anawati) . Cet autre jugement est sans doute à nuancer . Certains auteurs contem-

⁽⁵⁾M . Sâfi'î (1991) . *al-Madkhal ilâ 'ilm al-kalâm* . Caire : Dâr al-kitâb al-misrî . (pp . 53-54) .

porains jugent plus approprié d'y ajouter une période moderne, couvrant environ deux siècles (XIX^e et XX^e), mais peut-être sont-ils eux aussi trop enthousiastes (Sâfi'î⁵) : s'il y a une réflexion théologique chez certains intellectuels, il ne semble pas qu'elle ait vraiment influé sur l'enseignement des '*ulamâ*' .

Retenons de ce qui précède deux conclusions générales : sitôt qu'il s'est affranchi de sa lutte contre des confessions différentes, le *kalâm* s'est installé sur le terrain occupé par ses adversaires, qui ont pour point commun une relative indépendance de la raison par rapport à la tradition (mu'tazilisme, *falsafa*) . D'autre part, à côté de ce noyau invariant évoqué plus haut, on constate cette fois que le *kalâm* a notablement évolué, jusque dans sa nature, en fonction de son histoire .

Ajoutons une observation historique importante . Un lien existe entre appartenance à une école de *fiqh* et rattachement à une tendance du *kalâm* . L'ash'arisme se développa préférentiellement chez les *fuqahâ'* shâfi'ites, puis malikites, parfois hanéfites . En revanche le *kalâm* mâturidite fut à ses débuts si étroitement associé aux hanéfites qu'il est légitime de parler d'une école hanéfite-mâturidite . Enfin le mu'tazilisme est resté la théologie officielle du chiisme le plus proche du sunnisme, le zaydisme .

5. Rôle respectif de la tradition et de la raison dans le *kalâm*

On a dit que le *kalâm*, à l'origine, utilisait également la tradition, donc les arguments d'autorité (Coran, hadiths = le *naql*) et les arguments rationnels (le *'aql*), sans introduire de hiérarchie entre les deux catégories . Tel aurait été le cas du premier *kalâm*, celui d'Abû Hanîfa, d'Hasan al-Baṣrî, de Sufyân al-Thawrî ... Il est toujours difficile de contrôler des affirmations de ce genre, nous ne possédons pas les textes de ces pionniers . Mais cela n'a rien d'impossible : même si la perspective est différente chez un *faqîh* tel que Shâfi'î, les droits de la raison sont bel et bien maintenus à titre d'*uṣûl* dès les pages introductives sur le *bayân* de sa fameuse *Risâla* .

Quant aux mu'tazilites, ils auraient placé la raison au-dessus de la tradition, devenue subalterne . Au regard des travaux récents sur le mu'tazilisme primitif, cela est inexact . Les premiers mu'tazilites, dans leurs discussions sur les *uṣûl al-fiqh*, rendent complémentaires le Coran, les traditions, l'*ijmâ'* et le *qiyâs*, mot qui, à cette époque, n'est pas encore technique et signifie n'importe quel type de raisonnement . Le prétendu tort qu'on peut leur reprocher est en fait d'avoir recouru à une autre méthodologie du hadith et un *ta'wîl* personnel du Coran . Signalons incidemment que ce sont eux qui, par ces considérations épistémologiques, sont les véritables initiateurs de la science des *uṣûl al-fiqh* . D'autre part, ils n'ont jamais été des rationalistes au sens philosophique du mot : **la raison** ne fut jamais placée par eux au rang d'instance supérieure et exclusive de connaissance . Chez eux, comme chez les autres théologiens du *kalâm*, elle est source autonome de savoir et **ne contredit pas le *naql***, pour la bonne et simple raison que le *naql* émane d'une autre raison, fût-elle supérieure : celle de Dieu ou celle du Prophète .

6. Place du *kalâm* dans la hiérarchie des sciences religieuses

Le *kalâm* serait pour certains la science suprême, parce qu'il prouve la foi et que les autres disciplines y trouvent la fondation solide de leurs objets et de leurs questions . Cette valorisation est toutefois le fait des manuels « modernes » (Îjî, Jurjânî) et du conservatisme figé postérieur au nom d'une condamnation du *taqlîd* . En effet, les principes du *kalâm* ne s'établissent pas grâce aux autres sciences, mais sont ou bien évidents par eux-mêmes ou bien prouvés uniquement à l'intérieur du *kalâm* . L'exégèse, le *fiqh* ... dépendent logiquement des réponses que l'on donne aux questions suivantes : existe-t-il un Créateur ? , y a-t-il nécessité d'envoyer des prophètes ? etc . Cette place assignée n'est pas sans rappeler celle de la philosophie par rapport aux sciences dans la culture occidentale .

Ainsi, le *kalâm* confine à la philosophie pour l'une de ses parties . Il y a là très certainement une influence posthume du mu'tazilisme sur le *kalâm* sunnite . On constate en effet que chaque traité classique de *kalâm* commence par des développements sur l'ontologie . C'est donc que la théologie en est une partie : elle en développe les applications concernant Dieu et le monde, puis « redescend » de plus en plus vers les questions pratiques et sociales à la fin des traités (nécessité de la prophétie, de l'imamat, eschatologie etc .) . Or c'était là la démarche même des mu'tazilites, qui partaient d'une réflexion rationnelle et indépendante de toute révélation sur le monde pour aboutir logiquement à l'existence du Créateur et à l'éthique .

7. L'opposition au *kalâm*

À côté de celle des *falâsifa* dont nous avons parlé (cf. le *Tahâfût al-tahâfût* d'Averroès), et sans parler des luttes violentes qui opposèrent parfois les hanbalites et les ash'arites (cf. la destruction du mausolée d'al-Ash'arî à Bagdad), l'opposition au *kalâm* est venue des milieux antispéculatifs, hanbalites ou non, à toute époque, mais aussi du *zâhirisme*. Curieusement, on invoqua quelques hadiths ou, avec plus de vraisemblance, des traditions de *salaf*.

Exemple : Mâlik b . Anas (m . 179/795)

« Méfiez-vous des innovations ... de ceux qui discutent sur les Noms et les Attributs de Dieu, Sa Parole, Sa Science, Sa Toute-puissance et n'observent pas le silence au sujet de questions sur lesquelles le Prophète et les Compagnons ont gardé le silence ». On attribue la même attitude à toute une fraction du courant traditionaliste du II^e siècle. Et pourtant Subkî, dans ses *Tabaqât shâfi'iyya*, prête aux premiers disciples de Shâfi'i un intérêt marqué pour le *kalâm* ...

Et ce, alors que nous l'avons vu, le Coran au contraire semble inviter au *kalâm*. On invoqua encore l'abus du *'aql* aux dépens du *naql*. D'ailleurs, on peut citer des *akhbâr* qui, remontant aux Compagnons, vont dans le sens opposé.

Il y a là quelque illogisme, puisque ce faisant, c'est s'engager dans une discussion sur les *uṣūl*, ce qui précisément incomba au *kalâm* au sens large ou aux *uṣūl al-fiqh* en particulier. Dans les deux cas, l'objection s'effondre. Quoi qu'il en soit, ces auteurs ne reconnurent aucune légitimité à l'entreprise du *kalâm*, tout en voulant assurer, de leur côté et à leur manière, cette défense de la foi revendiquée par le *kalâm*. De fait, on peut trouver dans les œuvres d'un Ibn Hazm ou d'un Ibn Taymiyya maints exposés sur les attributs divins, les actes humains, la prophétie, qui relèvent autant de la théologie qu'un traité ash'arite en cette matière.

Plus sérieuse est l'attaque contre l'utilisation de la logique grecque, qui, nous l'avons vu, envahit la phase scolastique du *kalâm* (Hallaq⁶). Ibn Taymiyya s'exprime notamment là-dessus dans le *Kitâb al-radd 'alâ l-mantiqiyîn*. Pour lui, le *Hadd* des logiciens n'est guère utile pour la connaissance des choses. Quant au *qiyâs* (syllogisme logique), avec ses « figures », il est nettement inférieur, selon lui, au syllogisme juridique, en usage dans le *fiqh* depuis les origines de celui-ci : fondé sur la ressemblance, donc l'analogie, il est bien plus fécond dans les sciences que nous appellerions aujourd'hui humaines (comme les sciences religieuses). Il a sans doute raison sur ce point, mais c'est oublier que la *falsafa* n'est dans les prolégomènes du *kalâm* qu'un moyen de demander à une science étrangère le moyen de mieux fonder les énoncés traditionnels.

Exemple

C'est le cas d'une discussion entre Ibn 'Abbâs et un kharidjite opposé à 'Alî comme *callife*, citée dans *Jâmi'bayân al-'ilm wa fadlu-hu* de Ibn 'Abd al-Barr.

⁽⁶⁾ Sur ce sujet, lire *Ibn Taymiyya against Greek Logicians* de W. Hallaq, qui contient une traduction commentée du *Jahd al-Qarîqa fî ta-jrîd al-Nasîqa*, abrégée par Suyûtî.

Mais au fond, l'argument principal des ennemis du *kalâm* est celui-ci : les croyances sont établies par le Coran, élucidées par les traditions prophétiques . **Quel besoin a-t-on de les prouver par la raison ?** Il est d'ailleurs possible que ce soit cette hostilité des milieux traditionnalistes qui renforça le volet « apologie défensive » du *kalâm*, dans la mesure où il avait désormais un ennemi de plus, plus dangereux, puisque cette fois il venait de l'intérieur . Cette fronde est attribuée à Ibn Hanbal lui-même . Les *Tabaqât al-Hanâbila* d'Ibn al-Murtaḍâ lui font dire, alors qu'il subissait la *mihna* d'Ibn Abî Du'âd (cf. le module suivant), cette phrase restée célèbre : « Je ne suis pas un homme du *kalâm*, ma science est le hadith » . Elle fut continuée par certains disciples (mais pas tous, cf. le module sur le hanbalisme), qui écrivirent des ouvrages du genre *Dhamm al-kalam*, comme par exemple *Taqrîm al-nazar fî kutub ahl al-kalâm* d'Ibn Qudâma (Muwaffaq al-dîn, m . 620/1223) (Makdisi⁷) . Mais on rencontre cette attitude à titre individuel dans les autres écoles, comme le soufisme (ceux du moins qui étaient hanbalites, comme al-Anṣârî, avec son *Dhamm al-kalâm wa ahli-hi*) ou le malikisme (Ibn 'Abd al-Barr dans son *Jâmi' bayân al-'ilm wa faḍli-hi*) . Même Ghazzâlî n'a pas craint d'écrire, pour éloigner les masses du *kalâm*, un ouvrage intitulé *Iljâm al-'awâmm min 'il al-kalam* . Mais cette attitude est parfaitement compréhensible dans le cas de son itinéraire intellectuel, assez atypique .

La réponse des *mutakallimûn* est évidente ; elle figure dans les alinéas précédents . Sans nous arrêter sur le fait qu'ils interprètent différemment les hadiths invoqués par leurs adversaires, il suffit d'avoir présents à l'esprit les deux types bien distincts de publics auxquels s'est adressée la théologie . Quant à l'argumentation, elle reste une défense chez Ash'arî, par exemple . Dans sa *Risâla fî istiḡsân al-khawḍ fî 'ilm al-kalam* (Badawî⁸), dirigée contre le type de hanbalites mentionné précédemment, il emploie des arguments traditionnels (traditions, versets coraniques), mais aussi logiques, pour établir l'aspect licite du *kalâm* . Chez les théologiens postérieurs à Ash'arî, l'attitude des *mutakallimûn*, pour justifier leur science, se fait plus offensive . Elle tient au degré d'obligation qu'ils assignent à leur science . De ce fait, observons qu'elle n'est pas une science spéculative, théorique : nécessaire pour conduire au salut, elle devient une œuvre, puisqu'elle concourt à consolider la foi, comme n'importe quelle autre œuvre surrogatoire (prière *nâfila*, aumône, jeûne etc .), or cet aspect spéculatif, qui existe indubitablement, est privilégié par un observateur extérieur à la communauté . Le *kalâm* en vint à être considéré comme faisant partie des œuvres de la foi . S'il a pu en effet être pensé comme tel par certains, c'est à partir du moment où il passa pour obligatoire, non pour être *muslim*, mais pour être un meilleur croyant, un *mu'min* .

Ghazzâlî

Sur l'attitude profonde de Ghazzâlî vis-à-vis du *kalâm*, cf. F . Jabre (1958) . *La notion de certitude selon Ghazzâlî dans ses origines psychologiques et historiques* . Paris : Vrin (pp . 92-96) .

⁽⁷⁾ Traduit par G . Makdisi sous le titre *Censure of Speculative Theology*, Londres, 1962 .

⁽⁸⁾ On peut en lire une traduction résumée dans A . Badawî (1972) . *Histoire de la philosophie en islam* . Paris : Vrin (vol . I, pp . 12-15) .

8. Les sources pour l'étude du *kalâm*

Ces sources sont essentiellement de deux sortes :

- **Les traités de *kalâm*** . Les plus importants seront naturellement cités dans le cadre de ce cours, mais il n'a pas pour ambition d'en faire la liste . Il faut signaler que ces ouvrages contiennent aussi des informations sur d'autres doctrines, sur celles des maîtres fondateurs et de leurs disciples à l'intérieur de l'école à laquelle appartient l'auteur . Ainsi la matière recoupe-t-elle celle des ouvrages hérésiographiques, étant même souvent plus sûre . Cependant, bien des sources, et non des moindres, ne sont pas encore éditées . Sur ce plan, on ne peut que déplorer la lenteur des publications . Pour ces raisons, les étudiants intéressés par un travail d'approfondissement veilleront, sur tel ou tel auteur particulier, à consulter d'abord les catalogues bibliographiques usuels, tels que la *Geschichte der arabischen Literatur* de Brockelmann et la *Geschichte des arabischen Schriftums* de Sezgin, sans oublier que ces catalogues ne sont plus tout à fait à jour, que certains manuscrits qui s'y trouvent répertoriés sont désormais édités et qu'il y a des erreurs d'attribution . Le recours aux notices sur les théologiens de l'*Encyclopédie de l'islam* (2^e édition achevée, 3^e en cours, qui ne s'y substitue pas, étant une sorte de « supplément du supplément ») et de l'*Encyclopedia Iranica*, reste donc indispensable pour les premières recherches, dans la mesure où ces encyclopédies permettent d'actualiser les répertoires signalés . En outre, on tiendra compte de l'apparat critique et des bibliographies figurant dans les travaux réalisés par les spécialistes actuels du *kalâm* (L . Gardet, R . M . Franck, D . Gimaret, J . van Ess ...) qui parfois ont eux-mêmes réalisé des éditions critiques importantes .

Quant aux traductions, qui permettent de se faire une première idée de la méthode et du contenu du *kalâm*, elles sont peu nombreuses . Signalons, celles par A . Guillaume, de la *Nihâyat al-iqdâm* d'al-Shahrastânî (en anglais, Oxford, 1934) ; par R . M . Mac Carthy, des *Luma'* et de la *Risâlat ihtihâsân al-khawâdî fî 'ilm al-kalâm* d'al-Ash'arî (Beyrouth, 1953) ; par J . van Ess, d'une section des *Mawâqif* d'Îjî (en allemand) et par Asin Palacios, de l'*Iqtisâd fî l-i'tiqâd* de Ghazzâlî (en espagnol) .

Le genre profession de foi (*'aqîda*) peut être considéré comme un simple appendice du précédent : il ne contient en général que les articles de foi et non les raisonnements détaillés qui les appuient . Deux ouvrages fondamentaux analysent leur évolution historique et en donnent des traductions : celui d'A . J . Wensinck (*The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development*, Cambridge, 1932), et celui de W . M . Watt, *Islamic Creeds* (Edinburgh, 1994) . Leurs commentaires sont à classer dans le genre précédent .

- **Les ouvrages hérésiographiques** . Ils méritent une mention particulière, les premiers ouvrages de *kalâm* ayant été conservés à partir de la fin du III^e siècle de l'hégire . Ceci implique que pour toute la période antérieure de genèse et de bouillonnement des idées, notamment le premier *kalâm* mutazilite, aucune œuvre n'est disponible . Notre information sur ce dernier, comme sur les premiers courants théologiques (qadarisme, murjiisme ...) dépend d'un genre d'ouvrages spécial, visant à renseigner le lecteur sur ce qui est appelé « sectes », c'est-à-dire, en fait, toute doctrine qui, à l'époque où ils furent écrits, était considérée comme n'appartenant pas à l'orthodoxie sunnite (ash'arite notamment) . Les ouvrages de cette catégorie ayant survécu sont peu nombreux . Ils sont néanmoins fondamentaux pour notre connaissance de l'histoire du *kalâm* .

Les principaux ouvrages hérésiographiques

al-Ash'arî (1929-1930) . *Maqâlât al-islâmiyyîn* . Istanbul : H . Ritter .

al-Baghdâdî . *al-Farq bayna l-fîraq* .

Ibn Hazm . *Kitâb al-fîsal wa l-milal* .

al-Shahrastânî . *Kitâb al-milal wa l-nihal* . Le Caire : Badrân . (Une traduction complète et richement annotée, due à D . Gimaret et G . Monnot, est parue chez Peeters/Unesco en 1986, sous le titre *Livre des religions et des sectes* .)

al-Khayyât (1957) . *Kitâb al-intisâr* (« Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Râwandî l'hérétique ») . Éd . et trad . par A . Nader . Beyrouth : Les Lettres orientales .

Signalons toutefois que ces ouvrages ne sont pas toujours parfaitement objectifs (c'est flagrant pour le *Farq bayna l-fîraq* d'al-Baghdâdî qui n'hésite pas, comme Maïmonide dans son *Guide des Égarés*, lequel fait lui aussi un exposé du *kalâm* mu'tazilite, à condamner les doctrines qu'il rapporte et mêler ses propres opinions à celles d'autrui ; ces deux défauts sont absents des *Maqâlât* d'Ash'arî, ce qui en fait une source très sûre) et qu'il est donc toujours nécessaire, lorsque cela est possible, de confronter l'information qu'ils contiennent avec les sources récemment éditées .

Les premières controverses théologiques

Mohyddin Yahiya

PID_00159002



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction	5
1. La scission de la communauté	7
2. Les qadarites (<i>al-qadariyya</i>)	9
3. Les murjiites (<i>al-murji'a</i>)	13
4. Les origines du sunnisme	17
4.1. Un premier positionnement par opposition aux autres courants	17
4.2. Le désir de retrouver une unité	19
4.3. Le respect de la sunna	19
4.4. Le hadith prophétique	20
Résumé	23

Introduction

Nous avons défini précédemment le *kalâm*. Mais dans ce cours, il sera question principalement, comme nous l'avons annoncé, de l'histoire du *kalâm*, du *kalâm* sunnite plus précisément. Il nous faut donc connaître son point de départ historique. Ici se posent immédiatement deux problèmes intimement mêlés. En effet, le premier *kalâm* connu n'est pas sunnite ... mais mu'tazilite, et il a été, plus ou moins rapidement, sinon considéré comme hérétique, du moins exclu du sunnisme. On ne peut donc commencer par étudier le *kalâm* sunnite – grossièrement parlant l'ash'arisme-mâturidisme –, puisqu'il nous amène assez tard, vers la deuxième moitié du III^e siècle de l'hégire, pas avant, sans même parler du fait qu'il ne fut reconnu comme l'expression du sunnisme que bien après l'enseignement de ses pères fondateurs. Ainsi, ce *kalâm* sunnite se positionne et réagit par rapport à un *kalâm* antérieur, avec lequel il nous faut nous familiariser et qui sera l'objet du module suivant.

D'autre part, il nous faut surtout comprendre pourquoi ce *kalâm* mu'tazilite n'a pas « correctement » répondu aux attentes de ceux qui, se qualifiant de sunnites, se trouvèrent amenés à élaborer un *kalâm* « dissident ». La réponse se trouve essentiellement dans la définition et la formation du sunnisme, question controversée, non complètement résolue, mais sur laquelle on peut avancer des hypothèses plausibles, appuyées sur des textes et des faits historiques précis. Cela nous conduit à nous intéresser aux **deux premiers siècles de l'islam**. C'est à cette période de l'histoire et aux problèmes religieux qui l'agitèrent qu'est (brièvement) consacrée cette partie du cours, dans laquelle nous essaierons de cerner les circonstances historico-religieuses à partir desquelles sont nés le mouvement mu'tazilite, puis la majorité sunnite. On considérera donc ce module comme une simple introduction historique au module suivant, qui entrera à proprement parler dans le vif du sujet.

Ouvrages de référence sur l'histoire primitive de l'islam

L'histoire primitive de l'islam, très complexe, ne fera ici l'objet que d'allusions. On se reportera, pour plus de détails, aux travaux de H. Laoust [*Les schismes dans l'islam, introduction à une étude de la religion musulmane* (Paris : Payot (1983)), ouvrage clair, précis et encore tout à fait valable] et de W. M. Watt [*The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh : Edinburgh University Press (1973))] et, pour ceux qui lisent l'allemand, à les tomes I et III de la monumentale *Theologie und Geschichte im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* de Joseph van Ess (Berlin / New York : Walter de Gruyter, 1991), véritable somme sur toutes ces questions. Cet ouvrage, qui apporte quantité de données issues des recherches récentes, est cependant touffu et d'un accès plus difficile que les autres. Son titre signifie « Théologie et société au II^e et III^e siècles de l'hégire. Une histoire de la pensée religieuse au début de l'islam ». Pour une présentation générale en français, qui peut faire office de résumé en première approche, voire Cf. Gilliot, « Une leçon magistrale d'orientalisme : l'*opus magnum* de J. van Ess », *Arabica*, tome XL (1993) p. 345 *sqq.*, et tome XLVII (2000), p. 141 *sqq.* Le premier article couvre les deux premiers tomes de la *Theologie und Gesellschaft*, et le second les tomes III et IV.

1. La scission de la communauté

Un caractère frappant des deux premiers siècles de l'histoire religieuse de l'islam est la profusion des écoles et des courants de pensée. Ouvrons par exemple les *Maqâlât* d'al-As'arî, témoignage particulièrement précieux puisqu'il date au plus tard de la fin du III^e siècle de l'hégire. L'auteur y mentionne d'innombrables courants parmi lesquels les mu'tazilites, les jabriyya, les sifâtiyya, les kharidjites, les murjiites, les wa'idiyya, les chiites ... L'étude de ces courants, déjà récapitulée par H. Laoust, a été considérablement enrichie par les travaux de J. van Ess. Aussi est-il important de se garder de toute idée préconçue concernant l'islam primitif et surtout de ne pas, comme le souligne ce dernier auteur, « se laisser abuser par l'image que nos sources dessinent à partir d'une perspective plus tardive selon laquelle l'islam a toujours été ce qu'il fut plus tard » (J. van Ess¹), c'est-à-dire le visage que nous lui connaissons à l'époque classique.

⁽¹⁾ Joseph van Ess (1991). *Theologie und Geschichte im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (I, p. vii). Berlin / New York : Walter de Gruyter.

D'autre part, l'ouvrage précité de J. van Ess montre à l'évidence que chaque province connut un développement religieux autonome. Tel courant pouvait être puissant à tel endroit, mais là exclusivement, étant alors capable d'influencer la religiosité des masses et de les pousser à l'activisme.

Enfin, il n'y a pas encore de véritables écoles de théologie : il convient de parler tout au plus de courants nés d'un effort personnel de réflexion chez des personnalités marquantes. On ignore le nombre de disciples et leur sphère réelle d'influence. Aux personnages éponymes feront suite, chez leurs successeurs, des développements théologiques autonomes, plus ou moins fidèles aux intuitions de départ. Faut-il en déduire que l'islam était une mosaïque disparate de croyances et de rituels jusque vers 150/767 ? Cette extrapolation serait hasardeuse : les sources ne vont pas dans ce sens, même implicitement. Elles restent imprécises sur tous ceux qui ne se donnaient pas un maître à penser, mais elles ne renseignent guère sur ce qu'était la religion des masses soustraite à ces influences. On peut – on doit – supposer que dès avant cette date, avaient commencé à se dessiner de grands points d'accord qui seront de mieux en mieux précisés par la suite : la sacralité du Coran, référence pour toute question religieuse ; l'unité divine ; les grandes pratiques rituelles ; le prophétisme de Muhammad ; l'importance des propos attribués au Prophète et aux deux premières générations ; la valeur du consensus communautaire ... Quant aux questions disputées, un petit nombre d'entre elles revient à cette époque de manière récurrente : la relation entre la foi et les œuvres, l'étendue de la Toute-puissance divine et la nature de la Parole révélée à Muhammad. Rappelons à ce propos que :

« The Qur'ân is no more a scholastic treatise than are the Gospels . Questions are raised in it, but not answered definitively ; the questions, obvious to the non-prophetic hindseer, are not touched upon at all . Before a clearly defined magisterium could be worked out, it was inevitable that there should be differences of opinion on what had been revealed and individual attempts to answer the unasked or unanswered questions . The grinders or partisan axes were not slow to profit from the situation . »

F . E . Peters (1968) . *Aristotle and the Arabs, the Aristotelian Tradition in Islam* (p . 137) . New York / London : New York University Press .

Ces problèmes ne donnent pas lieu à des discussions savantes, théoriques . À peine affectés par des influences étrangères (pensée philosophique, théologie chrétienne ou mazdéenne), ils sont issus des problèmes directement posés par la vie de la communauté musulmane, sa réaction aux événements passés de sa propre histoire . C'est dans les réponses à ces grands thèmes que des divergences s'observent, qui expliquent la naissance des courants mentionnés précédemment . Leur origine n'est donc pas seulement à rechercher dans la fameuse scission de la communauté, la grande *fitna* provoquée par l'affrontement entre 'Alî et Mu'âwiya, qui aurait vu la naissance, rappelons-le, des chiites, des kharijites et d'abstentionnistes qui refusèrent de prendre parti contre l'autorité politique .

Ces quelques réflexions générales suffisent à poser les questions de ce module : qu'appelait-on orthodoxie à cette époque ? Quel est le processus historique qui a abouti à la naissance du sunnisme et, par conséquent, à une théologie unitaire ? Avant de tenter d'y répondre, examinons la problématique théologique qui se posa avant que ne se constitue le sunnisme, dans deux grands courants qui finiront par se résorber en lui, le qadarisme et le murjiisme .

2. Les qadarites (*al-qadariyya*)

Curieusement, Shahrastânî, dans son *Kitâb al-milal wa l-nihal*, n'en fait pas une entité séparée mais les assimile aux mu'tazilites . Les *Maqâlât al-islâmiyyîn* d'al-Ash'arî font de même . Il faut se reporter aux ouvrages plus anciens, comme le *Kitâb al-ma'ârif* d'Ibn Qutayba pour les voir nommément désignés en tant que groupe . On sait pourtant, par les notices des traditionnistes sur des *ruwât* du I^{er} et du II^e siècle, que ce courant avait vu le jour bien avant les mu'tazilites et qu'il était bien attesté aux deux premiers siècles de l'islam : certains de ces transmetteurs ont en effet laissé la réputation de qadarites, épithète fâcheuse aux yeux des traditionnistes, et c'est pourquoi leurs hadiths sont considérés comme suspects, « faibles » (*da'îf*) . Mais l'attention fut ensuite attirée par deux documents très anciens, qu'on considère comme authentiques et qui montrent l'état de la doctrine qadarite vers la fin du I^{er} siècle :

- La *Risâla fî l-qadar* de Hasan al-Basrî, lettre qu'il destina au calife omeyyade 'Abd al-Malik . Datée de 75-80 (694-699) environ, c'est-à-dire entre l'arrivée d'al-Hajjâj en Irak et la révolte d'Ibn al-Ash'ath, cette lettre constitue l'attestation la plus ancienne de ce mouvement .
- La *Risâla* d'Umar II .

Le qadarisme eut des représentants dans les principales métropoles de l'empire, sous les Omeyyades comme sous les Abbassides, mais c'est à **Basra** qu'ils furent les plus nombreux . D'éminentes autorités dans le *fiqh*, des *tâbi'iîn* (comme Qatâda, m . 104/722, souvent cité par Tabarî dans son *Tafsîr*), ainsi que de nombreux traditionnistes et des ascètes du II^e siècle (mais pas tous, naturellement) sont réputés avoir été qadarites : citons par exemple Makhûl (m . 113/731) ; Wahb b . Munabbih (m . 114/732) ; 'Atâ' b . Yasâr (m . 103/722) ; Ibn Isqâq, le premier auteur d'une *Sîra* (m . 150/767) ; le *faqîh* Ibn Abî Najîh à La Mecque, dont Shâfi'î recueillera le *fiqh* à titre posthume ... Il y en a bien d'autres, du moins d'après les sources que nous venons de mentionner .

L'origine de ce courant serait issue de **discussions autour de la latitude d'action concédée à l'homme face à la prédestination divine** . Dans les ouvrages hérésiographiques, on cite certaines anecdotes probablement apocryphes, supposées remonter au I^{er} siècle, où des croyants sont inquiets de savoir s'ils peuvent accomplir tel acte, au cas où la Volonté divine aurait au préalable décrété le contraire . Le problème dut certainement se poser ainsi pour qui méditait le Coran et les traditions, mais nous ne pouvons guère en

Hasan al-Basrî

Rappelons que Hasan al-Basrî (m . 110/728), que les soufis revendiquent comme l'un de leurs précurseurs, fut certainement une figure emblématique de l'« âge d'or » de la piété du I^{er} siècle .

préciser chronologiquement le point de départ . Nous avons toutefois un repère certain avec la lettre de Hasan al-Baṣrī, qui représente le premier état de la doctrine, considérée comme « modérée » .

Dans la lettre de Hasan, la doctrine se justifiait par un précédent historique : la légitime révolte (qualifiée de « **deuxième fitna** » dans les sources) d'Ibn al-Ash'ath contre Yūsuf b . l-Hajjāj, brutal gouverneur du cinquième calife omeyyade 'Abd al-Malik (règne 65/685-86/705) .

La « deuxième fitna »

Qualifiée de « deuxième fitna » dans les sources, cette révolte avait pour origine le mécontentement des soldats irakiens commandés par un membre de la tribu arabe des Kinda . Mais elle s'élargit aux *mawālī* désireux d'échapper à des taxations qui les mettaient sur un pied d'inégalité avec les autres musulmans, puis à tous les mécontents du régime omeyyade . S'étant rendu maître de Kūfa, Ibn al-Ash'ath menaçait sérieusement le califat d'Abd al-Malik ; pourtant « it was inevitable, given the interaction between religion and politics in early islam, that it should take on a religious flavour ... The revolt had won [à Baṣra et à Kūfa] the support of most of the men of religion known in the sources as *qurrā'* [le mot, à l'époque, signifiait dans les sources plus que les seuls lecteurs du Coran] and had acquired a significant religious hue The accusation made by the rebels that the government had caused the death of the ritual prayer (*imātat al-ṣalāt*) may indicate the prayer was one of the issues" (G . R . Hawting, *The First Dynasty of Islam, the Umayyad Caliphate*, London, 1986, pp . 68-70) . Ajoutons qu'Ibn al-Ash'ath promit aux insurgés qui lui prêtèrent allégeance qu'il s'engageait à défendre le Livre de Dieu et la sunna de Son Prophète » (, art . « Ibn al-Ash'ath », p . 741, col . a, d'après Tabarī et Ibn Kathīr) .

Il ajoutait que **Dieu ne crée que le bien et non le mal** et c'est par là qu'on définit ordinairement les qadarites, que l'ash'arisme combatta : on ne saurait pas attribuer le mal à Dieu, il vient donc de Satan et de l'homme . Celui-ci choisit librement entre le bien et le mal, mais Dieu sait de toute éternité quel sera le choix de Sa créature . C'était donc **affirmer le libre arbitre**, concéder un espace d'autonomie à la volonté humaine, la **soustraire à la prédestination divine** (*qadar*, d'où le verbe *qaddara* « destiner, décréter, assigner ») et rendre Dieu responsable de l'errance de l'homme (*yudīllu*) . C'est donc la raison et non Dieu, qui a une influence déterminante sur l'agir humain, qui oriente la décision prise . Dieu a donc délégué à l'homme un pouvoir sur ses actes (*tafwīd*) . Remarquons que qadarite signifie donc le contraire de son sens apparent : les qadarites sont contre l'idée du *qadar*, ce sont des anti-prédestinationnistes ; la désignation est antiphastique . Ce paradoxe s'explique par le fait qu'ils ne se donnaient pas eux-mêmes ce nom, qui venait de ceux qui leur prêtèrent l'origine des discussions autour des versets coraniques en question, donc sur le problème du *qadar* . Tout aussi importante est la conséquence suivante : l'homme est rétribué par Dieu en toute justice, qu'il mérite récompense ou châtement . Ces vues aboutissaient à limiter non seulement la Volonté, mais aussi la Science, la Liberté de Dieu : certains qadarites niaient même que le Créateur puisse avoir connaissance de l'acte humain avant sa production . Ainsi, une réflexion sur les attributs divins était peut-être déjà en germe dans le premier qadarisme .

Il est à noter que Hasan al-Baṣrī appuyait cette thèse sur la Révélation . Dans sa lettre, il fait l'exégèse de plusieurs versets coraniques . De fait, on peut trouver dans l'Écriture des versets qui vont indubitablement dans le sens de la prédestination (mais aussi d'autres qui vont dans le sens inverse) .

Nombreux sont en effet les versets coraniques soulignant l'Omnipotence absolue de Dieu, comme par exemple :

- « Si ton Seigneur le voulait, tout homme sur la terre aurait la foi (...) » (Cor . X, 99) ;
- « Il [Dieu] guide qui Il veut et égare qui Il veut » (Cor . XVI, 95) ;
- ou encore, à propos de la famille de Loth : « Puis Nous le sauvâmes, lui et sa famille ; mais non son épouse, dont Nous avons décrété qu'elle resterait en arrière » (Cor . XXVII, 57) .

Inversement, on trouve d'autres versets qui soulignent la responsabilité humaine qui, elle, suppose un minimum de liberté, comme par exemple :

- « (...) À la foi qui le veut, est mécréant qui le veut (...) » (Cor . XVIII, 28) .

Des versets appuyant la thèse de la prédestination ou son contraire

On trouvera dans l'intéressante étude de D . Rahbar, *God of Justice* (Leiden : Brill, 1960), l'ensemble des versets, replacés dans leur contexte, allant dans le sens de la prédestination ou de son contraire .

D'autre part, sur le problème de la foi et des œuvres, sans exclure le grand pécheur de la communauté, comme les kharidjites, Hasan al-Baṣrī n'en faisait pas pour autant un croyant, puisque c'était pour lui un *munâfiq* . Cette doctrine préfigure à l'évidence les points forts du mu'tazilisme : statut du musulman, *fâsiq*, libre arbitre, origine du mal . D'ailleurs 'Amr b . 'Ubayd, que nous verrons dans le module suivant, approuva le programme politique des qadarites syriens . Mais à Basra, un groupe réuni autour d'"Amr b . 'Ubayd était plus enclin à la théologie qu'à l'activisme politique ; ayant pris de l'ampleur, il fusionna par la suite avec les mu'tazilites . Ce groupe insistait notamment sur le fait que la justice divine, plus que la liberté concédée à l'homme, était à l'origine du mal . De ce fait, Dieu était tenu de tenir sa promesse . Néanmoins, la lettre de Hasan fut considérée comme l'expression « modérée » du qadarisme . Affirmant la réalité de la prédestination, puisque Dieu sait de toute éternité ce que l'homme choisit (*'ilm Allâh al-sâbiq*), elle laisse sans solution l'harmonisation entre deux points de vue contradictoires . De même, le calife omeyyade 'Umar II (= Ibn 'Abd al-'Azîz, règne 99/717-101/720) considère dans sa *Risâla* que la doctrine de Hasan est celle des *ahl al-summa*, donc, grossièrement parlant, de l'orthodoxie . Enfin, notons que le qadarisme fut semble-t-il le programme politique de l'éphémère calife omeyyade Yazîd III .

Quoi qu'il en soit, le qadarisme était à l'évidence, à cette époque, issu d'une réflexion de nature théologique . La tendance modérée fut une règle de piété pratique et, à ce titre, retenue par le sunnisme . Mais une tendance plus radicale du qadarisme vit semble-t-il le jour . Dénoncée dans la lettre d'Umar II, elle consistait à croire que la prédestination se réduit à ce que Dieu prévoit pour tel homme (la date de sa mort), que l'homme est capable de modifier les événements prédestinés par cette Science divine, que Dieu ne guide ni n'égare l'homme parce qu'Il laisse à son entière discrétion le choix entre le bien et le mal .

C'est contre ce genre de thèses que s'élevèrent **les traditionnistes de Kûfa** . Certains mirent en évidence et peut-être aussi en circulation, des hadiths qui exprimaient un strict **déterminisme**, le *jabr* . Il est significatif que les qadarites, à Kûfa principalement, commencèrent à être dénoncés comme déviants, mais ce n'était pas le cas avant 'Amr b . 'Ubayd . Dès le début du III^e siècle, le qadarisme modéré semble avoir disparu et s'être fondu dans l'anti-mu'tazilisme qui allait devenir le sunnisme . Un qadarisme plus radical s'exprima donc dans le mu'tazilisme . Retenons de ces faits historiques qu'ils illustrent les remarques faites plus loin sur la manière dont s'est constitué le sunnisme : le dogme tarda à se fixer et à prendre une expression officielle ; mais en même temps, il se caractérisera par un refus de durcir et de rejeter totalement une doctrine tant qu'elle peut s'appuyer sur la tradition .

Ajoutons enfin que le qadarisme fut aussi un activisme politique, mais principalement à Médine et en Syrie . Il ne fut combattu par le pouvoir omeyyade que vers la fin de la dynastie : à cette date, en effet, la fronde qadarite était le fait de fonctionnaires officiels . Déjà, auparavant, un certain Ghaylân al-Dimashqî, d'origine copte, avait mis sur pied un programme politique . La doctrine déclare en effet qu'on doit déposer un souverain coupable de forfaiture et le forcer à abdiquer . Ghaylân al-Dimashqî allait quant à lui plus loin : puisque ni le salut ni la damnation ne sont prédestinés, chacun est responsable de son salut ; il n'y a donc aucune obligation à ce que le chef de la communauté soit un qurayshite . De plus, il prétendait que tout homme vivant selon le Coran et la sunna peut être choisi comme calife : ces positions ne sont pas anti-sunnites en soi, mais le sunnisme (dans les premiers ouvrages sur le *fiqh* du califat datant d'avant le traumatisme de l'invasion mongole, comme les *Ahkâm al-sultâniyya* d'al-Mawardî), les répudiera comme irréalistes . Ghaylân affirmait aussi que les *mawâlî*² devaient avoir les mêmes droits que les Arabes, et contestait le principe (bien sunnite celui-là) que les seuls qurayshites puissent devenir califes : cela suffit à le signaler, aux yeux du sunnisme postérieur, comme proche de certains groupes sectaires . C'est au nom de sa doctrine qadarite « extrémiste » sur le plan politique que Ghaylân al-Dimashqî s'opposa aux autorités . Le calife Hishâm le fit exécuter à Damas en 120/737 .

⁽²⁾Pluriel de *mawlâ* (cf . module suivant) .

3. Les murjiites (*al-murji'a*)

Notre connaissance du mouvement et de la doctrine des murjiites a bénéficié des recherches érudites d'un historien spécialiste de l'islam primitif, W. Madlung. Il est maintenant établi que Kûfa, au II^e siècle de l'hégire, fut le milieu de genèse et de fermentation politico-religieuse du murjiisme, sans qu'on sache exactement à qui attribuer la première expression de la doctrine. Mais il est certain qu'elle attira une fraction des milieux alides, puisqu'elle fut partagée par les partisans de Muhammad Ibn al-Hanafiyya, qui eut un temps les faveurs d'un activiste chiite anti-omeyyade, al-Mukhtâr (Laoust³). Le fils de Muhammad, al-Hasan, l'exprime dans une lettre conservée dans les sources, le *Kitâb al-irjâ'*, où il prend position sur les grands événements politico-religieux du I^{er} siècle : meurtre de 'Uthmân, guerre du chameau entre 'Alî et Talha, Zubayr et 'Â'isha. Il déclare en substance que la communauté doit laisser à Dieu le soin de reconnaître les siens, donc suspendre, ajourner (*arjâ'a*, qui donna le nom du mouvement) tout verdict, favorable ou défavorable concernant les camps en présence. Ceci revenait à affirmer sa solidarité envers les deux premiers califes de Médine et à s'abstenir de condamner expressément 'Uthmân et 'Alî comme les califes suivants. Ce qu'avait fait le père de Hasan : il avait prêté allégeance au calife omeyyade 'Abd al-Malik avant que l'anti calife 'Abdallâh b. Zubayr ne fût vaincu par Hajjâj b. Yûsuf, en 72/692. Cette attitude se justifiait par le soutien unanime dont les deux premiers califes avaient bénéficié après la mort du Prophète. Le mouvement fit tache d'huile en Irak, dans le Khorasân et même au Hedjaz. Ce document recoupe le témoignage hostile aux murjiites que reflète la *Sîrat Sâlim*, qui émane de milieux ibâdites. Celle-ci reproche aux murjiites leur « complaisance » vis-à-vis des premiers califes omeyyades, attitude politique que les *muji'a* fondaient en fait sur une position théologique, leur conception de la foi (*al-îmân*) : un musulman, quels que soient ses crimes, ne peut être déclaré infidèle par la communauté.

⁽³⁾Pour les détails, cf. H. Laoust (1965). *Les schismes dans l'islam*. Paris : Payot (pp. 28-30).

De cette affirmation découlait une définition du mot *îmân* comme étant un acte du cœur indépendant des œuvres – et c'est elle qui servit à caractériser la doctrine murjiite. Plus tard, elle désigna tous ceux qui identifient la foi à une adhésion intérieure (*taṣḍîq*) ou à la profession de foi (*al-shahâda*), sans y faire intervenir les œuvres. La théologie sunnite ne la retiendra pas, la jugeant réductrice ; mais il est à noter qu'elle ne contredit pas le *fiqh* sunnite, puisque celui-ci refuse de taxer d'infidèle (*takfir*) tout musulman même non « pratiquant », du moment qu'il n'affiche pas publiquement son refus d'accomplir les œuvres prescrites par la *sharî'a*. En d'autres termes, nous trouvons dans le *fiqh* sunnite, donc sur le plan pratique, la définition murjiite de la foi comme critère pour juger de l'appartenance ou non d'un individu à la communauté musulmane et par conséquent le faire jouir de ses droits. L'attitude profonde des *murji'a* était donc que devant un fait à juger, en l'absence de consensus et

faute d'être le témoin de l'événement (*mushâhada, mu'âyana*), il convient de suspendre (*waqafa*) le jugement ; elle coïncide avec ce principe du *fiqh* selon lequel on ne peut juger que la matérialité d'un acte, c'est-à-dire le for externe et non le for interne .

Il est inutile d'insister sur le fait que politique et religion sont ici intimement mêlés, comme dans le cas du qadarisme et des autres mouvements contemporains . Retenons surtout que c'est par rapport à ces premières élaborations sur le *qadar*, sur la foi, sur l'imamat, que se positionnent précisément les premiers *credo* considérés comme sunnites : le *fiqh al-akbar* d'Abû Hanîfa, la profession de foi de traditionnalistes du II^e siècle (celle d'Abû 'Ubayd al-Qâsim b . I-Sallâm, grammairien et légiste (*faqîh*), m . 228/839 et du traditionniste al-Humaydî, m . 219/834) et les premières professions de foi hanbalites étudiées par Henri Laoust .

Nous trouvons dans les différentes formes d'activisme auxquelles se livrèrent les murjiites des aspects caractéristiques du sunnisme ultérieur . Par exemple, mettre au-dessus des factions partisans et meurtrières, le principe d'une restauration de la concorde dans la communauté islamique . À Kûfa, les partisans de Hasan b . Muhammad b . I-Hanafiyya s'opposèrent, au nom de ce principe, aux chiites radicaux et aux kharidjites . D'une manière générale, au cours du II^e siècle, les murjiites professaient que les musulmans ne doivent porter les armes contre d'autres musulmans qu'en cas de légitime défense . Il convient toutefois de mentionner que le principe n'obtint pas un consensus immédiat, puisque certains se rangèrent du côté d'Ibn al-Ash'ath . Nous avons affaire à une aile plus radicale encore lors du soulèvement d'Ibn Surayj contre le calife Hishâm, en 116/734 . Elle exprimait, nous l'avons vu, l'exigence (cette fois portée par le murjiisme) des non-Arabs convertis pour l'égalité avec les musulmans arabes . Cette revendication reflétait la thèse murjiite selon laquelle les convertis ne peuvent se voir dénier leur qualité de musulmans à part entière sous prétexte qu'ils ignorent une partie de leurs obligations légales . Nous venons de voir que le *fiqh* ne peut rien y redire . Notons qu'Ibn Surayj, comme Hasan al-Basrî, en appelait à la réforme sur la base du Coran et de la sunna . Nous reconnaissons là encore le « slogan » caractéristique des sunnites de toute époque .

Quant aux aspects plus radicaux de ce néo-murjiisme, ils furent systématisés par un personnage d'une importance certaine pour toute la théologie ultérieure, en ce qu'il annonce d'assez près les grandes thèses mu'tazilites : **Jahm b . Safwân**, qui fut exécuté en 128/748 . Bien des personnages caractérisés comme jahmites seront plus tard assimilés, à tort ou à raison, à des mu'tazilites .

Khorasanien, ce personnage influent fut tout autant murjiite radical que jabhrite intransigeant . Jahm fait consister la foi uniquement dans une connaissance (*ma'rifa*) par le cœur, à l'exclusion de tout autre élément considéré par lui comme extérieur à elle stricto sensu : déclaration verbale (*iqrâr*), soumission (*khudû'*), amour de Dieu (*mahabba*) . De plus, Jahm exalte le **tawhîd** ab-

⁽⁴⁾R . M . Frank (1965) . « The Neoplatonism of \square ahm b . Safwân » . *Le Muséon* (n . 78, pp . 395-428) .

solu : Dieu est unique et sans attribut humain qui puisse le qualifier, hormis cette unicité . La Parole divine, en conséquence, est une création elle aussi . Jahm poussa le *tawhîd* jusqu'à penser qu'à la fin du monde, le Paradis et l'Enfer disparaîtront et qu'alors Dieu restera seul comme avant la création . C'est d'ailleurs Dieu seul qui agit au sein du cosmos : l'autonomie du vouloir et de l'agir humains est une illusion : elle naît du fait que Dieu crée en l'homme l'impression de choisir, de vouloir et pouvoir, mais « de la même façon que le soleil se lève » (c'est-à-dire qu'en réalité il est mû par une force extérieure, la conscience d'un soi étant une illusion) : aucune autonomie n'est donc concédée à l'agent humain . C'est peut-être pour cette raison qu'il se rangeait parmi les murjiites en ce qui concerne le problème du musulman pécheur . La doctrine de Jahm aurait été, d'après R . M . Frank⁴, fortement teintée de néo-platonisme, hypothèse intéressante quand on cherche à quelle philosophie on peut rattacher les origines du mu'tazilisme .

Mais c'est un autre personnage central pour l'époque, **Abû Hanîfa**, qui fournit la preuve que l'*irjâ'* préfigure en quelque sorte le sunnisme . Il peut être considéré comme le porte-parole du murjiisme originel modéré . Fondamentalement opposé à la révolte armée, il n'en soutint pas moins le combat pour l'égalité des droits entre les *mawâlî* et les autres musulmans . Mais surtout, ses disciples propagèrent la doctrine dans leurs œ uvres théologiques comme le *Kitâb al-'âlim wa l-muta'allim* d'Abû Muqâtil al-Samarqandî, commentaire du *fiqh al-absatd* d'Abû Hanîfa étudié par H . Daiber et trouva son prolongement dans le *kalâm* mâturidite (cf. le module sur al-Mâturîdî) . On sait d'autre part que dans sa *Risâla ilâ 'Uthmân al-Battî*, Abû Hanîfa se dit appartenir aux *ahl al-'adl wa l-sunna*, professer la prédestination et reconnaître les quatre premiers califes . Ce dernier point montre que la doctrine murjiite était bien près du sunnisme postérieur : elle n'en différait que par la définition de la foi, qui ne pouvait ni augmenter, ni diminuer selon Abû Hanîfa . Il est d'ailleurs à remarquer que même les mu'tazilites incluèrent les œ uvres dans la foi .

Signalons ici que **les partisans du qadar divin**, appelés aussi *jabr* (littéralement « contrainte » c'est-à-dire celle de la Volonté divine qui plie, dirige les volontés des individus, quand bien même ils croient agir selon leur gré), prirent sur ce problème la position diamétralement opposée aux qadarites, respectant, il est vrai, la lettre du Coran, qui affirme clairement cette Toute-puissance et ne fait que suggérer en filigrane, pour ainsi dire, le libre arbitre humain .

Le libre arbitre d'abord relégué au second plan

Nous nous permettons ici d'avancer une hypothèse . Le Coran s'adressant à des tribus déjà pénétrées de la Toute-puissance divine, il était sage, pour ne pas confronter les polythéistes à un problème, de laisser en quelque sorte en l'arrière-plan la question du libre arbitre humain qui aurait compliqué un peu plus l'abandon du polythéisme auquel les exhortait la prédication muhammadienne . Le Coran, pour ainsi dire, visait l'essentiel et reléguait l'accessoire au second plan . Mais il était inévitable que le problème surgisse une fois la communauté constituée, apaisée et à même de débattre de problèmes théologiques . Discussions favorisées par le fait qu'elles avaient lieu à l'intérieur de la communauté, mais aussi avec les adeptes de religions différentes qui sommaient les musulmans d'expliquer leur foi .

La Toute-puissance divine étant illimitée, en partie inscrutable, l'homme est à son insu le jouet d'une force supérieure, le ***jabr divin*** . Dieu égare et guide qui Il veut, il crée la foi ou l'impiété dans l'homme, comme il est facile de s'en rendre compte autour de soi, lorsque les appels à la conversion sont impuissants . Cette tendance était appuyée de nombreux hadiths qui reflétaient la résurgence du fatalisme antéislamique .

Ajoutons enfin qu'on fait parfois des partisans du *qadar* divin un courant homologue des deux précédents, avec des chefs de file et des partisans, appelés les *al-jabriyya*, *al-mujbira*, parfois *al-mujabbira* . En réalité, on ne peut les assimiler aux autres courants politico-religieux : aucun activisme assimilable aux précédents ou à celui des sectes ne leur est imputé ; de plus, ils ne représentent aucune organisation, aucune structure, mais des convictions personnelles . Faut-il donc les considérer comme les ancêtres des sunnites ? Cette seconde caractéristique, ainsi que leur foi en la prédestination, credo du sunnisme le laisserait penser . Mais la réalité n'est pas aussi simple . Ils ne reflètent qu'en partie ce dernier et ni plus ni moins, au fond, que les qadarites ou les murjiïtes, dans la mesure où seul ce point est en question et non les autres en litige (statut de la foi, imamat) . D'autre part, et surtout, s'ils affirment avec force la thèse du *qadar* divin, ils n'y apportent aucune nuance, à l'inverse de Ash'arî ou de Mâturîdî . Cette remarque nous conduit au second point annoncé dans l'introduction .

Remarquons qu'il se pose ici, comme cela apparaîtra encore plus nettement dans la suite du cours, un problème purement linguistique . Dans tous les versets « litigieux », où Dieu agit par Lui-même pour égarer, guider les hommes etc ., une signification factitive est impliquée . Ainsi, *adalla* ne signifie pas nécessairement un seul agent, mais plusieurs, qui sont alors comme autant de « délégués » pour l'action divine en question et, du reste, pour les théologiens, Dieu agit plus dans la création par autrui, ses anges, qu'il n'agit directement Lui-même . Dans le cas présent, c'est autant égarer que faire s'égarer . Un autre facteur, en plus de l'agent divin, peut alors intervenir ici . Si je « fais s'égarer » quelqu'un en envoyant à sa rencontre un faux guide, la victime peut tout autant m'accuser d'être le responsable de ses ennuis qu'il peut accuser le faux guide . Or ce faux guide, le Coran le nomme, c'est Satan, l'ange déchu chargé de séduire les hommes depuis les débuts de la création (Cor . XV, 28-40 ; IV, 118) . C'est par conséquent à lui que l'homme a affaire, sur le plan pratique, donc à sa propre âme . Le problème ne se posait donc que sur le plan intellectuel, il ne concernait pas la piété individuelle . C'est probablement la raison pour laquelle les divisions de la communauté, tout autant politiques que théologiques, n'agitaient guère les masses et lui donnaient le sentiment que l'islam était un . Là réside sans doute l'un des facteurs qui contribuèrent à la naissance d'un courant majoritaire, plus soucieux d'orthopraxie que d'orthodoxie .

4. Les origines du sunnisme

4.1. Un premier positionnement par opposition aux autres courants

Si les mots « sunnisme » et « sunnites » font une tardive apparition sur la scène théologique, s'ils ne sont pas cités dans les sources en tant qu'entité collective homogène avant le III^e siècle, il serait inexact de considérer qu'ils ne sortirent de rien ou d'un terreau impossible à identifier . Sur le plan théologique tout d'abord, celui-ci est au contraire connu avec précision : les précurseurs d'al-Asharî sont un groupe de théologiens appelés *Sifâtiyya* par Shaharastânî et plus particulièrement les *ahl al-ithbât* (cf. le module sur le *kalâm* d'Al-Ash'Ari) . Mais il s'agit là uniquement de quelques personnalités isolées, ce qui ne nous renseigne guère sur les contours de la famille confessionnelle en question . Remarquons tout d'abord que les sunnites, même lorsqu'ils se désignent comme tels à l'époque classique, gardent avec ce nom quelque chose de vague, puisqu'ils préfèrent lui substituer l'appartenance à l'un des rites juridico-religieux (*madhâhib*), de constitution tardive eux aussi . Les schismatiques ne font pas de même : leur appellation remonte aux origines de l'histoire islamique .

Une première idée vient donc à l'esprit : les « proto-sunnites » se définissaient d'abord négativement aux I^{er} et au II^e siècle ; il s'agissait de tous ceux qui ne se reconnaissaient pas dans les deux grands courants schismatiques que sont le kharidjisme et le chiisme ou qui n'avaient pas été gagnés à leur cause . Ils constituaient sans doute une espèce de « majorité silencieuse » (nous entendons ici « silencieuse » au sens où elle se taisait sur la manière de définir la communauté des vrais croyants ; quant au mot « majorité », il est à utiliser avec précaution) . Il va sans dire que cet état de choses fut favorisé par les structures de l'état en place : un vaste empire, constitué très rapidement, mêlé à de nombreuses populations non encore converties ; et pour celles qui se convertissaient, l'obstacle de leurs croyances et de leurs mœurs antérieures, de la langue etc . Quant au pouvoir central, il apparaîtrait n'avoir eu ni la capacité ni la volonté d'imposer en tout lieu une doctrine unique fixe de la croyance, encore moins un magistère spirituel . Le fait que le calife abbasside Hârûn al-Rashîd (règne 170/786-193/808) ait cherché à imposer le *Muwatta'* de Mâlik comme code de *fiqh* unique sur tout l'empire (donc le malikisme primitif) et qu'il y renonça, en est une preuve *a contrario* : Ibn al-Muqaffa' (m . 139/756) se plaint justement dans sa *Risâla fî l-sahâba* qu'aucune province n'applique le même *fiqh* . Ainsi s'explique que pour cette « majorité silencieuse », il ne

semble pas qu'il y ait eu immédiatement, pendant un siècle au moins, un « slogan », un ciment capable de l'unir autour d'un programme, si ce n'est les tentatives avortées et locales d'activistes qadarites ou murjiites .

Citation

« Le sunnisme peut d'abord se définir (au II^e siècle) par voie négative, comme le rejet des sectes que nous avons vues intervenir dans l'histoire du califat : chiïtes, khârijites, *qadariyya*, *jahmiyya* et *mu'tazila* . Mais ce rejet ne saurait impliquer, comme certains docteurs l'affirmeront plus tard, que l'on doive nécessairement voir en lui une doctrine systématique de compromis soucieuse avant tout de rechercher, entre les thèses extrêmes qui s'affrontent, une position de juste milieu »

H . Laoust (1965) . *Les schismes dans l'islam* . Paris : Payot (p . 84) .

Les kharidjites, en particulier, jugeaient qu'eux seuls continuaient l'œuvre accomplie par Muhammad à Médine ; les autres musulmans qui faisaient obstacle à ce programme étaient des infidèles qu'il fallait combattre, au moins en principe . Les chiïtes, qui insistaient sur la fonction rédemptrice d'Alî et de leurs imams, médiateurs indispensables pour le salut individuel, en vinrent à conspuer les trois premiers califes . De plus, bien que les deux sectes comptassent des représentants, voire des quartiers entiers dans les métropoles de l'empire, une répartition confessionnelle du vaste territoire de l'empire était déjà à l'œuvre, et ce caractère se renforcera avec le temps .

Les kharidjites

C'est le cas par exemple des kharidjites : « [they] formed their own communities with their own leaders which, in the first decades of the eighth century, removed large areas in southern Iran as well as northern Africa from the caliph's influence . » (T . Nagel, *The History of Islamic Theology* . Princeton : Markus Wiener, 2000) .

À ce facteur tout négatif, pourrait-on dire, s'en ajoutaient d'autres qui allaient dans le même sens . Sur le plan théologique, avons-nous dit, rien n'était encore fixé : les preuves de ces tâtonnements figurent dans les textes qui viennent d'être cités, laissant à penser que d'autres solutions avaient dû être conçues ailleurs que dans le qadarisme et le murjiisme ; mais les sources sont, à ce sujet, ou bien muettes, ou bien sujettes à caution . En ce qui concerne le *fiqh*, l'explicitation de la loi religieuse ne revêtait pas l'aspect uniforme qui entraînera la formation des écoles avec leur casuistique et leur corpus défini *masâ'il* . Il est probable qu'en la matière l'*ijtihâd* était assez différent de ce qu'il fut par la suite, où se mêlaient le *ra'y* personnel, une tradition locale et la mémoire des Compagnons . Pour ceux qui s'étaient fait une spécialité de connaître le *fiqh* dans ses détails, il fallait s'adresser à un *mujtahid* : avant les éponymes des futures quatre écoles, c'était toute personne censée posséder la science requise (et sans doute aussi une solide réputation de piété) . On est frappé de voir que tel disciple de Mâlik, ou d'Ibn Hanbal, par exemple, a suivi dans son parcours intellectuel les enseignements de nombreux autres maîtres .

4.2. Le désir de retrouver une unité

D'autre part, le spectacle des rebellions incessantes et d'un califat constamment menacé, les déchirements passés ou contemporains de la communauté, rappelaient les guerres incessantes du temps du paganisme, de la Jâhiliyya . Il ne pouvait que rendre plus urgent le désir de paix civile, plus vive la **volonté de retrouver une unité des croyants dans la foi**, comme cela avait été le cas du temps du Prophète . Cette vision idéalisée de la communauté originelle, nous la voyons exprimée dans le *Kitâb al-irjâ'* d'Hasan b . Muhammad ou encore dans le fait qu'il désigne l'année 73/692, durant laquelle prit fin la deuxième *fitna*, comme « l'année de la communauté » (*'âm al-jamâ'a*) . Or, c'était là, cette fois, une force agissante et non plus un facteur négatif comme le précédent, un facteur capable de créer un sentiment d'identité dans la « majorité silencieuse » . Longtemps, en somme, il joua le rôle de terrain favorable :

« Both Kharidjites and Shiites wanted to build a community of believers based strictly on the conditions that had existed under Muqammad in Medina ... Since, furthermore, both early Kharidjites and Shiites considered themselves to be the original community's only legitimate heirs, they inhibited the transition from an activist religiosity to a rite-oriented piety, at least within their own ranks . That development happened very quickly and powerfully outside of these two movements from the late seventh century on (...) A pious movement of a quietist mold developed which recognized 'Abdallâh ibn 'Umar and soon all the Prophet's companions, including 'Alî, as its predecessors . This movement is difficult to make out in the narrative historical documents on the Umayyad period . That is not surprising since the members of this movement were repulsed by inner Islamic wars, which they considered relapses into paganism . Because they stayed away from these feuds, the chroniclers paid almost no attention to them . We can only detect their growing influence, and as early as around the turn of the eighth century, during the decades when the seeds of Islamic theology began to sprout, their presence was felt in many different ways ; their – at superficial glance – simple way of looking at things began to have an impact on the discussion of central religio-political issues ... On consequence of this, Kharidjite Islam and the Shia came to be perceived as diversions of mainstream Islam . »

T . Nagel (2000) . *The History of Islamic Theology* . Princeton : Markus Wiener (pp . 57-66) .

Il est significatif, à ce propos de relever le sens originel du mot *ijmâ'* sous la plume de Shâfi'î (m . 204/820) : non pas consensus des esprits, dit-il dans sa *Risâla* [*fî usûl al-fiqh*], mais *luzûm al-jamâ'a*, c'est-à-dire s'attacher à la communauté, resserrer les rangs, ne pas « défaire le lien social », pourrait-on traduire dans le langage d'aujourd'hui . L'*ijmâ'*, avant d'être un concept à élaborer et à affiner (cf. ouvrages d'*usûl al-fiqh*) était avant tout une attitude partagée par le groupe, un facteur sociologique avant d'être intellectuel .

4.3. Le respect de la sunna

Quant au catalyseur à même de lui donner une expression concrète, à cette conscience identitaire du proto-sunnisme, ce fut très vraisemblablement l'évolution d'une valeur d'origine préislamique partagée par une grande majorité de fidèles comme par les courants sectaires : le respect de la sunna, la voie tracée par de respectables anciens . Le concept devait être assez large au début : *sunna* signifiait une norme, une règle éthique incarnée dans un précédent ou un personnage mémorable, comme par exemple les tout premiers califes et bien entendu, les recommandations nouvellement introduites du Prophète et

des Compagnons . On en a la preuve dans les plus anciens textes que nous venons de mentionner, qui en appellent systématiquement à la sunna pour justifier leurs exhortations et leurs avertissements :

- dans les propos prêtés à Ghaylân al-Dimashqî (Coran et sunna) ;
- dans le *Kitâb al-irjâ'* (qui parle d'un « juste milieu reposant sur la sunna ») ;
- dans la *Risâla fî l-qadar* de Ḥaṣan al-Basrî (qui se réfère à la *sunna* de ses prédécesseurs ayant constitué la communauté originelle) ;
- dans les lettres d'un ibâdite, kharidjite modéré répondant à 'Abd al-Malik, où il est question de la « sunna des croyants » .

Mais il faut remarquer que dans ces mêmes textes, le mot *sunna* est rarement précisé, comme si le sens allait de soi, et que l'expression *sunnatu rasûl Allâh* n'est qu'exceptionnellement employée . Il n'est pas impossible que cette explication soit sous-entendue ; mais il est plus probable que le mot *sunna* signifie en somme « Tradition » tout court, plutôt que « Tradition du Prophète » ; plus exactement, elle l'englobe à côté d'autres *sunna*-s . On a pu montrer que dans d'anciens textes, *sunna* pouvait s'appliquer aux mesures politico-administratives jugées satisfaisantes des califes de Médine . Cette interprétation est d'autant plus plausible que la même tendance est à l'œuvre dans le *fiqh*, science normative par excellence à cette époque . En effet, dans un essai qui tente de reconstruire le droit religieux pour La Mecque au I^{er} et au II^e siècle à partir des recueils précanoniques de traditions (le *Muṣannaḥ* d'Abd al-Razzâq al-San'ânî, m . 211/826), H . Motzki⁵ a pu montrer que les *uṣûl* (c'est-à-dire les précédents normatifs) à la base des fatwas sont à cette époque assez diversifiés, qu'ils sont loin de se fonder exclusivement sur les hadiths et la sunna prophétique .

⁽⁵⁾H . Motzki (2001) . *The Origins of Islamic Jurisprudence : Meccan Fiqh Before the Classical School* . Leiden : Brill (trad . M . Katz) .

Ce concept de *sunna* pouvait donc servir de mot de ralliement, de dénominateur commun pour fonder la communauté des croyants qui aspirait à être une et paisible . Les proto-sunnites devenaient les *ahl al-sunna wa l-jamâ'a*, les partisans de la Tradition et de la communauté (c'est-à-dire de l'unité de la communauté) – il est significatif que les deux mots vont souvent ensemble dans les sources :

« In Sunnism, this is much clear, the sunna becomes the surrogate institution that makes it possible to preserve or regain the wholesome conditions of the Prophet's original community . »

T . Nagel (2000) . *The History of Islamic Theology* . Princeton : Markus Wiener (p . 70) .

4.4. Le hadith prophétique

Cette volonté d'unité de la communauté était aussi, remarquons-le, la préoccupation des schismatiques . Or, en même temps, tout au long du II^e siècle, on constate un grand développement de la science du hadith qui cherche encore

ses critères de sélection – et encore imparfaitement connus pour le II^e siècle –, à l'intérieur d'un matériau patiemment recueilli . Conjointement, un poids sans cesse croissant est mis sur le **hadith prophétique**, qui présente en outre l'avantage d'être un facteur unificateur et structurant à l'intérieur de cette science des traditions encore en enfance . Les autres hadiths gardent néanmoins leur importance, comme on peut le constater en consultant les recueils de traditions, tels que les premiers recueils de *fiqh* (le *Muwatta'* de Mâlik, le *Kitâb al-Umm* de Shâfi'i ou le *Kitâb al-amwâl* d'Abû 'Ubayd) . La conséquence est que, sous l'influence des traditionnistes, la sunna prophétique s'identifia dorénavant au vieux concept plus large de *sunna* qui avait régné au I^{er} siècle . Ainsi, la voie était tracée pour que ces proto-sunnites se définissent dorénavant, à l'aide d'une définition en apparence assez pauvre, mais qui avait l'avantage de la précision et la simplicité : ils étaient les *ahl al-sunnat rasûl Allâh wa l-jama'a* .

De là un trait que conservera le sunnisme : avant d'être un corpus de textes de références, le sunnisme exprime la volonté des traditionnistes, celle de préserver un héritage perçu comme celui des Anciens (*salaf*), de ne pas en laisser se perdre la moindre de ses parties, même s'il n'est pas toujours possible de les harmoniser (d'où la non-élimination de ce qui s'y trouve de contradictoire : on le voit bien dans le hadith) . Il s'exprime notamment sur le plan théologique par le vieux réflexe traditionaliste selon lequel il faut décrire Dieu comme Lui-même s'est décrit dans le Coran et comme le Prophète l'a fait dans la sunna .

« On s'en tiendra à la lettre des textes, sans vouloir aller plus loin, sans chercher le comment des choses (*bilâ kayf*) . On considèrera comme attributs la session de Dieu sur Son Trône (*istiwâ'*), Sa descente chaque nuit vers le ciel le plus proche de la terre, la possibilité pour Dieu d'être vu dans l'autre monde . »

H . Laoust(1983) . *Pluralismes dans l'islam* . Paris : Librairie Paul Geuthner (p . 377) .

Dans les discussions théologiques, les données traditionnelles qui leur servaient de point d'appui devaient donc inclure le hadith, et surtout le hadith prophétique, à côté du Coran . Nous avons là certainement le facteur explicatif qui joua un grand rôle dans la genèse de la théologie sunnite .

Il permet d'abord de comprendre pourquoi le dogme fut long à se fixer . Même après la définition de la foi comme devant inclure trois éléments, il apparaît que d'autres querelles persistaient, comme par exemple celle de l'*istithnâ'* : de grandes autorités en *fiqh* et des traditionnistes irakiens du II^e siècle – ceux-là même qu'on nomme *al-salaf al-sâlih* (les « pieux anciens »), al-A'mash, Sufyân al-Thawrî, Wâqî' b . l-Jarrâq, Ayyûb al-Sakhtiyânî et même Ibn Hanbal estimèrent en effet que la profession de foi devait inclure la formule conditionnelle *in shâ' Allâh* (« je suis croyant, si Dieu le veut ») . Cette clause suspensive ne fut pas prise en compte dans le credo sunnite ultérieur .

D'autre part, il relève de la même explication le fait que le sunnisme bannit la théologie mu'tazilite et ne conserva qu'une partie de toutes les doctrines qui, comme celles-ci, étaient insuffisamment étayées par le hadith prophé-

tique . Telles furent le qadarisme et le murjiisme . Il fallait en effet se désolidariser de toute croyance qui menacerait l'intégrité de cet héritage : d'où le rejet progressif de toute position « durcie » et surtout exclusive . À l'époque où Ash'arî rédigeait sa théologie, c'étaient les points sans cesse défendus et rappelés par les traditionalistes (*ahl al-qadîth*, hanbalites, *fuqahâ'*) qui étaient sentis comme la norme . Cependant, peut-on identifier traditionnistes et sunnites ? Oui et non : oui, en ce sens qu'ils défendent les traditions qui vont effectivement prendre de plus en plus de poids dans la définition des dogmes . Les premières professions de foi, celles formulées au tournant des II^e et III^e siècles, qui émanent d'eux, sont incontestablement les plus proches de celles du sunnisme postérieur . Mais là s'arrête cette identification . Beaucoup de ces *ahl al-Hadîth* sont encore à cette époque hanbalites hostiles au *kalâm* ou anthropomorphistes . Les premiers ne seront pas majoritaires dans le sunnisme de l'époque classique et les seconds finiront par être sentis comme hérétiques . Il se recruta en effet parmi d'authentiques *ahl al-Hadith* de grossiers anthropomorphistes, les *mushabbihâ*, sur la base de traditions dont certaines reçurent droit de cité jusque dans les recueils de hadiths les plus respectés (Bukharî, de Tirmidhî, d'Ibn al-Khuzayma ...) . Notons que le même problème se posa à propos du Coran, que ce soit sur le plan du dogme ou des pratiques rituelles . Songeons par exemple qu'une théorie comme celle de l'abrogation des versets ne bénéficia pas de consensus avant le milieu du III^e siècle . Ou plutôt, le problème fut résolu pratiquement, bien avant qu'un consensus théorique ne vît le jour .

Résumé

Ainsi, le sunnisme ne s'est pas constitué d'un coup, mais grâce à l'accumulation de facteurs qui se sont renforcés progressivement . Le ciment fut ce non-exclusivisme compatible avec son identité, la conservation d'un héritage qui a fini par aboutir à une unité, une synthèse . Le *kalâm* dont il va être question dans la suite du cours, ne sera au fond que la justification raisonnée, argumentée, des croyances inséparables de l'histoire de querelles intellectuelles canalisées par cet esprit communautaire .

L'aurore du *kalâm*

Les théologiens mu'tazilites

Mohyddin Yahiya

PID_00159003



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction	5
1. Évolution historique	7
1.1. Les grandes lignes de son évolution	7
1.2. Les origines du mouvement	9
1.3. La reconnaissance officielle	12
1.4. La phase « scolastique »	14
2. La doctrine mu'tazilite	16
2.1. Les « cinq principes » (<i>al-uṣūl al-khamsa</i>)	16
2.1.1. Le premier principe	17
2.1.2. Le deuxième principe	17
2.1.3. Le troisième principe	18
2.1.4. Le quatrième principe	18
2.1.5. Le cinquième principe	21
2.2. Classification des Attributs divins	22
2.3. Le problème des Attributs divins	24
2.4. La théorie des « modes » chez Abû Hâshim al-Jubbâ'î	25
2.5. L'onto-cosmologie mu'tazilite	27
2.6. Atomisme et libre arbitre	29
2.7. Un autre modèle : celui de Nazzâm	31
2.8. L'épistémologie mu'tazilite	32
3. La place du mu'tazilisme dans le <i>kalâm</i>	35
3.1. Mu'tazilisme et hellénisme	35
3.2. La survivance du mu'tazilisme	36
3.3. La dette du <i>kalâm</i> sunnite à l'égard du mu'tazilisme	38

Introduction

Nous abordons maintenant une période qui succède immédiatement à celle du module précédent et la chevauche même en partie . Cette période est intéressante à plus d'un titre . C'est en effet avec elle que naît véritablement le *kalâm* : les mu'tazilites – ce sont eux, et eux seuls, qui prennent déjà à cette époque le nom de *mutakallimûn*, d'*ahl al-kalâm* sont les premiers théologiens de l'islam . Mais surtout, c'est leur réflexion qui a orienté durablement tout le *kalâm* postérieur, même si le mu'tazilisme, en tant que doctrine, finira par disparaître peu à peu du sunnisme (ou plus exactement par se résorber en lui) . Sans lui, la théologie sunnite aurait pris un tour différent et elle n'aurait peut-être pas existé : elle se serait réduite sans doute à commenter les premiers *credo* . Enfin le mu'tazilisme, ou plutôt les mu'tazilismes, nous sont désormais connus avec une relative précision, ce qui n'est pas le cas par exemple du ou des qadarismes . Nous entrons donc avec ce module dans le vif du sujet, et c'est pourquoi nous nous sommes arrêtés au mu'tazilisme bien plus longuement qu'aux courants antérieurs .

Notre connaissance du mu'tazilisme¹ a notablement évolué depuis une trentaine d'années, grâce à la découverte et à l'édition de textes fondamentaux (notamment la somme théologique de Qâdî 'Abd al-Jabbâr, le *Mughnî*, l'un de leurs chefs de file) et du regain d'intérêt que son étude a déclenché en Occident, chez des spécialistes tels que R . M . Franck, W . Madelung et J . van Ess . Ces recherches textuelles et historiques ont jeté d'appréciables lumières sur l'identité réelle des mu'tazilites, injustement décriés par les sunnites comme « rationalistes » . Il en a résulté une prise de conscience de leur importance dans l'histoire intellectuelle de l'islam et de leur rôle dans la genèse du *kalâm* sunnite .

Auparavant (*cf.* par exemple l'article « Mu'tazila » de Nyberg dans la première édition de l'*Encyclopédie de l'islam* ou l'ouvrage d'ensemble sur l'école, de Nader, maintenant daté), les mu'tazilites étaient caractérisés selon ce qu'en disaient les traités d'hérésiographie (*cf.* le module d'introduction au *kalâm*) et le *Kitâb al-intisâr*² d'al-Khayyât . Cette présentation n'était pas fautive en tous points, mais elle est incontestablement dépassée .

⁽²⁾*Kitâb al-Intisâr*, « Le Livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Râwandî l'hérétique » , par Abû l- Husayn b . 'Uthmân al-Khayyât, éd . critique et traduction française par A . Nader (1957) . Beyrouth : Les Lettres orientales (= Dâr al-machreq) .

Il est vrai que cette recherche de pointe s'est principalement concentrée sur le mu'tazilisme, au dépens d'ailleurs du *kalâm* postérieur . Il en a résulté une somme importante de travaux . Il n'était naturellement pas question de les passer tous en revue . Nous ne serons donc pas exhaustifs et nous contenterons de traiter ici plusieurs points, en marquant d'une part ce qui fait leur identité–

⁽¹⁾Dans les sources arabes, cette doctrine porte le nom d'*'itizâl* ; un mu'tazilite = *mu'tazilî* ; les mu'tazilites = *al-mu'tazila* .

objet de la première section – mais aussi leur originalité, qui laissa des marques dans l'évolution du *kalâm*. C'est pourquoi la partie historique, contrairement aux autres modules, a été un peu plus détaillée.

1. Évolution historique

Les premières traces du mouvement mu'tazilite remontent aux débuts de l'islam, aux derniers *tâbi'un*. Politico-religieux à l'origine, il évolua en école théologique, qui garda toutefois des attaches avec le pouvoir, caractéristique qui n'est absente d'aucun des courants religieux, théologique ou rite légal (*madhhab*). Il domina les III^e et IV^e siècles de l'hégire, puis son audience déclina lentement, persistant dans certaines régions de l'empire jusqu'à l'invasion mongole au début du XIII^e siècle de l'ère chrétienne, pour disparaître complètement ensuite en tant que théologie vivante dans le sunnisme.

Nous commencerons, pour fixer les idées et rafraîchir la mémoire de certains lecteurs, par rappeler les grandes lignes de cette évolution telle qu'on se la représente généralement. Dans ce qui suit, il sera fait mention des travaux récents (ceux notamment de J. van Ess), qui ajoutent à cette présentation, devenue classique et encore valable, des précisions et des hypothèses nouvelles, notamment pour ce qui concerne la haute époque. Elles ne seront pas sans intérêt pour mieux comprendre la doctrine mu'tazilite dans son contexte culturel. Il nous a paru utile d'insister quelque peu sur ces données historiques, tant les idées ont changé depuis deux décennies. Néanmoins, le but ici n'étant pas de faire de l'histoire, les détails qui suivent ne sont pas indispensables à une première lecture. Éclairant le contexte politico-culturel, ils visent aussi à montrer un visage moins connu de la société musulmane classique.

La documentation disponible

Chacune des phases de l'histoire du mu'tazilisme présente son originalité et ses problèmes spécifiques pour le chercheur. En ce qui concerne la première phase, cette histoire souffre d'un manque de documentation de première main et n'a pu être reconstruite que sur la base des ouvrages cités dans l'introduction, donc des *akhbâr* problématiques ou tendancieux, lesquels d'ailleurs, n'ont été fixés par écrit que plus tard, à partir du milieu du III^e siècle. Concernant la seconde phase, notre connaissance est cette fois certainement plus objective, grâce à des travaux comme ceux de W. M. Watt, R. Franck, D. Gimaret et W. Madelung. Quant à l'intérêt pour la période scolastique tardive, dite de « décadence », il est, hélas, pour ainsi dire embryonnaire. Il est probable que ce jugement défavorable ne sera nuancé, voire corrigé, qu'après réunion d'un nombre suffisant de matériaux et de travaux.

1.1. Les grandes lignes de son évolution

L'histoire du mu'tazilisme a connu trois phases bien distinctes :

- 1) une phase d'incubation, durant le II^e/VIII^e siècle ;
- 2) une courte période de domination intellectuelle de moins d'un demi-siècle (aprox. 815-850), où l'école, ayant défini son identité, montre une grande

variété de doctrines, d'idées parfois contradictoires, et imprègne la vie intellectuelle de la cour abbasside ;

- 3) trois siècles d'une systématisation scolastique répartie en deux branches ou écoles désignées en fonction de leur origine géographique .

Le mu'tazilisme se constitue à Baṣra au début du II^e siècle de l'hégire, donc vers la fin du califat omeyyade (entre 740 et 750) avec Wâṣil b . 'Atâ' (m . 132/749) et son beau-frère 'Amr b . 'Ubayd (m . 144/761) . Une autre branche est fondée à Bagdad par Bishr b . Mu'tamir (m . aprox . 215/831) . À l'apogée du mu'tazilisme, deux noms brillèrent d'un renom durable :

- Abû l-Hudhayl al-'Allâf (134/751 - 226/840), grand théologien et apologiste, chef de l'école mu'tazilite de Baṣra au début du III^e siècle de l'hégire . Il aurait été le premier à faire de la raison, à côté des données traditionnelles, une source de théologie, à moins que ce ne soit Wâṣil . On lui attribue aussi la paternité des cinq principes (*cf.* ci-après) et la preuve de l'existence de Dieu par la contingence des accidents .
- Son neveu Nazzâm (m . 231/845), penseur fécond et hardi, se signala par son indépendance et son originalité au sein de l'école .

Ces auteurs et controversistes vivaient à l'époque d'al-Ma'mûn (règne 198/813-218/833), septième calife abbasside, qui apporta au mu'tazilisme un concours aussi désastreux qu'énergique, en faisant de la doctrine du Coran créé un critère de fidélité à la communauté musulmane . Ce fut pour les autres courants, dont des représentants du proto-sunnisme comme Ibn Hanbal, une « épreuve » (*mihna*) ; ce dernier devint par sa constance le porte-drapeau des opposants traditionnalistes à la doctrine établie . Mais les califes changèrent de politique religieuse et la réaction fut inaugurée par le calife al-Mutawakkil (règne 232/847-247/861) . Cent cinquante ans plus tard et du vivant d'Abd al-Jabbâr, plusieurs actes officiels d'al-Qâdir (381/991-422/1031), 25^e calife abbasside, achèvent le retournement en faveur des hanbalites . Entre-temps, un événement considérable change l'équilibre des forces intellectuelles en lutte : l'ash'arisme, né au début du IV^e siècle, qui devait par la suite évincer du sunnisme le courant mu'tazilite . Mais cela ne se fit que lentement .

Nous aurons à reparler, dans les modules qui suivent, de la nature et du contenu de l'influence que le mu'tazilisme continua à exercer subrepticement sur l'ash'arisme . Signalons aussi que cette influence s'est exercée non seulement sur le chiisme duodécimain et dans le zaydisme, mais aussi sur le khâridjisme ibâdite . Pour ce qui est du sunnisme, nous trouvons, dans l'Irak des III^e et IV^e siècles de l'hégire, toute une série de théologiens mu'tazilites importants . Citons notamment : les Jubbâ'î père et fils, Abû 'Alî (m . 915/303) et Abû Hâshim (m . 321/933), et le cadî 'Abd al-Jabbâr . Le *Mughnî* dont il vient d'être question se réfère abondamment à l'enseignement de ces deux premiers maîtres . On

trouvera dans *Le système philosophique des Mu'tazila* de A. Nader, un tableau chronologique commode donnant les noms des maîtres mu'tazilites et des principaux disciples durant les II^e et III^e siècles, et ce pour les deux branches du mouvement (*Les Lettres orientales*, Beyrouth, 1956, pp. 21-22).

Note

Cet ouvrage (qui date de 1956) rend encore des services, mais il est dépassé sur de nombreux points. Son principal inconvénient est qu'il est en partie anachronique, lisant les doctrines mu'tazilites à la lumière de philosophies postérieures, occidentales de surcroît. La méthode n'est pas condamnable en soi. Seulement, les travaux modernes ont restitué la signification précise du vocabulaire mu'tazilite, ce qui rend problématique bien des analyses de l'auteur.

1.2. Les origines du mouvement

Durant un siècle, le mouvement est loin d'avoir été le facteur le plus important dans le développement de la théologie islamique. En Irak, les chiïtes (à Kûfa) et les ibâdites (à Baṣra et à Kûfa) avaient au départ des théologiens supérieurs aux mu'tazilites. Quant à l'école d'Abû Hanîfa, qui combinait une doctrine de *fiqh* avec « œ cuménisme » en théologie (cf. son murjiisme), elle avait un plus grand succès missionnaire.

Le manque de documentation historique est clairement attesté par le fait qu'aucun auteur mu'tazilite n'a d'informations précises sur la signification exacte du nom d'*i'tizâl* donné au mouvement. Les différentes explications qu'on trouve dans les manuels [par exemple à H. Laoust (1983). *Les schismes dans l'islam, introduction à une étude de la religion musulmane*. Paris : Payot (p. 52)] sont des suppositions faites après-coup, parfois tendancieuses. La recherche avance mais la question reste ouverte.

Ce qui est clairement démontré, c'est que le mouvement portait ce nom lorsqu'il s'impliqua dans une insurrection contre le calife al-Mansûr (deuxième de la dynastie abbasside) en 145/762. Mais il semble déjà avoir changé à cette date. Le nom, apparemment plus ancien, signifie « ceux qui se séparent » ou « se tiennent à l'écart » et donc manifestent une certaine neutralité face à des événements politico-religieux. Il exista avec ce sens dès le 1^{er} siècle de l'hégire, désignant certains grands Compagnons qui s'étaient abstenus de toute participation aux premières guerres civiles, les batailles dites du Chameau (35/656) et de Siffîn (36/657). À cette date, le mot s'appliquait donc aux tout premiers penseurs mu'tazilites qui ne s'étaient pas affiliés à un parti politique. Ainsi Nyberg³ a sans doute raison lorsqu'il considère que l'origine des thèses mu'tazilites remontant à Wâsil b. 'Atâ' (m. 131/748) est à rechercher dans les controverses de nature politico-théologique autour des prétentions d'Alî au califat. On a ainsi de bonnes raisons de penser que l'origine de la dénomination et du mouvement est antérieure à la fameuse « séparation » entre Wâsil b. 'Atâ' et Hasan al-Baṣrî sur le statut du musulman pécheur : elle remonterait à un refus de prendre parti, après l'arbitrage d'Adruh, entre les partisans d'Alî

⁽³⁾Dans la première édition de *l'Encyclopédie de l'Islam*, article « Mu'tazila ».

et ses adversaires . Un mu'tazilisme politique, aurait précédé le mu'tazilisme théologique . Mais le courant théologique en tant que tel serait bien né des débats autour du statut précité .

Le mu'tazilisme commença donc de manière assez discrète dans le milieu arabe de Basra . Sa physionomie initiale ressemble à celle des kharidjites et des murjiites . Badawî est certainement proche de la vérité lorsqu'il fait la remarque suivante :

« Dans le premier siècle et au début du II^e/VIII^e, quelques problèmes religieux (comme celui du libre arbitre) n'étaient pas bien définis et il n'était pas possible de décider lesquelles des opinions contraires il fallait considérer comme exprimant l'attitude orthodoxe ou celle des autres sectes . Rien n'était encore bien précis . Le nom de *mu'tazila* était là pour désigner le seul point caractéristique de leur doctrine (c'est-à-dire le statut du musulman *fâsiq*) qui les distinguât de la doctrine des *ahl al-hadîth* . Ce point devint peu à peu moins important et perdit de son acuité, à la suite de la cessation des guerres civiles ; d'autres points vinrent prendre la première place (attributs divins, création du Coran ...) [...] L'origine propre du nom de *mu'tazila* fut peu à peu oubliée à partir de la deuxième moitié du II^e siècle . »

A . Badawî (1972) . *Histoire de la philosophie en islam* . Paris : Vrin (I, pp . 18-19), avec quelques modifications . Signalons une version arabe, réalisée par l'auteur, parue en arabe sous le titre *Madhâhib al-islâmiyyîn* (1971, Beyrouth : Dâr al-'ilm li-l-malâyîn) .

Le réel inspireur de ce qui devait caractériser le mu'tazilisme ne fut pas, en réalité, un mu'tazilite . **Jahm b . Safwân** (m . 128/745, vu dans le module précédent), par son intransigeance sur la prédestination, impliqua Wâsil dans le champ des spéculations « occupé » par les qadarites . Wâsil rejeta le déterminisme de Jahm (d'où l'identification ultérieure : mu'tazilites = qadarites), mais partagea avec lui sa dénégation des attributs divins . Décision fatale en ce qu'elle heurtait de front la position des traditionnistes, dont l'influence ne cessait de croître comme on s'en rend compte en suivant le poids grandissant du hadith chez les légistes (*fuqahâ'*) . En effet, les traditionnistes, attachés à la lettre du Coran, étaient tentés (étant pour certains parmi les plus littéralistes) par une conception anthropomorphiste de Dieu .

On peut donc dire que Jahm est jusqu'à un certain point responsable de deux thèses fondamentales du *credo* mu'tazilite : **l'affirmation du libre-arbitre de l'homme et le rejet des attributs divins en tant que séparés de l'Essence divine** (cf . *infra*), thèses qui leur valut la dénomination consciemment revendiquée d'*ahl al-'adl wa l-tawhîd* (« partisans de la justice divine et de l'unicité divine » ; cette dénomination pourrait définir *a priori* tout musulman) . Or Jahm et Wâsil⁴ ainsi que leurs contemporains devaient faire face à la fois à leurs contradicteurs musulmans et à la pression des manichéens dualistes et des concepts de la théologie chrétienne . De là, certainement, l'originalité doctrinale qui devait durablement caractériser le mouvement .

(4) Dans les textes littéraires de cette époque, Jahm et Wāsil recevaient l'appellation infamante de *zindīq*. Aux yeux des mu'tazilites, leur chef était Ibn al-Rāwandī (mort dans la seconde moitié du III^e siècle de l'hégire, c'est-à-dire entre 850 et 900). Un ouvrage anti-mu'tazilite d'Ibn al-Rāwandī appela la réaction des mu'tazilites : al-Khayyāt écrivit, pour défendre l'école, le *Kitāb al-Intisār*, première source mu'tazilite écrite par un adepte de l'école, puisqu'il est antérieur au *Mughmī* de 'Abd al-Jabbār.

Les origines du mouvement résumées par J. van Ess

Voici maintenant comment l'éminent spécialiste de cette période, Joseph van Ess, résume les recherches récentes sur les origines du mouvement. On notera qu'il ne se cantonne pas à une explication purement doctrinale du mouvement, comme nous l'avons fait jusqu'ici.

« L'attitude abstentionniste des premiers mu'tazilites était d'autant plus distinctive qu'elle fut adoptée à l'heure où chacun devait définir clairement ses attaches politico-religieuses, notamment dans les dernières années du califat omeyyade, qui virent une décomposition de l'ordre politique, en Irak et ailleurs. Le fondateur du mouvement, un marchand de tissu baṣrien du nom de Wāsil b. 'Atā', cherchait à créer une organisation missionnaire œuvrant à l'intérieur de l'islam. Il envoya ses disciples faire de la propagande dans les régions les plus éloignées de l'empire : Péninsule arabique, Arménie, Iran, Panjab, Maghreb, en vue de gagner les populations à sa cause, tout en expliquant le *credo* islamique. Malheureusement, nous ne savons pas très bien en quoi cette cause consistait. Il est possible qu'elle fut politique, puisque Wāsil b. 'Atā' copiait un modèle qui avait manifestement ce caractère, le réseau des agents ibādites de Baṣra, où il vivait. Cette hypothèse, quoique vraisemblable, est contredite par notre documentation, selon laquelle Wāsil b. 'Atā' cherchait à réformer l'islam, non à le révolutionner. L'islam était encore en effet à cette date minoritaire. En dehors des grandes cités, l'islam était en fait mal connu dans ses dogmes, et cette connaissance variait d'une région à une autre. Wāsil b. 'Atā' ne vit pas le fruit de ses efforts : il mourut un an (132/749) avant le triomphe des Abbassides.

Les agents de Wāsil b. 'Atā' étaient principalement des marchands comme lui, ils continuaient à faire du commerce au cours de leurs missions. Il se peut que le mouvement soit né d'un sentiment d'infériorité : les membres étaient tous non arabes, ils ne faisaient pas partie de l'aristocratie, c'étaient seulement des *mawālī*⁵, issus de familles iraniennes ou araméennes converties à l'islam une ou deux générations auparavant. Dans la société islamisée, ils n'avaient que l'avantage de leur richesse économique. Ils revendiquaient clairement leur identité islamique et avaient des connaissances en *fiqh*, puisque Wāsil b. 'Atā' leur demandait d'émettre des fatwas en même temps qu'ils faisaient du prosélytisme. Ils tenaient à se distinguer du reste de leurs coreligionnaires en se coupant la moustache et en portant une tenue spéciale et caractéristique les rapprochant des ascètes.

Lorsqu'Amr b. 'Ubayd, éminent disciple de Hasan al-Basrī⁶ – lequel était à Baṣra la grande figure religieuse de la génération précédente – succéda à Wāsil b. 'Atā' à la tête du mouvement, il dut faire face à la situation nouvelle créée par un événement capital, l'avènement au pouvoir de la dynastie abbasside. Il semble avoir coupé les liens avec toutes les cellules hors d'Irak et de Baṣra. Cette passivité devenait dangereuse, tant montait le mécontentement contre le nouveau gouvernement en Irak. Après sa mort, les mu'tazilites activistes répondirent à l'appel du prétendant chiite Muhammad 'Abdallāh surnommé al-Nafs al-zakiyya (« l'âme pure ») ou de son frère Ibrāhīm, et prirent part à sa révolte de 762. Celle-ci échoua, les mu'tazilites furent persécutés et entrèrent dans la clandestinité. Ceux qui s'étaient compromis trop ouvertement s'enfuirent au Maghreb.

Cet événement semble être le facteur décisif dans l'histoire du mu'tazilisme : à Baṣra, les mu'tazilites continuaient à se rassembler dans leur mosquée, mais durant trente ans, aucune personnalité majeure n'émergea de leurs rangs, toute trace d'activité théologique est absente. Puis, vers la fin du II^e/VIII^e siècle, deux figures se distinguent : Dirār b. 'Amr à Kūfa et al-Aṣamm à Baṣra. Mais ni l'un, ni l'autre ne sont des mu'tazilites typiques ; le premier, juge de profession, garda ses distances par rapport au mouvement mu'tazilite, tout en manifestant une originalité doctrinale certaine quant à la question du libre arbitre au point que sa mémoire fut longtemps ternie. Al-Aṣamm était manifestement un ibādite. La caractéristique originelle des mu'tazilites, celle d'être un mouvement missionnaire populaire, semble n'avoir survécu qu'à Bagdad, où, durant la même période, un esclave marchand, Bishr b. Mu'tamir, prêchait aux masses ses idées théologiques dans une poésie qui leur était accessible : la cité récemment fondée attirait une population nombreuse et déracinée venue faire fortune. »

J. van Ess (1984). *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*. Paris : P. Geuthner (p. 78 sqq).

⁽⁵⁾C'est-à-dire affranchis, clients : non-Arabs convertis à l'islam à l'époque des conquêtes arabes ; initialement réduits à l'esclavage, les *mawâlî* durent, pour faire partie de la société arabe et parce qu'ils étaient musulmans, être adoptés par les tribus conquérantes, leurs premiers maîtres. Cette intégration supposait donc une affiliation de type nouveau, consistant en un lien spécial (*al-walâ'*, clientèle, patronat) – à la fois protection et sujétion – entre eux et ces tribus.

⁽⁶⁾Nous avons parlé de Hasan al-Basrî dans le module "Les premières controverses théologiques".

1.3. La reconnaissance officielle

Ce qui est caractéristique de cette deuxième étape de l'histoire du mouvement, c'est que leurs représentants – il ne fait guère de doute là-dessus – n'ont plus clairement conscience de la théologie de leurs prédécesseurs. Migrant des premiers centres, Basra et Kûfa, à la cour abbasside, ils ne peuvent s'appuyer sur une tradition d'école. D'autre part, le fossé doctrinal s'était creusé entre eux.

Les mu'tazilites sortirent de leur confinement provincial et gagnèrent en importance grâce à l'intérêt manifesté pour la théologie à la cour abbasside. Le changement s'opéra de deux manières, d'abord sous l'influence des Barmécides, vizirs de Hârûn al-Rashîd (règne 170/786-187/802), puis, après un retrait dû à la déchéance de ces derniers, à la faveur du calife al-Ma'mûn. En fait, ni ce dernier ni les Barmécides ne s'intéressaient à la théologie pour elle-même : ils avaient plutôt à cœur d'assister à des controverses, d'attirer à eux des représentants de diverses tendances religieuses dans des joutes argumentées.

Il se peut que la mesure ait été favorisée par un environnement non irakien. Les Barmécides venaient à l'origine de Balkh, et al-Ma'mûn résida initialement à Merv. Dans la Transoxiane, pays de ces deux villes, l'islam coexistait avec d'autres cultes : zoroastrisme, bouddhisme, christianisme et judaïsme. Mais le stimulus principal vint de l'atmosphère intellectuelle de la capitale elle-même. L'islam n'était plus une religion minoritaire, comme au temps de Wâsil : il s'était rapidement étendu aux dépens d'autres religions. Les conversions avaient été accélérées pour des motivations sociales, mais la théologie devait maintenant apporter des justifications après coup. D'où ce double caractère qu'elle devait garder par la suite : **apologétique** et **dialectique**⁷.

⁽⁷⁾Au sens ancien et grec du mot, c'est-à-dire ayant trait à l'échange discursif, à l'art de la discussion par questions et réponses, à la confrontation d'opinions opposées en vue de parvenir à une conclusion définitive.

Les musulmans ne venaient pas dans un état d'impréparation : ils savaient ce qui opposait les différents mouvements ou « sectes » et avaient pu ainsi développer les méthodes adéquates pour participer à des débats. En effet, dans la génération succédant à celle de Wâsil, une nouvelle donnée fit son apparition dans les controverses : la **philosophie grecque**. Ghazzâlî, dans son *Munqidh min al-dalâl*⁸, divise les philosophes de son époque en trois groupes : matérialistes (*dahriyya*), naturalistes (*tabî'iyya*) et métaphysiciens (*ilâhiyya*). Or ce fut le premier groupe qui introduisit la philosophie grecque dans les cercles mu'tazilites en propageant une cosmologie athée : le monde, œuvre des lois de la nature, était régi par le mouvement des sphères. La défense d'un monothéisme créateur fut entrepris par Abû l-Hudhayl al-'Allâf. Celui-ci, bien que

⁽⁸⁾Éd. et traduction par F. Jabre (1969). Beyrouth : Librairie Orientale (cf. chapitre II, §A de cette traduction).

considéré généralement comme un membre de l'école de Baṣra, passa le plus clair de son temps, tout comme Nazzâm, à Bagdad, à la cour d'al-Ma'mûn, à l'heure où le mouvement de traduction des œuvres grecques initié par Hunayn b. I-Ishâq battait son plein. Ce fut durant cette époque que les mu'tazilites les plus « politisés » (Thumâma b. I-Ashras et Ibn Abî Du'âd) gagnèrent les faveurs du calife. De 218/833 à 234/848, le mu'tazilisme fut la théologie officielle du califat abbasside. Abû I-Hudhayl fut appelé le premier théologien spéculatif des mu'tazilites. Quoi qu'il en soit, c'est lui qui introduisit des concepts philosophiques qui devaient caractériser le *kalâm* mu'tazilite. Shahrastânî va même jusqu'à le considérer comme le fondateur de la méthode rationnelle des mu'tazilites.

Ainsi, les mu'tazilites n'étaient pas les seuls à fournir des armes pour le combat intellectuel contre les autres confessions. En outre, loin d'être seulement des dialecticiens adroits (et de ce fait appelés *mutakallimûn*), ils offraient un visage de l'islam qui, par sa rationalité, transcendait les vieilles factions politico-théologiques (chiisme, murjiisme ...) : ils ne pouvaient donc manquer de séduire les croyants plus instruits. Aussi les mu'tazilites devinrent-ils la première école de théologie « orthodoxe ».

« Il est possible de suivre historiquement le processus qui la conduisit au succès. Dirar b. 'Amr prit part aux séances organisées par les Barmécides, mais il était le seul mu'tazilite. À Merv, une génération plus tard, la situation était différente. Thumâma b. I-Ashras, théologien mu'tazilite bagdadien mort en 213/828, était comme une sorte de conseiller d'al-Ma'mûn. Bishr b. I-Mu'tamir faisait partie de ceux qui signèrent le document par lequel le calife nommait l'imam chiite 'Alî I-Ridâ à sa succession. Une réelle percée survint lorsqu'en 205/820 al-Ma'mûn transféra la cour à Bagdad. Deux figures y dominaient alors la scène intellectuelle : le théologien baṣrien Abû I-Hudhayl al-'Allâf et Nazzam, son neveu. Ce dernier montrait tous les signes d'un courtisan : il persiflait les ascètes et composait des poèmes brillants mais légers à la gloire du vin et des jolies femmes. D'où la réputation de libertin qui s'attacha à sa personne. L'accusation prouve que les mu'tazilites, eux aussi, faisaient les frais d'un ordre moral. D'ailleurs, Nazzam s'identifiait ouvertement aux idéaux de la haute société, choix contradictoire avec celui de Bishr, qui avait tenté de convertir les masses. Le fossé se creusa lorsque ceux qui concevaient le mu'tazilisme comme un mouvement populaire entendirent garder la vieille tradition ascétique et commencèrent à adopter des tendances soufies (ce sont les *sûfiyat al-mu'tazila* des textes) : vêtus de laine, ils exhortaient les musulmans à s'abstenir d'élire un calife ; la vie de cour était pour eux objet de scandale, le monde musulman un lieu de dépravation, d'injustice et de violence.

Mais c'était le parti à la cour qui avait la direction réelle du mouvement. Or jouir des faveurs du calife n'allait pas sans devoir soutenir sa politique. C'est pourquoi les mu'tazilites furent immédiatement pris pour les artisans de la doctrine d'état, celle du Coran créé, en 218/833, par Ma'mûn. Cette accusation fut en partie justifiée. Le calife avait pris la décision lui-même, montrant qu'il entendait assurer le contrôle doctrinal de l'*umma*. Son principal conseiller en la matière fut Bishr al-Marîsî (m. 218/833), théologien partisan du déterminisme (*jabr*) qui n'était pas considéré comme typiquement mu'tazilite. Mais par la suite les mu'tazilites prêtèrent leur appui à cette politique théologique. Le grand inquisiteur, l'organisateur en chef de la *milma*, Ibn Abî Du'âd, était bien l'un d'eux. Elle dura quinze ans et le gouvernement réussit à évincer les opposants de l'administration. Toutefois, dans la population de Bagdad, la résistance demeura vive. Naturellement anti-spéculative, elle rejeta la théologie officielle et s'en tint aux hadiths. Aussi al-Mutawakkil, troisième calife après Ma'mûn, favorisa la tendance contraire. En 848, il autorisa les traditionnistes à répandre de faux hadiths sur les mu'tazilites et d'autres courants. Quelques années plus tard, la théologie rationnelle devenait interdite et les mu'tazilites étaient chassés de la cour.

Le mouvement restait néanmoins puissant. Les mesures prises à Bagdad n'eurent pas toujours de conséquences à l'extérieur de la capitale et les mu'tazilites étaient bien implantés dans toutes les parties du monde islamique : dans le Nord de l'Irak, chez les Kalbites de Syrie, à Damas, Ba'albek, au Bahraïn et même parmi certaines tribus du Maghreb, en Ar-

ménie, mais surtout en Iran occidental, sur les routes commerciales, dans les provinces du Kirman, du Fars, au Khuzistan (notamment à Gundeshapur, siège d'une fameuse académie médicale dirigée par des Nestoriens) et jusqu'en Inde. Toutefois, ces centres ne partageaient sans doute pas les audaces intellectuelles et individuelles de la capitale. »

J. van Ess (1984). *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*. Paris : P. Geuthner (p. 29 sqq).

C'est l'extension géographique du mu'tazilisme qui permit sa survie après sa disgrâce officielle. Mais elle favorisa aussi des tensions internes et finalement des développements régionaux autonomes. À Bagdad, le calife al-Mutawakkil avait pris des mesures non seulement contre les mu'tazilites, mais aussi contre les chiites. Aussi, Jâhiz (m. 256/869), littérateur et mu'tazilite remarquable qui gardait des relations étroites avec Ibn Abî Du'âd et d'autres personnages officiels, écrivit-il un livre à la gloire des mu'tazilites, tout en attaquant les chiites. Cet opportunisme politique irrita l'un de ses collègues, Ibn al-Râwandî (m. 298/910), mu'tazilite iconoclaste qui venait d'Iran, dominé par les Tâhirides qui n'appliquaient pas la politique anti-chiite d'al-Mutawakkil. À Bagdad, Ibn al-Râwandî réfuta les ouvrages de Jâhiz, puis attaqua la théodicée mu'tazilite, cherchant à montrer que l'argumentation dialectique de l'école pouvait se retourner contre elle. Ces attaques firent mouche. Des mu'tazilites s'employèrent à réfuter ses ouvrages, à Bagdad comme à Baṣra, et l'école entra dans une nouvelle phase.

1.4. La phase « scolastique »

Bien que Bagdad et Baṣra fussent loin d'être les seuls bastions de la théologie mu'tazilite, leurs noms servirent à labelliser les deux écoles précédemment mentionnées qui entreprirent de relever le défi constitué par Ibn al-Râwandî. Allant au-delà de la simple réfutation, elles se mirent à systématiser l'héritage des générations antérieures. Au début du IV^e/X^e siècle, les principaux représentants sont Abû l-Qâsim al-Ka'bî (m. 319/931) pour l'école de Bagdad, et les Jubbâ'î, père (Abû 'Alî, m. 303/915) et fils (Abû Hâshim m. 322/933) à Baṣra. S'efforçant de bâtir une doctrine cohérente, ils étudièrent mieux que leurs prédécesseurs les problèmes épistémologiques, logiques et terminologiques.

La sphère d'influence de l'école de Baṣra qui, comme celle de l'école de Bagdad, passa en Iran, est bien attestée par l'œuvre du cadî 'Abd al-Jabbâr (m. 415/1024 ou 416/1025), qui exerçait ses fonctions à Rayy (près de l'actuelle vieille de Téhéran). Son *Mughnî*, qui compte une vingtaine de volumes, a été édité dans ses dernières années, ainsi que des textes de ses disciples.

Textes des disciples de 'Abd al-Jabbâr

Citons notamment le *Shar al-huṣûl al-khamsa* du zaydite Mânkdîm (m. 425/1034), compendium bien organisé mais néanmoins difficile, qui résume tout le *Mughnî* d'Abd al-Jabbâr (publié au Caire en 1965), ou le *Kitâb al-mu'tamad* d'Abû Husayn al-Baṣrî.

En revanche, nous manquons de textes originaux de l'école de Bagdad, mais c'est moindre mal dans la mesure où nous avons d'elle une idée assez précise. En effet, elle connut son développement à l'intérieur du chiisme (zaydisme

et chiisme duodécimain) . Seuls les ismaéliens appuyèrent leur théologie sur le néo-platonisme . Les raisons de ce « transfert » (pour ainsi dire) du mu'tazilisme dans le giron quasi exclusif du chiisme sont mal élucidées . Certes, les mu'tazilites gardaient parmi leurs principes théologiques l'obligation de répandre la saine croyance : ceci peut expliquer l'utilité du mu'tazilisme pour les prétendants zaydites . Quant aux duodécimains, ils avaient perdu leur « leader » spirituel avec l' « occultation » (*ghayba*) du douzième imam en 261/874 : la théologie rationnelle leur apparaissait sans doute une ressource doctrinale sur laquelle s'appuyer . À Bagdad, les théologiens mu'tazilites avaient toujours eu des tendances chiites modérées, sans être néanmoins du même bord que les *rawâfid* (les duodécimains) . À la fin du III^e/IX^e siècle, même un Baṣrien comme Jubbâ'î reconnaissait 'Alî, le fils de Husayn, comme un souverain juste . Abû l-Qâsim al-Ka'bî était le secrétaire d'un prétendant zaydite d'Iran . Plus tard, la crise du califat fit renaître les espoirs d'un soutien politique . Les mu'tazilites de Bagdad entretenirent des relations avec le souverain hamdanide d'Alep, Sayf al-Dawla (*régn* . 333/944-357/967), puis avec les Bouyides ; les deux dynasties avaient des affinités avec le chiisme . Ce fut un vizir bouyide, Ṣâhib b . 'Abbâd (m . 385/995), qui nomma 'Abd al-Jabbâr juge à Rayy .

L'école de Bagdad exerça son influence la plus grande sur les zaydites, mais uniquement ceux du Yémen . Ceux de la mer Caspienne étaient sous l'influence de Baṣra, et leur principauté ne survécut pas . Toutefois, les ouvrages théologiques de la branche iranienne furent bien accueillis au Yémen, comme par exemple le grand commentaire coranique d'al-Hâkim al-Jushamî (495/1101) . Parmi les duodécimains, al-Mufîd suivait l'école de Bagdad, mais une génération après, un disciple du cadî 'Abd al-Jabbâr, Sharîf al-Murtaḍâ (m . 436/1044), se tourna vers les doctrines de Baṣra et orienta durablement la théologie des duodécimains pour les siècles à venir . Dans l'ensemble, les zaydites adoptèrent plus profondément la doctrine mu'tazilite que les duodécimains .

Voir aussi

Pour la survivance du mu'tazilisme dans le sunnisme après le XI^e siècle, voir ci-après, chapitre 3 .

2. La doctrine mu'tazilite

Comme il a été dit précédemment, il n'y a pas en fait de doctrine unifiée du mu'tazilisme . Les hérésiographes cités dans le module précédent parlent des cinq principes (*al-uṣūl al-khamṣa*) du mu'tazilisme, mais cette définition, quoi- qu'elle ne soit pas inexacte, est insuffisante, incomplète et, de ce fait, artifi- cielle . Elle a fini néanmoins par s'imposer dans l'usage . En outre, elle se si- gnale par son extension au-delà de ses frontières religieuses . Nous voulons dire par là qu'elle laissa une marque caractéristique sur toute une série de théolo- giens juifs⁹ du IX^e au XI^e siècle, comme le fameux Saadia (269/882-331/942) . D'autre part, il faudrait, pour être complet, étudier la doctrine de chaque au- teur, chronologiquement, ce dont il ne saurait être question ici .

⁽⁹⁾ Voir à ce sujet les travaux de G . Vajda, comme par exemple : (1947) *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge* . Paris : Vrin (pp . 23-33 et 45-65) .

Aussi après avoir exposé ce que furent les « cinq principes », nous ajoute- rons d'autres thèmes caractéristiques des mu'tazilites . Cette présentation a plusieurs avantages : restituer le vrai visage du mu'tazilisme et donner une idée de celui de la deuxième période, car c'est à la doctrine mûrie qu'il est fait im- plicitement référence dans la littérature historico-religieuse de l'islam, et non à celle de Wâsil ou de Nazzâm . Elle présente effectivement des contours assez nets qui la distinguent tant de celle des « pères » fondateurs que du sunnisme et du traditionalisme . Enfin, elle permettra des comparaisons avec la doctrine d'al-Ash'arî, comme par exemple de mesurer toute la dette contractée par le sunnisme classique vis-à-vis du mu'tazilisme (principalement jubbâ'ite, donc le mu'tazilisme de la branche de Baṣra) .

L'évolution de la doctrine mu'tazilite

Il est tout aussi important de remarquer que dans l'évolution de la doctrine mu'tazilite, la fonction de cette doctrine n'est pas non plus restée immuable . Durant la première pé- riode, cette doctrine était moins importante que la solidarité du groupe . En revanche, à la cour abbasside, la doctrine représenta la première tentative pour rationaliser et universa- liser le dogme de l'islam sunnite . Certaines positions de base, notamment celle de l'*ikh- tiyâr* (libre choix, libre arbitre), suffirent plus tard à « étiqueter » quelqu'un comme mu'ta- zilite, certainement de manière superficielle et hâtive, comme on s'en rendra compte à propos de l'école ash'arite primitive, tout comme le furent les qadarites ou les jahmites .

2.1. Les « cinq principes » (*al-uṣūl al-khamṣa*)

Le pas décisif vers la constitution d'un cadre doctrinal de référence fut appa- remment tardif, et l'œ uvre d'Abû l-Hudhayl . C'est lui qui fait état de cinq principes (*al-uṣūl al-khamṣa*), considérés alors comme indispensables pour dé- finir l'identité mu'tazilite . Ce sont ces principes qui déterminèrent la structure des ouvrages de la théologie mu'tazilite durant plusieurs siècles, en dépit du fait que deux ou même trois de ces principes ne gardaient plus guère d'import- tance dans les discussions .

2.1.1. Le premier principe

Le premier principe, celui d'**enjoindre le bien et d'interdire le mal** (*al-amr bi-l-ma'rûf wa l-nahy 'an al-munkar*) commençait déjà à être une survivance anachronique, à l'heure où Abû l-Hudhayl en faisait état : c'était un principe très général, dont pouvait se recommander tout courant politico-religieux . Pour preuve, il servira de fondement éthico-religieux à la notion d'imamat qui figure dans tous les traités de théologie, toutes tendances confondues . Il avait été l'emblème de la « révolution abbasside » contre al-Manşûr en 145/762, et la probable justification des entreprises missionnaire de Wâsil, mais il était naturellement hors de question de l'appliquer à la cour abbasside .

2.1.2. Le deuxième principe

Le deuxième principe était celui du **statut intermédiaire** (ni croyant, ni infidèle) . Ce point de doctrine a sans doute été le premier à avoir été élaboré, le courant ayant eu pour origine des jugements théologiques sur le premier schisme de la communauté, à l'occasion de l'accession au pouvoir de Mu'âwiya . Aussi ce point de doctrine était-il encore valide à cette époque, mais il n'avait eu d'importance véritable que dans un débat qui s'était posé avant Wâsil .

Il consistait en un compromis qui s'était établi entre deux attitudes du I^{er}/VII^e siècle, dont nous avons parlé dans le module précédent : le kharidjisme et le murjiisme . Wâsil était assez rigoriste pour détester ces deux attitudes, mais il vivait assez tard pour se rendre compte que l'exclusivisme des rigoristes ne pouvait fonder la religion universelle qu'était devenue l'islam . Il voulait que le musulman coupable de péché grave (*şâhib kabîra*) puisse demeurer au sein de la communauté avec tous les droits que cela impliquait (droit à la sécurité de la personne et des biens, droit à hériter etc .), tout en insistant sur le fait qu'il irait néanmoins en enfer, comme les infidèles, s'il refusait de se repentir . Cela revenait, pour statuer sur le musulman auteur d'une faute grave, à ajouter au statut de *mu'min* et de *kâfir*, un troisième, intermédiaire (*al-manzila bayna l-manzilatayn*) .

Cette position n'était au fond pas très éloignée de celle adoptée par Hasan al-Basrî . Mais ce fut Wâsil qui en donna une conception plus élaborée en changeant les termes . Hasan avait appelé le musulman pécheur *munâfiq* (« hypocrite »), terme qui, dans le Coran, équivaut à celui de traître, d'ennemi de l'intérieur, qui, à moins d'un repentir sincère, est voué à l'enfer parce qu'il contre-carre directement la mission divine, celle de créer le noyau d'une communauté de croyants . Ceci posait des problèmes exégétiques : le contexte coranique n'était pas toujours approprié pour la définition théologique requise . Aussi Wâsil le changea-t-il en *fâsiq* (« pervers, transgresseur »), terme lui aussi coranique, mais qui avait des connotations morales, et moins lourdes d'antécédents historiques . Il aboutissait ainsi à ce que J . van Ess désigna ainsi :

« an "ecumenical" communitarian position which understood the revelation of the *keriygma* as the decisive event by which every Muslim, whether sinner or not, was ultimately saved . »

J . van Ess (1975) . "The Beginnings of Islamic Theology" . In J . E . Murdoch and E . D . Sylla (editors) . *The Cultural Context of Medieval Learning* . Dordrecht : Reidel Publishing Company, (p . 99),

Ainsi la solution mu'tazilite, bien que rejetée par les sunnites, ne s'oppose radicalement, en fait, qu'à la doctrine kharidjite vue précédemment (*fâsiq* = *kâfir*, tous deux anathémisés et bannis) . Elle rejoint pratiquement le traditionalisme en ce que Dieu seul jugera les hypocrites mêlés à la communauté des croyants . Les mu'tazilites reconnaissent, en vertu de ce principe, la légitimité des quatre premiers califes .

2.1.3. Le troisième principe

Le troisième principe est celui de la **peine éternelle** prévue pour de tels *fâsiq*-s . Le principe finit par être quelque peu flexible . L'école toléra parfois qu'il prit une autre expression, celle d'un purgatoire indéfiniment prolongé . De même, chez les chiïtes, le dogme fut adouci . Cette tolérance provenait du fait que la discussion bifurqua vers une autre question, qui avait été le quatrième principe (ou le deuxième selon sa propre énumération), celui du '*adl*', de la justice de Dieu . On rencontre aussi ce principe sous l'expression, tirée du Coran, de « la promesse et la menace » (*al-wa'd wa l-wa'id*) . Mais celle-ci est en fait plus large, puisque puisque la formule inclut des affirmations devenues sunnites (les œuvres font partie de la foi, rejeter une partie de la révélation coranique ou un consensus sur un hadith est un péché majeur) et qu'elle servira à introduire une section entière des traités de *kalâm* .

2.1.4. Le quatrième principe

Le quatrième principe, celui de la **justice de Dieu**, était né de celui, posé par le qadarisme, selon lequel Dieu ne peut être à l'origine du mal . Il ne faudrait pas en déduire que les mu'tazilites accusaient les autres courants de l'islam d'être les partisans d'une « injustice divine » . Aucun musulman ne soutient naturellement une telle affirmation, si contraire à la lettre du Coran (*cf.* par exemple Cor . IV, 40, et XCIX, 7) . En fait, en se proclamant *ahl al-'adl wa l-tahwîd*, les mu'tazilites entendaient simplement que Dieu ne pouvait pas être l'auteur du mal, au contraire de ce que sera après eux la position des ash'arites, qui ont de fait en leur faveur maints versets coraniques . Précurseurs de Leibniz, les mu'tazilites professaient que Dieu, non seulement ne pouvait faire que le bien, mais qu'Il était tenu au meilleur (*al-aslah*) : le mal a pour seule origine la création .

Références au bien et au mal dans le Coran

L'existence du mal, tout comme celle du bien, est mentionnée par le Coran : ce couple antithétique a donc une existence objective . Le Coran emploie *sharr* (par exemple dans Cor . LXX, 20, ou XCIX, 8) et *khayr* (dont les occurrences sont très nombreuses, bien plus que pour *sharr*) avec ces acceptions .

Dieu en effet est soumis, disent les mu'tazilites, aux mêmes règles que l'homme : le juste que l'homme découvre par la raison s'impose tout autant au Créateur . Le bien et le mal sont objectifs – de cet **objectivisme éthique**, découle l'existence d'un droit naturel –, il n'appartient donc pas à Dieu de les inventer . Les mu'tazilites parvenaient à cette conclusion au moyen d'une autre analogie : tout être intelligent agit pour un motif, une cause finale au sens aristotélicien (*gharad*) ; il en va donc de même pour Dieu . Cette finalité, c'est le bien, voire le mieux, c'est-à-dire, s'agissant des créatures, leur bonheur . Il ne faut pas perdre de vue, en effet que pendant l'Antiquité et le Moyen Âge, le fondement de la morale, de la Loi, ne pouvait être recherché ailleurs que dans un eudémonisme .

Il en résultait là encore, toujours selon les mu'tazilites, que Dieu est tenu d'être juste : il est impossible qu'Il sanctionne des bonnes actions par des souffrances . Il est donc *tenu* de punir le coupable et de récompenser l'homme de bien . Dieu agit ainsi parce qu'il a mis les croyants devant des obligations, celles de la Loi qu'Il a révélée, et que les hommes sont libres de suivre ou non . Mais il faut, ce faisant, que l'homme puisse être l'auteur (*ahdatha, awjada*) de ses actes : comme Dieu, il doit posséder une capacité (*qudra* ou *istitâ'a*) précédant l'acte (*qabla l-fi'l*), capacité grâce à laquelle il peut ne pas effectuer cet acte et ainsi se prémunir de ses conséquences s'il les juge contraires à la Loi ; autrement dit, l'homme est libre et responsable, il n'y a nulle prédestination, et Dieu est étranger au mal de Ses propres créatures (Gimaret¹⁰) . Les hommes font un tel choix, (*ikhtiyâr*, qui signifie « libre arbitre » plutôt que « liberté ») parce qu'ils ont une faculté pour l'exercer, à savoir, **la raison**, laquelle présuppose à son tour que l'obligation préexistait à la révélation . Logiques avec eux-mêmes, les mu'tazilites ajoutent que la raison peut découvrir par elle-même, indépendamment des messages prophétiques, la loi morale : le bien et le mal existant en soi, dans les choses, l'être humain peut les connaître sans le secours de la révélation . En ces matières, le rôle de celle-ci se borne à confirmer ces vérités rationnelles . Plus généralement, en effet, l'homme parvient, par les seules lumières de la raison, à la connaissance d'une théologie naturelle (*cf. infra*, la partie sur l'épistémologie mu'tazilite) .

La seule nouveauté de la révélation – de là vient sa nécessité, en vertu du principe métaphysique que nous venons de mentionner –, réside en ce qu'elle informe l'homme d'autres vérités qui lui demeurerait à jamais inaccessibles par l'exercice de la seule raison : ainsi en va-t-il de certains aspects de la Loi (par exemple les modalités des rites, tels qu'ils sont exposés dans les ouvrages de *fiqh*), de la mission muhammadienne, ou des réalités eschatologiques (résurrection des corps dans l'au-delà, Jugement dernier, etc) . Dieu est donc aussi tenu d'envoyer des prophètes . Ceux-ci sont envoyés pour confirmer ce que la raison sait et informer de ce qu'elle ne peut ou doit savoir . En un certain sens, la révélation n'est qu'un signe de la miséricorde divine ou de l'assistance divine qui permet à l'homme une intelligence plus aisée . Mais la révélation peut ajouter de nouveaux commandements : il y a donc des **commandements rationnels** (comme l'interdiction de mentir) et des **commandements révélés**

⁽¹⁰⁾Pour une étude détaillée de cette question (positions sunnites et positions mu'tazilites comparées), *cf.* l'étude de D . Gimaret (1980) . *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* . Paris : Vrin .

(comme l'interdiction de consommer du porc) . On voit donc qu'il est inexact de faire des mu'tazilites des libres penseurs ou des rationalistes partisans d'une « religion naturelle » .

Les ash'arites ne les suivront pas jusque-là . Ils s'opposent sur la plupart de ces points aux mu'tazilites (*cf.* module suivant), affirmant la réalité de la prédestination, niant le libre arbitre de l'homme et l'existence d'une éthique objective . Ils leur reprochent essentiellement de faire des analogies indues . Sur ce dernier point, celui de l'objectivisme éthique, ils considèrent qu'il est une limitation de la Liberté divine, donc de Son Omnipotence, elles aussi récurrentes dans le Coran . Le sunnisme adoptera la solution fidéiste suivante, qui se ramène à une « pétition de principe¹¹ » : l'unique fondement du bien et du mal est la Loi révélée : ce que Dieu ordonne est bien, ce qu'Il défend est mal . Dieu fait ce qui Lui plaît . Il aurait pu se faire que dans la révélation coranique, Il eût déclaré interdit ce qu'il autorise dans la présente loi coranique et *vice versa* . Mentionnons toutefois qu'al-Mâturidî et certains sunnites se séparent d'al-Ash'arî sur cette question en particulier . D'autre part, nous verrons dans le module suivant que la théorie ash'arite des actes humains (le *kasb*) consiste à dire que Dieu produit en l'homme, avant la manifestation d'un acte, sa condition de possibilité, à savoir une puissance concomitante à l'acte . Ce faisant, al-Ash'arî laisse sans solution la question de la responsabilité humaine . Ibn Taymiyya, à juste titre, considèrera cette théorie tout aussi « fumeuse » (*lâ Haqîqa ma'qûla tahta-hu*) que les théories des mu'tazilites comme la *tafîra* de Nazzâm ou les « faits d'être » (*ahwâl*) de Jubbâ'î .

⁽¹¹⁾Nous disons « pétition de principe » parce que cela revient à déclarer que le bien et le mal sont incompréhensibles, à les vider de leur substance : il est évident qu'une même chose ne peut être bonne ou mauvaise sous le même rapport, toutes choses étant égales par ailleurs . Or c'est bien à cela que conduit le subjectivisme éthique des ash'arites . Position d'autant plus étrange que le Coran, comme il a été dit précédemment, « objective » ces notions . L'objection selon laquelle le bien ou le mal sont dans les intentions des agents (hadith prophétique invoqué en faveur, donc, d'un subjectivisme), ne tient pas pour la raison suivante : les normes de *fiqh* sont une classe particulière de normes morales ; or aucun légiste ne les déclare arbitraires, même si chacun peut les formuler différemment (principe de l'*ijtihâd*), puisqu'elles visent le bien (*maslaha*) communautaire . Elles sont posées par avance, dans l'intellect divin, extérieures au *faqîh* qui s'efforce de les découvrir . Il est seulement permis de dire qu'elles sont soustraites en partie au regard humain, d'où les différences d'appréciation à leur sujet . La remarque vaut parfaitement pour les normes éthiques, à moins de supposer que la finalité de la création soit autre que le bien de celle-ci . L'ash'arisme peut donc se définir comme le refus d'une recherche d'un fondement de l'éthique .

Résumé

Bien plus que l'affirmation du libre arbitre, ce principe de la justice divine est au centre de la pensée mu'tazilite : Dieu ne saurait faire le mal . Deux conséquences opposées peuvent en être tirées : celle de la responsabilité de l'homme, libre de faire le bien ou le mal ; mais aussi celle d'un univers qui est le meilleur possible (*al-aṣṭlah*), comme chez Leibniz (mais pour une raison différente) . Et de fait, nous trouvons des mu'tazilites pour affirmer la liberté, d'autres pour la réduire à une pure possibilité privée d'existence concrète (*cf.* *infra*, Nazzâm et Jâhiz) .

2.1.5. Le cinquième principe

Le cinquième principe est celui du *tawhîd*, à la fois **unité et unicité de Dieu** . Là-dessus, l'islam avait été intransigeant depuis le début dans ses polémiques avec les chrétiens trinitaires et les dualistes zoroastriens ou manichéens . Toutefois, cette unité n'avait pas été comprise de manière uniforme . Des anthropomorphistes, tels que l'exégète Muqâtil b . Sulaymân (m . 150/767), estimaient suffisant qu'on dise que Dieu est un et non deux ou trois, même si on lui attribuait une forme humaine, comme les chrétiens . Ces anthropomorphistes attribuaient à Dieu un corps compact, dense et non creux, qui ne buvait ni ne mangeait . Cette unité divine se limitait donc au nombre et à la consistance, non à la forme, car ce Dieu-là avait des membres, comme l'homme . Des anthropomorphistes chiites de Kûfa, tels que Hishâm b . I-Hakam, raffinaient quelque peu cette représentation en concevant Dieu comme un corps de lumière rayonnant comme un lingot d'argent .

Dieu selon les anthropomorphistes

En effet, outre le fait que le Coran parle de la Face de Dieu, de Ses yeux (au pluriel, non au duel), de Ses mains, un hadith dit qu'Il a créé Adam selon Sa forme (*'alâ sûratihî*) . D'autres hadiths disaient que Dieu était un beau jeune homme aux cheveux bouclés, encore imberbe . L'exégète réputé Muqâtil b . Sulaymân et le chiite Hishâm b . I-Hakam, se représentaient Dieu long de sept coudées, large et profond, et aux trois dimensions égales . Dans le Coran, en effet, il est dit que Dieu est *samad* (Cor . CXII, 2), ce qui selon eux signifiait « solide et massif » . Pour Dâwud al-Jawâribî, cette densité ne concernait que la « partie inférieure » de Dieu . Ces corporéistes (*mujassima*) spéculaient aussi sur la couleur de Dieu, sa localisation et le contact entre Dieu et Son Trône ... Les traditions brodaient naturellement, parfois en des termes très réalistes, sur tous les autres anthropomorphismes en filigrane dans le Coran : la manière dont Dieu créait, voyait, entendait, était assis sur Son Trône, se fâchait, s'attristait, se moquait, rusait ... C'est pourquoi les *mushabbihâ* (anthropomorphistes) et les *Hashwiyya* (traditionnistes littéralistes) se « recrutaient » essentiellement chez les traditionnistes .

Les mu'tazilites, au contraire, comprenaient l'unité divine comme une incorporité et une unité d'Essence . Dieu était pour eux au-delà du temps et de l'espace et non soumis au changement . Il n'était pas un corps, mais uniquement une « chose » (signifiant par là un objet de l'esprit : ce dont on peut dire « quelque chose », c'est à dire, un objet de connaissance, connaissable), il n'était pas non plus un être qu'on ne peut percevoir par les sens, mais uniquement atteindre par la raison, par un effet de Sa Volonté créatrice dans la nature . Et il allait de soi que comme tout ce qui existe ici-bas, cette incorporité impliquait aussi de comprendre en un sens allégorique (*ta'wîl*) les versets allégoriques du Coran qui parlent de la Face, des Mains, de Yeux de Dieu ou encore de sa session sur un Trône, puisque Dieu n'est pas un corps : les Mains de Dieu désignent Sa Générosité, ses Yeux, Sa Science, Sa Face, Son Essence, etc .

Ainsi se greffa sur ce *tawhîd*, au point d'en être synonyme pour les mu'tazilites, un *tanzîh* ($\approx ta'tîl$), c'est-à-dire une pure transcendance, au-delà de tout attribut divin . Pareillement embarrassé, l'ash'arisme voudra maintenir néanmoins la coexistence de l'Essence divine et de ces attributs : ils ne sont ni identiques à

Dieu, ni autres que Lui . Cette formule évoque la thèse des hypostases « fondues mais non confondues » dans l'Unité divine, à propos des personnes de la Trinité chrétienne .

Ajoutons la fameuse **thèse du Coran créé** . En effet, parmi ces attributs, celui de la Parole (mentionnée dans : Cor . II, 75 ; IX, 6 ; XLVIII, 15), et naturellement la Révélation coranique prise globalement, possèdent un caractère particulier : une révélation prophétique se réalise en ce monde, elle est donc un accident créé dans un corps (celui de Muhammad, buisson ardent pour la Torah de Moïse etc .) et, d'autre part, tout attribut divin ne fait qu'un avec Dieu Lui-même . Il en résulte que le Coran ne peut être qu'extérieur à Dieu, donc une création (Bouman¹²) . Il en résulte aussi que la Parole divine ne peut être éternelle . Nous verrons cela plus en détail dans le module suivant .

⁽¹²⁾Pour des détails sur cette question, cf . J . Bouman (1959) . *Le conflit autour du Coran et la solution d'al-Baqillânî* . Amsterdam : Jacob van Campen .

2.2. Classification des Attributs divins

Dans le Coran et, dans une moindre mesure, dans les traditions prophétiques, Dieu se trouve décrit par un certain nombre de qualificatifs : juste ('*âdil*), savant ('*âlim* ou '*alîm*), miséricordieux (*rahmân* ou '*rahîm*), *karîm* (« généreux »), *latîf* « bon »), nourricier ou sustentateur (*râziq*), etc ., avec ou sans article .

Exemple

Cf . par exemple les énoncés coraniques : *Allâhu bi-kulli shay'in 'âlimun* « Dieu a connaissance de toute chose », *Allâhu ya'lamu mâ fi l-sudûr* « Dieu sait ce que recèlent les cœurs », *Allâhu bi-kulli shay'in qadîr* « Dieu a pouvoir sur toute chose » .

Les versets s'achèvent souvent sur une clausule qui comporte deux Noms divins . Avec l'article, ils sont autant de noms de Dieu, synonymes d'Allâh . Il en va de même en français lorsqu'on dit l'Éternel, le Tout-Puissant, etc . Sans article, ils sont autant de qualités que je puis Lui attribuer : Allâh est savant, vivant, etc . Ces qualités sont énumérées dans le Coran, mais il y a aussi celles qui n'y figurent pas et qui néanmoins peuvent indubitablement lui convenir : par exemple, existant, éternel, agissant, etc . On touche ici à la question des Noms divins¹³, qui, assez tôt, donna lieu à des listes conventionnelles utilisées par les fidèles .

⁽¹³⁾Sur cette question, voyez l'ouvrage de D . Gimaret (1992) . *Les Noms divins en islam* . Paris : Les éditions du Cerf

Il était naturel que les premiers théologiens en viennent à nommer les qualités correspondantes, parlant alors d'Existence de Vie, de Science, etc . de Dieu, qu'ils concevaient comme des perfections attachées à Son Essence, sans commune mesure avec ce que sont ces qualités dans les créatures . Ces qualités sont traditionnellement appelées Attributs divins (*sifât Allâh*) . Il se peut d'ailleurs que ces premiers théologiens y aient été conduits à ces conceptions par leurs discussions avec les théologiens chrétiens à propos de la Trinité, ceux-ci la concevant comme trois perfections sises en l'Unité divine .

Référence bibliographique

H . Wolfson (1976) . *The philosophy of the Kalâm* (chap . II, pp . 112-115) . Cambridge, Massachusetts and London : Harvard University Press .

Il se peut aussi que la philosophie de l'époque ait joué son rôle . Mais on ne saurait nier que le point de départ fut le Coran et les études grammaticales auxquelles il donna lieu dès le début du II^e siècle . Pour preuve, le fait que le principal problème auquel se heurta cette conception, celui des rapports entre les Attributs et l'Essence divine, fut posé non en termes philosophiques, mais en termes grammaticaux (*cf. infra*) .

Ceci étant, les mu'tazilites distinguèrent rapidement **deux types d'attributs** (et leurs adversaires reconnurent le bien fondé de cette distinction) :

- Tout d'abord, **ceux dits « de l'acte »** (*ṣifât al-fi'l*), c'est-à-dire ceux que Dieu mérite du fait de Ses actions et qui pour la plupart, concernent Son attitude vis-à-vis des créatures . Ce sont des qualifications qui s'appliquent donc à Dieu agissant : le fait de créer, de châtier, de manifester Sa Grâce, etc . Tels sont *khâliq* (« créateur »), *râziq*, *muhsin* (« bienfaisant »), etc . On peut aussi les définir comme ceux dont Dieu peut être qualifié du contraire, c'est-à-dire qu'il peut produire des actes qui leur sont contraires : Dieu peut ne pas vouloir, créer, punir, etc . Par définition, ces attributs ne peuvent s'appliquer à Dieu qu'à partir du moment où Il accomplit les actions correspondantes . On ne peut donc dire de Dieu : *lam yazal Allâhu khâliqan, 'âdilan ...* Ces actes divins étant non éternels, ces Attributs – tous mentionnés dans le Coran – ne sont pas, eux non plus, éternels . Il se posera alors la question de savoir si Dieu ne les possédait pas néanmoins dans la prééternité . En d'autres termes, ces Attributs opératifs, mentionnés dans le Coran, tels que la Volonté, l'Audition, la Vue, la Parole, décrivent cette fois la relation temporelle de Dieu avec Sa Création . Ils sont nécessairement autres que Dieu, à la différence de l'autre catégorie, et sujets au changement, puisqu'ils viennent à se manifester, donc à être, lorsque Dieu veut, entend, voit, parle, et cessent lorsqu'il ne veut pas, n'entend pas, etc . (toutes des formulations coraniques elles aussi) . C'est pourquoi le calife al-Ma'mûn, remarquons-le, avait déclaré que le Coran était créé : il était la Parole de Dieu, son discours prononcé à un moment donné de l'histoire .
- En revanche, seuls s'appliquent à Lui de toute éternité (*fi mâ lam yazal*) les qualificatifs qu'Il mérite du fait de Sa propre essence (*ṣifât al-dhât*) . Ce sont ceux dont Dieu ne peut être qualifié du contraire, puisqu'Il ne saurait être le contraire de ce qu'ils impliquent . Si l'on parle par exemple de l'Omniscience de Dieu, cela interdit qu'on dise de Dieu qu'il est Ignorant . Ces attributs sont dits pour cette raison « **entitatifs** » . Ce sont les suivants : Vie, Science, Puissance, Ouïe, Vue, Parole, Volonté et Éternité : ils sont éternels et immuables, comme Dieu Lui-même, et nous indiquent simplement des aspects de Son Essence ; ils concernent Dieu envisagé en Lui-même, indépendamment de Sa Création . Se posera alors la question de savoir comment ils « résident » dans Son Essence et comment ils se confondent avec elle . Cette classification subsista dans tout le *kalâm* postérieur .

2.3. Le problème des Attributs divins

Cette théorisation posait un certain nombre de problèmes et en premier lieu la réalité même de ces Attributs divins : il y a, d'une part, le dogme fondamental de l'unicité divine, et d'autre part, dans le Coran, Dieu s'est donné des noms : Savant, Vivant, Puissant etc . Est-ce à dire que Dieu est Savant par une science qui est en Lui, Vivant par une vie qui est en Lui, etc. ? En d'autres termes, doit-on dire que Dieu, qui est éternel, possède éternellement les attributs de la science, de la vie, etc . (attributs substantifs) ? Comment concevoir de tels attributs sans réifier les Attributs et les transformer en entités indépendantes menaçant le *tawhîd* ? Et si la Science divine était réellement Dieu, comme Abû l-Hudhayl semblait le dire, comment la différencier des autres Attributs, tout autant Dieu que la Science ?

Dès le départ, le principe mu'tazilite est énoncé dans toute sa netteté : Dieu seul est éternel . Admettre en Dieu une entité (*ma'nâ*), un attribut (*sifa*) éternel comme lui, c'est admettre un éternel à côté d'un autre éternel et donc ouvrir la porte au polythéisme . On ne peut concevoir, par conséquent, que Dieu ait une science, une vie ... qui seraient des attributs éternels distincts de Lui . Le mu'tazilisme postérieur à Wâsil a exprimé le principe sous des formes différentes, sans sacrifier le fond de la thèse : les différentes qualifications attribuées à Dieu n'impliquent pas de distinction dans l'Essence divine, qui doit rester une et indifférenciée . Pour Abû l-Hudhayl, « Dieu est savant par une Science identique à Lui-même » . Ainsi, les attributs substantifs sont encore maintenus ; ils disparaissent chez ses successeurs, qui ne parlent que d'attributs qui sont des noms d'agent (*ism fâ'il*), des qualificatifs : Dieu est savant, mais non par une science, puissant mais non par une Toute-puissance, etc . ; ces qualificatifs renvoient à la même Essence divine ; pour Nazzâm, ce sont autant de noms différents d'une même Essence (c'est la fameuse question du nom et du nommé) . Ou encore, suivant al-Jubbâ'î : les différentes qualifications de Dieu sont énoncées en vertu de son Essence . Toutefois, Mu'ammâr ajoutait que les attributs étaient inhérents à l'Essence, en tant que *ma'ânî* (réalité intellectuelle), ce qui implique qu'ils aient été, pour lui, autre chose que de simples dénominations, disons des « entités » .

Ainsi, puisque de telles questions avaient rapport à des affirmations des versets coraniques, on y répondit par des arguments linguistiques . La doctrine des Attributs n'est pas née d'une problématique métaphysique, mais grammaticale . Les versets coraniques, où il est dit que « Dieu sait », sont traduits par Abû l-Hudhayl non pas « Dieu a une Science », mais : il y a un « acte de savoir » relatif à l'Essence de Dieu . Mais ce n'était pas nécessairement une solution définitive . On put encore, comme le firent certains opposants aux mu'tazilites, tel Ibn Kullâb (m . ≈ 241/855), conclure que la formulation coranique impli-

quait au contraire « une entité séparée subsistant en Dieu qui fut ou sera » . Telle sera la position du *kalâm* non mu'tazilite, notamment celle des théologiens ash'arites .

Mais revenons aux mu'tazilites . À refuser les attributs substantifs, il se présente alors immédiatement une objection : si les qualificatifs renvoient à la même réalité, en quoi diffèrent-ils ? En quoi la Science de Dieu est-elle différente de Sa Toute-puissance et en quoi diffèrent-elles de l'Essence ? Les mu'tazilites répondent par une sorte de théologie apophatique : Dieu est savant parce qu'on ne peut dire de Lui qu'il est ignorant . Mais le problème reste entier . Chaque attribut n'exprime ni la totalité de Dieu, puisque d'autres attributs existent, ni une de Ses parties, puisqu'Il est indivisible .

C'est dire que pour les mu'tazilites, les attributs divins n'ont pas de réalité objective : une *sifa* se réduit au *wasf*, donc à un mot (*qawl wa kalâm*), c'est-à-dire à un processus langagier, un jugement d'attribution (*wasf*), autrement dit, non pas une qualité existant réellement dans le qualifié (*mawsûf*) : *al-wasf hiya l-sifa, wa l-tasmiya, hiya l-ism* (Jubbâ'î) . C'est refuser de passer du nom d'agent ('*âlim, qâdir*) au *maşdar* ('*ilm, qudra*), contre le sens commun et surtout contre le sens de la langue partagé par tous les locuteurs de l'arabe . C'est qu'en effet énoncer un nom d'agent n'est rien d'autre que nommer le sujet autrement que par son nom propre : dire l'Agissant, parlant de Dieu, le Tout-puissant, l'Éternel, ce n'est rien d'autre que dire : Dieu . Il n'y a rien en Dieu qui soit un Agir, une Toute-puissance autonomes et réels en Lui .

La position mu'tazilite est d'autant plus délicate qu'elle va à l'encontre d'un principe adopté par tous les théologiens du *kalâm* : toute qualification marque un existant, une réalité (*ma'nâ*) dans cette chose . En d'autres termes, dans le langage ontologique de l'époque : elle correspond à un accident résidant dans une substance ('*arad qâ'im bi-jawhar*) qui est son réceptacle (*mahall*) . Or cette ontologie, les mu'tazilites l'adoptèrent eux aussi . Pour échapper à cette contradiction, ils semblent avoir refusé de considérer les attributs divins (*sifât*) comme des accidents . Le modèle théorique de cette conception fut la théorie des « modes » (*ahwâl*) d'Abû Hâshim al-Jubbâ'î, conçue pour sortir de l'aporie dans laquelle s'enfermait la conception des Attributs divins (cf. *infra*) .

2.4. La théorie des « modes » chez Abû Hâshim al-Jubbâ'î

Le « mode » (d'être) ou *Hâl* (littéralement « état », mais nous préférons dire « fait d'être ») fut imaginé par Abû Hâshim al-Jubbâ'î pour sortir de la double aporie à laquelle conduisaient les Attributs divins entendus comme entités indépendantes : menacer l'unicité divine et abolir un principe de distinction entre les essences . La première aporie a été vue précédemment . La seconde provient du fait qu'à concevoir le *ma'nâ* comme principe unique de qualification, une fois ôtés les *ma'ânî* qui, dans l'existant, s'ajoutent à l'essence, toutes les essences sont indifférenciées : il reste l'existant pur, un sujet, un « soi » (*dhât*) . Avicenne répondra que chaque existant a en propre un principe d'in-

dividuation, par lequel il est tel ou tel existant déterminé, séparé et qui fera sa quiddité . Mais telle n'est pas la conception de nos théologiens se font des attributs à cette époque et jusqu'aux *sifâtiyya* pré-ash'arites, et c'est pourquoi la conception exposée plus haut soulève l'objection des mu'tazilites .

Abû Hâshim se proposa de lever la seconde aporie, ce qui lui permit du même coup de se débarrasser de la première . Sa thèse est que l'existant en soi ne se réduit pas à une simple essence : il s'ajoute à celle-ci, non pas le principe d'individuation thomiste, d'origine aristotélicienne, mais un *Hâl*, c'est-à-dire le fait d'être tel (*kawnu-hu kadhâ*) . Ce qui est le *Hâl* de Zayd, ce n'est pas la science qui est en lui (qui est un *ma'nâ*), mais le fait d'être savant (*kawnu-hu 'aliman*, *'alimiyyatu-hu*), et c'est une description (*wasf*) de Zayd plus adéquate que de dire qu'il a de la science (ce qui conduit à lui attacher l'attribut *sifa* de science) . Cet état-là a donc une cause (*'illa*), qui est le *ma'nâ* (la science), qui réside dans l'essence de Zayd (*qâ'imān bi-dhâti Zayd*) et qui s'ajoute à elle . Un jugement de qualification, un *wasf*, consiste donc à affirmer de quelque chose une qualité adventice en lui, mais aussi à énoncer un *Hâl*, c'est-à-dire le fait d'être (plutôt que de posséder) telle qualité .

Appliqué à l'essence de toute chose, ce concept nouveau permet de dire que dès que cette chose existe, il s'y ajoute « quelque chose » qui, inséparable d'elle, constitue sa quiddité (= le fait d'être une essence) . Ceci indépendamment des autres faits d'être qu'elle « possède », liés aux attributs qui la caractérisent, qui peuvent être ou non causés (lié à un *ma'nâ* ou non) . Les attributs ou états non causés sont ceux d'un genre donné (le lieu, la couleur ...) .

« On doit distinguer entre l'essence et la quiddité qui est son principe de distinction en dehors de toute entité et qui est elle-même fait d'être essence . »

D . Gimaret

Ainsi, ce concept offre le moyen de dépasser l'essence comme pure existence indifférenciée une fois dépouillée de ses accidents ; il est un principe de distinction, qui rejoint le principe d'individuation scolastique (dans sa version scotiste, l'haeccité) .

Cette quiddité ne se confondant pas avec l'existence particulière, elle est non existante, mais elle n'est pas pour autant néant, inexistence : elle possède un certain degré de réalité (qu'Abû Hâshim appelle son *thubût ≠ wujûd*), sans pour autant être un existant, ce qui aurait provoqué une régression à l'infini . Le *Hâl* est un *wasf*, un jugement de qualification, non une entité ajoutée à l'essence . Dès lors, cette qualification ne peut exister indépendamment de l'existant dont il est l'attribut . Je ne peux penser « blanc », « savant », etc . indépendamment de cette feuille blanche, de ce Zayd savant, etc . Une fois encore, on ne peut s'empêcher de penser que la structure des langues sémitiques, qui ignorent le verbe être, est à l'origine de cette intuition pour les locuteurs de ces langues : *'âlim* signifiant « étant savant » (plutôt que « savant »), il éveille instinctivement dans l'esprit un sujet, sans passer par un verbe . Intrinsèquement

Hâl de quelque chose, de quelqu'un, le *Hâl* n'est pas seulement jugement : il n'est donc ni existant (à la manière d'un *ma'nâ* réifié) ni non existant (à la manière d'un pur jugement) .

Cette solution est habile concernant le problème des Attributs divins . Distinguant rigoureusement le *Hâl* du *ma'nâ*, et considérant en Dieu, non plus des attributs au sens propre, mais des « faits d'être » (le fait d'être Tout-puissant, Savant, Vivant etc .), Abû Hâshim al-Jubbâ'î évite toute ambiguïté quant au statut ontologique de ces « faits d'être » : il ne s'agit plus d'entités ; on ne saurait les considérer comme des existants, comme des « choses » distinctes de l'Essence divine . Mais, reconnaissant sur un autre plan une réalité objective aux états, il donne un fondement réel au jugement d'attribution et évite ainsi la difficulté sur laquelle achoppaient nos théologiens .

On aura remarqué également que, contrairement à ce qu'on a affirmé, cette théorie au fond plus réaliste que conceptualiste, vérifie pleinement la remarque faite précédemment :

Une discussion d'ordre linguistique

La théologie mu'tazilite tourne plus autour de discussions grammaticales sur le texte de la Révélation qu'autour de questions purement philosophiques .

Lecture suggérée

Sur les conséquences philosophiques de ce qu'il faut bien appeler une ontologie, la relation avec le problème médiéval des universaux, etc ., voyez A . Alami (2001) . *L'ontologie modale . La théorie des modes chez Jubbâ'î* . Paris : Vrin (préface de R . Arnaldez) .

2.5. L'onto-cosmologie mu'tazilite

Au sujet de l'atomisme mu'tazilite

Pour un exposé détaillé sur l'atomisme mu'tazilite, cf. A . Dhanani (1994) . *The Physical Theory of Kalâm . Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, Leiden : Brill . Et : J . van Ess . *Prémices de la théologie musulmane* (chap . III, pp . 71-100), qui résume *Theologie und Gesellschaft* .

Le problème des Attributs divins ne concernait que Dieu en Soi . Les mu'tazilites ont aussi tenté de penser la relation entre Dieu et sa création . Ils en vinrent à élaborer un modèle atomistique qui, avec des fortunes diverses, devait dominer toute la théologie postérieure . Cette philosophie de la nature ne doit rien au Coran et trahit l'influence de la philosophie grecque, puisque l'atomisme, comme principe cosmologique, avait été soutenu par Démocrite et Épicure : l'homme est un corps (*jism*), composé d'un agglomérat d'entités indivisibles, les **atomes** (*juz'*, pluriel *ajzâ'*, littéralement « parties ») . Combinant cette théorie avec la distinction aristotélicienne entre substance et accidents, les mu'tazilites en déduisirent que la substance supporte des **accidents** (vie, couleur, sens, etc .) qui lui sont inhérents . Mais l'influence grecque n'a

pas été chez eux un simple emprunt : les concepts de Démocrite et d'Épicure ont été repensés, tout comme d'ailleurs l'aristotélisme a été repensé dans le thomisme . Il se peut, du reste, que plusieurs influences aient ici été à l'œuvre : stoïcienne, indienne, cette dernière professant, elle aussi, l'atomisme . Nous en avons pour preuve le fait que chez les premiers penseurs mu'tazilites on relève une pluralité d'opinions à ce sujet .

À l'origine, il fut conçu par Dirâr b . 'Amr mais son expression définitive fut l'œuvre, là encore, d'Abû l-Hudhayl . La conception des corps de ce dernier était que les atomes en tant que points mathématiques n'avaient aucune extension spatiale avant qu'ils ne se touchent . Aussi n'ont-ils pas trois dimensions ; seuls les corps sont tridimensionnels . C'est uniquement dans l'espace, en combinaison avec d'autres, que les atomes revêtent des accidents, la couleur par exemple, et de ce fait la visibilité . Isolés, les atomes ne revêtent qu'un petit nombre d'accidents . Ils rendent alors possible la composition ou son contraire (la séparation), le mouvement ou son contraire (le repos) . Ainsi, le mouvement signifie que les atomes se joignent les uns aux autres et prennent de l'extension ou bien qu'ils se séparent et perdent alors leur corporéité . Le repos signifie qu'ils gardent leur état d'isolement et donc ne peuvent être perçus ou bien qu'ils sont composites et de ce fait demeurent spatiaux . Plus important est le fait que les atomes ne se joignent pas par eux-mêmes, puisque leur composition est un accident et les accidents, par définition, sont créés par Dieu . Un corps n'existe donc pour autant que Dieu autorise l'accident à durer . Les thèses de Mu'ammar, de 'Abbâd b . Sulaymân, de Ja'far b . Harb, sont encore différentes, mais nous ne nous y attarderons pas . Il suffira de comparer ce « modèle », tel qu'il a été reconstitué, avec celui qui fera fortune dans l'ash'arisme (lequel est connu avec plus de certitude, *cf. infra*) .

Le mouvement selon l'atomisme mu'tazilite

Arrêtons-nous seulement sur les conséquences qui en résultent pour le mouvement . En effet, dans le cadre de l'atomisme, le mouvement signifiait seulement que les atomes d'un corps mobile, à différents instants, étaient face aux atomes suivants de la surface sur laquelle ce corps était en mouvement . En conséquence, on devait discuter du problème de savoir quand le mouvement avait lieu un tant soit peu, s'il commençait dès le premier instant ou bien le second, quand il avait déjà cessé d'exister . Le mouvement, disait-on, est seulement une convention de langage ; en réalité, les corps sont toujours au repos, quoiqu'à des endroits différents successifs . La continuité n'est qu'une illusion de nos sens, comme dans un film .

Quant à l'être humain, pour Abû l-Hudhayl il était d'abord un simple complexe d'atomes et d'accidents . Il est vrai qu'il est vivant alors que d'autres corps ne le sont pas, mais la vie est elle aussi un accident, une qualité surajoutée au conglomerat d'atomes qui forment le corps . Il y a quelque chose comme l'âme, mais elle est simplement conçue comme une sorte de souffle qui se répand dans le corps tant que celui-ci est vivant . L'âme peut quitter le corps durant le sommeil, ceci explique le phénomène du rêve . Mais elle n'est pas immortelle : elle garantit la vie et disparaît avec elle . Ce qu'Abû l-Hudhayl et ses pairs voulaient expliquer, ce n'était pas la continuité ou le caractère unique de la personne humaine, mais la puissance qu'a Dieu de recréer Dieu dans l'au-delà, lors de la résurrection devant précéder le Jugement Dernier (cette autre affirmation cardinale du Coran) . Dieu ajoute l'accident « vie » aux atomes qui les forment lorsque Dieu les forme ; Dieu retire cet accident lorsqu'il les fait mourir . Et Il recommencera cela de la même manière à la Résurrection .

Notons qu'en quelque sorte, l'atomisme mu'tazilite renversait complètement le sens de l'atomisme grec. Démocrite et Épicure cherchaient à expliquer la nature par le principe du hasard – et c'est pourquoi leur philosophie avait été vivement combattue par les Pères de l'Église. Pour les mu'tazilites, au contraire, **l'atomisme devenait le mécanisme intime de l'Omnipotence divine**. En tant que simples conglomérats, les choses ne possèdent aucune essence par elles-mêmes, ce qui démontre leur dépendance radicale vis-à-vis de Dieu, affirmation cardinale du Coran. Toutefois, si les existants sont réduits à des composés purement matériels, il ne s'ensuit pas que la doctrine soit un matérialisme. Les atomistes grecs cherchaient la monade, substance simple indivisible, éternelle, qui constitue l'élément dernier des êtres, unité qui fût à la fois l'origine et la raison de la multiplicité. Aux antipodes d'un tel agnosticisme de principe, nos atomistes mu'tazilites cherchaient à expliquer la Création, à rendre compte de la Volonté universelle et de la Toute-puissance divines.

Al-Ash'arî, ainsi que ses disciples, reprendra pour l'essentiel l'atomisme mu'tazilite sous sa forme classique, celui de Jubbâ'î, théorie qui se ramène pour l'essentiel aux détails suivants : L'univers est tout entier fait de substances. Mais il faut entendre la substance au sens matériel, puisque ce mot devient dans l'école jubbâ'ite, synonyme d'atome. Tout corps est un ensemble de substances-atomes. Ils les admettent donc un principe d'homogénéité de la matière. Les substances dont sont composés les corps sont toutes semblables, interchangeables. On voit bien ici la différence avec la théorie d'Aristote¹⁴. Ils discutent d'ailleurs du nombre minimum d'atomes que doit contenir un corps, et ce nombre varie suivant les auteurs. Jointes aux autres atomes, ils constituent des couches qui s'organisent en un maillage serré et régulier de lignes se croisant à angles droits. Chaque corps est constitué d'un empilement de telles couches. Le monde entier n'est lui même qu'un immense empilement de couches.

D'autre part, la substance en tant que telle – emprunt visible cette fois à l'aristotélisme – ne peut exister sans les accidents qui lui sont inhérents, elle est leur support. Ceux-ci permettent donc à la substance d'exister ; mais ils sont incorporels, à la différence de la substance, et rendent compte de ce que les corps ont telle ou telle propriété, qu'ils soient vivants ou inanimés (mobilité, chaleur, couleur, science ...). Ce sont donc eux qui expliquent les différences entre les corps, car seuls les accidents diffèrent entre eux. Et d'autre part, les accidents eux aussi sont constitués d'atomes.

2.6. Atomisme et libre arbitre

L'atomisme de Jubbâ'î n'est pas seulement corporel, il est aussi temporel : le temps est une succession d'instantants (*waqt* ou *Hâl*). Notons toutefois un point qui séparera Jubbâ'î d'al-Ash'arî : pour le premier, la durée n'est pas un accident,

⁽¹⁴⁾Rappelons que la substance est pour Aristote ce qui existe en soi (*ens in se*), c-à-d. non dans un autre (*ens in alio*) : ce n'est donc pas la matière.

Résumé

En somme, l'ontologie mu'tazilite se réduit à ceci : un être est la combinaison originale et individuelle, dans le cadre atomistique, d'un principe corporel et d'un principe incorporel.

mais une propriété définissant la substance : l'essence de la matière, pourrait-on dire, est donc la durée . Pour al-Ash'arî, au contraire, la substance cesse d'exister dès que les accidents, créés par Dieu en elle, disparaissent .

Note

Cette thèse sera la pièce essentielle de son occasionnalisme radical : une substance dure parce que la Toute-puissance de Dieu opère en elle à chaque instant une recréation de l'accident de durée . L'atomisme mu'tazilite fut ainsi repris d'autant plus facilement par al-Ash'arî qu'il se radicalisait et pouvait s'accorder avec une vision occasionnaliste du monde, laquelle s'accordait à son tour avec l'Omnipotence divine : si le monde persiste, ce n'est pas en vertu de lois inhérentes au cosmos, lesquelles seraient indépendantes de la Volonté divine (les causes secondes), mais en vertu d'une recréation continuelle des substances et des accidents par le Créateur à chaque instant (*al-khalq fi kulli waqt*) .

Quant aux mu'tazilites, ils étendirent eux aussi l'atomisme au domaine de l'action humaine, mais à leur manière, ce qui montre bien qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre volontarisme divin et atomisme . Pour les mu'tazilites, la liberté de choisir que présuppose la responsabilité humaine se fonde sur la notion de puissance ou capacité (*istitâ'a, qudra*) reçue de Dieu par l'individu . Cette capacité n'est pas à concevoir comme une qualité permanente, une faculté innée de pouvoir agir, mais comme un pouvoir momentané d'accomplir tel acte déterminé . Cette hypothèse de base était commune aux mu'tazilites et à leurs opposants déterministes (hanbalites et autres proto-sunnites « attributistes », *sifâtiyya*, puis sunnites) . La seule différence entre les mu'tazilites et leurs adversaires, c'était que la capacité n'était pas donnée en même temps que l'acte, comme le soutenaient les déterministes, mais un instant avant, ce qui laissait un atome temporel nécessaire pour que l'homme ait la possibilité de prendre une décision, de choisir d'agir ou de ne pas agir . Certains mu'tazilites de Bagdad pensaient que la capacité pour agir n'était pas seulement momentanée, puisqu'elle était identique à la santé et le fonctionnement correct du corps : ils comprenaient même ce *continuum* comme une simple accumulation d'instant isolés . Mais la continuité ne fut jamais le facteur qui intervenait au départ dans de telles discussions, comme chez les Grecs .

Ce concept d'un monde fondamentalement disjoint semble exclure la causalité . Mais les mu'tazilites n'allèrent ordinairement pas jusqu'à y renoncer totalement . Tout d'abord, ils lui donnèrent un autre nom, celui de la « **production** » (*tawallud*) qu'ils définirent comme la dépendance d'un acte par rapport à un autre . C'était là sauvegarder la liberté humaine puisque le *tawallud* réintroduisait les causes secondes . Les exemples choisis par eux montrent en fait qu'ils pensaient seulement la causalité en termes d'actions humaines . Ils ne voulaient pas formuler une loi de la nature, mais lier l'être humain aux conséquences de sa propre conduite . Ils étaient surtout intéressés par l'homme et sa responsabilité . Leur point de vue était juridico-religieux plutôt que métaphysique, car ils parlaient des obligations que l'homme a vis-à-vis de Dieu .

Ils élaborèrent aussi, en ce sens, le **concept de nature** (*tab'*), notamment des théologiens comme Mu'ammar b . 'Abbâd, Nazzâm), probablement influencé par l'hellénisme, concept toutefois nié par les autres mu'tazilites . Suivant cette dernière théorie, les accidents interagissent en vertu d'une nécessité naturelle

(*tab'*) ou par le fait de la volition humaine (*ikhtiyâr*) . Dieu crée les substances, mais les accidents sont soumis à la causalité seconde . Cette conception leur permettait de prouver que Dieu ne crée pas le mal . Elle ne fut pas sans influencer la théologie mâturîdite (*cf.* le module sur al-Mâturîdî) . Plus tard, ils reconnurent qu'ils ne pouvaient négliger complètement le monde et ils eurent à expliquer un monde qui fonctionne d'une manière ordonnée et prévisible, bien qu'il soit à chaque instant dépendant de la Volonté divine . Abû Qâsim al-Ka'bî parle d'une « coutume » de Dieu à ce propos, qui ne change qu'à l'occasion d'un miracle .

Précision

Les mu'tazilites, contrairement aux ash'arites, pensaient que l'homme produit ses actes . Comme il ne saurait produire les corps (cette production est une création, elle est donc réservée à Dieu), l'homme ne peut produire que des accidents . Certains mu'tazilites pensaient que ce pouvoir, l'homme ne l'avait qu'en lui-même . Pour Nazzâm, par exemple, ce qui se produit en dehors de l'homme et qu'il semble causer (par exemple le mouvement de la pierre que je jette) est en fait acte de Dieu, causé par la nature (*tab'*) de la pierre : il y a donc coïncidence entre l'acte intérieur (la main qui fait le geste de lancer) et l'acte extérieur (le mouvement de la pierre dans l'air) . Jâhîz limite encore davantage les actes intérieurs : seule la volonté reste en pouvoir de l'homme ; tout le reste est acte en vertu de sa nature, c'est-à-dire d'automatismes, même un raisonnement ; dans le cas de nos actes, ce sont nos inclinations qui incitent à telle décision . En effet, il y a nécessairement passage à l'acte lorsque les incitations l'emportent sur les inhibitions . Nazzâm préfigure ici Spinoza, selon lequel notre liberté réside seulement dans la conscience que nous avons de ces incitations .

Mais selon d'autres mu'tazilites (Bishr al-Mu'tamir, Ja'far b . Mubashshir), l'homme a au contraire le pouvoir de produire indirectement des actes extérieurs à lui-même, de les engendrer (*tawlid*, *tawallud*) par l'intermédiaire d'autres actes qui en sont la cause génératrice : le mouvement de la pierre induit par mon geste n'est donc pas la conséquence de quelque nature . Ainsi, nos mu'tazilites admettent, contrairement à l'ash'arisme, le **principe de la causalité** . Pour les premiers cités, il existe en outre, une nature qui détermine dans les êtres des processus nécessaires . C'est donc le principe de la science moderne, et de fait, Jâhîz et Nazzâm étaient naturalistes, physiciens, psychologues .

2.7. Un autre modèle : celui de Nazzâm

La vision du monde d'Abû l-Hudhayl, qui vient d'être décrite, eut une influence décisive sur l'école de Baṣra, par l'intermédiaire de Jubbâ'î . Mais de son vivant, elle fut concurrencée par celle de son neveu al-Nazzâm, (m . ≈ 225/840) qui fut un adversaire résolu de l'atomisme .

Lecture suggérée

Pour un exposé de ces arguments, D . Gimaret (1990) . *La doctrine d'al-Ash'arî* . Paris : Éditions du Cerf (p . 53 sqq .) ; J . van Ess (1992) . *Theologie und Geschichte im 2 . und 3 . Jahrhundert Hidschra . Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* Berlin / New York : Walter de Gruyter (III, p . 296 sqq .) .

Mais plus encore que Abû l-Hudhayl, Nazzâm élaborait sa théorie sur la base d'une philosophie de la nature . Comme il soutenait que les corps sont divisibles à l'infini, il résolut le paradoxe de Zénon d'Élée, que lui objectait Abû l-Hudhayl, par sa fameuse théorie de la saltation¹⁵ (*tafra*), qui revient à réduire le continu au discontinu . Quant aux corps, ils s'interpénètrent et sont soit visibles de l'extérieur, soit cachés à l'intérieur : c'est la fameuse théorie du *kumûn* . Elle lui permettait d'expliquer le mouvement de manière originale . D'autre part, pour lui, les corps et l'âme *nafs* s'interpénètrent (*mudâkhala*) ; les

⁽¹⁵⁾ Si cette intuition avait donné tous les prolongements dont elle est susceptible, elle eût donné lieu au calcul infinitésimal, qui ne fut découvert qu'au XVII^e siècle par Leibniz et Newton .

couleurs, les sens, la vie, l'âme sont des substances (*jawhar*) qui ne sont ni des accidents ni des atomes . Seul le mouvement est accident et tous les actes de l'homme sont des accidents, y compris la connaissance . Selon lui, les objets inanimés ont une nature propre qui est indépendante dans son activité, bien qu'en dernier ressort créée par Dieu . Ils sont eux aussi composés de divers éléments, toutefois, ces éléments ne sont pas de simples agglomérats d'atomes, mais se mélangent et croissent en des unités organiques . Ils ne se mélangent pas d'eux-mêmes comme les atomes : c'est Dieu qui alors opère pour les rassembler . Ils ne dépendent pas de la volonté divine à tout moment de leur existence ; ils sont plutôt créés tous à la fois et se comportent ensuite suivant leur nature propre .

Nazzâm restreignit aussi l'omnipotence divine : elle doit s'arrêter devant le libre arbitre de l'homme . L'être humain lui aussi n'est plus seulement unique à cause d'une forme extérieure, mais possède une âme qui, quoique encore matérielle, survit au-delà de la mort . Elle pénètre le corps (*mudâkhala*) qui, lui, est tenté par le mal . Nazzâm fut le premier théologien musulman à reprendre les preuves platoniciennes d'une immortalité de l'âme . Celle-ci, un « corps subtil » envahit les organes et les maintient en vie . Elle peut se mélanger aux autres « corps » qui lui viennent de l'extérieur, comme les sons, et cela explique la perception .

Le modèle de Nazzâm eut un certain temps un grand succès . Mais il comportait des « excès » qui finirent par le discréditer et ne réussit pas à supplanter l'atomisme . Néanmoins, il ne fut pas sans influencer l'école de Bagdad . L'école mu'tazilite de cette ville continua à adhérer à l'atomisme, mais ses membres soutinrent après lui que les atomes avaient une certaine extension spatiale et temporelle, qu'ils supportaient par eux-mêmes, comme le faisaient leurs accidents fondamentaux . Il est assez caractéristique que ce soit l'un des Bagdadiens, al-Ka'bî, qui s'appuyait sur le concept de « coutume de Dieu » . Comme Nazzâm, al-Ka'bî croyait en l'existence de qualités naturelles qui déterminent le fonctionnement des corps et garantissent la préservation de l'espèce . Cependant, sa philosophie de la nature était plus proche de celle des Grecs que celle de Nazzâm : il adhérait à la doctrine classique des éléments . Sur la plupart de ces points, il fut attaqué par les continuateurs de Jubbâ'î, qui s'en tenaient au système bašrien .

2.8. L'épistémologie mu'tazilite

On aura deviné sans peine que d'après ce qui précède, les mu'tazilites avaient des vues originales sur l'origine et les sources de nos connaissances . Il vaut la peine d'en parler, car nous touchons là à l'originalité de la « pensée islamique », dont il est beaucoup question chez les penseurs musulmans actuels . Le premier point à souligner est qu'ils reconnurent très tôt à **la raison** la qualité d'être une source autonome de connaissance . On dispose en effet du résumé d'un texte de Wâsil b . 'Atâ¹⁶ conservé par 'Abd al-Jabbâr et Hilâl al-'Askarî, où les différentes sources de la connaissance sont énumérées : ce sont le *kha-*

⁽¹⁶⁾ Sur ce texte, J . van Ess (1992) . *Theologie und Geschichte im 2 . und 3 . Jahrhundert Hidschra . Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* Berlin / New York : Walter de Gruyter (V, pp . 161-162) .

bar confirmé par plusieurs voies de transmission indépendantes entre elles – la Révélation muhammadienne en fait partie –, le Coran *muhkam*¹⁷, puis la raison saine (*'aql salîm*).

(17) Référence implicite aux deux types de versets dont parle le Coran (Cor. III, 7) : ceux dits *muhkama* (non équivoques), et ceux dits *mutashâbiha* (prêtant à interprétation).

Logiques avec eux-mêmes, la plupart des mu'tazilites définissent la raison comme la faculté « d'acquérir la science », de la même façon que les théologiens postérieurs. Les divergences qui surgiront entre les uns et les autres ne porteront pas sur la liste elle-même, mais sur le contenu concret à lui donner. Par exemple, ce n'est pas que les mu'tazilites aient rejeté les traditions prophétiques, comme on l'a prétendu. En fait, ils lui imposaient des critères qui n'étaient pas ceux de la science encore balbutiante des transmetteurs (le *'ilm al-rijâl*, qui formera l'essentiel de la science des traditions, le *'ilm al-hadîth*, si utile pour le *fiqh*, ou la théologie des *sam'iyyât*). Ils exigeaient par exemple 20 témoins pour déclarer un hadith authentique. Nazzâm, quant à lui, rejetait les hadiths prophétiques, quand bien même ils auraient pour eux un *ijmâ'*, arguant le fait que les témoignages des Compagnons se contredisaient. On ne pouvait donc s'y fier que s'ils étaient corroborés par des preuves rationnelles.

Leture suggerée

Pour des détails sur cette question, cf. J. van Ess, « L'autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu'tazilite », in *La notion d'autorité au Moyen Âge : Islam, Byzance, Occident*, actes du colloque organisé par G. Makdisi et Sourdel-Thomine, Paris : PUF (pp. 211-226), 1982.

Des mu'tazilites admettaient encore que le *tawâtur* puisse embrasser des non-croyants. Nazzâm considérait quant à lui, au grand dam des légistes, que les fatwas des Compagnons n'étaient pas contraignantes.

D'autre part, on trouve, dès les débuts du mouvement mu'tazilite, des débats avec les *ahl al-hadîth* sur la valeur de l'*ijmâ'* communautaire comme source de connaissance théologique ou légale. Les mu'tazilites admettaient que l'*umma* puisse se tromper collectivement : les sunnites étaient certainement indécis sur ce point, puisque le Coran n'en parle pas et que Shâfi'î, par exemple, ne mentionne nullement dans ses écrits le *dictum* prophétique qui passe pour fonder l'*ijmâ'* : « Ma communauté ne saurait tomber d'accord sur une erreur ». Or l'on sait que l'*ijmâ'* sera reconnu comme l'un des *uṣūl* essentiels dans les deux branches de la théologie (*uṣūl al-fiqh* et *uṣūl al-dîn*). Ces quelques exemples suffisent pour fixer les idées sur l'épistémologie mu'tazilite. Ainsi, les mu'tazilites furent certainement à l'origine d'une réflexion, les *uṣūl al-fiqh*. Mais cette réflexion aboutissait à des vues assez individuelles et ne pouvait faire consensus. En revanche, en ce qui concerne la logique, c'était la même que celle du *fiqh*, la « vieille logique » (utilisation du dilemme, non du syllogisme). Du reste, l'analogie juridique (le *qiyâs*) n'était pas clairement pensée chez les légistes, elle restait vague et non théorisée. Mais les mu'tazilites cherchaient à interpréter rationnellement le donné révélé, ils affirmaient que la raison seule pouvait parvenir à une théologie monothéiste naturelle, comme nous l'avons

vu précédemment . Ce qu'on peut en retenir, c'est que les sunnites, à propos des sources de la science théologique, se positionnèrent par rapport à des thèses mu'tazilites .

On peut donc parler chez les mu'tazilites d'une relative autonomie de la raison . Or celle-ci conduit nécessairement à la connaissance de la loi morale (distinguer le bien du mal, puisqu'ils sont objectifs) et à certaines vérités concernant Dieu, avant même toute révélation . Ainsi en va-t-il de l'existence de Dieu, de la nécessité de l'envoi par Lui des prophètes, de ce que ceux-ci sont des avertisseurs, etc . Ce sont pour les théologiens de l'*i'tizâl* des vérités nécessaires, même si elles apparurent rapidement comme n'étant pas de « science contrainte » . Ils insistaient sur ce genre de connaissances d'origine rationnelle parce que ce principe est l'un de ceux qui fondent la justice inhérente à Dieu .

Il est vrai toutefois que leurs vues évoluèrent sur l'idée de Dieu comme « vérité première » . À l'origine, la notion de Dieu avait été considérée comme étant aprioristique, nécessaire . Abû l-Hudhayl croyait même que la preuve de l'existence de Dieu, à savoir le caractère créé du monde, allait immédiatement de soi . Cette idée impliquait alors, pensait-il, l'obligation de réfléchir davantage sur Dieu et de suivre attentivement ses commandements : elle avait donc des conséquences juridico-religieuses . Les théologiens mu'tazilites postérieurs, dans un effort de rationalisation, abandonnèrent la notion aprioristique de Dieu . La preuve cosmologique fut connue d'eux à partir des sources chrétiennes . Mais ils préférèrent de loin l'argument *e novitate mundi*, consistant à dériver l'existence de Dieu du caractère accidentel (au sens du mot accident vu précédemment) de la Création . Cette preuve correspondait à leur vision du monde atomistique .

D'autre part, indépendamment d'elle, l'homme parvient à Dieu et à l'observance de Sa Loi par le simple fait d'atteindre la plénitude de sa raison : il prend conscience, affirme Jubbâ'î, d'être constamment exposé à la généreuse assistance d'une réalité inconnue ; il sait alors qu'afin de lui être reconnaissant, il aimerait savoir d'où elle vient, car sinon le bienfaiteur pourrait s'irriter d'être méconnu . L'homme à la « raison saine » est ainsi amené à la « religion naturelle » par un sentiment de gratitude qu'il doit éprouver envers son bienfaiteur et la crainte d'être châtié en cas d'ingratitude . Les théologiens mu'tazilites n'avaient alors plus qu'à montrer à leurs contradicteurs non musulmans que Muhammad était le dernier des Envoyés de Dieu : cette information, nécessairement vraie puisque connue par *tawâtur*, source de connaissance sûre, conduisait l'humanité à l'islam .

3. La place du mu'tazilisme dans le *kalâm*

3.1. Mu'tazilisme et hellénisme

Il ne fait pas de doute que la théologie mu'tazilite participa au processus d'hellénisation de la pensée arabo-islamique qui débuta au II^e/VIII^e siècle . Mais il ne faut pas oublier qu'Abû l-Hudhayl et même Nazzâm développaient leurs idées lorsque la plupart des textes grecs ne leur étaient pas encore accessibles en arabe ou commençaient tout juste à être traduits en cette langue . Aussi est-il maintenant permis d'affirmer avec certitude que le mouvement mu'tazilite a fait l'objet d'une enquête scientifique et que ni Aristote ni les néo-platoniciens, contrairement à une idée reçue, n'exercèrent une quelconque influence sur la pensée des mu'tazilites . Le système de Nazzâm évoque par quelques idées les stoïciens, comme par exemple la théorie du *krâsis di holôn* (« le mélange total »), mais cette influence fut filtrée par l'élément iranien et elle ne put agir non pas grâce à des traductions écrites mais à la fréquentation de disciples de Bardesanes ou de manichéens .

Des études détaillées sur des mu'tazilites, au cas par cas, nous manquent encore, et il faudrait en savoir davantage sur cette période obscure qui se situe entre des philosophes grecs comme Proclus (≈ 410-485) ou Jamblique et la naissance de l'islam . Ce qui ne fait pas de doute, en revanche, c'est l'originalité de la doctrine mu'tazilite, notamment la théorie atomistique d'Abû l-Hudhayl ou de Dirâr . Ils recueillirent des bribes de l'hellénisme, un système théologique qui était juridico-religieux dans sa conception plus que métaphysique, la distinction aristotélicienne entre substance et accidents, entre l'essence et les attributs, l'atomisme ... mais ils en firent un édifice neuf et original . Notons que ce fait illustre, au passage, combien la thèse d'un « choc des civilisations » est éloignée de la réalité ; loin d'entraîner une lutte sans merci entre elles, leurs contacts, bien au contraire, sont capables de les féconder, et ce, dans les deux sens : la fécondation a été mutuelle, quoiqu'à des époques différentes .

Aussi est-il permis d'affirmer que les théologiens de l'*i'tizâl* furent aussi philosophes, même si ce fut à titre secondaire, et ce trait en fait de véritables *mutakallimûn* (cf . modules suivants) . Ils se sont servis de la raison philosophique dans l'élucidation des dogmes religieux . S'ils citaient rarement le Coran, c'était pour se fonder d'abord en raison . Mais ceci ne doit pas faire illusion : ils prenaient bel et bien le Coran pour guide . Ils proposèrent une vision du monde qui était différente de celle des philosophes musulmans et pouvait la contrebalancer efficacement . C'est pourquoi ces derniers réagirent avec réticence et parfois mépris . Al-Kindî s'essaya bien à ajuster sa pensée aux postulats mu'tazilites, mais al-Farâbî traita les mu'tazilites de dialecticiens empêtrés dans une mauvaise méthode . Les mu'tazilites, quant à eux, ne changèrent pas de

cadre intellectuel . Si quelques-uns d'entre eux, comme Abû l-Husayn al-Basrî, s'intéressèrent à la philosophie aristotélicienne, ils travaillèrent en dehors des concepts fondamentaux de la logique et de la métaphysique aristotéliciennes .

3.2. La survivance du mu'tazilisme

En dehors des milieux chiïtes, le mu'tazilisme s'effaça peu à peu de l'aire sunnite, mais son influence subsista en deux endroits .

En premier lieu au Maghreb, chez les tribus berbères, dont certaines restèrent mu'tazilites même après la pénétration fâtimide, au moins jusqu'à la seconde moitié du XI^e siècle . Elles se donnaient le nom de Wâsiliyya, en référence à Wâsil b . 'Atâ' . Il semble en fait qu'assez tôt ils n'aient plus eu de relations suivies avec les mu'tazilites d'Irak et ne contribuèrent pas à la tendance intellectualisante initiée à la cour abbasside . On ne trouve pratiquement aucune trace d'activité théologique chez ces Wâsiliyya ; l'école semble avoir été un symbole d'identité, dont nous ignorons les motivations .

D'autre part, au Mashreq, contrairement à une idée répandue, la politique califale d'al-Mutawwakil¹⁸, qui rendit officielle la doctrine d'Ibn Hanbal et vengea la célèbre *milma* que ce dernier subit de la part de son prédécesseur (al-Ma'mûn), ne sonna pas le glas de l'*'tizâl* . Bien au contraire, les œuvres de la maturité sont postérieures à cette période, même si l'on constate l'abandon de certaines positions originelles . Ce fait est d'ailleurs général pour toute doctrine qui se cherche . On doit donc considérer que l'orthodoxie sunnite – au sens d'une majorité reléguant aux oubliettes les thèses mu'tazilites – n'a commencé à se dessiner qu'au milieu du IV^e siècle de l'hégire : il existe donc une longue période durant laquelle différents courants définis coexistent en concurrence, sans que le sunnisme, au sens classique, puisse se revendiquer du seul point de vue quantitatif, orthodoxe .

⁽¹⁸⁾Pour ces événements, cf. par exemple H . Laoust (1965) . *Les schismes dans l'islam*, Paris : Payot (chap . IV, § IV, pp . 101-114) ou, pour une rapide introduction, les manuels d'histoire arabo-musulmane, aux chapitres sur la vie religieuse aux débuts du califat abbasside . Consultez par exemple Cl . Cahen (1997) . *L'islam des origines au début de l'empire ottoman* . Paris : Hachette, coll . Pluriel (pp . 101-112) . Cet auteur donne en fin d'ouvrage une liste d'autres manuels (pp . 397-398) .

Les mu'tazilites étaient encore puissants dans les provinces orientales de l'empire au IV^e et V^e siècle, sous les Seldjoukides . Les différents courants n'avaient pas disparu . À Bagdad et en Iran, nous savons que la théologie mu'tazilite continua à exercer un attrait chez les *fuqahâ'* hanéfites, au point qu'en 408/1017, après l'affaiblissement du pouvoir bouyide, le calife al-Qâdir obligea les juges et les auxiliaires de justice à rétracter publiquement leurs convictions mu'tazilites . C'était aussi le signe que la pression traditionniste ou hanbalite était forte .

On mentionne aussi que les Najjâriyya/Husayniyya (sur l'éponyme, contemporain de Nazzâm, voir le module sur al-Ash'arî) étaient puissants à Rayy au début du V^e/XI^e siècle . Ils purent même déclencher des vagues de répression contre les ash'arites, comme par exemple au milieu du V^e siècle, persécution qui s'étendit au Khurâsân, en Syrie, au Hedjaz et en Irak . Les ash'arites étaient alors maudits du haut des tribunes des mosquées, ils se voyaient évincés de leurs fonctions et empêchés d'enseigner et de prêcher . Juwaynî dut s'enfuir et la mesure déclencha des émeutes . Ibn 'Aqîl (m . 513/1119), figure de proue du traditionalisme à Bagdad jusqu'à l'orée de XII^e siècle, un moment tenté par le mu'tazilisme, le renia publiquement . Des personnages tels qu'Abû l-Qâsim al-Murtadâ (m . 436/1044) et Qâdî 'Abd al-Jabbâr (m . 416/1025) sont des figures importantes du mu'tazilisme . Qâdî 'Abd al-Jabbâr occupa des fonctions officielles dans la juridiction de Rayy, à partir de 366/976, ce qui montre bien que la doctrine n'était nullement en disgrâce à cette époque . L'un de ses disciples, Abû l-Rashîd al-Naysabûrî, était un transfuge de l'ash'arisme . C'est à lui qu'on doit une somme sur les points de divergence entre les deux branches de l'école mu'tazilite . Fait caractéristique, lorsqu'en 447/1055, le Seldjoukide Tughril Beg entra en vainqueur dans Bagdad, il était accompagné de son vizir mu'tazilite al-Kundurî . Dans la décennie suivante, Ibn al-Walîd continuait par son enseignement clandestin à répandre la doctrine de l'*'tizâl* dans la ville des califes .

Dans l'est de l'Iran, en revanche, la situation fut encore meilleure pour le mu'tazilisme . Tout se passe comme si le mu'tazilisme n'avait cessé, depuis ses origines, d'être florissant dans les provinces orientales de l'empire et notamment dans le Kavarizm, après la chute des Bouyides en 447/1055 . Il continua à prospérer chez les shâhs de cette province jusqu'au début du XIII^e siècle . Des autorités telles que Mahmûd b . Jarîr al-Dabbî (m . 507/1113) et son fameux disciple l'exégète al-Zamakhsharî (m . 539/1144) étaient mu'tazilites . C'est dans cette région que Fakhr al-dîn al-Râzî (m . 606/1209) viendra s'instruire du mu'tazilisme et soutenir des polémiques avec ses représentants au XIII^e siècle . Tamerlan (m . 1405) avait même un proche mu'tazilite . Mais ce fut une exception . La fin d'une présence mu'tazilite dans les milieux sunnites d'Iran date d'un peu plus tôt : elle coïncide avec l'invasion mongole de la première moitié du XIII^e siècle .

Ainsi, on ne peut plus continuer à prétendre que l'ash'arisme deviendra doctrine officielle de l'empire avec la fondation, à Bagdad, de l'université Nizâmiyya par Nizâm al-mulk . La fondation par ce dernier de collèges religieux à Nishâpûr et à Bagdad ne sonna pas le glas du mu'tazilisme ni ne consacra le triomphe définitif de l'ash'arisme, comme on l'écrit parfois . D'autre part, comme Makdisi l'a montré (*B . S . O . A . S .*, XXIV, 1-56, 1961), il n'est pas certain que l'ash'arisme ait été enseigné dans la *madrassa* précitée et, de surcroît, on sait que le hanbalisme continua à prospérer .

Lecture suggérée

Cf. G . Makdisi (1963) . *Ibn 'Aqîl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI^e siècle* . Damas : Institut Français de Damas .

D'autre part, les affinités historiques des mu'tazilites avec les chiites modérés, affichés dès les débuts du mouvement (cf. l'article « Mu'tazila » de Nyberg dans *Encyclopedia of Islam*), amenèrent les zaydites et le *kalâm* chiite à professer le mu'tazilisme. Si celui-ci a disparu de nos jours de l'aire sunnite, il n'en est nullement de même pour l'autre branche de l'islam qu'est le chiisme. Chez les duodécimains, la théologie mu'tazilite fut introduite par deux membres des Banû Nawbakht, illustre famille de personnages lettrés et officiels : Abû Sahl Ismâ'il al-Nawbakhtî (m. 279/892) et son neveu Hasan b. Mûsâ (m. entre 300/912 et 310/922). Une forte opposition se manifesta du côté du théologien traditionniste Ibn Bâwayh. Le mu'tazilisme l'emporta néanmoins sous l'influence du Shaykh al-Mufîd (m. 413/1022). En ce qui concerne les zaydites, ils s'ouvrirent à la théologie mu'tazilite avec l'imam al-Qâsim b. Ibrâhîm (m. 226/840), qui néanmoins ne se revendiquait pas mu'tazilite. Le pas décisif fut franchi plus tard dans deux régions, d'une part grâce à son petit-fils al-Hâdî ilâ l-Haqq (m. 299/911), qui fonda la principauté zaydite du Yémen, et d'autre part parce que les prétendants zaydites dans le nord de l'Iran, près de la mer Caspienne, en firent, non sans difficulté, leur doctrine officielle.

3.3. La dette du *kalâm* sunnite à l'égard du mu'tazilisme

L'étude des méthodes d'argumentation montre qu'il y a continuité entre ash'arisme et mu'tazilisme. Même s'il y a rupture quant à certaines thèses professées, on retrouve aussi plusieurs points du *credo* orthodoxe dans les « cinq principes » de l'*i'tizâl*. D'autre part, il n'y a rien de tel quant aux types d'arguments et aux thèses professées. De même, les lignes générales et les problématiques de la discussion furent posées par les mu'tazilites, et le plan des traités est le même dans les deux écoles rivales. Le *kalâm* en tant que discipline constituée est grandement redevable aux mu'tazilites. Leurs cinq *usûl* continueront, avec des variantes, à commander la problématique, comme on le voit dans les *Luma'* d'Ash'arî et le *Tamhîd* de Bâqillânî. Ce n'est qu'à partir de Juwaynî qu'un tournant décisif se fera sentir, qui éloignera davantage le *kalâm* sunnite de son équivalent mu'tazilite.

Comme exemple d'argumentation directement héritée du *kalâm* mu'tazilite, revenons par exemple sur la démonstration de l'existence de Dieu. Les ash'arites n'auront qu'à recueillir le fruit des joutes entre les philosophes matérialistes (*dahriyya*) et les mu'tazilites. Ceux-ci, en effet, pour défendre l'islam et la révélation coranique, entamèrent un vigoureux plaidoyer en faveur d'un Dieu personnel et créateur. Nous l'avons vu, les lumières de la raison étaient capables, dans leur épistémologie, de faire que la foi du théologien fût supérieure à celle du croyant ordinaire – de nombreux versets coraniques incitent l'homme à « réfléchir » (*aqala*). Cette démonstration de l'existence de Dieu est une théologie naturelle ; nous la retrouvons chez Ash'arî, Juwaynî et les théologiens postérieurs.

Cette preuve repose sur une cosmologie, autrement dit sur la science de l'époque . Abû l-Hudhayl parlait de l'existence d'accidents (*a'râd*), seule manière à ses yeux de rendre compte du changement qui affecte les corps . En effet, ceux-ci ne sauraient être mobiles du fait de la substance, puisque celle-ci est privée de détermination . D'autre part, on ne peut concevoir que les substances soient dépourvues d'accidents, puisque ce qui, des corps, tombe sous nos sens, ce sont précisément les accidents . Observons maintenant que les accidents ne peuvent être qu' « adventés » (*muhdath*¹⁹), c'est-à-dire que leur existence, tirée du néant, doit avoir un commencement (en ce qui les concerne, pas d'éternité *a parte ante*) . En outre, les substances ne peuvent être antérieures aux accidents, puisqu'elles n'existent qu'avec eux . Il en résulte que les substances sont elles-mêmes adventées (principe de l'adventicité des substances) . On en déduit l'existence d'un Adventeur, c'est-à-dire d'un Agent capable de les faire venir à l'être . On constate que la démonstration d'Abû l-Hudhayl – du moins telle que les ouvrages postérieurs nous la présentent, probablement sous une forme plus élaborée que celle conçue par Abû l-Hudhayl – constitue une sophistication de la fameuse preuve ontologique de l'existence de Dieu en scolastique occidentale . Le point essentiel est que cette variante fait un détour par la temporalité du monde, de sorte qu'on pourrait schématiser la démonstration ainsi : ce monde-ci a donc commencé d'être ; or tout ce qui a commencé d'être implique un agent qui le fasse venir à l'être : il en résulte un Dieu créateur . Al-Ash'arî n'hésitera pas à reproduire fidèlement cette argumentation mu'tazilite, sans rien y changer .

⁽¹⁹⁾ « Adventer » n'est pas tout à fait synonyme de « créer » . Ce terme philosophique signifie « faire commencer à être » . Il relève d'une réflexion rationnelle sur les existants sous l'angle de la seule dimension temporelle . La création est un terme coranique . Or les mu'tazilites cherchent ici à découvrir les propriétés des existants sans le secours de la révélation : ils sont métaphysiciens dans la méthode, apologistes dans leurs objectifs .

D'autre part, signalons que les mu'tazilites ne s'arrêtaient pas en si bon chemin . Jusqu'ici nous ne savons rien d'un tel Agent, nous ne l'avons pas décrit . Or il se décrit dans le Coran . Mais nous pouvons savoir que cet Agent est nécessairement Tout-puissant (sans quoi il ne saurait faire toute Sa création), parfaitement savant (sans quoi ce monde contiendrait des imperfections), vivant (puisque la science et la puissance impliquent la vie), etc . Les mu'tazilites retrouvaient ainsi naturellement non seulement le monothéisme, mais encore les « noms divins », ces qualificatifs par lequel Dieu se nomme lui-même dans les écritures sacrées et qui rapidement furent identifiés aux Attributs divins des monothéismes antérieurs . Le fait qu'on puisse atteindre Dieu uniquement par la raison restera aussi un point sunnite qui a pour origine la pensée mu'tazilite .

Quant aux thèses théologiques elles-mêmes, on sent manifestement, même lorsque l'ash'arisme prend le contrepied du mu'tazilisme, qu'il lui concède sans l'avouer une certaine part de vérité . On ne voit pas pourquoi, sinon, les ash'arites prétendraient se situer dans un juste milieu entre le rationalisme mu'tazilite et le traditionalisme, celui des hanbalites, notamment, comme s'ils avaient voulu les faire coexister .

D'autre part, comme on le verra dans le module suivant, l'ash'arisme fit des concessions majeures au mu'tazilisme . Nous venons de voir l'atomisme : il sera repris tel quel par l'ash'arisme, jusqu'à Râzî au moins . Par la suite, si cette théorie tomba en disgrâce chez eux, certains auteurs lui gardèrent une place dans leurs traités . Ou encore, le fameux *bi-lâ kayf* des hanbalites, repris par al-Ash'arî . En fait, il n'est pas qu'un juste milieu entre deux conceptions diamétralement opposées : l'anthropomorphisme du Coran et de certains hadiths et la pure transcendance de Dieu, qui n'est point un corps, n'est pas soumis au changement, à la passion, etc . Il y a chez al-Ash'arî une concession de taille aux mu'tazilites : non seulement un rejet total du courant anthropomorphiste de certains *ahl al-hadîth*, comme chez les mu'tazilites, mais un emprunt à leur conception et une prééminence du *laysa ka-mithli-hi shay'in* coranique [Cor . XLII (*al-Shûrâ*), 11] sur toute autre donnée traditionnelle de sens contraire, ce qui est l'exégèse mu'tazilite ; les ash'arites sont d'accord avec ces derniers pour refuser toute espèce de ressemblance entre Dieu et l'homme . Il est clair que les mu'tazilites ont rendu un grand service au dogme sunnite de la transcendance divine en les débarrassant des tentations anthropomorphistes de certains traditionalistes proches des hanbalites, les Hashwiyya . Dans les *Muqaddimât* d'al-Sanûsî, le *kalâm* admet une certaine dose de *ta'wîl*, d'interprétation figurée du Coran, et ce, à partir d'al-Juwaynî . Il suffit de comparer ce que dit Al-Ash'arî (*Maqâlât al-islâmiyyîn*, éd . H . Ritter (1980) . Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, GMBH, pp . 155-156) sur le *tawhîd* des mu'tazilites avec sa propre conception .

Citons encore deux autres thèses caractéristiques (d'autres points pourraient aisément les compléter) .

Les plus littéralistes des *ahl al-hadîth* prétendaient que le discours coranique sur les Attributs divins devait être accepté littéralement . On a vu précédemment que les mu'tazilites refusaient la notion d'Attributs divins en tant que séparés de l'essence divine . Les ash'arites, tout en reconnaissant leur réalité, se refusaient à toute analogie avec les qualités humaines correspondantes : en d'autres termes, la similitude entre qualités humaines et Attributs divins n'était qu'apparente . On ne peut même plus parler d'une analogie de l'être comme dans la théologie médiévale occidentale . Position qui revenait, à demi-mot, à répudier le *zâhir* du texte : le langage divin devait être pris littéralement en ce qui concerne la loi, mais concernant l'auto-description de Dieu, il était vidé de sa signification première .

Il en va de même pour la responsabilité humaine . Les ash'arites professèrent que Dieu crée à la fois l'intention intérieure et la manifestation extérieure sous forme d'acte qui s'en suit . Ainsi sauvegardaient-ils la Toute-puissance divine . Mais, pour préserver **une certaine conception humaine de la justice** – celle-là même que les mu'tazilites identifiaient à la justice divine –, ils imaginèrent aussi que Dieu créait alors simultanément un accident supplémentaire par lequel cet acte était compté (« acquis ») par l'homme : ainsi, en cas d'acte contraint,

par exemple, la justice divine se réservait le droit de ne pas imputer à l'homme la responsabilité de l'acte en question . Cette question importante et son évolution seront étudiées plus en détail dans les modules suivants .

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 *Tabyîn* 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 opusculé 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-dîn* doivent donc se calquer sur les *uṣūl al-fiqh*. Ash'arî répond par la négative. En effet, dans sa *Risâla fî istihsân al-kalâm*, Ash'arî 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-dîn*, non des *uṣūl al-fiqh* –, c'est la raison qui est première : le domaine de la théologie est celui des *'aqliyyât*, non des *sam'iyât*. 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 *kalâm* 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, Badawî écrit :

« Le *kalâm* consiste chez Ash'arî 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-iktisâbî* seulement), comme elle le demeura après lui chez les mu'tazilites. Ceci étant, Ash'arî ne débat pas sur les principes philosophiques ».

A. Badawî (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 *kalâm* hérité de sa formation mu'tazilite. Nous choisirons plutôt quelques points caractéristiques qui séparent définitivement Ash'arî 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'arî 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-lu '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-lu '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 voulu . 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 voulu par Dieu, c'est qu'Il aurait montré quelque impuissance . Inutile de dire que les mu'tazilites 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'tazilites, 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'incréation, 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'incréation : 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 incréés, 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 » (*maqûdûr 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 .

L'ash'arisme après al-Ash'ari

Mohyddin Yahiya

PID_00159005



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

1. La « voie des anciens »	5
1.1. Bâqillânî : l'homme et l'œuvre	7
1.1.1. Le <i>Tamhîd</i> de Bâqillânî	8
1.1.2. Les Attributs divins dans le <i>Tamhîd</i>	10
1.1.3. Une illustration décisive de la « théorie des modes » ?	11
1.1.4. L'atomisme de Bâqillânî	12
1.1.5. Le rôle de Bâqillânî dans l'école	13
1.2. 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî	14
1.3. Abû l-Ma'âlî al-Juwaynî	15
1.3.1. L'ash'arisme de Juwaynî	16
1.3.2. L'impossibilité de l'éternité du monde	17
1.3.3. La question des Attributs divins	17
1.3.4. La question de la Parole divine	18
1.3.5. La question de l'acte humain	19
1.3.6. L'émergence d'une logique nouvelle	21
1.3.7. Conclusion	21
2. La « voie des modernes »	23
2.1. Rapport de la théologie avec la philosophie	23
2.2. Ghazâlî : l'inauguration de la <i>via moderna</i>	24
2.2.1. Rappel biographique	25
2.2.2. L'attitude de Ghazâlî vis-à-vis du <i>kalâm</i>	26
2.2.3. L'occasionalisme de Ghazâlî	27
2.2.4. L'ash'arisme tempéré de Ghazâlî	29
2.2.5. Après Ghazâlî	31
2.3. Fakhr al-dîn al-Râzî : l'avènement de la théologie philosophique	32
2.3.1. Son importance	32
2.3.2. Râzî et la philosophie	33
2.3.3. L'empreinte de la philosophie sur sa théologie	34
2.3.4. La voie râzienne en matière de théologie	35
2.3.5. L'héritage philosophique de Râzî	39
2.4. La postérité théologique de Râzî : le conservatisme figé	40
2.4.1. Vue d'ensemble	40
2.4.2. Quelques noms caractéristiques	42
Résumé	45

1. La « voie des anciens »

La période qui succède à celle d'Ash'arî se présente sous un jour apparemment plus favorable pour l'étude de la théologie islamique . Les auteurs sont connus plus en détail et leurs œuvres ont été en partie conservées . Mais en réalité, l'entreprise est loin d'être aisée . L'édition de nouveaux textes est insignifiante et trop d'ouvrages sont encore à l'état de manuscrits . Se contenter des textes publiés peut conduire, comme nous le verrons plus loin, à fausser l'appréciation des doctrines . On ne peut, d'autre part, que déplorer la rareté des chercheurs dans un domaine qui commence seulement à sortir du cercle (assez fermé, il faut en convenir) des '*ulamâ'* . Il en résulte qu'une connaissance précise du *kalâm* classique, appuyée sur des textes, est insatisfaisante . Quant à sa vulgarisation auprès d'un public occidental plus large, il est bien trop tôt pour y songer .

Les origines et les progrès initiaux de l'école ash'arite sont obscurs . On sait peu de choses sur les ash'arites de la première génération comme Abû l-Husayn al-Bâhilî (m . ?) . Mais dès la deuxième génération surgissent d'importantes figures, telles que Bâqillânî (m . 404/1013), Ibn Fûrak¹ (m . 407/1016) ou Abû Ishâq al-Isfarâ'inî, surnommé Rukn al-dîn (lequel put débattre avec le mu'tazilite 'Abd al-Jabbâr) . Abû Ishâq eut pour disciple al-Baghdâdî (m . 429/1037) et Abû l-Qâsim al-Iskâf al-Isfarâ'inî (m . 454/1062), qui fut le maître de Juwaynî . On remarquera que tous ces noms sont iraniens . Aucun n'a fait l'objet d'une étude complète et la remarque vaut pour les modules suivants . Les exposés qui suivent sont donc nécessairement lacunaires . L'ash'arisme est considéré comme l'une des expressions de la théologie sunnite à l'âge classique . En réalité, il convient de nuancer ce propos pour de nombreuses raisons .

Prenons à titre d'exemple le Khorassân, resté longtemps une province clé de l'empire . De nombreuses doctrines fleurirent durablement sur son sol . Il fut notamment le bastion du karramisme avant le triomphe de l'ash'arisme . Le fondateur, Abû 'Abdallâh Ibn Karrâm, vécut au III^e siècle, un peu avant al-Ash'arî . Sa doctrine eut dans cette région, jusqu'au début du V^e siècle de l'hégire, de nombreux adeptes . Il convient donc de se défaire de l'idée que le sunnisme était monolithique à cette époque .

Et les ash'arites de Nishâpur connurent sous le sultanat de Toghril Bey une véritable persécution . Des grands noms de l'école, comme al-Furâtî ou Juwaynî, furent jetés en prison ou durent s'exiler . Cette *mihna* fut toutefois brève : elle dura une douzaine d'années, pour prendre fin avec le vizir Nizâm

⁽¹⁾ Son *Bayân mushkil al-aqâdith* a été analysé par D . Gimaret, dernière œuvre, semble-t-il, de l'éminent orientaliste . Des renseignements biographiques sur Ibn Fûrak figurent dans R . Körbert, *Analecta Orientalia*, XXII (1942) .

al-Mulk . Rappelons aussi que le mu'tazilisme est resté vivace bien longtemps après Ash'arî et que le hanbalisme, qui survécut à toutes les vicissitudes historiques, concurrença de tout temps l'ash'arisme .

On n'aura garde d'oublier, d'autre part, le poids de l'histoire : fragilité du pouvoir central, puis déclin de l'institution califale ; multiplicité des souverains locaux ; appui prêté par eux à telle famille religieuse ; rivalités entre sunnites et chiites, ainsi qu'entre les différents rites sunnites ... ; autant de facteurs qui assurèrent aux uns et aux autres une fortune éphémère . Enfin, aucune école théologique n'a été institutionnalisée comme théologie officielle avant le IX^e/XV^e siècle, sauf exceptions locales et temporaires . Les différentes *madrasas*, financées par des dons privés, enseignaient d'abord le *fiqh*, ensuite seulement le *kalâm* .

La madrasa

Sur la *madrasa* et l'enseignement scolastique durant la période classique, voyez les travaux de G . Makdisi : par exemple, *The Rise of Colleges*, Edinburgh University Press, 1981 .

Sur les méthodes traditionnelles de l'enseignement musulman, voyez le volume collectif dirigé par M . Gaboriau et N . Grandin, *Madrasa . La transmission du savoir dans le monde musulman* . Paris : Éd . Arguments (1997) .

Les succès de l'école ash'arite sont sans doute dus au fait que l'œuvre d'Ash'arî, bien qu'il ne fût pas le premier à introduire les démonstrations rationnelles dans l'étude du dogme sunnite, fut l'une des plus tentatives les plus complètes dans ce sens . Mais cette remarque n'explique pas pourquoi le mâturîdisme eut moins de succès dans l'école hanéfite .

Quant à l'évolution, au sein de l'école, de la doctrine du fondateur, on peut considérer que dans l'ensemble ses positions dogmatiques furent maintenues . Des innovations importantes furent néanmoins introduites dans la méthodologie et l'épistémologie (la propédeutique des *asbâb al-'ilm*) . Il y a toutefois chez certains auteurs des affinements, voire des revirements concernant certains points délicats, par exemple le *kasb* . Les *'aqîda-s* primitives ne s'emploieront plus qu'au niveau élémentaire de l'enseignement . On leur préférera, pour l'enseignement « supérieur », les grands traités qui voient le jour à partir de Bâqillânî, voire un peu avant .

Nous examinerons donc quelques grandes figures de la *via antiqua*, en insistant plus particulièrement sur les positions qu'elles adoptent à propos de certains des problèmes étudiés antérieurement .

1.1. Bâqillânî : l'homme et l'œuvre

La première grande autorité de la *via antiqua* est Bâqillânî, né à Baṣra, et mort en 403/1013. De sa biographie, on retiendra surtout que le vizir bouyide 'Aḍud al-Dawla le chargea de soutenir en 982 des controverses théologiques à la cour de l'empereur byzantin Basile II. Il serait illusoire d'en connaître les attendus, tant les comptes-rendus sont peu objectifs.

Il semble en tout cas que Bâqillânî ait construit systématiquement sa critique du christianisme :

A . Abel (1962) . « Le chapitre sur le christianisme dans le *Tamhîd* d'al-Bâqillânî », in *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* . Paris : Maisonneuve et Larose (I, pp . 1-11) .

C'est, du reste, invariablement le cas lorsque les sources rapportent après coup des débats entre les écoles : chaque auteur prend parti, « s'invite » au débat et trouve l'occasion de faire triompher sa famille d'appartenance intellectuelle (mu'tazilite, shâfi'ite, chiite ...) . Les témoignages glissent insensiblement dans le genre littéraire de la *munâzara*, dont ils respectent les codes implicites .

Une autre illustration fameuse à citer à ce propos est la controverse, datée de 320/932, entre le chrétien Abû Bishr Mattâ et Abû Sa'îd al-Ṣirâfî sur l'utilité que peut représenter l'étude de la logique grecque pour la grammaire arabe . Il n'en reste pas moins que le **dialogue islamo-chrétien** peut revendiquer en Bâqillânî un authentique précurseur avant les croisades . En l'espèce, comme on pouvait s'y attendre, les sources montrent l'empereur et les prêtres accablés de confusion par les brillantes répliques de Bâqillânî à propos de la Trinité . Parmi les disciples de notre théologien figurent al-Simnânî et le fameux ouléma marocain Abû 'Imrân al-Fâsî .

Bâqillânî est l'auteur d'une vaste production dans les sciences religieuses, dont seuls quelques titres ont survécu, notamment :

- *I'jâz al-Qur'ân*, l'un des premiers ouvrages consacrés à analyser en quoi le Coran constitue le miracle par excellence de Muhammad ;
- le *Tamhîd fî l-radd 'alâ l-mullhîdât wa l-râfiḍa wa l-khawârij wa l-mu'tazila*, un ouvrage d'*uṣûl al-dîn* qui est tout autant un ouvrage de *kalâm* que de controverses avec diverses factions non sunnites et de réfutation des autres confessions, notamment du christianisme . L'importance de l'ouvrage vient de ce qu'il figure l'une des premières sommes de théologie ash'arite qui nous soit parvenue après l'œuvre du fondateur de l'école . Détaillé, le manuel montre la physionomie réelle du *kalâm* sunnite, alors que la doctrine d'Ash'arî, comme il a été dit, n'est reconstituable dans le détail qu'à l'aide d'une source indirecte, le *Mujarrad* d'Ibn Fûrak .

Contenu complémentaire

Pour un aperçu en français, voir la traduction de ces polémiques in Badawî (1972) . *Histoire de la philosophie en islam* . Paris : Vrin (vol . I, pp . 307-311) .

Un problème se pose toutefois concernant Bâqillânî . Le *Tamhîd*² est selon toute vraisemblance un ouvrage de jeunesse, qui ne reflète par conséquent qu'un premier stade de sa pensée . Or nous avons par ailleurs la certitude que celle-ci a mûri . En effet, la plupart des théologiens postérieurs – notamment Shahrastânî et Râzî – signalent dans leurs traités que Bâqillânî interpréta (ou plutôt corrigea) dans un sens particulier la théorie ash'arienne du *kasb* . Or ce texte de jeunesse ne fait aucune référence à cette évolution importante de l'ash'arisme . On doit en conclure que cet ouvrage n'est vraisemblablement qu'une référence de second ordre dans la production écrite de Bâqillânî . L'état et la maturation de la doctrine réelle de celui-ci ne nous seront un jour accessibles qu'avec la découverte du reste de son œuvre .

⁽²⁾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 . 291-292) .

1.1.1. Le *Tamhîd* de Bâqillânî

Il vaut la peine de jeter un coup d'œil sur le plan de l'ouvrage . Ce plan fixe en effet la **division classique des ouvrages d'*usûl al-dîn*** pour le sunnisme postérieur . Comme on le retrouve dans le *Mughnî* du mu'tazilite 'Abd al-Jabbâr, son contemporain (325/936-415/1024), il n'est pas exclu de penser que les ash'arites en soient redevables aux mu'tazilites . Il révèle que la « méthode des anciens » nous apparaît déjà mûre : elle consista à organiser l'enseignement du fondateur dans un cadre qui, tracé dès le dernier quart du quatrième siècle de l'hégire, restera invariable . En revanche, chaque auteur aménagera, dans cette matière préétablie et dans le développement relatif des parties, sa doctrine personnelle . La partie, assez copieuse du reste, dirigée contre les diverses confessions peut être détachée du traité sans inconvénient . Ainsi délesté de considérations ne faisant pas partie d'un ouvrage de *kalâm* proprement dit, la matière du *Tamhîd* apparaît dans l'ordre suivant : la connaissance, ses subdivisions et ses méthodes ; les objets de la connaissance, à savoir les existants ; Dieu et Ses Attributs ; les preuves du prophétisme de Muhammad ; la foi, ses noms et ses statuts ; l'intercession en faveur des croyants ; enfin, le califat (sur l'élection de l'imam et ses conditions) .

Ce plan donne immédiatement lieu à deux remarques . En premier lieu, observons qu'obéissant à un développement parfaitement logique, il montre que le *kalâm* sunnite atteint sa phase de maturité dès la seconde *tabaqa* de l'école . Dans la première section de l'ouvrage, par exemple, les sections vont du général au particulier suivant un enchaînement rigoureux : après des considérations sur la notion même de science, il passe à ses objets, dont une catégorie est constituée par les existants . L'auteur envisage ensuite les existants finis exactement comme Ash'arî (corps, substances et accidents), puis l'existant infini qu'est Dieu . Avant d'aborder l'étude des Attributs divins, il démontre Son existence à partir de deux des quatre démonstrations attribuées à Ash'arî . Il prouve ensuite qu'Il n'est pas de même nature que les autres existants, pour établir enfin son uni-unicité . La théologie des Attributs divins peut alors com-

mencer . Ces préliminaires tout à fait généraux, loin d'être superfétatoires, sont donc nécessaires, selon l'auteur, pour prouver l' « adventicité » du monde (*Hudûth al-'alâm*) puis l'existence de Dieu .

D'autre part, toute cette partie préliminaire pourrait sans aucune modification appartenir à un traité de *kalâm* d'une autre école . Mais surtout il saute aux yeux qu'elle relève purement et simplement de la philosophie . Avec Bâqillânî, un pan entier des *usûl al-dîn* n'est autre que du **kalâm philosophique** . C'est dire que des controverses déjà anciennes avec le mu'tazilisme et de nature philosophique ont laissé des traces profondes dans le *kalâm* sunnite, au point que celui-ci les considère comme siennes, dans la mesure où ces considérations étaient assimilables par le monothéisme . Un parallèle est ici parfaitement justifié avec la théologie chrétienne ou juive . Il est donc clair que le *kalâm* sunnite classique, à l'exception de son expression hanbalite, ne présente pas ses articles de foi, en se bornant à aligner un catalogue raisonné de versets coraniques et de hadiths . Il est de nature mixte, empiétant sur des disciplines différentes .

Un autre caractère frappant du *Tamhîd* de Bâqillânî est son attachement à suivre fidèlement l'enseignement du fondateur de l'ash'arisme . C'est la même doctrine, débarrassée en outre de ses obscurités, de ses tâtonnements . Là est la raison pour laquelle Bâqillânî est parfois présenté comme un compilateur sans originalité . Il est vrai que l'ouvrage possède un caractère didactique et que, s'adressant un prince, Bâqillânî dut renoncer aux subtilités des traités plus approfondis qui ne nous sont pas parvenus . Nous en voulons pour preuve les quelques exemples qui suivent et qui valent pour les autres questions .

La science et le raisonnement dans le *Tamhîd*

Comparées avec les conceptions d'al-Ash'arî, les considérations sur la science et le raisonnement exposées au début du *Tamhîd* n'ajoutent rien à celles du fondateur quant à sa classification des connaissances et des raisonnements . La science est pour Bâqillânî de deux sortes : l'une est éternelle (*al-'ilm al-qadîm*), celle de Dieu ; l'autre est « adventice » (*al-'ilm al-hâdîth*), ce qui est le propre de l'homme . La science à son tour est soit nécessaire (*al-'ilm al-darûrî*), soit issue du raisonnement (*al-'ilm al-iktisâbî*) . Par « science nécessaire », Ash'arî et Bâqillânî entendent les notions qui s'imposent à l'esprit parce qu'elles proviennent des perceptions, auxquelles s'ajoutent le sentiment de notre existence et les évidences premières . Il est impossible, selon nos théologiens, de douter de ces connaissances sans faire preuve de mauvaise foi . On voit que nos théologiens sont réalistes, comme le furent tous les penseurs de l'Antiquité et du Moyen Âge jusqu'à Descartes compris . La « science acquise » est tout ce que l'homme peut apprendre par la réflexion, sur la base de la première science . Tout ceci figure déjà chez Ash'arî, à ceci près que Bâqillânî adopte une définition de la science rejetée par Ash'arî : « La science est la connaissance des objets connaissables selon ce qu'ils sont réellement » . Cette définition était proche de celle des mu'tazilites . Mais il semble bien, en fait, qu'Ash'arî l'ait soutenue lui aussi, au prix d'une modification de la formule mu'tazilite . Observons incidemment que traduire ici *'ilm* par « science » est maladroit, puisque ce mot inclut notamment les données de ce que la philosophie moderne nomme intuition, sensible ou intellectuelle, cette dernière figurant dans les deux « sciences » en question .

Quant au raisonnement, une même conclusion s'impose . Bâqillânî en énumère trois types : le premier (*al-sabr wa l-taqîm*) est hypothético-exclusif (il consiste à énumérer différentes possibilités explicatives et à n'en retenir qu'une seule) ; le second est l'induction généralisante, à partir de cas particuliers ; le troisième est l'analogie (*al-qiyyâs*) . Nos théologiens de la *via antiqua*, loin de la logique aristotélicienne, se sont contentés de reprendre celle du *fiqh* . Le syllogisme, même s'ils l'utilisent parfois inconsciemment, sera exploité systématiquement avec la *via moderna* .

[al-Bâqillânî (1957) . *Kitâb al-Tamhîd* . Éd . Richard J . McCarthy . Beyrouth : Librairie Orientale (pp . 9-14) .]

1.1.2. Les Attributs divins dans le *Tamhîd*

On parvient aux mêmes conclusions sur la question des Attributs divins : dans le *Tamhîd*, Baqillânî ne se démarque guère d'Ash'arî quant aux conclusions ou aux démonstrations . Quelques différences de détail existent néanmoins : on rapporte que Baqillânî admettait, à l'inverse du fondateur, que Dieu puisse être appelé « corps », celui-ci n'ayant naturellement aucune commune mesure avec les corps créés (*Tamhîd*, §330) . On rapporte aussi que, comme certains grammairiens, et à l'opposé de maints théologiens, il soutenait que l'origine des Noms divins était le *qiyâs* ou le *wad'* (convention) et non le *tawqîf* (institution divine) . D'autre part, Bâqillânî semble avoir admis que tout homme peut entendre la parole même de Dieu, alors qu'Abû Ishâq al-Isfarâ'inî et Juwaynî limitaient cette faculté à Moïse et à Muhammad ; les hommes n'entendent, selon eux, que les mots qui l'expriment, non cette Parole elle-même .

Parfois, la qualité de l'argumentation est meilleure et marque une certaine évolution depuis Ash'arî . Il n'est pas certain toutefois que Bâqillânî soit l'inventeur de tels perfectionnements « techniques » .

Il en est ainsi, par exemple, lorsqu'il montre que Dieu n'est pas semblable aux créatures . Ash'arî se contentait d'un dilemme maladroit : Dieu ressemble aux créatures, ou bien sous un rapport, ou bien sous tous les rapports : dans le premier cas il serait « adventé sous un rapport » (*muhdath min jiha*) ; dans le second, « adventés sous tous les rapports » (*muhdath min kulli jiha*) . Quel que soit le terme de l'alternative, Il serait adventé, ce qui ne se peut .

Bâqillânî améliore la démonstration de la manière suivante : ou bien Dieu ressemble aux créatures quant au genre (*fî l-jins*) ou bien quant à la forme (*fî l-sûra*), c'est-à-dire par l'essence ou par l'apparence . Une ressemblance quant au genre entraînerait qu'ils seraient tous deux adventés ou éternels, ce qui ne se peut . Une ressemblance quant à la forme entraînerait que Dieu soit un composé (*mu'allaf*), ce qui va à l'encontre de son unité . En outre, toute forme entraîne un *musawwir* (donateur de forme, « façonneur »), qui ne peut être que Dieu lui-même . On ne note en revanche aucun progrès notable chez Bâqillânî sur la manière d'expliquer que les Attributs divins ne sont ni identiques ni autres que l'Essence divine .

Une autre amélioration concerne le principe, dont la doctrine ash'arite fait largement usage, selon lequel « ce qui n'a pas commencé d'être ne saurait cesser d'être » . C'est poser, en d'autres termes, que la prééternité implique la post-éternité . Ash'arî n'en donne semble-t-il aucune démonstration ; en revanche, Bâqillânî en propose une dans le *Tamhîd*, qui se ramène au schéma suivant : si ce qui est prééternel (*qadîm*) par essence pouvait cesser d'être, il serait possible qu'il existât après avoir cessé d'être ; il passerait donc du non-être

Référence bibliographique

al-Bâqillânî (1957) . *Kitâb al-Tamhîd* . Éd . Richard J . McCarthy . Beyrouth : Librairie Orientale (pp . 330) .

Référence bibliographique

al-Bâqillânî (1957) . *Kitâb al-Tamhîd* . Éd . Richard J . McCarthy . Beyrouth : Librairie Orientale (p . 43) .

Référence bibliographique

al-Bâqillânî (1957) . *Kitâb al-Tamhîd* . Éd . Richard J . McCarthy . Beyrouth : Librairie Orientale (p . 53) .

à l'être et serait donc par essence « adventé » ; il (re)commencerait à être par lui-même, ce qui est contradictoire avec sa qualité de prééternité . Bâqillânî démontre avec la même élégance un article de foi non démontré chez Ash'arî, à savoir que Dieu est vivant de toute éternité . Ce complément n'est pas dénué d'importance, puisque c'est sur un tel principe que repose l'existence des autres qualificatifs entitatifs éternels : puissance, ouïe, etc .

1.1.3. Une illustration décisive de la « théorie des modes » ?

On sait en outre par Juwaynî que Bâqillânî avait adopté dans sa dernière œuvre (la grande thèse d'Abû Abû 'Alî al-Jubbâ'î dont nous avons parlé dans le module précédent) sa « théorie des modes » . Le fait pourrait apparaître comme un détail insignifiant si Bâqillânî, au dire des sources, n'avait pas tenté, à la faveur de cet emprunt à un auteur mu'tazilite, d'apporter un perfectionnement décisif à la théorie ash'arienne du *kasb* d'Ash'arî . Malheureusement, faute de source « primaire » remontant à l'auteur lui-même, nous ne connaissons pas tous les détails de ce raisonnement . Nous ne disposons que d'un témoignage indirect, celui des textes ash'arites postérieurs . S'ils ne nous donnent que la thèse à l'état brut, sans les détails ni les arguments, ils révèlent à n'en pas douter que Bâqillânî trouva dans la théorie de modes le moyen de justifier quelque efficacité de la puissance humaine . En effet, pour l'ash'arite qu'est Bâqillânî, la puissance ne saurait donner à l'acte son existence, puisque Dieu seul est créateur . Mais elle peut déterminer un état, bien que non existant, l'acte est néanmoins réel (*cf.* la différence entre *thubût* et *wujûd*) . Ainsi, la puissance peut participer à la naissance de l'acte, tout en sauvegardant le privilège « existentiel » de Dieu . En outre, ce nouvel état (*hâl*), qui distingue l'homme agissant de l'homme non agissant, explique que l'acte soit acquis .

Un autre problème, concernant cette thèse, est qu'elle a, elle aussi, fait l'objet d'interprétations divergentes ... D . Gimaret, à qui revient le mérite de l'avoir signalée à la recherche occidentale, a trouvé trois interprétations de l'« état » en question dans les sources . La plus exacte lui paraît être la plus ancienne . Il y a un caractère, un état propre à l'état « acquis », par quoi il se distingue de l'état « contraint » ; cet état spécifique de l'acte acquis constitue précisément ce qui est déterminé dans l'acte par la puissance humaine . Mais cet état n'est pas précisé, nous ne savons pas en quoi il consiste, si ce n'est qu'il différencie l'acte libre de l'acte contraint . Nous avons vu la théorie d'al-Ash'arî échouer précisément à les caractériser et même être contradictoire à ce propos, affirmant d'une part que l'acte libre, à la différence de l'acte contraint, comportait une puissance, et d'autre part, que celle-ci était sans capacité à influencer sur l'acte . Sur ce point, Bâqillânî avait donc apporté un incontestable, mais trop vague, éclaircissement .

Ces quelques indices laissent pressentir que Bâqillânî, loin d'être dans l'école un compilateur terne et consciencieux, est au contraire à considérer comme l'un de ses représentants d'envergure .

1.1.4. L'atomisme de Baqillânî

Une tradition théologique, relayée par les premiers orientalistes qui étudièrent l'atomisme musulman (Mac Donald, Pines ...), veut que Bâqillânî ait introduit l'atomisme dans le *kalâm* de manière à mieux asseoir l'ash'arisme sur l'occasionnalisme . Cette théorie était en effet idéale pour sauvegarder la Toutepuissance de Dieu, seul être réellement existant et agissant : avec l'atomisme des substances, des accidents et du temps, les existants ne doivent leur assemblage et leur durée dans l'être que par Dieu, puisqu'Il les réassemble continuellement . En réalité, nulle trace de cette vision des choses n'existe dans le *Tamhîd*, qui n'en parle pas . En outre, il convient de distinguer l'atomisme de la substance et celui des accidents .

L'atomisme des substances, nous l'avons vu, avait déjà été soutenu par la plupart des mu'tazilites, mais il n'est pas nécessairement lié à l'occasionnalisme : pour les mu'tazilites, il s'accommode avec la causalité . Ils l'introduisirent pour combattre l'éternité de la matière soutenue par les philosophes *dahriyya* . D'ailleurs, pour la plupart des mu'tazilites, la substance était « durante » par elle-même .

Quant à l' « atomisme des accidents », c'est lui qui sert l'occasionnalisme, puisque ceux-ci, ajoutés à la substance, n'ont pas d'étendue temporelle : Dieu, qui crée les accidents et les rend inhérents à la substance, doit intervenir sans cesse pour qu'ils ne s'évanouissent pas immédiatement . C'est donc un atomisme dans un sens particulier, essentiellement temporel . Cet atomisme des accidents n'est pas davantage une innovation de Bâqillânî, ni même d'Ash'arî : déjà, pour les jubbâ'ites, certains étaient sans durée, et même tous pour Abû l-Qâsim al-Balkhî³ . L'argument permettait à Ash'arî de concevoir la capacité (*qudra*) – qui est un accident, rappelons-le – comme inopérante sur l'acte, à condition qu'elle fût contemporaine de celui-ci et, naturellement, créée par Dieu au moment de l'acte : seul l'atomisme des accidents paraissait en rendre compte .

⁽³⁾Al-Ka'bi, un mu'tazilite de la branche de Bagdad, mort en 319/931 .

Il ajoutait (comme Ka'bî) que la substance était « durante », non par elle-même, mais grâce à un accident . Ainsi se trouvaient contrecarrées les explications causales (par les natures *tabâ'i'* chez Nazzâm et Mu'ammâr ou dans le *tawallud* de Bishr al-Mu'tamir), autrement dit, l'efficacité propre des corps à agir sur d'autres corps . C'est ce que confirme Ibn Taymiyya : la thèse ash'arite s'explique selon lui par le fait qu'elle n'est qu'une application particulière de son refus 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 (*bi-mujarradi iqtirânin 'âdî*) .

Ainsi, l'atomisme n'est en rien « consubstantiel » à l'ash'arisme, puisque de grands noms de la *via moderna* le répudièrent .

1.1.5. Le rôle de Bâqillânî dans l'école

À la suite d'Ibn Khaldûn, s'est répandue l'idée suivante :

« Il [Bâqillânî] posa les prémisses (*muqaddimât*⁴) rationnelles dont dépendent les démonstrations et le raisonnement au sujet [de la théologie sunnite ; suivent des exemples relatifs à l'atomisme] ... Il y a des prémisses similaires dont dépendent les démonstrations [des ash'arites] . Il plaça ces principes immédiatement après les articles de foi quant à l'obligation d'y croire, du fait que les démonstrations reposent sur ces prémisses et que si elles sont fausses, on peut en conclure que l'objet à prouver est faux . Ainsi perfectionnée, la méthode ash'arite devint l'une des plus brillantes disciplines spéculatives . »

Ibn Khaldûn, *Muqaddimât* (section VI, chap . 15 ('ilm al-kalâm)) .

⁽⁴⁾Par le terme de *muqaddimât*, Ibn Khaldûn entend des connaissances préalables qu'il n'y a pas à chercher . Il s'en explique plus loin dans l'ouvrage [H . Wolfson (1976) . *The Philosophy of the Kalâm* . Cambridge, Massachusetts and London : Harvard University Press (p . 6) .

Texte arabe

waqa'a l-muqaddimât al-'aqliyya allatî tatawaqqafu al-adilla wa l-anzâr ... wa amthâl dhâlika mimâmâ tatawwaqafu 'alay-him adillatu-hum, wa ja'ala hâdhihi l-qawâ'id taba'an li-l-'aqâ'id al-îmâniyya fî wujûb i'tiqâdi-hâ li-tawaqqufi tilka adilla 'alay-hâ wa amma butlân al-dalîl yu'adhdhdhin bi-butlân al-madlûl, wa jummilat hâdhi-hi l-tarîqa wa jâ'at min aqsani l-funûn al-nazariyya .

Le survol du sommaire du *Tamhîd* vient de montrer qu'une telle originalité de Bâqillânî est fort douteuse . Quant à l'atomisme, il est déjà entièrement présent chez Ash'arî . Il convient donc de nuancer fortement le jugement d'Ibn Khaldûn . En revanche, le passage du même ouvrage, où il affirme que la *via antiqua*, ignorante de la logique d'Aristote, est encore dominée par la vieille logique du *fiqh*, est certainement exact, à une réserve près : Bâqillânî, à la suite d'Ash'arî et de la même manière que lui, entend réaffirmer les données traditionnelles contre certaines propositions mu'tazilites . La logique nouvelle ne s'imposera qu'avec Ghazzâlî, pour se rapprocher sans cesse davantage, chez les théologiens postérieurs, de celle des *falâsifa* . Le *kalâm* deviendra ainsi une **philosophie islamique**, amorçant une évolution qui rend légitime un parallèle avec le christianisme . On sait que celui-ci a fini par engendrer, comme l'ont montré les travaux d'Étienne Gilson, une philosophie chrétienne .

Quant au rôle réel de Bâqillânî dans l'école, il est difficile de l'établir en l'état actuel des recherches . On sait peu de choses de théologiens comparables de son époque, tel Ibn Fûrak (m . 406/1015), qui polémiquait contre les partisans d'Ibn Karrâm à Ghazna, ou encore Abû Ishâq al-Isfârâ'înî (m . 418/1027), qui enseignait à Nishâpûr . Bâqillânî eut sans doute le mérite, avec le *Tamhîd*, d'avoir fait de la doctrine d'Ash'arî, qui avait la réputation de mal composer, une synthèse commode, qui ne se permettait guère d'ajouter grand-chose à l'enseignement du maître .

C'est en définitive par son *I'jâz al-Qur'ân* que Bâqillânî nous paraît le plus original . En plus de l'aspect théologique de la question, qui figure dans la doctrine d'al-Ash'arî, il s'efforce de prouver par une analyse littéraire que le Coran est supérieur à toute autre composition humaine . À la haute époque, chez

des mu'tazilites comme Nazzâm, la supériorité linguistique du Coran n'allait pas de soi : le défi jeté par Muhammad aux polythéistes (*cf.* Cor . XI, 16) ne concernait que le fond, et non la forme du texte révélé . Bâqillânî aborde aussi la question de la différence entre un authentique miracle, destiné à prouver la véracité d'un prophète, et un prodige, qui est une rupture dans l'ordonnement naturel, ou plutôt habituel, de la création, le *jary al-'âda* . La réflexion sur le premier thème avait sans doute été approfondie à la suite de débats avec les adeptes des autres confessions, qui réclamaient des preuves de la mission de Muhammad . Les arguments de Hallâj, qui prétendait que ses prodiges prouvaient l'authenticité de son expérience mystique, étaient aussi entrés en jeu . Bâqillânî imposa de manière convaincante l'idée que seul Dieu était l'agent des miracles opérés par les prophètes, qui ne les produisaient pas « sur commande », mais comme à leur insu, indépendamment de leur volonté . Bâqillânî développe aussi l'idée sunnite selon laquelle le Coran est le miracle par excellence prouvant l'authenticité prophétique de Muhammad . Pour certains théologiens mu'tazilites comme Nazzâm, les Mecquois auraient pu rivaliser avec les qualités rhétoriques du Coran ; c'était Dieu – et là était le prodige – qui les en avaient empêchés, détournés (*sarfa*) .

1.2. 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî

Pour tester ces premières conclusions sur l'ash'arisme de la *via antiqua*, disons un mot d'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, théologien pratiquement contemporain de Bâqillânî . Disciple d'Abû Ishâq al-Isfarâyînî, al-Baghdâdî (cité dans le premier module d'introduction générale au *kalâm* comme auteur hérésio-graphique) fut un défenseur de l'ash'arisme lui aussi sans grande originalité . Sa doctrine est exposée en détail dans ses *Usûl al-dîn* . Nous le citons pour montrer qu'il confirme le fait que l'ash'arisme ne montre guère d'évolution notable chez les maîtres de la *via antiqua* . Il est à noter – le fait n'est pas rare chez les '*ulamâ'*' – qu'il fut un défenseur, sinon un adepte, du soufisme : il composa en effet un ouvrage rassemblant un millier de paroles sur le sens (discuté) des deux mots *sûfi* et *taṣawwuf* . L'un de ses disciples est d'ailleurs Abû l-Qâsim al-Qushayrî (m . 465/1072), auteur d'un manuel de soufisme très estimé et très accessible au profane, la *Risâla al-qushayriyya* .

Ses *Usûl al-dîn* sont exposées suivant le même plan que le *Tamhîd*, tout au moins pour la théodicée . Aussi commence-t-il par étudier la science en général, le connaissable et la structure des corps, avant d'aborder Dieu et ses Attributs . Le fait que Bâqillânî et Baghdâdî commencent tous deux par des prolegomènes de ce genre prouve que le *kalâm* mu'tazilite n'influença pas seulement Asharî, mais qu'il allait laisser une empreinte indélébile sur tout le *kalâm* postérieur . Nous vérifions avec ces deux auteurs que c'est bien la problématique mu'tazilite qui provoqua, par contrecoup, la naissance de la théologie sunnite : non seulement elle en conditionna l'existence, mais elle décida aussi de sa matière et de sa forme .

Les *Usûl* de Baghdâdî présentent deux intérêts majeurs : en premier lieu, ils rapportent les arguments des maîtres ash'arites de l'école, dont les ouvrages ont pour la plupart disparu ; en second lieu, l'ouvrage se signale par la composition rigoureuse, quasi mathématique des *Usûl*, signe que l'école a atteint dès cette époque sa maturité doctrinale . Cette forme de l'argumentation évoque, *mutatis mutandis*, le traitement *more geometrica* de la philosophie par Spinoza . Ceci étant, il est impossible de relever ce qui appartient en propre à Baghdâdî, tant il s'efface derrière les maîtres de l'école . Nous en voulons pour preuve que dans le *Farq bayna l-firaq* il soutient l'idée que la plupart des *salaf* et des « gens de la sunna » pensent en fait comme Ash'arî : c'est donc qu'il ne retint de l'école qu'une doctrine moyenne, par-delà les différences individuelles .

1.3. Abû l-Ma'âlî al-Juwaynî

Juwaynî est la dernière figure marquante du *kalâm* de la *via antiqua* puisqu'il se situe, dans l'histoire de l'ash'arisme, à la charnière entre les Anciens et les Modernes . La conclusion donnée ci-après justifie néanmoins qu'on le place dans ce module . Après lui émerge la figure décisive du philosophe Ibn Sînâ, qui renouvellera de fond en comble les prolégomènes théoriques des traités de *kalâm* .

Né en 419/1028, près de Nîshâpûr, dans le Khorâsân, Juwaynî fut chassé de sa patrie à la suite de la croisade anti-ash'arite évoquée dans le module sur l'évolution du hanbalisme . Il trouva refuge à la Mecque et à Médine, d'où son surnom d' « imam des deux villes saintes » (*imâm al-Haramayn*) . Il revint enseigner dans le Khorâsân en 455/1063, à la faveur de la nomination par le sultan seldjouqide Alp Arslan (au pouvoir vers 455/1063), de Nizâm al-mulk au poste de vizir . Celui-ci créa spécialement une *madrasa* pour l'*imâm al-Haramayn*, la *madrasa al-nizâmiyya* . Signalons que ces établissements commençaient à se multiplier à cette époque . Abû l-Ma'âlî dirigea celle-ci jusqu'à sa mort, survenue en 478/1085 .

Juwaynî étudia principalement les *usûl al-fiqh*, le *fiqh* et le '*ilm al-kalâm* . Sur la première matière, il écrivit le *Burhân fî usûl al-fiqh*, où il tente d'asseoir le *fiqh* sur les positions théologiques ash'arites . C'est un livre ardu, qui n'a été publié que dans les dernières décennies du XX^e siècle . Juwaynî est l'auteur d'un grand traité de *fiqh* « considéré comme l'un des chefs-d'œuvre de la jurisprudence shâfi'ite » [liste des manuscrits in Badawî (1972) . *Histoire de la philosophie en islam* . Paris : Vrin (vol . I, p . 351)] . En *kalâm*, il forma à cette discipline un illustre disciple, Ghazzâlî . Mais il maîtrisait aussi les autres disciplines du cursus traditionnel, notamment la grammaire arabe et l'exégèse coranique .

Parmi ses œuvres éditées, il convient de mentionner :

- un grand traité de théologie, *al-Shâmil fî usûl al-dîn*, seulement partiellement publié ;

- le résumé de cette œuvre intitulé *al-Irshâd ilâ qawâti' al-adilla fî usûl al-'itiqâd* (traduit en français par Luciani, A. Leroux, Paris, 1938) ;
- un autre manuel intitulé *Luma' al-adilla fî qawâ'id 'aqâ'id ahl al-sunna* ;
- une profession de foi, *al-'Aqîda al-nizâmiyya* .

On gardera à l'esprit que l'*Aqîda* est l'un des derniers ouvrages de l'auteur ; elle permet d'apprécier l'évolution dans sa pensée . Seul le premier ouvrage cité expose la doctrine personnelle de l'auteur .

1.3.1. L'ash'arisme de Juwaynî

À en juger par l'*Irshâd*, les thèses de Juwaynî sont assez voisines de celles de Baqillânî, à cette différence que les arguments sont plus élaborés . Le plan d'exposition est celui du *Tamhîd*, avec l'accent mis davantage sur les préliminaires épistémologiques . Dans l'ensemble, sa doctrine est, dans cet ouvrage, celle d'Ash'arî . Par exemple, à propos de l'éthique, il reprend les mêmes arguments que ses prédécesseurs, montrant tout comme Ash'arî que la Révélation est indispensable pour connaître le bien et le mal, (subjectivisme éthique contre le mu'tazilisme) .

Référence bibliographique

G . -F . Hourani (1985) . « Juwayni's Criticism of Mu'tazilite Ethics », in *Rationalism and Tradition in Islamic Ethics* . Cambridge : Cambridge University Press (pp . 124-134) .

Toutefois l'analyse est tirée exclusivement de l'*Irshâd* .

Il y a tout de même des écarts sensibles sur certains points, comme par exemple l'atomisme : s'il reprend intégralement la théorie d'Ash'arî, il admet, contrairement à ce dernier, que chaque atome constitutif d'un corps était lui-même un corps .

En revanche, Juwaynî fait preuve d'une incontestable originalité dans certaines questions particulières, sans craindre d'afficher son désaccord avec le fondateur . S'il n'est pas philosophe de profession (aucun théologien ne le fut, sauf Ibn Rushd, philosophe aristotélicien et excellent *faqîh*), il semble avoir manifesté, au dire de ses biographes, une curiosité pour les problèmes philosophiques . Peut-être est-ce cela qui l'amena à une certaine indépendance en matière théologique .

Citation

« Signe que la philosophie commençait à être prise au sérieux dans les milieux théologiques (ce que prouve l'analyse de son œuvre), il semble avoir dirigé son illustre élève [Ghazzâlî] vers la philosophie, même si on ne trouve guère de trace (sinon par la condamnation des doctrines philosophiques) de l'influence de celle-ci sur la théologie de Juwaynî . »

W . M . Watt (1962) . *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh : Edinburgh University Press (p . 115) .

Nous analyserons dans les points suivants quelques témoignages caractéristiques de cette originalité de Juwaynî .

1.3.2. L'impossibilité de l'éternité du monde

Pour prouver l'impossibilité de l'éternité du monde, Juwaynî reprend les arguments d'Ash'arî, tout en signalant une autre preuve de nature philosophique (déjà soutenue par al-Kindî) qui fera son chemin jusque dans la théologie chrétienne (cf. St Bonaventure) . Il semble avoir été le premier à l'avoir formulé de manière complète, et l'argument sera repris par les *falâsifa* postérieurs (on en trouvera la traduction, d'ailleurs maladroite, dans Badawî, *Histoire de la philosophie en islam*, Paris : Vrin, vol . « Les philosophes théologiens » pp . 362-364) .

En résumé, pour qu'un adventice vienne à l'être, il faut qu'ait pris fin toute la série des adventices qui l'ont précédé ; or ce qui est infini ne saurait, par définition, prendre fin . Il ne peut par conséquent exister une révolution de la sphère céleste (il faut se replacer naturellement dans la cosmologie de Ptolémée, non celle de Copernic), où nous ne nous trouvons actuellement que si la série des révolutions antérieures à celle-ci a pris fin . Cette série ne peut donc être en nombre infini . L'argument se ramène donc à ceci : si le monde n'avait pas eu de commencement, une période de durée infinie se serait écoulée jusqu'à l'instant présent qui n'aurait pu, par conséquent, exister . L'impossibilité d'une éternité *a parte ante* n'exclut pas en revanche une éternité *a parte post*, car aucune période infinie ne se sera écoulée dans le futur .

Pour en savoir plus

Pour des détails sur l'ensemble de la question, consulter l'article de l'EI², s . v . *Hidam*, pp . 100-101) .

1.3.3. La question des Attributs divins

Juwaynî introduit dans les Attributs divins des distinctions terminologiques qui faisaient défaut à Ash'arî . Celui-ci n'appelait *sifât* que des réalités positives, des existants et notamment les Attributs de l'Essence, ceux qui, de toute éternité, ont appartenu à Dieu et continueront de toute éternité à lui appartenir : les huit entités (*ma'ânî*) éternelles sises dans l'Essence divine (vie, science, puissance, volonté, ouïe, vue, parole, durée) . Mais ni les Attributs de l'acte (qui ne conviennent à Dieu qu'à partir du moment où Il produit les actes correspondants), ni les Attributs non tributaires d'une entité (relevant donc directement de l'Essence divine : ce sont notamment les Attributs négatifs consistant à dire ce que Dieu n'est pas) ne sont appelés *sifa* pour Ash'arî . Juwaynî, lui, propose une classification commode : il donne le nom de *sifa* aux deux catégories d'Attributs, « positifs » et « négatifs », pourrait-on dire : il distingue les Attributs essentiels (*dhâtiyya* : éternité, subsistance par soi, le fait d'être différent des adventices, non corporel, etc .) et les Attributs « entitatifs » (*ma'na-wiyya*), causés par une entité éternelle en Son Essence (vie, puissance) . *Sifa* est donc chez lui à la fois qualificatif et entité .

Concernant les Attributs anthropomorphiques, il admet l'interprétation métaphorique (le *ta'wîl*), comme les mu'tazilites . Ainsi, par exemple, la « main de Dieu » signifie la Toute-puissance divine (*yad* au sens de *qudra*, etc .), alors

qu'Ash'arî en restait à la position classique hanbalite (*bilâ kayf*) . Sur ce point, Juwaynî s'écarte autant de Bâqillânî que d'al-Ash'arî . Plus exactement, Ash'arî soutenait, comme Ibn Kullâb, qu'il fallait affirmer que Dieu avait une Main, une Face, etc . puisque Dieu le dit dans le Coran ; mais Ash'arî ajoutait qu'il fallait au moins, sans interpréter ces Attributs révélés, les comprendre d'une manière convenable : non comme des membres ou des organes, mais comme des qualités, Dieu n'étant pas un être corporel . Or cette position semble avoir été abandonnée assez tôt dans l'école ash'arite, Bâqillânî excepté . Abû Ishâq al-Isfarâ'inî, Juwaynî et Baghdâdî optent en revanche pour l'interprétation métaphorique, comme les mu'tazilites . Il est clair que sur ce point, la doctrine mu'tazilite a fait son entrée dans le sunnisme .

1.3.4. La question de la Parole divine

Les vues de Juwaynî sur la Parole divine (comme celles sur l'acte humain) influenceront notablement les réflexions postérieures . Toutefois, nous n'avons pas toute sa pensée là-dessus, faute de pouvoir lire la partie du *Shâmil* qui s'y rapporte . Il nous faut donc nous contenter de *l'Irshâd*, qui suffit néanmoins pour nous en faire apprécier l'originalité . Déjà, Bâqillânî, dans le *Tamhîd*, avait été amené à distinguer entre l'essence de la parole – autrement dit la pensée, la parole intérieure (appelée par lui *kalâm nafsî*) – et la parole articulée, c'est-à-dire les phrases et les signes conventionnels . En fait, les mu'tazilites avaient eux aussi été amenés à des distinctions de ce genre, notamment Jubbâ'î, qui appelait la parole intérieure *al-khawâtir* . Mais il ne la nommait pas comme telle : les mu'tazilites, en effet, ne concevaient de parole qu' « extérieure », réduite si l'on peut dire à son phénomène perceptible, ce qui leur permettait d'échapper aux objections sur l'incréation de la Parole divine .

En réalité, les premiers ash'arites ne firent que pousser la thèse du fondateur jusqu'à ses dernières conséquences . En effet, Ash'arî s'était déjà démarqué des hanbalites, pour lesquels les lettres et les sons constituant le Coran étaient éternels . Selon lui, on ne pouvait dire éternel que le *ma'nâ* inhérent au locuteur divin, car la parole n'est en elle-même ni lettres ni sons ; ceux-ci en sont seulement la manifestation (*'ibâra*) . De la sorte, on pouvait considérer que celle-ci était créée, mais non la Parole divine . Cette distinction, Ash'arî la devait à Ibn Kullâb et Bukhârî . Il ajoutait que si la Parole divine pouvait être dite attachée à un support (les *mushaf*-s, la Table bien gardée, les coeurs, les organes phonatoires), elle n'y était point pour autant inhérente (pas de *Hulûl*) : ce qui y est inhérent, ce sont les accidents concomitants, c'est-à-dire les signes qui la composent, écrits, prononcés, mémorisés, donc la manifestation – il dit l'imitation (*Hikâya*) – de cette Parole divine . Voilà comment Ash'arî répondait à la thèse mutazilite du Coran créé, thèse qu'il jugeait inadmissible, puisque pour lui rien de créé ne pouvait ressembler à un Attribut divin . Ainsi, tout contribuait à convaincre ses disciples qu'une distinction essentielle existait entre la parole-entité (*ma'nâ*) et la parole-expression (*'ibâra*), analogue à celle qui existe entre ce qui est récité (*maqrû'*) et sa récitation (*qirâ'a*) .

Quant à Juwaynî, il ne fait que reprendre ces considérations et fixer le vocabulaire . On peut, d'après l'exposé de l'*Irshâd*, récapituler ses vues sur la Parole divine de la façon suivante . Il distingue clairement entre une parole intérieure (*kalâm nafsî*) et sa « forme », à savoir les sons et les lettres (*kalâm lafzî*) . La parole intérieure est éternelle, sa forme est « adventée » . La Parole récitée, lue, mémorisée n'est pas inhérente au récitateur ou au mémorisateur, pas plus qu'elle n'est inhérente aux signes tracés dans les exemplaires coraniques . Jusqu'ici, Juwaynî reproduit manifestement la doctrine d'Ash'arî, du moins d'après ce que nous en dit le *Mujarrad* .

Mais il fait une addition surprenante . Bâqillânî semble avoir admis que tout homme pouvait entendre la Parole même de Dieu . Or Juwaynî l'aurait nié (ainsi qu'Abû Ishâq al-Isfarâ'inî) : seuls les mots qui l'expriment sont audibles par les autres hommes, non cette Parole elle-même . En effet on ne voit pas comment une créature créée pourrait percevoir ce qui est incréé . Il faisait toutefois exception pour Moïse et Muhammad : dans le Coran, il est dit en effet littéralement qu'ils avaient entendu Dieu leur parler . Mais Juwaynî, durcissant sa position dans l'*Irshâd*, n'aurait plus toléré d'exception . Dans le cas de Muhammad, l'ange Gabriel avait saisi la Parole divine au ciel, était descendu en ce monde et en avait transmis le sens à Muhammad, sans communiquer cette Parole divine (intérieure) elle-même . Il semble que seul Juwaynî, parmi les ash'arites, ait soutenu pareille thèse . Elle implique que Gabriel avait bel et bien entendu la Parole divine incréée puis qu'il l'avait « traduite » (mais par quel processus ?) en mots, conformément aux directives données par Dieu en ce sens . Cette « traduction » reçue par Muhammad, le Prophète l'aurait ensuite communiquée à l'humanité . Juwaynî ne faisait toutefois que repousser le problème, puisque les anges sont eux aussi créés, même si leur matière est subtile . Mais du moins, Juwaynî, confronté au problème, a bien vu qu'il se situait dans la relation entre l'ange et Dieu, plus qu'entre l'homme et l'ange . Cette subtilité de l'ash'arisme, étrangère au mu'tazilisme, amenait nos théologiens à penser un problème fondamental, celui de la relation entre l'homme et une manifestation divine .

1.3.5. La question de l'acte humain

À lire l'*Irshâd*, on s'imaginerait volontiers que Juwaynî reprend purement et simplement à ce sujet la thèse d'Ash'arî, le *kasb* . Pour prouver l'existence d'une capacité chez l'homme, il distingue entre le tremblement de la main du paralytique et le mouvement volontaire de celle-ci chez un homme valide . Cette distinction rend l'homme responsable (*mukallaf*) d'un acte volontaire . Mais cette capacité, selon les ash'arites, est un accident : elle est donc instantanée, elle ne dure pas plus que tous les autres accidents . Elle survient avec son objet et disparaît avec lui : elle ne le précède pas ni ne le suit, elle est strictement concomitante à l'acte . De plus, elle ne concerne que le lieu où se situe l'acte

et non celui qui aurait lieu en dehors du sujet, comme le veut la théorie du *tawallud*. Si par exemple je lance une pierre, sa trajectoire n'est pas l'effet de mon geste, ni un acte engendré à partir du mien, mais un acte de Dieu.

Mais tout cela, qui reste fidèle à l'enseignement d'Ash'arî, est loin de représenter la doctrine mûrie de Juwaynî sur le sujet. En effet, dans l'*Aqîda*, il affirme aussi l'existence des causes secondes. Il aboutit ce faisant à une modification substantielle du *kasb* du fondateur, au point qu'on peut parler d'une thèse nouvelle, à mi-chemin entre le mu'tazilisme et l'ash'arisme. S'il affirme, comme Ash'arî, que l'homme acquiert son acte, il soutient, contre l'*Irshâd*, que le pouvoir humain a une réelle efficacité sur l'acte. Ce qui est intéressant, c'est qu'il commence, dans l'*Aqîda*, par exposer la question là où précisément la solution ash'arite aboutissait à une impasse : l'incompatibilité entre l'assujettissement à une loi (*taklîf*) – ce qui implique le pouvoir d'accomplir des actes qui tombent « sous le coup » de celle-ci, la *sharî'a* – et l'absence de libre arbitre (*ikh'tiyâr*⁵). Il est donc conduit à admettre que la puissance adventice comporte un effet sur l'acte (*al-qudra tu'aththir fî maqdûri-hâ*). Mais en même temps, il refuse d'admettre la thèse mu'tazilite selon laquelle l'homme est capable de créer son acte : ce n'est pas lui qui en détermine l'existence ; Dieu seul est créateur. Il refuse aussi d'admettre la thèse de Bâqillânî selon laquelle la puissance adventice déterminerait un état du possible. Aussi est-il amené à proposer une solution originale : la puissance de l'homme est cause véritable de l'acte, ce qui donne au *taklîf* tout son sens : l'homme dispose d'un libre arbitre ; en même temps, cette puissance est créée par Dieu et donc, par cet intermédiaire, l'acte est celui de Dieu.

C'est là se rapprocher considérablement des thèses mu'tazilites, selon lesquelles la puissance étant créée par Dieu, l'homme détermine librement son acte grâce à une puissance donnée par Lui. Ne nous hâtons pas d'en conclure que Juwaynî affirme la liberté humaine. En réalité, il restreint considérablement la portée de ce libre arbitre : la puissance humaine est certes cause de l'acte, mais elle n'est que cause seconde ; elle n'est en vérité qu'un relais de l'action divine. Celle-ci crée non seulement en l'homme la puissance par laquelle l'acte vient à l'être, mais aussi ce qui déclenche la production de l'acte : incitations (*dawâ'î*), choix, volonté. Une fois ces facteurs réunis, l'acte se produit nécessairement.

Dieu ne crée pas l'acte libre, mais il en crée les causes nécessaires, ce qui revient au même.

Par exemple, si l'homme fait une bonne action, c'est qu'en réalité, en amont, Dieu l'a voulu ; l'ayant voulu, Il a créé en l'homme toutes les conditions pour que celui-ci l'accomplisse : il lui donne l'intelligence, l'envie, écarte les obstacles ... L'homme sera ainsi comme inévitablement conduit à effectuer cet

⁽⁵⁾ Juwaynî (1948). *al-'Aqîda al-nizâmiyya*, Le Caire : M. Z. Al-Kawtharî. (p. 30).

acte, avec l'illusion qu'il en est le seul et unique auteur . C'est donc la théorie mu'tazilite du *lutf* que reprend Juwaynî, théorie selon laquelle la grâce divine (*lutf*) fait que l'homme choisit le bien et évite le mal .

Ainsi Juwaynî, même dans le cas de l'acte libre, retrouve une certaine forme de contrainte ; puissance et incitation sont les deux causes de l'acte qui résulte inévitablement de leur rencontre : or l'une et l'autre sont selon lui créées par Dieu . La même difficulté se retrouve, nous l'avons vu, dans le mu'tazilisme, mais elle est aggravée dans le cas de notre auteur puisque selon lui, tout a son principe en Dieu, y compris l'acte libre de l'homme, et que ce dernier advient par Sa création et Sa détermination .

En résumé, dans l'*Aqîda*, au rebours de l'*Irshâd* et du *Shâmil*, Juwaynî affirme que la puissance humaine est la cause seconde de l'acte, Dieu créant celui-ci par son intermédiaire . Cette thèse, expressément rejetée par Ash'arî, revient à dire que Dieu produit l'acte par cette puissance humaine . On aurait donc là un réel point d'antagonisme intellectuel entre le disciple et le maître .

1.3.6. L'émergence d'une logique nouvelle

Chez Juwaynî, le raisonnement théologique commence à s'émanciper de la vieille logique à deux termes . On note dans ses raisonnements l'utilisation du syllogisme de type aristotélicien à trois termes (majeure, mineure, conclusion ; par exemple pour démontrer l'existence de Dieu), ainsi qu'un recours implicite ou explicite à la causalité, à la *'illa* . C'est la preuve que la *falsafa* hellénistique commençait à exercer irrésistiblement son influence sur le *kalâm* . La vieille logique à deux termes du *fiqh* garde encore toutefois une large place : *istidlâl* par *burhân innî* : c'est-à-dire que la proposition à prouver est affirmée à l'aide d'un argument d'autorité, comme un verset coranique ; celui-ci est introduit par *inna*, d'où son nom ; dilemme (« de deux choses l'une ») . Cette logique à deux termes prend les formes usuelles suivantes : *ibtâl* (tirer une conséquence qui s'avère absurde, donc raisonnement par l'absurde) ; *mutâlaba* (la comparaison est défectueuse) ; *mu'ârada* (contradiction interne) .

1.3.7. Conclusion

La doctrine du fondateur ne se retrouve pas telle quelle chez les successeurs qui se réclament de lui ; elle connaît donc une notable évolution . Nous ne sommes pas encore à l'ère de la scolastique figée . D'autre part, comparé à celui de la *via moderna*, l'ash'arisme de la période ancienne (Bâqillânî et Juwaynî) est dominé par l'influence du mu'tazilisme jubbâ'ite . Mais cette remarque ne suffit pas à le caractériser .

« Au cours des siècles, de très grands noms illustrèrent le *kalâm* ash'arite . Il est certain que des tendances multiples s'y firent jour et que des prises de position diverses, voire divergentes, s'y affirmèrent . C'est ainsi qu'al-Bâqillânî fit servir à la défense des thèses ash'arites l'atomisme inauguré par Abû l-Hudhayl, mais qu'al-Djuwaynî ne l'imita point en cela . La théorie des modes d'Abû Hâshim, reprise par al-Bâqillânî, fut abandonnée par Ghazzâlî . Mais les perspectives selon lesquelles sont repensées les grandes données de foi restent cohérentes ; en dépit des variations doctrinales – dues en bonne partie aux contingences historiques et à la diversité des adversaires à combattre –, on peut parler d'une école ash'arite plus unifiée peut-être que ne l'avaient été les écoles mu'tazilites . »

L . Gardet . *Encyclopédie de l'Islam* . Deuxième édition, sous l'entrée « Kalâm » .

2. La « voie des modernes »

La *via moderna* marque une évolution tout aussi sensible du *kalâm* que les périodes précédentes . Le fait atteste que l'originalité créatrice de cette discipline ne s'est pas tarie peu de temps après sa naissance, et la pertinence de ce jugement se vérifie lorsqu'on compare la théologie avec les autres disciplines religieuses – hadith, *fiqh*, *uṣūl al-fiqh* – encore que le *fiqh* ne soit pas resté non plus immuable, contrairement à ce qui a pu être dit . Toutefois, l'esprit du *kalâm* n'a, quant à lui, jamais varié : il est demeuré un noyau de vérités intangibles, qu'il s'agissait, au cours du temps, de défendre ou de mieux défendre face à de nouveaux adversaires . En d'autres termes, l'effervescence intellectuelle suscitée par le *kalâm*, si elle n'est plus aussi féconde qu'à l'époque du premier mu'tazilisme, continue à se manifester à l'époque considérée comme classique .

Là encore on se contentera d'analyser en détail mais sans prétendre à l'exhaustivité, quelques aspects caractéristiques de quelques auteurs . Nous insisterons un peu plus sur Fakhr al-dīn al-Rāzī, parce qu'il est incontestablement la figure la plus marquante de cette époque . D'ailleurs, pour des raisons qui apparaîtront plus loin, il est impossible de faire un tableau reflétant fidèlement l'histoire théologique de cette période . Ajoutons que certains auteurs suscitent un grand intérêt (comme Ghazzālī) de la part des orientalistes – pour des raisons qui nous semblent essentiellement culturelles et qui n'ont pas à nous retenir ici – alors que d'autres restent sous-étudiés, voire complètement ignorés . Pour ces derniers, il n'existe parfois ni monographie, ni même un article substantiel . C'est dire l'immense labeur qu'il reste à effectuer en matière de théologie musulmane .

2.1. Rapport de la théologie avec la philosophie

La *via moderna* se caractérise par une connaissance et une utilisation de la philosophie qui faisaient défaut aux ash'arites de la première phase . Il s'y ajoute une critique des *falāsifa*, accusés de faire abstraction du donné révélé . Plus précisément, ce néo-ash'arisme est dominé par l'influence de la pensée avicennienne, tout comme l'ash'arisme de la *via antiqua* l'était par le mu'tazilisme jubbâ'ite . Aussi est-ce à partir des ash'arites de cette époque qu'on trouve des théologiens qui sont aussi philosophes . Argumentant contre ceux-ci, les *mutakallimûn* font implicitement des choix philosophiques, même s'ils ne font pas profession de philosophie . Comme dans le christianisme, les dogmes religieux pèsent nécessairement sur ces options philosophiques .

L'importance grandissante de la philosophie se mesure à la longueur des préliminaires qui portent sur la connaissance et ses espèces : dans les derniers représentants de la voie des modernes (Îjî, Jurjânî, Bayjûrî), ces préliminaires constituent les trois quarts des traités de *kalâm* . De plus, délaissant l'atomisme

de la *via antiqua*, le *kalâm* adopte dorénavant les conceptions aristotéliennes de la substance et de l'accident . Seule la phase décadente, donc tardive, reviendra à l'atomisme .

Ce tournant commence avec Ghazzâlî . Avant lui, le *kalâm* sunnite, né d'une réaction contre le « rationalisme » des mu'tazilites, marchait sur les traces d'al-Ash'arî, utilisant la logique de ses adversaires, devenant de plus en plus subtil et plus systématique, atteignant un sommet doctrinal avec Juwaynî . Avec Ghazzâlî, le *kalâm* sunnite se caractérise comme suit :

« [...] the syllogistic method, the intellectual ('*aqlî*) evidence and certain theses of the philosophers, thus laying the foundations of the school of the philosophical *kalâm* of the later theologians . »

S . H . Nasr (1989) . In M . M . Sharif (éditeur) *History of Muslim Philosophy* . Delhi : Low Price Publications (p . 644) .

Anawati et Gardet vont dans le même sens :

« Avec Ghazzâlî, disciple de Juwaynî, la *via moderna* est inaugurée . Elle est caractérisée non par un emploi plus prononcé de la raison, mais par l'utilisation de la méthode syllogistique et par l'intégration de certaines données empruntées aux *falâsifa* . On peut suivre d'une façon précise les progrès de cette transformation par l'examen des plans chez Ghazzâlî (m . 1111), Shahrastânî (1153), Râzî (1209), Baydawî (1286), Îjî (1355) et Taftazânî (1389) . »

Anawati et Gardet (1948) . *Introduction à la théologie musulmane* . Paris : Vrin, collection « Études de philosophie médiévale » (p . 180) .

Par méthode syllogistique, il faut entendre l'introduction du moyen terme universel et des conditions de validité du raisonnement sain . Le *kalâm* répudie donc la vieille logique à deux termes (*l'istidlâl al-ghâ'ib 'alâ l-shâhid*), constituée du dilemme et de l'analogie, autrement dit la méthode empirique . Néanmoins, ces rapports avec la philosophie ne manquent pas d'être ambigus . Ainsi, parmi les théologiens tardifs, certains prirent une orientation anti-ghazzalienne, notamment Shahrastânî (m . 548/1153), pourtant disciple indirect de Juwaynî et enseignant à la Nizâmiyya de 510/1116 et 524/1129 . De plus, il continua de porter des attaques contre Ibn Sînâ, à peu près dans les mêmes termes que Ghazzâlî . Or, Yâqût, dans son *Mu'jam al-udabâ'*, rapporte que l'un de ses disciples, Mahmûd al-Khawârizmî, qui assista à ses leçons durant les années avant son professorat à Bagdad, témoigne que pas un seul verset coranique n'était cité et qu'il ne faisait que citer des thèses philosophiques pour les adopter ou les rejeter .

2.2. Ghazâlî : l'inauguration de la *via moderna*

Ghazâlî est sans conteste le théologien musulman qui a bénéficié du plus grand nombre d'études (articles, monographies, ouvrages) . On peut s'interroger sur la légitimité d'un tel engouement et d'un tel déséquilibre des études islamologiques . On peut aussi se demander si la prétendue originalité de Ghazâlî par rapport aux autres théologiens n'a pas été quelque peu surfaite, nous entendons par là, s'il fut véritablement un franc-tireur dans le cercle des théo-

logiens, s'il en était plus différent que les autres ne le sont entre eux . Quoi qu'il en soit, il nous semble que Ghazâlî a été l'un des premiers théologiens à maîtriser à fond la philosophie, à penser ses rapports avec la théologie et surtout à avoir manifesté vigoureusement sa personnalité intellectuelle, même si la solution finalement retenue (le soufisme) – d'ailleurs plus existentielle qu'intellectuelle – s'avère au fond peu originale .

Note

Nous laisserons ici – à regret –, parce que cela ne concerne pas directement la matière de ce cours, la question clé de la « voie » propre de Ghazâlî . On le sait, elle est centrée sur le problème de savoir s'il existe une méthode intellectuelle permettant de faire de cette voie un objet de certitude rationnelle . À cette question ont été consacrées bon nombre d'études sur Ghazâlî, celles de Mac Donald, Oberman, Jabre, etc .

2.2.1. Rappel biographique

Nous ne dirons pas grand-chose de sa vie, dont les grandes lignes sont sans doute connues des lecteurs . Rappelons seulement ici que, né et mort à Tus, dans le Khurâsân (450/1057-505/111), il eut pour maître Juwaynî, qu'il maîtrisa brillamment toutes les sciences religieuses de son temps et qu'il accéda rapidement au poste de directeur de la très officielle Nizâmiyya de Bagdad . À l'époque, cet établissement était une sorte d'université religieuse particulièrement renommée . Le fait marquant de sa biographie est ce « coup d'éclat » par lequel il se retira de toute vie publique durant six ans pour se consacrer au soufisme . Il s'en expliqua dans une sorte d' « autobiographie », le *Munqidh min al-dalâl* .

Dans la phase apaisée de son existence, il revint à la Nizâmiyya et rédigea un ouvrage de maturité où il ordonne les différentes sciences islamiques par rapport au soufisme : c'est le fameux *IHyâ' 'ulûm al-dîn* (« Régénération des sciences de la religion ») . D'autres interprétations de cette carrière singulière existent . Il suffira de renvoyer ici à *La politique de Ghazâlî*, par Laoust, lequel retrace cette biographie dans ses détails .

Ghazâlî est l'un des rares théologiens de son époque à avoir parfaitement maîtrisé la *falsafa*, la philosophie d'inspiration hellénistique des al-Kindî, al-Farâbî, etc . En témoigne son fameux *Tahâfut al-falsasifa*⁶, dont la qualité d'exposition a été maintes fois soulignée .

Tout en reconnaissant la valeur intellectuelle de la *falsafa*, il l'attaque dans cet ouvrage sur vingt points qui contredisent les vérités religieuses, et plus particulièrement sur trois d'entre eux qui la font taxer, selon lui, de *kufr* (mécréance, athéisme) :

- Négation de la résurrection des corps

Le *Munqidh min al-dalâl* en français

L'ouvrage, traduit en plusieurs langues étrangères, est disponible en français sous le titre *Erreur et Délivrance* (1969), texte arabe et traduction par F. Jabre, Beyrouth : Librairie orientale, Unesco .

Référence bibliographique

H. Laoust (1970) . *La politique de Gazâlî* . Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner .

⁶L'ouvrage fut connu en Occident sous le nom de « Destruction des philosophes » et fit la réputation de l'auteur (Algazel) chez les scolastiques latins .

- Végation de la connaissance que Dieu a des singuliers (c'est-à-dire des vérités particulières)
- Affirmation de l'éternité du monde .

Ces trois thèses vont en effet contre la lettre du Coran, selon lequel :

- Les hommes sortiront de leurs tombes à la fin du monde pour être jugés par Dieu et aller en Enfer ou au Paradis ;
- Dieu étant omniscient, sa Science embrasse tout objet de connaissance dans l'univers, même les plus insignifiants ;
- Le monde aura une fin en raison, précisément, de cette « Dernière Heure » que Dieu seul connaît ; le Coran, et plus encore les hadiths, s'étendent abondamment sur la description des événements apocalyptiques .

En théologie, rappelons les deux titres essentiels de Ghazâlî : le *Kitâb al-iqtisâd fî l-i'tiqâd*, traité de théologie ash'arite et le *Faysal al-tafriqa*, dirigé contre le courant anti-spéculatif du hanbalisme étroit .

2.2.2. L'attitude de Ghazâlî vis-à-vis du *kalâm*

Ghazâlî manifeste la réserve habituelle des oulémas à l'endroit du *kalâm* . Cette discipline tend en effet à déborder du cadre qu'ils lui assignent dans l'économie générale du savoir musulman, à savoir : non pas tant formuler de manière précise et adéquate les dogmes musulmans (pour cela, les professions de foi suffisent), que d'être une apologie défensive du dogme . Dans son traité de *kalâm*, l'*Iqtisâd*, Ghazâlî ne révèle sans doute pas sa pensée profonde à ce sujet :

« Il fait figure de compromis temporaire et presque de concession . (...) [En réalité,] Les seuls esprits auxquels il [Ghazâlî] recommande l'étude du *kalâm*, les seuls pour lesquels les gens du *kalâm* ont intérêt à travailler sont ceux qui, sujets à l'erreur, ne peuvent être guéris que par les arguments et les preuves . C'est donc bien d'un rôle médicinal, curatif qu'il s'agit avant tout . Si l'étude du *kalâm* est obligatoire pour la communauté – mais non point pour chaque musulman en particulier –, c'est pour guérir les doutes, réfuter les tromperies et les équivoques des hétérodoxes . »

Anawati et Gardet (1948) . *Introduction à la théologie musulmane* . Paris : Vrin, collection « Études de philosophie médiévale » (p . 313) .

Ghazâlî prit en effet la peine d'écrire un pamphlet pour dissuader le commun des croyants d'étudier le *kalâm* (*Iljâm al-'awâmm 'an ilm al-kalâm*) . Ceci semble laisser peu de place à une évolution naturelle de la théologie et de l'expression des vérités déposées dans la tradition, qui est l'objectif même d'une science théologique . En fait, nous verrons, après lui, ce légitime objet reprendre ses droits . Néanmoins, comme tous les grands noms de l'école ash'arite, Ghazâlî

fait preuve lui aussi d'originalité sur quelques questions particulières, précisément à cause de sa formation philosophique, même s'il reprend assez fidèlement l'enseignement de son maître Juwaynî .

Ce qui vient d'être dit n'implique pas que Ghazâlî reprenne purement et simplement la théologie de ses maîtres, même s'il ne fait guère preuve en général d'originalité .

La position de Ghazâlî au sujet du nom et du nommé

Sur la question du nom et du nommé, il récuse l'identification *ism* et *musammâ* . Ghazâlî revient à une perspective strictement linguistique : un nom n'est qu'un assemblage de lettres, et il a été institué pour désigner une chose donnée (*lafẓ mawdû' li-dalâla*) . Le nommé est la réalité désignée par le nom, et la nomination (*tasmiya*) le fait de donner ce nom à la chose nommée . Il n'y a point à dire autre chose . Aussi juge-t-il aberrante l'identification *ism = musammâ* .

Mais parfois sa culture philosophique exerce une empreinte directe sur sa théologie . Nous donnerons plus loin quelques détails sur l'une de ces empreintes, le problème de causalité, en raison de son impact sur une question centrale de la théologie .

La classification de Ghazâlî des Noms divins

Arrêtons-nous pour l'instant sur un exemple plus simple et significatif de l'éclectisme de Ghazâlî : son mode de classification des Noms divins . Il peut être considéré comme particulièrement typique dans la mesure où Ghazâlî est le premier qui reprenne un schéma avicennien .

Avicenne distinguait en effet plusieurs types de Noms : il y a d'abord un Nom unique, correspondant à Son Attribut premier, Sa qualité d'existant ; les autres Noms ou Attributs affirment eux aussi cette Existence, mais en étant soit relatifs (ex . être Créateur, Sage ...), soit négatifs (être exempt de multiplicité de matière, d'imperfection), soit les deux à la fois (par ex . être doué de Volonté) . Ghazâlî combine ce schéma en le superposant à la distinction traditionnelle entre attributs de l'essence (*sifât dhâtiyya*) et attributs de l'acte (*sifât ma'nawiyya*, cf. le module portant sur les théologiens mu'tazilites) . Il reprend aussi la distinction, introduite par Baghdâdî entre ce qui relève de l'Essence seule et ce qui relève d'entités éternelles conjointes à cette Essence . Ghazâlî aboutit ainsi à dix catégories de Noms : quatre se réfèrent à l'Essence, quatre se réfèrent aux Attributs éternels, deux autres aux Actes divins . Mais Râzî ne le suivra pas dans cette voie et, insatisfait de cet amalgame qu'il estime artificiel, retournera à la classification avicennienne .

Pour en savoir plus

Pour des détails sur ce point, cf. D. Gimaret (1992) . *Les Noms divins en islam* . Paris : Les éditions du Cerf (pp . 111-112) .

2.2.3. L'occasionnalisme de Ghazâlî

Dans la *Tahâfut al-falsasifa*, Ghazâlî reproduit la thèse ash'arite bien connue : Dieu seul étant agent, aucune cause n'agit par elle-même . On trouve donc chez lui le recours à l'argumentation classique de la philosophie (en des termes similaires à ceux employés par Malebranche et Hume) contre l'idée même de cause . Si, naturellement, les enjeux de cette argumentation sont différents chez les uns et chez les autres, il n'en est pas moins vrai que l'ash'arisme a précédé de plusieurs siècles la formulation de l'occasionnalisme philosophique :

« Le lien entre ce qu'habituellement on croit être cause et ce qu'on prend pour un effet n'est pas un lien nécessaire ... Ainsi par exemple, l'étalement de la soif et le boire, la combustion et le contact avec le feu, la lumière accompagnant le lever du soleil, la guérison consécutive à l'absorption d'un médica-

ment ... Le lien entre ces termes a été établi d'avance par le Décret divin, qui les a créés comme des choses se produisant conjointement, mais non parce que ce lien serait nécessaire sans être susceptible de séparation . Au contraire, Dieu aurait pu décider de créer un lien sans le manger et la vie, la mort sans la rupture de la nuque ... Nous tenons pour certain que le contact [entre une matière combustible et le feu] n'entraîne pas [nécessairement] la combustion, comme nous croyons possible que se produise le contraire : la combustion du coton sans qu'ait lieu le contact avec le feu . »

Traduction complète du passage *in* S . de Beaucueil (1956), « Une preuve de l'existence de Dieu chez Ghazâlî et St Thomas », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales (M . I . D . E . O .)* (v . 3, pp . 207 sqq) .

Ghazâlî n'admet que la causalité logique, parce que la Toute-puissance divine ne peut rendre vraie une contradiction . C'est pourquoi la causalité logique pourra faire son entrée dans les raisonnements du *kalâm* (la méthode syllogistique, où la *'illa* est le moyen terme universel) . Pourquoi insister quelque peu sur ce point dont nous avons déjà parlé ?

D'abord parce que cette position philosophique explique sans doute que les théologiens musulmans ne se soient guère sentis encouragés à cultiver les sciences exactes, alors que le Coran invite pourtant à « réfléchir sur les signes (*âyat*) de la Création » – et le mot inclut les phénomènes naturels . Si à partir d'une certaine époque l'esprit scientifique a décliné en islam, on peut donc en partie en imputer la raison, comme en Occident, à la pensée religieuse, mais le processus a été différent dans les deux civilisations . En islam, un dogme théologique revêtit la forme d'une théorie philosophico-scientifique, l'atomisme, et la politique n'y joua aucun rôle .

Ensuite, parce que l'occasionnalisme s'accorde naturellement avec l'idée selon laquelle Dieu est le seul agent de l'acte humain : nous avons vu les affinités naturelles entre les deux thèses . De ce point de vue, Ghazâlî serait un ash'arite sans aucune originalité, il ne se serait même pas démarqué de la ligne devenue majoritaire . D'après Gimaret, telle est bien la position de Ghazâlî, qui n'aurait fait aucun compromis à ce sujet . Cette position figure expressément dans *l'Iqtisâd* et la *Risâla al-qudsiyya*, qui constitueraient le dernier mot de Ghazâlî en matière de théologie dogmatique .

Mais la tradition, et notamment Subkî et Shahrastânî, a soutenu un autre point de vue : Ghazâlî se serait singularisé par rapport à son maître Juwaynî à propos du problème de l'acte humain, que nous suivons à travers l'école ash'arite depuis quelques modules . Nous avons vu Juwaynî adhérer à la thèse du double agent : le même acte est l'effet de deux causes, Dieu et l'homme . Il ajoute, pour surmonter la contradiction, qu'il n'y a pas opposition entre elles, car elles agissent selon des modes différents : Dieu est la cause de l'acte en tant que Créateur de toutes choses et notamment créateur de la puissance d'agir en l'homme : de ce fait, l'homme est réellement créateur de son acte . Mais c'est

alors vider la causalité divine universelle de signification, puisque le libre usage de cette puissance est laissé à l'homme . Et comment accorder cette position avec l'occasionnalisme ? Comment affirmer que l'homme peut être cause de son acte au niveau de cette causalité seconde, si aucune connexion nécessaire n'existe entre la cause et l'acte ?

D'autre part, il y a le fait qu'à examiner le *Tahâfut* de plus près, divers auteurs (J. Courtenay, Goodman, Alon), estiment que Ghazâlî est tout près de concéder aux philosophes l'existence de la causalité . Quelle fut donc la position réelle de Ghazâlî ? Il vaut la peine d'examiner d'un peu plus près ce point, puisque la question de la responsabilité humaine s'y trouve engagée . Les études récentes les plus marquantes nous semblent les deux suivantes, parce qu'elles ne tiennent pas seulement compte de la production philosophique de notre auteur .

2.2.4. L'ash'arisme tempéré de Ghazâlî

D . Gimaret a contesté par avance le point de vue exprimé par Goodman . En effet, on trouve dans le *Kitâb al-arba'în fî usûl al-dîn* : « La cause véritable d'un acte résulte de deux puissances » (*al-mu'aththir majmû' al-qudratayn*) . Or, selon Gimaret, ce passage est une interpolation hanéfite, et cette erreur a été propagée par Shahrastânî et Subkî . En revanche, il est exact que l'univers, pour Ghazâlî, est un vaste enchaînement de causes remontant à un « Causateur » suprême, Dieu, par lequel se transmet Son souverain Décret . L'idée est exprimée dans l'*IHyâ'* et le *Maqṣad (al-asnâ fî sharh ma'ânî asmâ' al-husnâ*, ouvrage sur les Noms divins) . Seulement, Ghazâlî ne la pense pas en termes d'un passage nécessaire d'une cause à son effet, qu'il s'agisse d'une production par *tawallud* ou d'autre chose : dans une chaîne de « causes » et d'« effets », chacun des éléments est directement créé par Dieu ; sa venue à l'être ne dépend pas d'une nécessité ontologique, mais logique, celle qui relie le conditionné à sa condition . D'autre part, dans l'*IHyâ'*, Ghazâlî reprend à son compte une partie de l'analyse mutazilite de l'acte humain (facteur incitateur (*dâ'î*), compulsion irrésistible (*iljâ'*) etc .) : ce qui fait que mon choix se porte sur tel ou tel élément d'une alternative, c'est ma connaissance que l'élément choisi m'est plus profitable . Mais alors l'homme est faussement libre, puisque (on songe à St Augustin), cette raison qui le fait choisir est inscrite en lui par Dieu : l'être humain est donc *majbûr 'alâ l-ikhtiyâr*, « contraint à choisir librement » (ce qui est rationnel et donc lui paraît bon) .

Quant à B . Abrahamov, reprenant la question dans un article assez récent, il a tenté de prendre en compte l'ensemble des textes à notre disposition . De la sorte, il aboutit à une position moins tranchée que celle de Gimaret . Il estime en effet que les trois ouvrages théologiques (*Maqṣad, Ihyâ', Arba'în*) reflètent la même analyse, alors que dans l'*I'tiqâd* Ghazâlî affirme un ash'arisme strict . Dans les trois autres, en revanche, la position de Ghazâlî est assez nuancée, sans pour autant répudier l'ash'arisme :

« The fact that al-Ghazâlî uses the term nature (*tabî'a*) about man's actions [...] proves that in his mind causes have efficacy on effects, although it is God who created these causes and maintain their influence . That God's eternal power does not operate directly but needs conditions to bring actions into being is what the parable of the water clock teaches us : the first cause make all the instruments in the clock move, but the form (or quality) of each action of every instrument is determined not by its first cause, but by the relation of each instrument to other instrument . These relations among the instruments constitute conditions . Thus, for instance, the falling ball will not ring if it does not touch iron . The ringing occurs by reason of three causes : a . the first cause, which makes the instrument move ; b . the nature of the ball and iron (e . g . solids) ; c . the arrangement of the ball and iron (condition) i . e . the ball falls on iron . Al-Ghazzâlî's theory is that God created things and their natures and that he established the plan by which things influence each other ... He combines divine causality with secondary causality, but the secondary causes also have inherent natures created and maintained by God . What was al-Ghazzâlî's aim in putting forth his theory of causality ? By establishing a cause-effect chain with God as its First Cause and Maintainer, Ghazzâlî affirms the following :

a . God is omnipotent and one, since He alone, as His will, has created and continues to maintain the cause-effect chain ; [...]

b . God acts through His wisdom and not capriciously .

[...]

d . Man is obliged to choose his actions but his choice is compulsory too . »

B . Abrahamov (1988) . « Al-Ghazâlî's Theory of Causality », *Studia Islamica* (XVII, pp . 97-98) .

Qu'en conclure ? Accordons tout d'abord à Abrahamov que la position définitive de Ghazâlî ne peut être déduite uniquement du *Tahâfut* et que l'on doit prendre en compte l'ensemble de son œuvre, notamment la partie théologique . Ceci étant, il semble que le caractère composite de l'*Arba'in* lui ait échappé, ce qui affaiblit sa conclusion . Cependant, dans ses grandes lignes, son analyse rejoint en réalité celle de Gimaret, quoiqu'il ait échappé à ce dernier la remarquable convergence entre une partie du *Tahâfut* et les deux principaux ouvrages théologiques de Ghazâlî . Si Ghazâlî admet la causalité dans le *Tahâfut*, puis précise sa pensée dans l'*Ihyâ'*, mais en l'atténuant fortement ailleurs, il est vraisemblable qu'elle a évolué et que les différentes influences (philosophie, ash'arisme, Juwaynî ...) y ont contribué .

Même si Dieu est agent, et seul agent, cela n'est pas incompatible avec une vue particulière de la causalité : les phénomènes se produisent nécessairement (causalité **logique**) parce que l'action de Dieu est sous-jacente à tous les facteurs qui conditionnent la causalité (impulsion initiale, nature des choses et rencontre entre elles) . Il en va exactement de même lorsque je décide d'ajouter deux pommes à deux autres pommes que j'ai dans la main : Dieu ne peut faire que cela fasse cinq pommes, à condition qu'un autre facteur intervienne, phénomène dont l'existence, en revanche, dépend de Dieu . En effet, les causes entraînent leurs effets dès que Dieu, qui les a créées, les « laisse » agir : c'est ce maintien dans leur être et dans leur nature qui permet aux causes d'avoir les mêmes effets . Autrement dit, le mot causalité est trompeur ; il recouvre deux notions distinctes : l'« agentivité » (Dieu seul) et la nécessité (qui ne peut être que logique) . Mais il ne faut pas comprendre cette « agentivité » divine de manière simpliste, comme si Dieu intervenait directement dans chaque phénomène au-delà de tous les facteurs qui le conditionnent .

De cette manière, il est permis d'affirmer que Ghazâlî a cherché à concilier son ash'arisme et la responsabilité humaine, sans qu'on puisse dire, tout comme chez Juwaynî, qu'il y soit vraiment parvenu . Il ne fait que repousser la solution en amont, car à affirmer l'omnipotence divine, on bute toujours sur un maillon de la chaîne où la liberté de l'homme est supprimée . Sa thèse se résume donc à ceci : je suis responsable de mon acte, puisque j'y ajoute ma participation ; mais ces conditions que j'ajoute relèvent de ma nature, de mes jugements sous l'empire des incitations subies et de ma connaissance, de ma puissance de vouloir ... et tout cela dépend du volontarisme divin . C'est donc que, là encore, comme chez Juwaynî, comme chez Râzî, on ne sort pas vraiment d'une variété du *jabr* . En conséquence, dire que Ghazâlî est à mi-chemin entre le déterminisme ontologique des philosophes et la prédétermination divine est une formule creuse : il ne s'agit pas réellement de la solution à un problème, la contradiction n'ayant pas été réellement surmontée . Il n'est pas sûr qu'elle le soit dans le cadre d'une pensée théologique qui affirme la Toute-puissance de Dieu .

Quoi qu'il en soit, Ghazâlî est le premier théologien qui ait jeté un pont entre *falsafa* et *kalâm* et qui ait cherché une synthèse entre conceptions mu'tazilites, ash'arites et philosophiques . On peut certes trouver que son originalité est faible et que loin d'avoir fait une synthèse, il a plutôt juxtaposé, « récupéré » différents éléments dans un cadre ash'arite, mais il est indubitablement par cela même le premier représentant typique de la *via moderna* .

2.2.5. Après Ghazâlî

Ces quelques points suffisent, nous semble-t-il, à caractériser la théologie de Ghazâlî : réaffirmation nuancée des thèses ash'arites avec une voie nouvelle pour les démontrer . Il semble bien que Ghazâlî, ou son milieu, ait imprimé à la théologie un tour nouveau . Son intérêt pour la philosophie se retrouve dans tous les théologiens postérieurs . La preuve, c'est qu'un théologien contemporain célèbre, **Shahrastânî** (469/1076-548/1153), montre lui aussi un intérêt marqué pour la philosophie . Nous avons vu dans le module d'introduction générale que c'est le plus important des hérésiographes, avec cette précieuse source qu'est le *Kitâb al-milal wa l-nihal* . Mais il est aussi théologien sunnite et ash'arite⁸, tout au moins dans son compendium de *kalâm*, intitulé *Nihâyat al-iqdâm fî 'ilm al-kalâm*⁷ .

(7) Édité par Alfred Guillaume, avec résumé en anglais, Londres, Luzac, 1934 . Il faudrait prononcer le titre *Nihâyat al-aqdâm* (« l'achèvement des pas, de la marche, l'aboutissement de la voie »), mais nous préférons nous en tenir à un usage établi .

(8) On le suspecte en effet de sympathie envers l'ismaélisme, voire de conversion . Cet aspect n'a pas à nous retenir ici . Il aurait été le propagateur d'une *falsafa* différente, mais d'une *falsafa* tout de même, l'ismaélisme, et l'accusation a quelque fondement .

Si l'ordre des matières respecte celui des traités de Juwaynî et Ghazâlî, la méthode change . Il critique des courants théologiques anciens, mais aussi les philosophes et Avicenne . Les démonstrations se font plus philosophiques ; la logique change, y compris lorsqu'il s'agit de formuler les conceptions anciennes . Au siècle suivant, donc au XIII^e siècle, le « naturalisme » de Shahrastânî s'affirme de plus en plus chez les théologiens qui étudiaient Ibn Sînâ plus

que Ghazâlî . Ceci ne signifie pas que ce dernier ait été rejeté, mais qu'un intérêt plus marqué s'affirme pour le premier, aux dépens de solutions avancées par le second . Voici ce qu'en dit Ibn Khaldûn :

« Les théologiens modernes mêlèrent les problèmes de la théologie avec ceux de la philosophie, du fait que les investigations de l'une et de l'autre allaient dans la même direction et que les sujets et les problèmes de la théologie sont semblables à ceux de la métaphysique . Théologie et métaphysique devinrent ainsi, en un certain sens, la même discipline . Les théologiens modernes cependant, changèrent l'ordre dans lequel les philosophes avaient traité les problèmes de la physique et de la métaphysique . Ils mélangèrent les deux sciences en une seule et même discipline . Dans celle-ci, ils discutèrent d'abord de questions générales . Elles furent suivies de discussions sur les corps matériels et ainsi de suite . C'est la voie suivie par l'imam Ibn al-Khaṭīb, par exemple, dans les *Mabâliṭh mashriqiyya* (« Les recherches orientales »), et les théologiens postérieurs firent de même ... La théologie devint remplie de philosophie . »

Ibn Khaldûn *al-Muqaddima* (chapitre VI, sur les diverses espèces de sciences, section 14, vers la fin) .

Le dernier nom cité est en fait celui de Râzî, qui fit tant pour ruiner les thèses de Ghazâlî . Il éclipsa Shahrastânî et représente incontestablement la figure marquante du *kalâm* de l'après-Ghazâlî .

2.3. Fakhr al-dîn al-Râzî : l'avènement de la théologie philosophique

2.3.1. Son importance

Veillez à ne pas confondre Fakhr al-dîn al-Râzî avec son homonyme et pur philosophe, Abû Bakr Ibn Zakariyyâ al-Râzî (m . ≈ 320/932) . Fakhr al-dîn al-Râzî, né à Rayy (l'une des métropoles du Khurasân, près de l'actuel Téhéran) en 543/1149, et mort à Hérat (Afghanistan actuel) en 606/1209, il fut un théologien majeur, alliant une connaissance intime de la théologie et de la philosophie . Cette vaste et double culture ne fut pas sans exercer une influence profonde sur sa pensée religieuse dans son ensemble . On le célèbre comme le *mujaddid* (rénovateur religieux) du VI^e siècle (de l'hégire) comme on célèbre en Ghazâlî le *mujaddid* du V^e siècle .

Auteur prolifique, on lui doit une centaine d'ouvrages couvrant la plupart des disciplines de son temps, y compris les sciences exactes . Il suffit de dire, pour souligner son importance, qu'il influença tous les autres théologiens postérieurs, aussi bien sunnites (Îjî, Taftazânî) que chiites (Khwâja Nâsîr) .

Parmi ses ouvrages majeurs en théologie, citons le *Muḥaṣṣalafkâr al-mutaqaddimîn wa l-muta'akhhirîn* et les *Lawâmi' al-bayyinât fî l-asmâ' wa l-sifât*, un traité sur les Noms divins . Dans sa *Nihâyat al-'uqûl*, le contenu est traditionnel, alors que les *Ma'âlim fî usûl al-dîn* expriment les positions ultimes de Râzî .

La figure du *mujaddid*

Une tradition prophétique (in-vérifiable bien entendu) affirme que chacun des siècles à venir verra la naissance d'un « rénovateur » de la religion islamique .

Pour en savoir plus

Sur sa vie, cf . l'article bien documenté d'Anawati in *EI 2* (II, pp . 770-771) .

Fakhr al-dîn est également célèbre pour son grand *tafsîr* coranique, les *Mafâtiḥ al-ghayb*⁹, où il aborde quantité de sujets . Véritable somme théologico-philosophique, quoique inachevée et complétée par ses disciples, elle n'a toutefois fait l'objet que de quelques études sur des questions de détail . C'est un commentaire qui prend le contrepied de la méthode du *tafsîr bi-l-ma'thûr*, qui avait la faveur des traditionalistes comme Ibn Kathîr, où chaque verset est « expliqué » par des traditions du Prophète et des Compagnons .

⁹Index de Mac Neile paru d'abord à Londres en 1938, puis enrichi récemment par Michel Lagarde .

C'est Râzî, et non Ghazâlî, qui est le véritable artisan de la nouvelle orientation prise par le *kalâm* ash'arite . Le néo-ash'arisme est par conséquent l'après-Râzî, à cette réserve près que Râzî doit beaucoup à ses devanciers et que, d'autre part, ce phénomène décisif que fut la rencontre de la philosophie d'Avicenne et du *kalâm*, puis l'envahissement progressif de celui-ci par celle-là avait commencé avant lui, avec Ghazâlî, et surtout avec Sharastânî . Mais c'est bien avec le *Muḥassal* que les cadres furent à peu près définitivement fixés, ainsi que les modes de pensée caractéristiques de la théologie ash'arite (vocabulaire, contenu, structure des traités), et ce, pour des siècles . Les grands traités ash'arites postérieurs (les *Tawâlî'* de Baydâwî, les *Mawâqif* d'Îjî, les *Maqâsidal-tâlibîn* de Taftazânî) sont tous plus ou moins étroitement dépendants du *Muḥassal*, qu'ils recopient parfois littéralement, ou d'autres ouvrages de Râzî . Deux siècles plus tard encore, chez Taftazânî et Jurjânî, Râzî reste la référence constante . L'influence d'Âmidî a été beaucoup moindre .

2.3.2. Râzî et la philosophie

Râzî fut formé par l'école des *mutakallimûn* de Bagdad, dont les maîtres remontaient à Ghazâlî et Juwaynî . Mais ce qui est caractéristique, c'est qu'il annexe à la théologie l'apport d'autres « sciences humaines », et notamment la philosophie de son temps . C'est avec lui que se constitue à proprement parler la *via moderna*, dominée par la pensée avicennienne . Désormais, le *kalâm* s'approprie du vocabulaire de la *falsafa*, de sa problématique, de ses modes de raisonnement .

Exemple

Pour ne prendre qu'un exemple, Dieu est défini en termes philosophiques, il est l'« Être nécessaire par soi » (*wâjib al-wujûd bi-l-dhât*) .

Du reste, les premiers ouvrages de sa production, comme les *Ishârât*, les *Mabâhith al-mashriqiyya*, sont des ouvrages purement philosophiques . En outre, à la différence de Shahrastânî par exemple, sa connaissance de la philosophie ne résultait pas d'une simple étude des ouvrages hérésiographiques de Ghazâlî, mais des philosophes eux-mêmes comme Abû l-Barakât . C'est Râzî qui mesura toute l'importance des *Ishârat* d'Avicenne par la critique qu'il en fit dans ses *Lubâb al-ishârât*, qui commencent par une série de commentaires pro et anti-avicenniens . Quant aux *Mabâhith*, ils constituent l'un des premiers exposés philosophiques encyclopédiques écrits par un théologien, ou plus exactement le second en date : le seul *mutakallim* qui l'ait précédé fut Suhrawârdî (m . 587/1191), avec ses *Talwîhât* . Décrit parfois comme aristotélicien, voire hérétique, Râzî reconnu avoir étudié Aristote, mais se défendit d'être son disciple .

« La réconciliation de la philosophie avec la théologie s'effectue par lui sur le plan d'un système platonisant qui dérive en dernier lieu de l'interprétation du *Timée* . »

P . Kraus (1937) . « Les Controverses" de Fakhr al-Dîn al-Râzî », in *Bulletin de l'Institut d'Égypte* (XIX, p . 190) .

Mieux vaut donc dire qu'en matière de philosophie, c'est un éclectique, ou, selon la terminologie musulmane, « il fait son *ijtihâd* » .

Il reste qu'Ibn Khaldûn est dans le vrai lorsqu'il parle de **philosophes-théologiens** et voit dans Râzî l'initiateur de ce nouvel avatar de la théologie . Râzî réunit typiquement ce que Ghazâlî s'était efforcé de séparer . Bien qu'il ait critiqué l'un et l'autre, on peut considérer que Râzî s'est efforcé de réunir côte à côte ces deux philosophies d'Avicenne et de Ghazâlî . Qu'il fut à la fois théologien et philosophe, c'est ce qui ressort de sa postérité philosophique . Sous ce rapport, l'évolution de la théologie musulmane n'est pas sans rappeler, *mutatis mutandis*, celle de la théologie chrétienne . L'aristotélisme de Saint Thomas, on le sait, marqua définitivement l'entrée de la scolastique dans une nouvelle ère . Avant lui, les tendances sont plus diverses . L'exemple de Râzî peut constituer un précédent intéressant dans la recherche d'un nouvel élan à donner à la théologie musulmane .

2.3.3. L'empreinte de la philosophie sur sa théologie

Il suffit pour s'en rendre compte, de parcourir la table des matières du *Muhassal* . On constate que c'est le premier traité théologique à commencer par une section véritablement philosophique au lieu de se contenter des généralités superficielles des premiers ash'arites . Le *kalâm* est constitué, selon lui, de quatre études :

- l'étude de la nature de la connaissance
- l'étude de l'être et de ses divisions
- l'étude de la théologie rationnelle (*ilâhiyyât*)
- l'étude des questions traditionnelles (*sam'iyât*)

Or, la première partie dépasse notablement celle qui lui correspond dans le *Shâmil* de Juwaynî ou l'*Iqtisâd* de Ghazâlî . Trois grandes questions y sont étudiées :

- les notions premières, où l'auteur parle de l'appréhension, du jugement, du caractère aprioristique (*idtirârî*) ou acquis de la connaissance ;
- les caractères du raisonnement (*ahkâm al-nazar*), comportant la démonstration de douze points ;

- la notion de *dalîl* (démonstration déductive, preuve apodictique)

Quant à la deuxième partie, elle étudie tour à tour l'être et ses propriétés, le non-être, cette qualité intermédiaire qu'est le mode (*Hâl*) intermédiaire entre l'existence et la non-existence. Vient ensuite l'étude du nécessaire et du possible, où se trouvent examinées les différentes thèses des théologiens et des philosophes, puis l'étude des corps : la substance et l'accident, la constitution des corps.

De la sorte, le traitement réservé à la théologie proprement dite, autrement dit les troisième et quatrième sections (*ilâhiyyât* et *sam'iyât*), n'occupe que la moitié du traité.

Cette influence de la philosophie se note aussi dans l'esprit de sa théologie. Certes, Râzî ne doute pas de tout, mais il incrimine aussi bien les philosophes que les théologiens antérieurs dans leurs démonstrations. Cet esprit critique lui valut l'épithète d'*imâm al-mushakkikîn*, le « maître des douteurs », spécialisé dans l'art de poser les problèmes sans donner leur solution. Il ne faudrait pas pour autant voir en lui un sceptique, car sur bien des questions il a des positions tranchées. Il n'en reste pas moins vrai que le scepticisme est, comme on le sait, la méthode propre à la philosophie.

2.3.4. La voie râzienne en matière de théologie

Cette formation philosophique et cette empreinte profonde de la *falsafa* sur le *kalâm* ne signifie pas que celui-ci change profondément dans son contenu. Le *kalâm* de Râzî reste une apologie défensive, mais ses preuves changent de nature : elles sont mieux argumentées, capables de répondre à la philosophie d'inspiration hellénistique. D'ailleurs, ses premiers traités théologiques, écrits « concurremment » avec ses commentaires philosophiques, sont traditionnels dans la structure et le contenu. Dans ses *Arba'în*, il se définit sans ambiguïté comme ash'arite dans le dogme.

Exemple

Prenons la question de la *ru'yat Allâh* dans l'au-delà :

« Nous autres [ash'arites], croyons que Dieu n'est ni un corps ni une substance, qu'Il n'occupe pas un espace et pourtant nous croyons en même temps que nous pourrions voir Dieu » (Fakhr al-dîn al-Râzî (1953-54). *Kitâb al-arba'în*. Éd. d'Hayderabad (p. 190).

Ce qui ne l'empêche pas de critiquer Ash'arî, mais uniquement sur des points « ancillaires », étrangers à strictement parler aux dogmes traditionnels : ainsi Râzî réfuta son atomisme dans les *Mabâhith al-mashriqiyya*, théorie qui n'est en rien d'indispensable à la théologie monothéiste. Ajoutons toutefois qu'il semble y être revenu dans les *Mafatih al-ghayb* ...

D'autre part, Râzî se montre parfaitement informé des thèses mu'tazilites. Il eut d'ailleurs à soutenir des polémiques publiques contre leurs partisans dans le Khawârizm, au nom de l'ash'arisme. Dans son grand commentaire cora-

nique, il s'emploie à réfuter l'interprétation mu'tazilite des versets, développée par Zamakhsharî (m . 538/1144), auteur d'un *tafsîr* mu'tazilite de référence . Par la vigueur de leur argumentation, les mu'tazilites ne pouvaient toutefois manquer d'exercer sur lui une influence certaine . C'est le cas notamment du théologien mu'tazilite Abû l-Husayn al-Baṣrî (m . 436/1044, également théoricien du *fiqh*, auteur d'un *Mu'tamad* estimé, étudié avec les autres traités d'*uṣûl al-fiqh*) . Un autre trait de sa théologie est qu'il n'hésite pas dans certains ouvrages à la combiner avec d'autres disciplines, telles que l'éthique (dans les *Asrâr al-tanzîl*, en persan) ou le soufisme (dans les *Lawâmi' al-bayyinât*) . Ainsi, Râzî, bien que grand nom de l'ash'arisme, subit l'influence composite de la théologie sunnite, de la *falsafa* et du mu'tazilisme .

Enfin, sur certains problèmes théologiques, il adopta tout simplement les thèses des mu'tazilites, comme la question de l'impeccabilité prophétique (*'isma*) ou le rejet des traditions dites *âhâd*¹⁰ . Mais le plus souvent, ce n'est pas leurs conclusions qu'il fait siennes, mais les objections pertinentes qu'ils adressent aux ash'arites . Il est alors conduit à proposer sa propre démonstration « revue et corrigée » des articles de foi ash'arites . On en verra un exemple dans ce qui suit .

⁽¹⁰⁾ Les traditions dites *âhâd* sont de ce fait mal confirmées, à l'inverse des traditions prophétiques transmises par un grand nombre de chaînes de rapporteurs (dites *mutawâtir*, *mashhûr* etc .) . Ce principe de la science du *hadith* a une grande importance car la théologie, comme le *fiqh*, puise ses articles de foi dans les traditions prophétiques, tout autant, sinon plus que les versets coraniques, souvent imprécis . Les écoles de *fiqh* divergent souvent dans la casuistique et les fatwas parce qu'elles adoptent ou non telle tradition, et elles le font justement en fonction de la qualité (saine, faible) de telle ou telle tradition .

Théorie de l'acte humain

L'originalité de Râzî s'y révèle de façon manifeste, mais tout aussi manifeste est son appartenance à l'ash'arisme radical puisque sa position conduit, plus encore que chez Juwaynî, à réaffirmer un déterminisme absolu, le *jabr* . Elle s'affirme nettement dans ses dernières œuvres théologiques, les *Matâlib al-'âliya* et les *Ma'âlim uṣûl al-dîn*, beaucoup plus catégoriques à ce sujet que le *Muhassal* .

Il répudie tout d'abord le *kasb* d'Ash'arî, qui est pour lui, comme pour Ibn Taymiyya, vide de sens et se place uniquement sur le terrain de la démonstration rationnelle, excluant les preuves tirées du Coran ou de la Tradition . Il va même jusqu'à affirmer, de façon plus générale, qu'aucune connaissance certaine ne peut être tirée des données traditionnelles, car l'activité exégétique reposant en soi et non sur des disciplines humaines (grammaire, lexicologie, traditions, tout cela donnant matière à la discussion), ne peut donner lieu à une science certaine . Râzî recourt donc uniquement à l'argumentation rationnelle .

L'acte humain dépend d'une puissance (ce sur quoi tous les théologiens du *kalâm*, sunnites ou non, s'accordent) : c'est grâce à elle que je produis mon action, mais c'est aussi grâce à elle que je ne la produis pas, lorsque je m'abstiens d'agir . Il faut nécessairement, lorsque l'acte vient à l'existence, que l'incitation

à agir soit supérieure à celle du non-agir . Or pour que penche la balance d'un côté ou de l'autre, il faut un facteur de prévalence (*tarjîh*), un *murajjih* . C'est par lui que sur deux actes possibles, équivalents au regard de la puissance, l'un l'emporte sur l'autre . Ce facteur incitateur, Râzî s'emploie à montrer qu'il ne peut venir que de Dieu et que, dès lors qu'il existe, l'acte se produit nécessairement .

Définition de l'impuissance

L'impuissance est à distinguer ici de l'incapacité, qui elle seule est une non-possibilité, une incompétence . L'impuissance, au contraire, n'est pas l'absence de puissance : par elle je ne produis pas un acte parce que je ne le veux pas .

Ce facteur incitateur vient de Dieu, car s'il venait de l'homme, il faudrait supposer que l'acte dépend d'un deuxième *murajjih*, qui lui-même entraînerait pour la même raison, un troisième, et ainsi de suite à l'infini . L'acte advient nécessairement, car sinon il faudrait que quelque chose s'ajoute à ce facteur incitateur, pour que sur deux actes possibles équivalents, l'un (le non-agir) l'emporte sur l'autre et là encore nous nous trouvons, pour l'admettre, confrontés à une régression à l'infini . Or toute régression de ce type, parce qu'elle ne s'arrête jamais, empêche la venue à l'être .

Dès lors, l'acte humain est l'effet nécessaire produite conjointement par une puissance et un *murajjih* (facteur de prépondérance) . Comme l'un et l'autre sont créés par Dieu, il s'ensuit que l'acte est créé par Dieu . Il faut admettre la contrainte (*jabr*), en ce sens qu'incités à produire tel acte, nous ne pouvons nous soustraire à la production de cet acte et ces incitations ne dépendent pas uniquement de nous .

L'argument de Râzî repose ici tout entier sur la théorie mu'tazilite de l'acte, développée par Jubbâ'î : tout acte conscient agit en vertu d'une incitation (*dâ'î*) ; c'est elle qui détermine la volonté . La puissance en soi est indifféremment possibilité ou non-possibilité d'agir : elle ne fait que rendre l'acte possible .

Râzî aboutit à une conception déterministe de l'acte, comme chez Saint Augustin . Il ne fait qu'affiner le schéma mu'tazilite, qui est conservé . C'est simplement un déterminisme plus fin que celui des hanbalites : au lieu d'intervenir au niveau de la « matérialité » de l'acte, il se situe en amont, au niveau des facteurs psychiques . En définitive, il y a chez lui, tout comme chez Juwaynî, la reprise de la théorie mu'tazilite, qui aboutit à nier le libre arbitre .

Résumé

Dieu crée en l'homme la puissance et l'incitation, lesquelles, mises ensemble, sont la cause qui entraînent nécessairement l'acte . De ce fait, il est permis de dire que l'homme – en qui résident puissance et incitation – en est bel et bien agent (*fâ'il*) . Mais en même temps, c'est Dieu qui crée en lui cette puissance et cette incitation . Par conséquent, l'homme n'est ni cause première, ni être autonome, il n'agit pas de façon indépendante : il n'est pas à même de faire exister l'acte sans l'intervention divine .

Cette thèse rejoint celle de Juwaynî . Mais on voit bien où réside l'originalité de Râzî : son argument n'est pas seulement de répondre aux mu'tazilites à partir de leurs propres théories, mais aussi d'élucider le mécanisme même de l'acte humain : il propose ce qu'il juge être une avancée par rapport à tous ses prédécesseurs : puissance et incitation combinées entraînent nécessairement l'existence de l'acte .

Cet exemple montre encore une fois combien l'influence du mu'tazilisme sur le *kalâm* a été profonde . Quant à la démonstration, elle illustre une caractéristique du néo-ash'arisme : retenir l'intuition fondamentale du fondateur – mettre au secours du *credo* traditionnel issu du Coran et des traditions, toutes les ressources de la dialectique – tout en prenant des libertés à son égard pour mieux le fonder rationnellement . En d'autres termes, faire de la théologie une « science rigoureuse », capable de progrès, compte tenu de sa définition comme apologie défensive .

La possibilité du prophétisme

Pour compléter la caractérisation évoquée précédemment, nous prendrons une question classique de théologie : la preuve de la véracité des prophètes . Râzî explique dans son livre consacré à la prophétie, *al-Nubuwwât wa mâ yata'allaqu bi-hâ*, qu'il y a deux méthodes pour l'établir .

La première est la preuve traditionnelle, elle figure dans les ouvrages de *kalâm* et c'est celle qu'adopte le commun des croyants . Elle est fondée sur la nécessité pour les prophètes de produire des miracles afin de prouver leur condition ontologique (*mu'jizât* ; c'est une élaboration théologique : le Coran parle simplement d'*âyât* ou de *bayyinât*, « signes manifestes ») . Le commun des croyants ne consent en effet à croire au message d'un prophète – il s'agit d'un ensemble de vérités auxquelles, par conséquent, il faut croire –, que si celui-ci l'appuie sur ces phénomènes hors du commun . Râzî ajoute un commentaire de la sourate LXXXVII (*al-A'lâ*), qui mentionne les caractéristiques des prophètes . Mais il ne cache pas que l'autre manière de prouver la possibilité du prophétisme lui paraît supérieure à ce détour par les miracles et la Révélation .

L'autre démonstration, purement rationnelle, est celle de l'élite . Elle consiste à dire que ces vérités peuvent être découvertes par la raison, et nous avons vu les mu'tazilites adopter la même position (*cf.* le module sur les théologiens mu'tazilites) . Ainsi, le message des prophètes ne se distingue pas des vérités philosophiques . Ce critère est alors suffisant pour adhérer aux déclarations de ceux qui se prétendent Envoyés divins . En la matière, les hommes occupent les différents degrés d'une hiérarchie, qui rappelle celle de la *Cité vertueuse* de Fârâbî . Les êtres parfaits sont les prophètes, parce qu'en sus de cette connaissance, ils ont le privilège de guérir les âmes, de les amener à la perfection . Les saints font eux aussi partie de cette élite mais à un degré inférieur, puisqu'ils ne partagent pas cette prérogative prophétique . Viennent ensuite les autres hommes qui se classent en fonction de leur degré de prise de conscience des

vérités en question . En somme, la prophétie n'est pas chez Râzî, comme chez Ibn Rushd, le seul moyen d'accès aux vérités divines : sa nécessité est seulement d'ordre pratique . C'est sous-entendre, par ailleurs, que l'élite n'a besoin ni de l'argumentation traditionnelle ni des miracles . Notons aussi que Râzî retrouve à cette occasion une affirmation typique du *credo* ash'arite : Dieu n'est nullement tenu d'envoyer des prophètes aux hommes, c'est une pure grâce de Sa part . Comme nous l'avons vu, les mu'tazilites pensent le contraire, en vertu de leur idée de la justice divine .

Ces conclusions sont celles de ses dernières œuvres . Dans le *Muhassal*, Râzî juge encore que les deux démonstrations sont équivalentes . Sur cet exemple se vérifient les conclusions des alinéas précédents : foi profonde, chez Râzî, dans les vérités de la tradition, mais liberté totale pour les fonder rationnellement .

2.3.5. L'héritage philosophique de Râzî

Lorsque les ouvrages de Râzî commencèrent à circuler dans le reste de l'empire, ils trouvèrent un excellent exégète en la personne de Kamâl al-dîn b . Yûnus (m . 640/1242), un encyclopédiste de Mossoul, à la fois théologien, scientifique et philosophe . C'est lui qui forma trois disciples influents, qui avec ceux de Râzî, dominèrent la scène intellectuelle philosophique du milieu du XIII^e siècle . Quant aux philosophes disciples de Râzî, ce furent al-Khûnajî (m . 647/1249) et al-Urmawî (m . 682/1283), tous deux logiciens, et l'encyclopédiste al-Abharî (m . 664/1265), auteur d'un manuel de logique estimé, l'*Isagoge*, ainsi que d'un compendium philosophique très apprécié des étudiants en sciences religieuses, la *Hidâyat al-hikma* .

Un contemporain d'Ibn Yûnus fut Sayf al-dîn al-Âmidî (m . 631/1233) . Auteur des *Abkâr al-afkâr*, source importante pour l'étude des *Mawâqif* d'Îjî (cf. ci-après), il fut aussi théologien . Sa formation philosophique fut le fait, notons-le, de docteurs juifs et chrétiens . Autre trait notable, il écrivit un commentaire des *Ishârât* d'Avicenne (*Kashf al-tawhîhât*) dans lequel il prit la défense de ce dernier contre Fakhr al-dîn Râzî . Mais pas plus que chez nos théologiens-philosophes, la philosophie semble n'avoir en rien « déteint » sur son discours théologique .

À côté du chrétien syriaque Severus bar Shakko, l'autre disciple d'Ibn Yûnus fut Nâsir al-dîn al-Tûsî (m . 673/1274) . On peut mesurer dans son œuvre la vitalité de l'hellénisme . Nous en faisons mention parce que, bien que chiite ismaélien – nous avons pris le parti de ne parler dans ce cours que de théologie sunnite –, ce théologien se mit au service du califat abbasside . Disons simplement ici que l'œuvre impressionnante de ce penseur touche à la fois à la philosophie, aux sciences (surtout en astronomie) et à la théologie . Concernant cette dernière, il poursuit la ligne hellénisante inaugurée par Râzî . Dans son commentaire du *Muhassal* et des *Ishârât*, lui aussi prend la défense d'Avicenne contre les attaques de Râzî . Sa propre théologie est exposée dans son *Tajrîd al-'aqâ'id*, qui fut commenté par les grands clercs chiites, Ibn al-Muṭahhar al-

Hillî (m . 727/1326), al-Isfahânî (m . 749/1348) et al-Qushjî (m . 879/1474) . Retenons surtout que l'influence de Tûsî sur la théologie chiite fut comparable à celle de Râzî sur la théologie sunnite : de langue persane, la première s'ouvrit durablement grâce à lui à la *falsafa* hellénistique . Elle fut depuis lors caractérisée par un courant aristotélicien et avicennien « conservateur » . Jusque-là, cette influence était limitée aux sectes néoplatoniciennes . La seule grande différence entre le *kalâm* ash'arite et la théologie chiite postérieure à Tûsî sera l'accent mis par cette dernière sur les dogmes chiites concernant la prophétologie et l'imamat .

2.4. La postérité théologique de Râzî : le conservatisme figé

2.4.1. Vue d'ensemble

Après la figure de Râzî, une relative évolution se dessine encore un ou deux siècles après lui :

« L'influence de Râzî a été telle qu'on peut dire que les grands traités ash'arites postérieurs sont tous, plus ou moins, étroitement dérivés du *Muhassal* ou des autres ouvrages de Râzî, qu'ils recopient parfois littéralement . Même chez Taftazânî et Jurjânî, soit deux siècles plus tard, Râzî reste la référence constante . L'influence d'Âmidî a été beaucoup moindre, même si Îjî et Tafatzânî font référence de temps à autre aux *Akbâr* » .

D . Gimaret (1980) . *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* . Paris : Vrin (p . 157) .

Ensuite, il semble bien que l'on passe à une phase obscure . Jusqu'aux temps modernes, c'est la phase de conservatisme figé : la pensée se sclérose, le progrès est absent . Et pourtant les œuvres ne manquent pas : en philosophie et en théologie, quantité de titres ont survécu, comme on s'en rend compte en consultant la *Geschichte des arabischen Literatur* de Brockelmann, qui recense des centaines de manuscrits ni exhumés ni édités . On peut comparer la situation à une carte de l'Afrique du XVIII^e siècle . Il faut d'ailleurs garder à l'esprit qu'il existe pour cette époque une importante littérature islamique dans des langues non arabes, en turc osmanli, ourdou, persan Celle-ci subit un désintérêt plus grand encore de la part des chercheurs . On estime que cette production écrite s'est bornée à commenter la période inventive qui va jusqu'à Râzî dans des commentaires et des super-commentaires . Il semble donc qu'elle se caractérise plutôt par un manque d'originalité, que la quantité prime sur la qualité . À quoi imputer les raisons de cet assoupissement ?

Certes, l'ash'arisme devient la doctrine officielle sous les Ottomans, et l'un de ses leviers, le mu'tazilisme, ne reste vivant qu'au Yémen . Observons simplement que la fixation des vérités religieuses dans les manuels ou les discours politiques n'entraîne pas nécessairement un appauvrissement de la pensée et que le contraire s'observe le plus souvent . Nous avons vu que durant plusieurs

Référence bibliographique

Carl Brockelmann (1943) . *Geschichte des arabischen Literatur* (deux tomes et trois volumes de suppléments) . Leiden : Brill .

Pour en savoir plus

Cf . *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam*, symposium de Bordeaux, juin 1956, Paris, nouveau tirage : 1977 .

siècles on argumente autour des textes du Coran et des traditions prophétiques . Dans cet ordre d'idées, rappelons que les articles de la foi chrétienne furent eux aussi fixés cinq siècles avant l'essor de la scolastique .

Il est vraisemblable, par conséquent, que le vide béant de la recherche n'autorise pas à définir cette époque comme l'ère de la glose . Un tel jugement sera sans doute nuancé à l'avenir . De cette immense période, les noms qui ont fait l'objet d'une étude approfondie se comptent sur les doigts d'une main (Ibn Taymiyya, Muhammad 'Abduh ...) . Il est donc impossible de proposer à l'heure actuelle une histoire, même sommaire, de la théologie de l'après-Râzî . Il faut s'en tenir provisoirement à ce jugement sommaire et à une liste de noms bien maigre, qui masque certainement la réalité .

Seules les premières générations de l'école râzienne semblent avoir continué à exploiter la veine créatrice ouverte au *kalâm* par le maître . Mais, contrairement à la philosophie, cette postérité ne semble pas avoir fait autre chose que le suivre docilement sans avancée majeure . Elle est même en retrait par rapport à lui sur des questions subtiles, les *quaestiones disputatae* . On préfère en revenir sur ces sujets à un ash'arisme strict . Prenons par exemple la question de l'acte humain, qui nous a retenus à propos de Râzî . Voici dans ses grandes lignes l'évolution constatée :

« Aucun de ses successeurs n'adoptera la solution à laquelle il s'était rangé . Elle représente, dans l'école ash'arite, le dernier effort pour tenter une conciliation originale entre liberté humaine et volontarisme divin . Les théologiens postérieurs se contenteront de recourir à telle ou telle des formules déjà mises au point, la tendance générale étant celle d'un retour à la position ash'arite stricte . »

D . Gimaret (1980) . *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* . Paris : Vrin (pp . 156-157) .

Double aveu, pour ainsi dire, d'impuissance : celle d'interpréter exactement la pensée intime du maître, qui ne s'est pas expliqué totalement sur le sujet ; celle de résoudre un problème fondamental pour une conscience croyante . Cependant, peut-on généraliser ce jugement intéressant ? La réponse paraît affirmative : l'ash'arisme ne progresse pas non plus sur les autres questions : il revient à l'atomisme (peut-être par commodité intellectuelle), accueille plus largement des traditions douteuses sur les anges, les djinns et l'eschatologie descriptive, et les *sam'iyyât* reprennent tous leurs droits . Mais gardons-nous d'être catégorique étant donné le manque d'études sur les auteurs dont nous allons parler à présent . Quant aux grands ash'arites plus tardifs, ceux qui succèdent à Îjî, ils passent simplement pour ses glossateurs, des commentateurs d'Abharî et des « réconciliateurs » des théologies de Râzî et de Tûsî .

2.4.2. Quelques noms caractéristiques

Âmidî

Âmidî (m . 631/1233) appartenait à la génération immédiatement postérieure à celle de Râzî . Il rédigea une somme de *kalâm* intitulée *Kitâb Abkâr al-afkâr fî usûl al-dîn* . Tout comme ce dernier, il est marqué par l'influence irrésistible de la *falsafa* avicennienne, dont il s'approprie le vocabulaire et les modes d'argumentation, tout en combattant la doctrine . Nous sommes bien là sur le terrain du *kalâm* : utiliser la méthode, les cadres de pensée de disciplines étrangères au service des vérités du dogme connues par avance et issues des données révélées . À propos, par exemple, de l'activité créatrice de Dieu, Âmidî commence par réfuter en premier lieu l'émanatisme, dont on sait qu'il remonte à Plotin . D'autre part, il connaît dans le détail les arguments mu'tazilites, à partir de sources de première main . Ainsi, mu'tazilisme et avicennisme se combinent chez lui pour asseoir plus solidement l'ash'arisme . Mais déjà la fécondité de Râzî est révolue : cet appareil fort érudit est mis au service des positions ash'arites les plus strictes, sans aucun effort pour en résoudre les obscurités . On doit aussi à Âmidî un grand traité classique d'*usûl al-fiqh*, étudié, ou plutôt paraphrasé en anglais par B . G . Weiss .

Référence bibliographique

B . G . Weiss (1992) . *The Search for God's Law* . Salt Lake City : University of Utah Press .

Baydâwî

Baydâwî (m . 685/1286), surtout réputé pour son commentaire philologique du Coran, est aussi l'auteur d'un traité de théologie, les *Tawâli' al-anwâr min matâli' al-anzâr* (traduit en anglais depuis peu), où il montre clairement qu'il est passé par l'école de Râzî . L'introduction fait une large place à la métaphysique du possible et à l'ontologie, voire davantage encore que chez Râzî . Mais sur les questions purement théologiques, il résume le *Muhassal* et revient à l'ash'arisme le plus sévère . Lorsqu'il avance un jugement personnel, c'est pour déclarer que la question est ouverte . Si donc il compte parmi les partisans les plus déclarés d'Avicenne, qu'il appelle « le maître » (*al-shaykh*), il ne semble pas que la « révolution avicennienne dans le *kalâm* » ait eu des conséquences précises sur le *kalâm* .

'Adud al-dîn al-Îjî

On peut considérer ce disciple de seconde génération de Baydâwî (m . 756/1355) comme typique à la fois de l'empreinte caractéristique de la *via moderna* sur le *kalâm* et de la cristallisation de la scolastique musulmane . La renommée d'Îjî vient uniquement de ses *Mawâqif fî 'ilm al-kalâm*¹¹, qui est un traité sans aucune originalité, mais pédagogiquement très utile : il s'agit d'une compilation théologique qui récapitule la théologie de son époque, à partir des traités de Râzî et des *Abkâr al-afkâr* d'Âmidî . Les *Mawâqif* sont un peu comme les *Sentences* de Pierre Lombard, à cette différence que ce texte par excellence ne fut pas le point de départ de l'orthodoxie, mais sa consécration .

⁽¹¹⁾ Les *Mawâqif* sont divisés en six parties . La première s'occupe des *asbâb al-'ilm* . Puis viennent trois parties sur la métaphysique et l'ontologie (l'être, le nécessaire et le possible, la substance, les accidents) . La cinquième porte sur la théologie naturelle (essence, unité, attributs et actes de Dieu) . Seule la sixième porte sur les *sam'iyyât* . On le voit, la partie proprement théologique se réduit par rapport à la place substantielle qu'elle occupe encore chez Râzî . Jusqu'à Ghazâlî, l'adversaire était principalement constitué par les mu'tazilites, qui posaient le cadre de la problématique . Dans cette nouvelle manière de traiter de théologie, ce rôle échoit à Avicenne ; les nouvelles sections sur l'épistémologie et la métaphysique ne sont plus des prolégomènes, mais la partie essentielle des traités . On peut donc dire que là est la victoire posthume de la *falsafa* hellénistique dans le domaine de la théologie, même si celle-ci, dans ses dogmes, ne renie rien du passé . Mieux, elle connaît un retour à l'ash'arisme le plus strict .

Parmi les commentateurs d'Îjî, on peut citer :

- **Shams al-dîn al-Isfahânî** (m . 749/1348) . Il se contente en général de résumer scrupuleusement les œuvres de ses devanciers . Parfois, en cas de contradiction, il cherche un compromis .
- **Jurjânî** (m . 816/1413), auteur de la plus classique des gloses des *Mawâqif* d'Îjî . Le commentaire est tout à fait dans l'esprit de Râzî . On peut même affirmer que c'est grâce à cette combinaison des ouvrages d'Îjî et de Jurjânî que le *kalâm* philosophique du siècle précédent devient la présentation standard du *kalâm* dans les écoles sunnites .
- **Sa'd al-dîn Taftazânî** (m . 793/1390), mâturîdite qui s'employa à critiquer les thèses mu'tazilites et semble s'être « converti » à l'ash'arisme si l'on compare ses positions dans ses deux principaux ouvrages que vingt années séparent, le *Sharh al-'aqâ'id al-nasafiyya* (commentaire d'un précis de *kalâm* mâturîdite), avec sa propre œuvre théologique, les *Maqâsîd al-tâlibîn fî 'ilm al-usûl*, où il reprend souvent sans les modifier les arguments de Râzî . Il vaut la peine de citer Gimaret sur la question de l'acte humain :

« Tout cela reste très flou . Il semble que perpétuellement, Taftazânî hésite entre la doctrine traditionnelle du *kasb*, selon la conception de l'ash'arisme « strict » et le néo-jarisme de Râzî . Phénomène caractéristique d'un *kalâm* abâtardi, encombré de références, de formules toutes faites, et devenu par là incapable de choisir un parti clair et neuf . »

D. Gimaret (1980) . *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* . Paris : Vrin (p . 168) .

- **Sanûsî** (m . 896/1490) . Veillez à ne pas confondre ce nom avec celui du fondateur de la confrérie guerrière des Sanûsiyya (m . en 1276/1859) : dernier des grands ash'arites, on note chez lui un appauvrissement intellectuel manifeste, sous prétexte de réaction contre les « excès » du *kalâm* de la période immédiatement antérieure, « farci du discours des *falâsifa* » . Il aboutit en fait aux positions ash'arites affirmées sans démonstration et donc à un catalogue d'articles de foi, vidés de tous les problèmes, difficultés inhérentes et discussions qu'ils ont suscités aux siècles précédents . En fait de retour, Sanûsî ouvre l'ère nouvelle de la théologie ossifiée dans les manuels . Il ne pouvait en être autrement . On sait ce que tous ces « retours » aux origines masquent le plus souvent : on perd à la fois l'origine parce qu'on la croit facilement accessible – alors qu'elle ne l'est que par re-

cours précisément à la tradition – et la tradition elle-même, au nom même de ce prétendu retour ...

Pour toute la période moderne, la liste des noms ordinairement cités est bien courte . En fait, ce sont ceux de manuels étudiés dans les facultés religieuses . C'est pourquoi on fait essentiellement référence à Laqânî, enseignant à al-Azhar (m . 1041/1631), auteur de la *Jawhara*, ouvrage qui servit de base à plusieurs commentaires, comme celui de Bayjûrî (ou Bâjûrî, 1198/1783-1277/1860), lui aussi enseignant dans cet institut .

Résumé

Nous l'emprunterons une fois encore à D . Gimaret :

« Peu de théologiens auront marqué autant que Râzî, l'histoire du *kalâm* . Sans doute doit-il beaucoup à ses devanciers . Sans doute ce phénomène tardif qu'a été la rencontre du *kalâm* avec la philosophie avicennienne, puis l'envahissement progressif de l'un par l'autre, a commencé avant lui avec Ghazzâlî et surtout Shahrastânî . C'est néanmoins par Râzî qu'auront été à peu près définitivement fixés les cadres et les modes de pensée caractéristiques désormais, et pour des siècles, de la théologie ash'arite – vocabulaire, contenu et structure des traités –, et cela, en particulier dans le *Muhassal* . »

D . Gimaret (1980) . *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* . Paris : Vrin (p . 135) .

Un parallèle s'offre avec la théologie chrétienne : il suffit de remplacer Avicenne par Aristote et Râzî par St Thomas ...

al-Mâturîdî et son école

Mohyddin Yahiya

PID_00159006



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction.....	5
1. Mâturîdî et son œ uvre.....	7
2. Son influence.....	9
3. Sa doctrine des natures.....	10
4. Les Attributs divins chez Mâturîdî.....	11
5. La Parole divine.....	13
6. Liberté et prédestination.....	14
7. Vision béatifique.....	16
8. Mâturîdî et l'éthique mu'tazilite.....	17
Résumé.....	18

Introduction

Comme il a déjà été dit, les recherches actuelles sur la théologie musulmane, corrigeant des stéréotypes, commencent à écrire objectivement son histoire et font apparaître une évolution jusqu'ici peu ou mal connue . Elles ont remis à l'honneur le mu'tazilisme, s'attachent à mesurer l'influence de courants sur d'autres courants et à repérer la trace qu'ils ont laissée dans le *kalâm* orthodoxe . En particulier, l'importance et la place de Mâturîdî et son « école » ont été elles aussi replacées à leurs justes proportions depuis une vingtaine d'années . Des hérésiographes aussi importants qu'Ibn Hazm, Shahrastânî et Ibn Khaldûn ne citent même pas le nom de Mâturîdî dans leurs écrits . Il est maintenant certain que son école fut principalement en faveur dans le rite hanéfite . Aussi parle-t-on volontiers d'une école hanéfite-mâturîdite plutôt que d'une école mâturîdite . Ceci revient à dire qu'on observe souvent dans la même personne une corrélation significative entre l'observance du rite de hanéfite et l'appartenance à la ligne théologique se réclamant de Mâturîdî . Ce qui ne signifie pas, naturellement, que tous les hanéfites aient été nécessairement mâturîdites : ils pouvaient être ash'arites, voire mu'tazilites . Le lien entre rite de *fiqh* et école de *kalâm* n'est ni nécessaire en soi, ni transposable aux autres rites . Il suffit pour s'en convaincre de consulter les ouvrages de *tabaqât* . Ainsi, l'ash'arisme, par exemple, présente un « éventail » juridico-religieux bien plus large . S'il est vrai que bien des shâfi'ites furent ash'arites, la réciproque ne se vérifie point : l'ash'arisme apparaît moins étroitement lié à une école juridique particulière . Le Maghreb fait figure à cet égard d'exception et de *confirmatur* : « converti » depuis une certaine date à un malikisme exclusif, cette région du monde islamique fut tout aussi massivement ash'arite .

D'autre part – autre affirmation convenue remise en question –, on ne peut mettre sur le même plan le mâturîdisme et l'ash'arisme et considérer que les partisans du sunnisme se seraient également « partagés » ces deux écoles . En réalité, le mâturîdisme demeura longtemps confiné à son territoire de naissance, c'est-à-dire la Transoxiane, donc les confins de l'Empire . Le déséquilibre massif fut donc longtemps en faveur des autres écoles (mu'tazilisme, ash'arisme) .

Dans la présentation qui suit sur Mâturîdî et son école, nous ne ferons pas un exposé des arguments, étant donné l'espace limité qui nous est imparti . Les modules précédents vous auront initié à la manière de raisonner du *kalâm* . Nous nous contenterons de souligner les points qui définissent l'originalité doctrinaire du « fondateur » par rapport aux autres écoles de *kalâm* .

1. Mâturîdî et son œuvre

Né sans doute aux environs de 235/849, dans un village des environs de Samarcande (actuel Ouzbékistan), il serait, d'après certaines sources, le descendant d'Abû Ayyûb al-Anṣârî, un illustre Compagnon du Prophète . Les Sâmânides régnaient à cette époque sur l'est de l'Empire . Il est à noter que la plupart des maîtres de Mâturîdî étaient de rite hanéfite . Autre détail intéressant : d'après les hérésiographes (Baghdâdî), lui-même aurait appartenu au courant théologique se réclamant d'Abû Hanîfa, sunnite avant la lettre, mais murjiite et auteur, on l'a vu, du *Fiqh al-akbar* . La doctrine de Mâturîdî serait donc l'un des prolongements « naturels » d'une des théologies traditionalistes du second siècle de l'hégire . L'hypothèse est séduisante, encore faudrait-il l'asseoir sur des preuves plus solides : nous n'avons que des bribes d'informations sur la théologie traditionaliste d'avant al-Ash'arî, ou plus exactement, que des professions de foi . D'autre part, la théologie d'Abû Hanîfa n'est reconstituée que de manière indirecte . À Abû Hanîfa remonterait le *Fiqh al-akbar I*, selon la numérotation de Wensinck, mais le texte est mêlé à un commentaire . Quoi qu'il en soit, la tradition affirme un lien essentiel entre le mâturîdisme et Abû Hanîfa :

« Les dogmes murdjîites furent propagés en Orient par les disciples d'Abû Hanîfa, Abû Muṭî' al-Balkhî dans son *Fiqh al-absat*, qui contenait les réponses d'Abû Hanîfa à des questions théologiques, et Abû Muqâtil Samarqandî dans son *Kitâb al-'âlim wa l-muta'alim*, exposé de l'*irdjâ'* attribué au maître . Ces ouvrages constituèrent la base de toute la théologie hanafite murdjîite, y compris le Mâturîdisme . La doctrine murdjîite était également prise en compte dans ce qu'on appelle *al-Sawâd al-a'zam*, credo officiel des Sâmânides . Grâce à ses liens avec l'école d'Abû Hanîfa, la doctrine murdjîite sur la foi a conservé une place au sein du sunnisme jusqu'à nos jours, malgré l'opposition vigoureuse des Sunnites traditionalistes . »

W . Madelung, *Et*², article « Murdjî'a »

Ainsi s'explique qu'on parle d'école hanéfite-mâturîdite et que Mâturîdî soutenue, comme Abû Hanîfa, contre les ash'arites et les hanbalites, que la foi ne croît ni ne décroît .

Treize ouvrages sont imputés à Mâturîdî . Ils portent sur le *tafsîr*, le *kalâm* et les *uṣûl al-fiqh*, certains étant visiblement, d'après leur titre, une critique des thèses mu'tazilites . Deux seulement, à notre connaissance, sont édités :

- Le *Kitâb ta'wîlât al-Qur'ân*, commentaire théologique du Coran (mais à partir d'un seul manuscrit, par Yûsuf al-Khiyâmî (*Dâr al-Kutub al-'ilmiyya*, Beyrouth, 2004) ; une autre édition est en cours de publication par Ibrâhim et Sayyid al'Awâdayn (Le Caire : Majma' al-a'lâ li-l-suh'ûn al-islâmiyya, 1971 et suivantes) .

- Le *Kitâb al-tawhîd* édition critique par Fathallah Kholeif . [F . Kholeif (1970) . *Le Kitâb al-tawîd de Fakhr al-dîn al-Râzî* . Beyrouth : Dâr el-Machreq éditeurs] .

Dans ses ouvrages, Mâturîdî se montre bien informé des doctrines de son temps, en philosophie comme en *kalâm* . En possession d'un bagage étendu, il fut amené à forger sa propre doctrine . Avant même de la caractériser, signalons que son *Kitâb ta'wîlât al-Qur'ân* s'ouvre sur des considérations sur les sources de la connaissance . Sans rejeter le hadith, il lui impose des critères rigoureux, fait un éloge de la raison tout en marquant ses limites en tant qu'instrument de connaissance, et rejette le sens littéral d'un verset coranique lorsqu'il est contredit par des *âyât muhkama* (versets sans aucune équivoque) . Mort en 333/944, il fut un contemporain d'al-Ash'arî, mais les deux hommes ne se sont pas connus .

2. Son influence

Durant deux siècles, les disciples du maître se comptent exclusivement, dans la Transoxiane . Citons notamment Abû l-Yusr al-Pazdâwî (m . 493/1099) et Abû l-Mu'în al-Nasafî (m . 508/1114) . C'est l'entrée en force des Turcs Seldjoukides qui permit à cette doctrine de sortir de son étroite aire d'influence . Parti de Transoxiane, le nouvel homme fort devient maître du califat de Bagdad dès 447/1055 et le hanéfisme mâturîdite apparaît alors dans des régions où il n'existait pas . Un second élan lui est donné avec l'avènement des Mamlûks et des Ottomans . Durant cette période, de grands théologiens mâturîdites continuent de développer la doctrine de manière originale . On peut considérer que l'Égyptien Ibn al-Humam (m . 861/1456) en est le dernier représentant .

Succède une phase que l'on peut considérer, elle aussi, comme celle du conservatisme figé, puisque c'est l'époque du concordisme ash'arisme/mâturîdisme qui s'efforce de minimiser ses divergences avec l'ash'arisme . Des raisons politiques semblent à l'origine de ce rapprochement . Il est possible que les deux écoles aient voulu freiner l'intérêt souvent manifesté par les hanéfites pour le chiisme . Mais naturellement – tout consensus étant un compromis –, renoncer à son indépendance signifiait aussi en finir avec son originalité doctrinale . On le voit, la périodisation du mâturîdisme peut se superposer, *mutatis mutandis*, avec celle de l'ash'arisme .

Quant à mesurer l'influence de Mâturîdî, il suffit de relever que les grands ash'arites du V^e siècle (Baghdâdî, Juwaynî) reprennent ses arguments dans certaines des grandes questions théologiques . D'autre part, Muhammad 'Abduh (m . 1323/1905), le père des théologiens réformateurs du début de la fin du XIX^e siècle, suit d'assez près la doctrine de Maturîdî dans sa fameuse *Risâlat al-tawhîd*, signe indiscutable du rôle que celui-ci est susceptible d'avoir joué dans le renouveau théologique .

Étant donné que la plupart des œuvres de Maturîdî sont encore manuscrites et qu'il est préférable, au nom de la méthodologie scientifique, de ne pas se fier aveuglément aux exposés des hérésiographes, il va sans dire que l'exposé qui suit reste provisoire . Il est essentiellement tiré du *Kitâb ta'wîlât al-Qur'ân* et du *Kitâb al-tawhîd* .

3. Sa doctrine des natures

Le *Kitâb al-tawhîd* montre que l'auteur a des affinités avec ce groupe de théologiens mu'tazilites appelés *aṣḥâb al-ṭabâ'i'* « partisans de l'existence de natures [dans les corps] » . La doctrine peut être résumée comme suit . Mâturîdî ne se contente pas de dire que les existants sont faits de substances et d'accidents ; il récuse d'autre part le *kumûn* de Nazzâm (cf . le module sur les théologiens mu'tazilites) . Les êtres créés, c'est-à-dire toute chose visible ou corporelle, sont composés d'éléments naturels, les « natures » (*ṭabâ'i'*) ; laissées à elles-mêmes, celles-ci ont pour caractéristique de s'attirer ou de s'éloigner mutuellement . L'univers matériel est composé de diverses natures ; ainsi l'homme, qui est un microcosme, est fait de passions, de natures divergentes et de désirs . Ces natures (par exemple le chaud, le froid ...) jouent un rôle essentiel pour déterminer les caractéristiques des choses . Elles n'ont pas par elles-mêmes tendance à se réunir ; elles sont nécessairement combinées dans un corps par un Agent extérieur, un Ordonnateur, qui est Dieu (*mudabbir*) . C'est pourquoi le monde manifeste de l'ordre et une sagesse . En outre, elles peuvent produire d'elles-mêmes tout effet de même nature qu'elles . Elles ont donc leur propre efficacité et déterminent activement les caractéristiques des existants . Il y a donc une véritable causalité ; les causes secondes existent, opèrent par elles-mêmes : ce pouvoir leur a été donné par le Créateur . Le feu brûle par sa nature et non par une action directe et « parallèle » de Dieu . L'Ordonnateur a créé les « natures » selon leur spécificité .

Néanmoins les *ṭabâ'i'* ne sont pas chez Mâturîdî un principe universel d'explication . Les corps matériels, qui sont des mélanges d'éléments et passent d'un état à un autre, ne tirent pas simplement leur existence et leur activité du seul jeu des natures, mais plutôt de la présence en eux des accidents de conjonction et de séparation . Mâturîdî réduit ainsi dans une certaine mesure le rôle actif que prennent les natures chez les mu'tazilites (comme Mu'ammâr, Nazzâm, Ka'bî), sans pour autant le sous-évaluer . Chez lui, il n'est pas non plus question d'actes engendrés : ce qui se produit en dehors de l'homme à la suite de son acte, est acte de Dieu, en vertu d'une habitude établie par Lui (*bi-jary l-'âda*) ; l'homme ne peut agir que dans le réceptacle de sa puissance (*fi mahall qudrati-hi*) . Mais cette dépendance de sa théologie à l'égard d'un groupe de théologiens mu'tazilites mérite d'être soulignée, comme l'est celle de l'ash'arisme par rapport à la doctrine de Jubbâ'î .

4. Les Attributs divins chez Mâturîdî

Le problème est posé chez Mâturîdî dans les mêmes termes que chez les autres théologiens sunnites . Rappelons en quelques lignes les données du problème . Mâturîdî constate que les langues humaines n'ont aucun terme adéquat pour décrire Dieu dans la mesure où tout mot ne fait que s'appliquer à un « objet du monde », pour reprendre la terminologie linguistique d'aujourd'hui . Or par définition, Dieu est tel que « rien n'est à Sa ressemblance » (Cor . XLII (*al-Shûrâ*), 11) . Il est donc le « Tout Autre », et une langue humaine est toujours fatalement impropre à qualifier Dieu . On doit en particulier refuser de comprendre dans leur sens littéral tous les passages coraniques qui parlent de Main de Dieu, de Face de Dieu, etc . (pas de *tashbîh*, mais un *tanzîh*) . Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il faille souscrire au *ta'tîl* mu'tazilite .

De cette manière, loin de préserver le *tawhîd*, les mu'tazilites, au contraire, l'appauvrissent au point de faire de l'Essence divine une entité vide : inqualifiable, Allâh devient inconnaissable . Or il est permis de dire, de par l'Écriture, que Dieu possède la Sagesse, la Puissance, etc . En outre, nier l'éternité de certains Attributs, c'est rendre Dieu sujet au changement . *Tanzîh* (contraire de *tashbîh*, donc négation de toute ressemblance avec la Création, ≈ transcendance, « métasemblance » si nous osons risquer ce néologisme) et *mukhâlafa* (fait d'être autre que la Création, altérité) doivent être affirmés tout autant que les Attributs . Cette position est donc celle d'Ash'arî : Dieu est savant, mais non comme l'est un humain, Sa Science n'est pas comme la nôtre, etc .

Ceci étant, Mâturîdî s'avoue pareillement impuissant à comprendre comment les « attributs ne sont ni identiques à l'Essence, ni séparés d'Elle » . Pas de divergence, autrement dit, avec Ash'arî sur la question du *tanzîh* . C'est dire qu'au fond, il bute, comme pour le problème de l'acte, sur le problème de l'identité sous la diversité, de l'Un et du multiple, sur un problème qui dépasse les capacités de la raison incapable de penser la *coincidentia oppositorum* .

En revanche, là où il affirme une position originale, c'est dans sa classification des Attributs divins . Qu'ils relèvent de l'essence ou de l'acte, ils sont nécessairement éternels . L'ash'arisme distingue, nous avons vu, deux sortes d'attributs divins : ceux de l'essence (*sifât al-dhât*) et ceux de l'acte (*sifât al-fi'l*) . Les premiers, Dieu les possède de toute éternité : Vie, Science, Puissance, Ouïe, Vue, Parole, Volonté . Ils résident dans Son Essence . Les seconds sont des qualifications qui s'appliquent à Dieu agissant : le fait de créer, de châtier, de manifester Sa Grâce, etc . Les actes étant non éternels, ces Attributs (créer, châtier, etc ., tous mentionnés dans le Coran) ne sont pas eux non plus éternels, ils sont adventices .

Mâturîdî récuse cette distinction : l'Agir de Dieu constitue un Attribut éternel au même titre que les autres . Il devient chez lui un Attribut supplémentaire, qu'il appelle le *takwîn*, le « faire être » . *Kawwana* signifie donc chez les mâturîdites « faire passer du non-être à l'être en vertu d'une faculté éternelle » . Ce « faire être » est donc à distinguer de son objet, l'effet de l'Agir divin, l'être créé, qu'on peut traduire par le « fait être », le *mukawwan* . Le *takwîn* est plus large par conséquent que le simple « créer » (*khalq*) .

Il est à signaler que cette distinction est antérieure à Mâturîdî : déjà les premiers mu'tazilites se posaient la question de savoir si le *khalq* est identique au *makhlûq* . Ainsi Mâturîdî forge un concept nouveau pour désigner ce qui, dans le champ de l'Essence divine, se distingue de l'Être pur, relève de son aspect opératif d'une manière générale : produire, manifester, faire venir à l'existence ou maintenir dans l'existence .

Le *takwîn* n'a de sens que s'il devient un Attribut éternel distinct de la Toute-puissancedivine (*qudra*) . Cette manière de voir permet de lever l'objection selon laquelle admettre l'éternité de l'acte créateur revient à admettre l'éternité du créé . Mâturîdî répond qu'il n'en est rien, grâce à la distinction entre le *takwîn* et le *mukawwan* . Le faire-être n'est pas le fait-être . Dieu peut être dit créateur même avant la création, sans que ne soit impliquée en rien une quelconque éternité du monde . La non-existence du monde avant qu'il ne soit créé n'implique pas l'incapacité de Dieu à le créer : il est venu à l'être au temps voulu, de par la Science et la Volonté éternelles de Dieu . De même, celles-ci sont des Attributs éternels, bien que les objets de Sa Science et de sa Toute-puissance s'inscrivent dans le temps . Il est probable que les premiers ash'arites récusaient ce concept nouveau, ne voyant pas très bien ce qui le distinguait de la *qudra* divine .

Sur ce point, nous l'avons vu, Ash'arî est resté sous l'influence des mu'tazilites, puisque pour lui les Attributs de l'acte ont un commencement temporel . Cette idée d'une possibilité pour des Attributs d'être « adventés » est pour Mâturîdî irrecevable : elle est en opposition avec la conception d'un Dieu parfait, subsistant par soi, Réalité éternelle ultime ; elle contredit le *tawhîd* .

Enfin signalons qu'en revanche, Mâturîdî ne partageait pas le point de vue étrange de certains mu'tazilites selon laquelle le non-être était une « chose » (*al-ma'dûm shay'*) . Ça entraîne, selon lui, l'éternité du monde et implique d'associer à Allâh une co-divinité éternelle .

5. La Parole divine

On aboutit sur ce point à une thèse qui va plus loin que celle des ash'arites, tout en ayant des affinités avec celle de Juwaynî . La Parole divine est éternelle, sans ressemblance possible avec la parole humaine : sa réalité nous est donc inconnue, nous ne savons d'elle que son existence, outre le fait qu'elle s'est manifestée à certains prophètes . Elle ne saurait être composée de sons et de lettres, choses créées . Seul reste, pour se la représenter, le fait qu'elle est un ensemble de significations, nous dirions aujourd'hui de signifiés, puisque ceux-ci existent en Dieu de toute éternité . Ils ne peuvent toutefois être perçus que par l'intermédiaire de sons, de lettres et de mots créés qui les expriment .

Il n'est donc pas permis de dire, à proprement parler, que les prophètes « entendent » la Parole divine directement, l'expression n'est qu'une métaphore (*majâzan*) . Seule la signification (*ma'nâ*) de cette Parole est perçue par eux, Dieu en ayant assemblé (*allafa wa nazzama*) les signifiants (*alfâz*) . Cette restriction, due à Mâturîdî, permet d'échapper aux conséquences embarrassantes de la thèse mu'tazilite, dont au fond il est proche . Ainsi, Mâturîdî exclut radicalement que la parole de Dieu puisse être entendue, même par des prophètes tels que Muhammad et Moïse : ils n'ont entendu que des sons créés par Dieu pour signifier Sa parole . Nous avons vu que telle était aussi la position de Juwaynî .

D'où le dogme de l'*'jâz* : puisque cet acte, rigoureusement propre à Dieu, ne peut être saisi par l'homme, il est donc par soi inimitable (fondation théologique et non rhétorique du dogme de l'*'jâz*) . Ainsi, contrairement à la thèse ash'arite, le Coran n'est donc pas identique à la Parole éternelle de Dieu . En définitive, sa position est plus proche de celle des mu'tazilites, qui en font, on l'a vu, un aspect de la Création divine . En revanche, on retrouve chez Mâturîdî la distinction ash'arite (plutôt qu'ash'arienne) entre *kalâm lafzî* et *kalâm nafsî* .

6. Liberté et prédestination

Mâturîdî semble, lui aussi, avoir voulu concilier le *jabr* et la thèse mu'tazilite . Il réfute le premier comme absurde : il aboutirait à ce que Dieu punisse les hommes pour Ses propres actions au Jour du Jugement . Néanmoins, il faut sauvegarder le pouvoir créateur de Dieu, qui embrasse tout ce qui existe et consiste à faire passer du non-être à l'être . Ce pouvoir de création, l'homme ne le possède pas : c'est donc bien Dieu qui crée les actes humains . La solution de cette aporie peut être énoncée ainsi . Lorsque j'agis, il faut que cet acte soit effectivement mon acte, bien qu'il soit créé par Dieu . L'homme, en effet, l' « acquiert » (Mâturîdî emploie lui aussi le verbe *kasaba*), sans aucune contrainte, Dieu lui ayant fourni tous les moyens pour qu'il l'accomplisse et le fasse sien : Il l'a doté de raison, de discernement, du contrôle sur lui-même et surtout de la **faculté de choisir**, du libre arbitre (*ikhtiyâr*), donc d'effectuer ou non l'acte en vue d'adopter telle ou telle voie pour y parvenir, etc . Ainsi, lorsque l'homme, libre de choisir, veut un acte et l'accomplit, c'est en fait Dieu qui le crée en lui . Mais l'homme est réellement agent de son acte . Cette affirmation découle directement de l'efficacité des natures . Les « natures » dans l'homme font qu'il est un agent autonome et responsable . Il y a donc **deux agents** pour le même acte . Le *kasb* prend chez Mâturîdî un sens actif, et non passif comme chez Ash'arî (l' « acquéreur » étant le jouet passif de Dieu qui agit à travers lui) .

Comparée à la thèse d'al-Ash'arî, celle de Mâturîdî paraît plus « raisonnable », plus en accord avec le sens commun, puisqu'elle laisse une place à la liberté . Sa solution consiste à placer la liberté au niveau de la volonté, non au niveau de l'acte, lequel, quant à lui, relève d'un pouvoir que Dieu seul possède .

Si tant est qu'on puisse parfaitement reconstituer la thèse d'Ash'arî (*cf.* module sur le *kalâm* d'Al-Ash'Ari), nous avons vu que celui-ci n'a pas soutenu cette solution, n'admettant même pas que la volonté humaine soit autonome, indépendante de la Volonté divine . Tout au plus établissait-il une distinction entre actes contraints et actes indépendants de toute contrainte . Comme les partisans du *jabr* (volontarisme divin, déterminisme absolu, prédestination), il était avant tout soucieux de préserver les données coraniques, l'Omnipotence et l'Omniscience divines, l'Omnipotence exprimant le fait qu'il est au ciel un Livre où tout est écrit sur le moindre événement dans la Création, et l'Omniscience affirmant que rien n'échappe à l'Ordre divin . Ce que je veux, c'est Dieu qui, à proprement parler, le veut et c'est Lui qui donne naissance à l'acte . Il n'y a pas non plus de puissance d'agir propre à l'homme, elle est créée par Dieu . Le *kasb* semble donc signifier chez Ash'arî la simple coïncidence du pouvoir divin et de l'action humaine . C'est Dieu qui crée, et l'homme, simplement, acquiert l'acte en le recevant passivement de Lui . L'homme n'y contribue qu'**indirectement**, il n'en est que le réceptacle . Nous avons vu comment les ash'arites

postérieurs se sont efforcés d'explorer d'autres voies et d'interpréter différemment cette notion de *kasb*, le terme n'ayant jamais été contesté . C'est qu'en effet, ce que nous appelons ici problème de la liberté, de la responsabilité – en référence à la philosophie moderne –, les théologiens musulmans l'appellent, eux, plus concrètement celui du *kasb*, pour signifier précisément cette part de l'homme dans l'acte, part qu'ils ont tant de peine à cerner et dont l'origine est coranique : l'Écriture, en effet, emploie invariablement le verbe *kasaba* à propos des actions humaines : « ce que les mains auront acquis », « à toute âme ce qu'elle aura acquis », dit-elle en évoquant le Jugement dernier .

Mâturîdî a donc une position plus nuancée qu'Ash'arî, pour lequel la puissance ne peut avoir qu'un unique possible, celui de l'acte ou de son contraire . Si en effet, la même puissance pouvait avoir **en même temps** possibilité de quelque chose et de son contraire et si l'homme a le libre choix, il faut bien que cette puissance ait lieu avant l'acte et puisse donc de quelque manière le déterminer : l'homme est au moins en partie agent . Mâturîdî se range dans cette dernière explication, ce qui le rapproche des mu'tazilites .

Mais que vaut la solution mâturîdite ? Le problème reste, en fait, entier . Les partisans du *jabr* auront beau jeu d'en souligner la faiblesse : l'homme propose et Dieu dispose, mais l'homme dicte en quelque sorte sa volonté à Dieu . Et comment concilier cela avec la prédestination ? Comment peut-on affirmer sans se contredire : « Dieu sait, veut et décrète tout, mais en fonction du choix libre de l'homme, qu'Il connaît de toute éternité » ? Les partisans de la liberté humaine diront qu'il ne sert à rien d'admettre le libre choix pour le vider de toute efficacité, de toute signification, puisqu'il est sans effet sur les actes et ceux-ci sont prédéterminés .

7. Vision béatifique

Bien qu'il ne fasse aucune concession à l'anthropomorphisme, Mâturîdî, sur cette question particulière, est en plein accord avec les sunnites : les versets coraniques et les traditions qui en parlent doivent être compris littéralement . Il s'emploie dans les sources citées à prouver rationnellement le bien-fondé d'une telle interprétation . Les arguments sont les suivants . Il part du principe qu'on ne doit rejeter le sens littéral d'un verset ou d'une tradition que lorsqu'il est impossible de faire autrement . Concernant la vision béatifique, il n'y a rien d'impossible à ce qu'elle ait lieu dans l'autre monde et elle ne prouve pas nécessairement que Dieu serait un corps . Inversement, rejeter cette vision amène à des conséquences dangereuses, voire à nier l'existence de Dieu . On ne peut transposer les lois de la visibilité de ce monde dans l'au-delà et affirmer l'impossibilité de cette vision . Il n'y a aucun lien nécessaire entre les termes suivants : corporéité, non-corporéité, vision, non-vision . Dieu sait, agit, voit ... sans être un corps ni un accident, sans être limité par le temps et l'espace . Il existe bien des choses matérielles que nous ne voyons pas ; inversement, les anges par exemple, qui sont incorporels, nous voient . Ainsi, on ne doit pas tirer argument du fait que nous ne puissions voir ce qui n'est ni un accident ni un corps ici-bas pour affirmer la même impossibilité au Paradis, puisqu'il n'est pas fait de réalités matérielles .

Pour en savoir plus

Pour des détails sur cette question, *Kitâb ta'wilât al-Qur'ân* (pp . 37-41) et *Kitâb ta'wilât al-Qur'ân* (au commentaire des sourates VI, 103 ; VII, 143 ; X, 26 ; LXXV, 22-23) .

8. Mâturîdî et l'éthique mu'tazilite

Il est intéressant de noter que Mâturîdî, dans sa tentative de réconcilier le traditionalisme et le mu'tazilisme, s'efforçait de donner un sens à la Sagesse divine, comme écrasée par le poids de la Liberté souveraine de Dieu dans la théologie ash'arite et traditionaliste . L'idée même de sagesse, en effet, implique que l'action soit guidée par un principe supérieur à elle, qui de ce fait la limite . Il est caractéristique que les définitions ash'arites de la Sagesse divine écartent délibérément la spécificité du terme et appauvrissent la notion : elles en font un synonyme de *'ilm* (agir en toute connaissance de cause) ou d'*ihkâm* (agir en toute compétence) . En outre, cette définition revient à hésiter sur la nature, essentielle ou opérative, de l'attribut : c'est avouer au fond qu'on ne connaît pas sa signification profonde .

Il est facile de constater qu'en revanche c'est la prise en compte de la Sagesse divine qui guide Mâturîdî dans les solutions théologiques présentées précédemment, et qu'il en est de même en matière d'éthique . Nous en touchons un mot ici parce que le mot apparaît d'autant plus fréquemment dans ses écrits qu'il est rare dans la littérature ash'arite, qui préfère parler de Science plutôt que de Sagesse divine . C'est pourquoi Mâturîdî est conduit en ces questions à concéder aux mu'tazilites plusieurs thèses importantes . Il admet comme eux que l'homme a l'obligation, indépendamment de toute révélation, de se convaincre rationnellement de l'existence de Dieu ; comme eux aussi, il reconnaît qu'il existe un bien et un mal en soi et que Dieu, même s'Il est souverainement libre par rapport à ces deux valeurs, les prend en considération dans Ses commandements . Cela ne veut pas à dire toutefois que Dieu soit tenu au meilleur (*al-aslah*) pour Ses créatures, autre thèse mu'tazilite qui pose des limites aux Attributs du Créateur, nie la grâce divine et ne rend pas compte de l'existence du mal .

Résumé

Il est légitime de penser que Mâtûrîdî présente une solution plus heureuse que celle de l'ash'arisme pour surmonter le fossé entre mu'tazilisme et le traditionalisme . R . Frank estime que sa doctrine est d'une importance considérable pour comprendre l'histoire du *kalâm* dans sa phase de formation définitive . Elle manifeste une synthèse unique de traditions et d'éléments divers ayant abouti à façonner la théologie propre à l'islam . Une fois encore, nous constatons les traces laissées par le mu'tazilisme dans le *kalâm* ultérieur . C'est sans doute la raison pour laquelle un renouveau de la théologie sunnite devrait s'attacher à mieux cerner la pensée de celui qui put, concurremment avec Ash'arî, disputer aux traditionalistes, au nom de la raison, un terrain qu'ils entendaient monopoliser .

L'évolution du hanbalisme

Mohyddin Yahiya

PID_00159007



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction	5
1. Remarques générales	7
2. Les vicissitudes historiques de l'école	9
3. L'importance d'Abû Ya'lâ	12
4. L'originalité d'Ibn Taymiyya	14
4.1. Au sujet de la volonté divine	14
4.2. Au sujet de l'acte humain	14
4.3. Au sujet des Attributs divins	17
Résumé	20

Introduction

Nous terminerons ce bref panorama consacré à l'histoire du *kalâm* par un aperçu sur l'école hanbalite et son *kalâm*, volet essentiel, « incontournable », de la pensée religieuse sunnite . Comme dans les précédents modules, un exposé général, plus historique, sera suivi d'une discussion proprement théologique . À travers deux personnages marquants, nous nous intéresserons essentiellement à l'évolution de l'école sur des questions de *kalâm* envisagées et traitées à leur manière par les autres écoles . Ce bref sondage nous permettra de répondre à la question de savoir s'il existe véritablement un *kalâm* hanbalite et, dans l'affirmative, de l'apprécier sommairement par rapport à ces dernières .

1. Remarques générales

Les travaux récents ont remis le hanbalisme à sa juste place dans l'islam sunnite . Naguère, il était encore communément réduit à une école de *fiqh* . Sa casuistique, constituée à partir de l'enseignement d'Ahmad b . Hanbal contient les *masâ'il* de ce dernier, c'est-à-dire l'ensemble de ses *quaestiones et responsa* rassemblées par ses deux fils . La théologie hanbalite comprenant essentiellement un *credo*, elle aurait été celle vers laquelle se seraient tournés les traditionnistes, les *ahl al-hadîth* et les ennemis du *kalâm* . Littéraliste jusqu'au *tashbîh*, celle-ci aurait refusé l'usage de la raison en matière théologique . L'ash'arisme aurait eu ainsi toute facilité pour représenter, dans ce domaine, l'orthodoxie sunnite . En réalité, les travaux récents ont profondément corrigé cette vision caricaturale du hanbalisme .

Tout d'abord, la théologie hanbalite, ou, à proprement parler l'esprit du hanbalisme, est en réalité plus important pour ses adeptes que le quatrième en date des rites de *fiqh* qui ont survécu . Ce dernier a toujours été le plus réduit en nombre de pratiquants et en extension géographique . C'est le cas, même aujourd'hui, où il n'est majoritaire que dans le royaume d'Arabie Saoudite, lequel a érigé en doctrine d'État le wahhabisme, ultime rejeton du hanbalisme . Nous avons vu précédemment qu'à part le mâturîdisme, pratiquement confiné au hanéfisme, les autres écoles de théologie, y compris le mu'tazilisme, n'étaient pas attachées à un rite de *fiqh* déterminé . Il est courant, par exemple, de lire dans les ouvrages de *tabaqât* que tel 'âlim shâfi'ite en *fiqh* est hanbalite de *credo* ou tout au moins refuse le *kalâm* ash'arite .

Aussi est-il justifié de parler comme le fait H . Laoust de « hanbalisme diffus » et de « hanbalisme strict », épousant la théologie, la piété et le rite hanbalite . De même, Makdisi parle d' « islam hanbalisant » . Du reste, le hanbalisme, plus d'une fois mis sur la sellette par les autorités politiques, fut non moins souvent remis à l'honneur par la voie la plus officielle . Il est clair que ce n'est pas ici le rite qui fut encouragé, le « hanbalisme strict », mais l'esprit de l'école, ce « hanbalisme diffus », considéré comme exprimant l'âme du sunnisme . Cette remarque est d'une grande importance, et nous y reviendrons en conclusion . Il est important, en effet, de savoir si le sunnisme est mieux représenté par une théologie, une piété ou une école de *fiqh* particulière . Répondre à cette question nous permettra de cerner davantage l'essence de l'islam majoritaire, voire de l'islam tout court .

D'autre part, si le hanbalisme privilégie les données traditionnelles, le Coran et le hadith prophétique, il ne condamne pas le *kalâm* ni la raison en soi, mais l'abus des raisonnements, qui ergotent à trop vouloir prouver . D'où les anathèmes jetés par certains (*man ta'âtâ l-kalâm tazandaqa*) . C'est au fond la position de Ghazâlî, lui-même dialecticien, puisqu'il écrivit un pamphlet

contre le *kalâm* (cf. le module d'introduction générale au *kalâm*). La formule ne dit pas, en réalité, ce qu'on voulut lui faire dire : pour preuve, le fait que les plus grands maîtres de l'école ont fini, au fil du temps, par développer leur propre théologie.

Le hanbalisme pourrait être défini comme un scepticisme théologique sur fond de fidéisme religieux. Mais « ce littéralisme n'est pas du psittacisme : il vise la méditation et l'intériorisation du texte » (R. Caspar). C'est qu'en effet le hanbalisme, porté au détachement vis-à-vis des affaires temporelles (*zuhd*), comme au refus de sacrifier son idéal de perfection aux faveurs et compromissions offertes par les sphères dirigeantes, est tout autant, sinon davantage, une éthique qu'un corps de doctrine, une attitude morale qu'un code juridique. Cette intrication entre le littéralisme et le *zuhd* s'accommode volontiers d'une acceptation du soufisme, comme le montre clairement, par exemple, un livre de référence pour l'école, la profession de foi d'Ibn Batta : la vraie foi est celle du cœur, elle respecte scrupuleusement la loi religieuse dans un amour fervent pour le Créateur. En même temps, Ibn Batta invite à la soumission au calife et aux autorités même injustes et met en garde contre la tentation de s'en prendre à l'ordre établi sous prétexte de restaurer la justice ou la pureté des origines. Inversement, notons-le, Barbahârî déchaînera les foules contre les mœurs du temps et les chiïtes. Cette relation entre fidéisme et intériorisation soufie n'a toutefois rien d'un lien de cause à effet. Il a existé de tout temps des ascètes éloignés du soufisme et les soufis se comptèrent parmi les différentes écoles *fiqh* et même les mu'tazilites (cf. les *sûfyat al-mu'tazila*).

C'est l'ensemble de ces traits, devenus au fil du temps caractéristiques, qui selon nous, explique que le hanbalisme finit par recevoir une place légitime dans le sunnisme. Nous savons que ce dernier se situe dans la recherche d'un équilibre entre développement de la science religieuse, respect des Anciens, quiétisme politique et soufisme.

Référence bibliographique

Robert Caspar (1987). *Traité de théologie musulmane* (tome I, p. 209).

2. Les vicissitudes historiques de l'école

Les travaux de Laoust et de Makidisi furent essentiellement consacrés à retracer cette histoire . Nous en donnons ici une idée afin de mieux connaître l'école et pouvoir y situer chronologiquement quelques grands maîtres .

Commençons donc par le fondateur **Ahmad Ibn Hanbal** . Rappelons qu'il dut sa réputation à son inflexibilité face à la véritable inquisition (*mihna*) que représenta pour les traditionalistes la politique pro-mu'tazilite du calife al-Ma'mûn (198/813-218/833) et l'imposition de la doctrine du Coran créé . Ibn Hanbal fut sommé de s'expliquer devant le calife, mais celui-ci mourut avant la comparution . Ses démêlés avec le calife suivant, al-Mu'tasim, qui poursuivit la politique de son prédécesseur, sont mal connus . On sait seulement qu'Ibn Hanbal fut arrêté, flagellé et emprisonné au moins deux années . Relâché, il se retira de tout enseignement public . Il vécut toutefois assez longtemps pour assister à la restauration du sunnisme par al-Mutawakkil et recevoir les honneurs du calife, peu avant de mourir en 241/855 .

Pour en savoir plus sur Ibn Hanbal

Pour une bonne vue d'ensemble, voyez la contribution substantielle d'H . Laoust dans l'*E . I .* ² (article « Ahmad b . Hanbal ») .

Pour un traitement détaillé, voyez N . Hurvitz (2000) . *The Formation of Hanbalism* . London : Routledge-Curzon .

Ibn Hanbal fut un esprit indépendant (*mujtahid mustaqill*) . Il s'opposa à la mise par écrit de son *ra'y* (*tadwîn al-ra'y*), craignant sans doute quelque codification de sa doctrine et la mise sur le même plan des données de base, Coran et hadith, avec ce que la raison peut en tirer . Cette attitude était partagée par maints traditionalistes de la même époque . Aussi la pensée d'Ibn Hanbal fut-elle considérée comme la doctrine sunnite avant l'heure, « doctrine dont on connaît fort mal les différentes étapes, mais qui, de toute évidence, commença à s'élaborer dès l'époque omeyyade et allait occuper une position centrale dans l'histoire religieuse de l'islam » (H . Laoust) . Ainsi l'on voit Shâfi'î, lui-même très attaché à fonder le *fiqh* sur le hadith prophétique, adresser la même mise en garde à ses disciples au seuil du *Mukhtaṣar* de Muzanî, qui se donne comme un résumé de la doctrine contenue dans le *Kitâb al-Umm* . Dans les recueils de hadiths, il existe des chapitres exhortant à s'abstenir de l'*iftâ'* : c'est qu'intervient, dans toute décision sur un point de droit, une appréciation personnelle, un *ra'y* .

Respectueux de la lettre du hadith et confronté, par conséquent, aux anthropomorphismes de la sunna, Ibn Hanbal ne les admet (*tashbîh*) qu'avec la réserve expresse que la langue employée ne saurait les concevoir rationnellement : c'est le *bilâ kayf*, la fameuse *balkayfa* d'Ibn Hanbal et de ses disciples :

il ne faut dire de Dieu que ce que Lui-même (dans le Coran) ou le Prophète (dans le hadith) en disent, sans chercher à les ramener à des réalités d'ici-bas . On affirmera donc l'existence d'une pluralité en Dieu d'Attributs, spirituels ou corporels, sans pour autant tomber dans l'anthropomorphisme, puisque la réalité divine échappe par nature à toute forme de connaissance humaine .

La foi est définie, contre les tendances murjiïtes, comme englobant tout ensemble croyance, intention, œ uvres et attachement à la sunna . Le Coran est la parole incréée de Dieu . Refuser de prendre position, c'est tomber dans l'hérésie . Nous l'avons vu, les hanbalites comprennent par Parole divine, non pas une simple idée abstraite, mais le Coran avec ses lettres et ses mots, bien que la nature intime de cette parole ne puisse être saisie ici-bas, de même que pour les autres Attributs . Nous avons vu que certains hanbalites croyaient même que la prononciation du Coran était incréée . Il n'est toutefois pas certain qu'Ibn Hanbal ait tranché la question ; il est plus vraisemblable qu'il se soit abstenu de prendre position et qu'il l'eût dite ni créée, ni incréée .

En revanche, sa position sur la prédestination – et c'est celle des tout premiers hanbalites – est tranchée, sans appel ni équivoque : c'est ce qu'on appelle traditionnellement le *qadâ' wa l- qadar* : tout ce qui est, tout ce qui arrive aux hommes, « bon ou mauvais, doux ou amer » est décrété et voulu par Dieu . Sous l'expression *qadâ' wa l-qadar* sont comprises à la fois la volonté, la science et la création divines . Rien n'existe dans l'univers qui ne soit créé par Dieu . Mais la '*aqîda* d'Ibn Hanbal ne laisse place à aucune démonstration de *kalâm* . On y trouve seulement l'indication que récuser la prédestination signifierait affaiblir la Toute-puissance de Dieu et que Son omniscience implique l'universalité de Sa Volonté . Il est difficile de ne pas voir ici, en germe, une doctrine de la pure contrainte (*al-jabr al-mahd*) et de ne pas établir un lien avec la doctrine de Jahm b . Safwân . Or elle-ci continuait, d'après les sources, à faire des adeptes au début du III^e siècle .

C'est probablement cet aspect du hanbalisme – et cette singulière convergence avec une doctrine éloignée du proto-sunnisme – qui incita certains théologiens (que nous savons être les *ahl al-ithbât*), à corriger une croyance qui semblait exclure toute possibilité à l'homme d'agir, peu ou prou, sur sa destinée . Il n'en reste pas moins vrai que la doctrine du *kasb*, refusant la pure contrainte, c'est-à-dire le strict déterminisme divin, et reconnaissant l'existence d'actes libres (*ikhtiyâriyya*), n'a représenté qu'un courant parmi les proto-sunnites, sans doute minoritaire . D . Gimaret observe l'extrême discrétion des premiers hanbalites sur le thème de la *hudâ* et du *dalâl* . Ceux qui disent sans nuances, comprenant à la lettre les énoncés coraniques, que Dieu guide et égare qui Il veut, scelle le cœur de qui Il veut, ne sont pas des hanbalites, mais les premiers ash'arites . Nous avons vu d'ailleurs qu'au sein de l'école ash'arite, le *kasb* ira en "se libéralisant" de manière croissante . L'histoire de la théologie sunnite peut d'ailleurs être vue sous cet angle : une libération progressive de l'emprise de la doctrine du *jabr* .

Vers la fin de sa vie, Ibn Hanbal vit sa doctrine devenir officielle grâce à l'avènement d'al-Mutawwakkil (règne 232/847-247/861). Jusqu'à l'intermède politique des Bouyides (334-447/945-1055), le hanbalisme est en faveur à Bagdad. On rapporte de lui six professions de foi, qui prennent position sur les questions disputées : la foi, la création du Coran, le *qadar*. Durant cette période, la doctrine est encore souple : elle admet les divergences entre auteurs et intègre des éléments du malikisme. Deux auteurs revêtent une certaine importance : Abû Bakr al-Khallâl (m. 311/923), auteur du *Kitâb al-Jâmi'* et Abû Muhammad al-Barbahârî (m. 329/941), auteur du *Kitâb al-Sunna*. Ces ouvrages reproduisent fidèlement le *credo* d'Ibn Hanbal et condamnent vigoureusement le *kalâm*. Il est donc inutile de nous attarder sur eux.

À partir des Bouyides, le hanbalisme entre dans l'opposition et subit parfois des persécutions du fait du déclin des califes abbassides. Le pouvoir réel passe aux mains des « maires du palais » que sont les sultans bouyides-chiïtes. Mais l'école mûrit et attire des croyants d'horizons divers : elle compte dans ses rangs des adeptes d'autres rites juridico-religieux et d'illustres soufis. Un théologien et prédicateur représentatif, Ibn Batta (m. 387/997) est l'auteur d'une profession de foi, dont la version courte, l'*Ibâna al-sughrâ*, a été traduite et analysée par H. Laoust. Sur les grandes questions du *kalâm*, on y lit la répétition, sans nuances, des thèses d'Ibn Hanbal.

Lors de la disgrâce des Bouyides, le califat abbasside retrouve son autorité et soutient activement le hanbalisme. Al-Qâdir (règne 381/991-422/1031) va même, en 409/1055, jusqu'à proclamer et imposer une profession de foi purement hanbalite, la *Risâla qâdiriyya*¹, au détriment des autres familles d'esprit composant le sunnisme, mais surtout aux dépens du mu'tazilisme, banni et relégué dans les espaces privés. Cette *'aqîda* sera renouvelée par ses successeurs. Si les Seldjoukides et les Ghaznévides opèrent un retour en force du hanéfisme mâturîdite, les persécutions qu'ils feront subir à l'ash'arisme renforceront le hanbalisme, qui gardera Bagdad pour fief. Le sultanat sera assez favorable au hanbalisme et l'ère qui va jusqu'à la prise de Bagdad par les Mongols en 656/1258, est celle de la restauration du sunnisme, mais aussi l'âge d'or du hanbalisme. Sous les Mamlouks puis les Ottomans, il est vrai que le hanbalisme ne bénéficiera plus d'un soutien officiel : il sera simplement considéré comme l'un des quatre rites de *fiqh* et restera important surtout en Syrie. Sa théologie continuera néanmoins d'être mise au service des ennemis de l'orthodoxie. Rappelons que le wahhabisme, mouvement d'inspiration hanbalite, est la doctrine officielle de l'actuelle dynastie saoudienne.

Nous allons examiner les particularités du *kalâm* hanbalite à travers deux grands noms de l'école une fois mûrie, Abû Ya'lâ (m. 458/1066) et Ibn Taymiyya (m. 728/1328), ce dernier étant né peu après la chute du califat abbasside sous les coups de l'invasion mongole. Ils nous permettront de mesurer le trajet parcouru par rapport au maître éponyme et, par là, d'apprécier la souplesse intrinsèque du hanbalisme.

⁽¹⁾On en trouvera la traduction française in G. Makdisi (1963). *Ibn 'Aqîl et la résurgence de l'islam traditionaliste au X^e siècle*. Damas : I. F. D. (pp. 304-308).

3. L'importance d'Abû Ya'lâ

Elle provient du fait qu'il est l'auteur d'un traité de *kalâm*, le *Kitâb al-mu'tamad fî usûl al-dîn* (Beyrouth, éd. Dâr al-machreq, 1974). Jusque-là honnie et condamnée, la discipline fit, avec cet ouvrage, une entrée massive et inattendue dans l'école. La publication du manuscrit mit définitivement fin à l'idée selon laquelle il y aurait incompatibilité entre *kalâm* et hanbalisme. La théologie dogmatique de ce courant n'a rien à envier, sous ce rapport, à celle du mu'tazilisme ou des autres écoles sunnites.

Le problème qui se pose, sans être encore résolu, faute de recherches chronologiques suffisantes sur les manuscrits, est de savoir quel fut le premier hanbalite à pratiquer le *kalâm*. S'il se confirme que c'est Abû Ya'lâ, cet auteur aurait opéré une véritable rupture avec le hanbalisme de la période antérieure. Entre la mort d'Ash'arî (≈ 320/932) et la naissance d'Abû Ya'lâ (380/990), il s'est écoulé un temps bref mais suffisant pour que ce dernier ait assimilé le *kalâm* ash'arite dans toutes ses subtilités, peut-être plus que son maître, Ibn Hamîd (m. 403/1012), auquel on attribue également un *Kitâb fî usûl al-dîn*. Le changement entre les premiers hanbalites et Abû Ya'lâ est en effet complet, ce qui justifie une périodisation de l'histoire du hanbalisme telle que l'a tracée H. Laoust, qui sépare la période formatrice, celle d'Ibn Hanbal et de ses disciples directs d'avec celle de l'époque bouyide.

Le *Kitâb al-mu'tamad fî usûl al-dîn* est un ouvrage de *kalâm* tout à fait classique dans la forme, le vocabulaire et le fond. Si Abû Ya'lâ y marque parfois son désaccord avec l'ash'arisme, il laisse apparaître que sur certains sujets, il n'existe aucune divergence de fond. Sur la question de l'acte humain, par exemple, Abû Ya'lâ introduit la notion d'acquisition (*kasb*), ce qui lui permet d'atténuer le strict déterminisme qui semble avoir été la position d'Ibn Hanbal : *af'âl al-ibâd khalq lillâh, kasbun li-l-'ibâd*. Et le *kasb* se définit chez lui comme « ce qui existe dans le puissant et dont il a la puissance adventée », sans que la puissance soit capable d'efficacité sur l'acte, sans qu'elle puisse d'elle-même le créer ou l'« advenir ». Nous retrouvons ici exactement le *kasb* d'Ash'arî. C'est qu'en effet, l'acte humain est, comme chez lui, défini de manière très large : c'est tout ce qui peut faire l'objet d'une qualification (*sifa*) du sujet : ainsi, voir, percevoir, connaître ... sont des actes tout autant que jeter une pierre : or il est clair que pour les premiers, je ne suis pas l'auteur de ma perception, de ma connaissance, je n'ai pas le pouvoir de les faire être. Seul Dieu est agent. Nous dirions aujourd'hui qu'ils dépendent de processus physiologiques indépendants de notre volonté. Ils restent cependant mes actes, en ce sens que je les ai déclenchés.

Les points faibles de cette théorie sont les mêmes que chez Ash'arî . Comme chez ce dernier, Abû Ya'lâ nie l'efficace de la volonté sur l'acte, car vouloir, pour lui, est un acte comme les autres . Les actes dits libres ne diffèrent pas en définitive des actes contraints, et les deux sortes sont également créées par Dieu . Il affirme néanmoins l'existence d'une différence entre elles, sans la préciser ... Ce qu'il ajoute sur la puissance reproduit exactement la thèse d'Ash'arî : négation du *tawallud*, donc de la possibilité que l'homme puisse produire en dehors de lui des actes engendrés par sa puissance ; instantanéité de la puissance humaine, qui n'a pas de durée et ne peut ainsi être antérieure à l'acte, puisqu'elle ne peut s'appliquer en même temps à son contraire .

4. L'originalité d'Ibn Taymiyya

Considéré comme le plus grand docteur du hanbalisme, Ibn Taymiyya est indéniablement une grande figure de la pensée musulmane, bien qu'il passe aussi pour l'une des plus contestées. C'est qu'Ibn Taymiyya n'est pas seulement le penseur iconoclaste qui déclenche des passions, il est aussi original, comme on le voit dans sa théorie politique (dont nous ne parlerons pas ici, faute de place et parce que le sujet ne concerne pas directement le *kalâm*, mais la pensée musulmane en général). D'autre part, le *kalâm* d'Ibn Taymiyya a pour caractéristique de manifester un souci de conciliation, de rapprochement des thèses opposées. D. Gimaret écrit à son sujet :

« Il témoigne d'un esprit remarquablement ouvert et souple, sensible à la complexité du réel, dont chacune des doctrines antagonistes n'exprime en vérité qu'un aspect. »

D. Gimaret (1977). « Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite ». *Bulletin d'études orientales* (XXIX, p. 165).

4.1. Au sujet de la volonté divine

Sur le problème de la volonté divine, il concilie les deux grandes thèses opposées (l'ash'arite – Dieu veut tout ce qui existe – et la mu'tazilite, – Dieu ne veut que ce qu'Il ordonne, donc le bien, *cf.* le module sur Ash'arî) en distinguant deux sortes de volontés : une volonté créatrice, appliquée à faire exister (*irâda qadariyya kawniyya*) et qui par conséquent englobe tout ce qui advient dans l'univers, et d'autre part, une volonté législative appliquée au bien (*irâda amriyya shar'iyya*). Dieu crée donc avec un but (*li-gharad*), et non sans motif, gratuitement, comme le soutient l'ash'arisme.

Ibn Taymiyya s'explique en détail sur cette question, comme sur celle de l'acte humain, dans son *Minhâj al-Sunna* et un opuscule intitulé *Risâla fî l-irâda wa l-amr*. Ibn Taymiyya tourne délibérément le dos au *kasb* ash'arite, qu'il juge « inintelligible » (*ghayr ma'qûl*) et range à juste titre al-Ash'arî et ses épigones parmi les tenants du *jabr* et donc des disciples de Jahm b. Safwân (*cf.* le module sur les premières controverses théologiques).

4.2. Au sujet de l'acte humain

L'originalité d'Ibn Taymiyya sur la question de l'acte humain est toutefois moindre qu'elle pourrait le paraître de prime abord, puisque sa théorie est préfigurée par des devanciers repérables. Elle est néanmoins indéniable en ce qu'elle distingue pour la première fois deux sortes de puissances : l'une, antérieure à l'acte, le rend simplement possible ; l'autre le détermine nécessairement et lui est contemporaine. De la sorte, il dépasse synthétiquement deux

Référence bibliographique

D. Gimaret (1977). « Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite ». *Bulletin d'études orientales* (XXIX, p. 165).

positions antinomiques, sans recourir à la notion de *kasb* : l'homme est véritablement l'agent de son acte (contre les ash'arites) ; cet acte est créé par Dieu (contre, cette fois, les mu'tazilites) .

Ainsi donc, Ibn Taymiyya affirme – grande « nouveauté » dans le sunnisme –, la pleine souveraineté de l'agent : il détermine l'existence de ses actes, lesquels se produisent par sa volonté et par sa puissance ; il en est donc réellement l' « aventeur » (*muhdith li-fi'li-hi*), position qui n'est celle d'aucun ash'arite, mais bel et bien celle que partagent les mu'tazilites, encore que Ibn Taymiyya n'aille pas jusqu'à soutenir comme eux qu'il en est le créateur . C'est qu'en effet il distingue, comme nous le verrons plus loin, « faire venir à l'être » (*ah-datha*) et créer (*khalaqa*), qui reste une prérogative divine . En d'autres termes, puissance et volonté sont chez l'homme efficaces (*mu'aththira*) . C'est qu'en effet il soutient le principe de causalité, c'est-à-dire l'efficience des causes naturelles (*ta'thîr al-asbâb al-ṭabî'iyya*) contre l'occasionnalisme des ash'arites et des mu'tazilites . Pour Ibn Taymiyya, la puissance humaine détermine l'acte comme les causes produisent leurs effets, analogue en cela au feu qui brûle ou au soleil qui éclaire . Dieu crée au moyen des causes, affirme Ibn Taymiyya, qui énonce à l'appui des versets du Coran . Ainsi donc, l'homme produit réellement son acte, sa puissance le détermine pleinement ; mais celle-ci n'est pas la cause première, elle est une cause seconde (« génératrice », *muwallida*, pour Bishr b . l-Mu'tamir) . C'est donc Dieu qui crée l'acte humain par l'intermédiaire de la puissance et de la volonté humaines . Ce qu'Il fait être, ce n'est pas l'acte humain lui-même mais, en l'homme, le fait d'être agent .

Mais si l'homme est « aventeur » de ses actes, Ibn Taymiyya n'en affirme pas moins, comme tout sunnite, que Dieu est le créateur des actes humains . Pour concilier les deux, il faut dire selon lui que Dieu crée les choses au moyen de leurs causes – ici une volonté et une puissance –, tout comme Il crée les autres adventices à l'aide de leurs causes . La thèse d'Ibn Taymiyya consiste donc à interpréter la signification du mot coranique créer (*khalaqa*) à l'aide de la causalité, alors qu'Ash'arî et le *kalâm* antérieurs l'interprètent dans un cadre occasionnaliste et atomistique . À cette fin, Ibn Taymiyya distingue deux puissances :

- Celle qui rend l'acte possible, qui permet de l'accomplir ou non ; antérieure à l'acte, elle est ce qu'implique la loi divine (*al-istitâ'a al-mashrûta fî l-tak-lîf*) : c'est la puissance légale (*al-qudra al-shar'iyya*) .
- Celle par laquelle l'acte vient à l'être, contemporaine de l'acte (*muqârîna li-l-maqdûr*), et qui le détermine nécessairement : c'est la *qudra qadariyya* . Ibn Taymiyya précise sa nature : c'est la première puissance à laquelle vient s'ajouter la volonté ferme . En effet, la première volonté ne saurait déterminer l'existence du possible ; il faut pour cela que l'agent devienne « voulant » d'une « volonté ferme » (*irâda jâzima*) ; cette volonté est créée par Dieu . La puissance jointe à la volonté devient la cause complète de l'acte .

Ibn Taymiyya ici, en réalité, applique sa conception de la causalité, qu'il harmonise naturellement avec le pouvoir créateur réservé à Dieu . Pour notre théologien, aucune cause ne se suffit à elle-même pour être productrice complète (*'illa tamma*) d'un adventice : seul Dieu a ce caractère . Les causes créées, nécessairement secondes et médiates, sont les moyens que Dieu se donne et met en œuvre pour créer ; elles ont une efficience réelle, mais sans pouvoir autonome : il faut à cette efficience un facteur « déclencheur », qui est la rencontre d'une autre cause, et seul Dieu peut opérer cette rencontre . Dans le cas de la brûlure par exemple, il faut la rencontre du feu (la cause efficiente) et d'une matière combustible : le feu ne brûle pas sans celle-ci ; dans le cas de l'acte, il faut la combinaison des deux puissances et non uniquement la puissance au sens ash'arite ou mu'tazilite .

Ibn Taymiyya s'explique encore sur le fait que le même acte procède de l'homme et de Dieu . En réalité, les modalités en sont différentes : l'homme n'est pas l'associé de Dieu à cet égard . L'acte de l'homme réside en lui, alors que tout adventice, donc l'acte de l'homme, est hors de Dieu ; l'acte de l'homme vient à l'être par l'homme, mais Dieu rend l'homme agent, par la puissance et la volonté créées en lui ; l'acte de l'homme qualifie l'agent qui par exemple peut être dit priant, injuste, si l'acte est une prière, une injustice ; mais Dieu ne saurait être qualifié de ce qu'il crée hors de Lui . Observons que cette affirmation est singulière : les actes sages de Dieu ne sont-ils pas le signe et l'effet de Sa Sagesse et réciproquement comme l'invite à dire le Coran ? C'est néanmoins ce qui interdit à Ibn Taymiyya de dire que l'acte humain comporte deux agents, l'un humain, l'autre divin . Il se sert ici de la fameuse distinction faite par Mâturîdî entre le *khalq* et le *makhluq* . Si l'homme et Dieu produisent l'acte, en sont chacun les agents, une différence capitale subsiste : l'acte est le fait de Dieu (*maf'ûl al-rabb*), le faire de ce même acte n'est pas de Dieu (*fi'lu-hu*) ; en somme l'homme est comme le délégué, l'exécutant de l'agir divin (comparaison boiteuse puisqu'en l'occurrence, l'exécutant est responsable et sera jugé ...) . Et c'est en ce sens que Dieu est *khâliq* et que l'homme ne saurait l'être : le *khalq* implique ces caractéristiques de l'agir divin . Le *maf'ûl* de Dieu est distinct de Lui, ne réside pas en Lui, ne le qualifie pas, tout en étant de Dieu . Le *maf'ûl* humain possède les caractéristiques inverses . Il faut donc au faire divin un terme spécial et c'est le verbe *khalaqa* . On dira en conséquence que l'agir humain est une production, une « advention », comme l'est l'agir divin, mais on ne dira pas que l'agir humain est un *khalq*, sans parler de la différence incommensurable entre les possibilités du faire humain et celles de la création divine . On trouvera sans doute ces distinctions oiseuses ; mais n'est-ce pas le fait de toute scolastique ?

En résumé, Ibn Taymiyya rejoint l'analyse mu'tazilite de l'acte humain en tant qu'il est l'acte de l'homme, mais il s'en sépare en affirmant que Dieu et l'homme sont tous les deux causes de l'acte humain : Dieu comme cause suprême, l'homme comme cause créée, lieu et sujet de l'acte . La coordination

entre ces deux causes est dans le fait que la cause créée, la puissance, est le moyen (*wāsita*) grâce auquel la causalité divine crée l'acte . Il y a donc, « collaboration » entre Dieu et l'homme pour produire l'acte humain .

Il est intéressant de noter qu'Ibn Taymiyya reconnaît ici sa dette envers des mu'tazilites comme Abû l-Husayn, mais aussi des ash'arites comme Juwaynî et Abû Ishâq al-Isfarâ'inî . Nous avons vu en effet certains disciples d'Ash'arî corriger le *kasb* dans un sens moins déterministe . Ce qui fait dire à un chercheur qu'Ibn Taymiyya, passablement éclectique, n'en est pas moins « un théologien ingénieux, inventif non moins subtil dialecticien que ses contemporains ash'arites ou mâturîdites ; il est, plus encore qu'Abû Ya'lâ, éloigné du dogmatisme simpliste des premiers hanbalites ... Sa théologie est, en fin de compte, beaucoup plus anti-ash'arite qu'anti-mu'tazilite . »

4.3. Au sujet des Attributs divins

Sur la question des Attributs divins, Ibn Taymiyya manifeste le même éclectisme puisqu'il adopte en effet le principe mâturîdite consistant à distinguer le *kawn* et le *mukawwan* . L'agir divin est donc pour lui un Attribut éternel : comme Mâturîdî, Ibn Taymiyya nie la distinction entre Attributs de l'essence et Attributs de l'acte . Mais sa position la plus intéressante est peut-être celle qui se dégage de son opuscule intitulé *Muqaddimat al-tafsîr* (« Introduction à la science de l'exégèse ») . Il entend en effet traiter de la question en dehors des voies frayées par les discussions d'école dans le *kalâm* . Elle est pour lui avant tout un problème d'exégèse bien plus que de théologie . De la sorte, il prétend sortir de manière originale de la contradiction sans issue qui oppose les mu'tazilites et les ash'arites . De prime abord, il paraît aboutir à une position équilibrée . Mais en réalité, il envisage la question en des termes différents : la problématique telle que se la pose le *kalâm*, et qui, nous l'avons vu, oppose deux camps de manière irréductible, reste sans solution . On notera qu'il part du point de vue d'un *faqîh* . Comme l'a noté H . Laoust, « moraliste et juriste beaucoup plus que théologien, Ibn Taymiyya juge des doctrines par leur fonction et leur valeur d'action » .

Selon lui – on reconnaît là les prémisses hanbalites –, Coran et sunna contiennent toutes les données nécessaires pour expliquer la nature des Attributs divins, sans avoir à en passer par la philosophie ou la théologie, qu'il considère comme deux disciplines apparentées . Le verset 44 de la sourate XVI énonce que le Prophète expose clairement (*tubayyin*) la Révélation . La question des Attributs doit donc moins ressortir du *kalâm* que de l'exégèse et de ses méthodes . Ibn Taymiyya remarque que Dieu est désigné dans l'Écriture par de multiples Noms et qu'en outre il est licite d'invoquer Dieu par un quelconque Nom parmi ceux-ci, comme l'énonce cette fois le Cor . XVII, 110 . Il faut en conclure qu'ils sont synonymes . C'est donc que chaque Nom désigne Dieu Lui-même, à savoir Son Essence, mais qu'il traduit aussi un Attribut . En cela, Ibn Taymiyya respecte la tradition du *kalâm*, plus précisément l'un de ses axiomes fondamentaux, tirés de la tradition grammaticale arabe, mais c'est en

Référence bibliographique

H . Laoust (1939) . *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî d-dîn Ahmad b . Taymiyya* . Le Caire : I . F . A . O . (p . 158) .

même temps pour s'en écarter, puisqu'il ajoute : '*alîm* désigne la Science divine mais aussi l'Essence divine, *qadîr* désigne la Toute-puissance divine mais aussi l'Essence divine, etc . Il en va de même pour tous les Noms appliqués à Dieu dans le Coran . Par exemple, le Cor . XX, 123, parle de ceux qui « s'abstiennent de Mon Souvenir (*dhikrî*) » ; *al-dhikr* s'applique à ce que Dieu révèle ou à la pratique dévotionnelle de se souvenir fréquemment de Dieu . *Dhikr* est donc un synonyme de « Guidance » divine et de Révélation : l'essence de ce que Dieu révèle est à la fois le Souvenir de Dieu, Sa « Guidance », Son Livre ...

Ainsi, puisque chaque Attribut divin se confond avec l'Essence, Ibn Taymiyya retrouve l'affirmation d'Abû l-Hudhayl, qui maintenait les attributs substantifs et pour lequel, rappelons-le, « Dieu est savant par une Science identique à Lui-même » . Mais nous avons vu que la pomme de discorde entre mu'tazilites et ash'arites réside précisément en ce saut que constitue le passage du qualitatif au substantif, d'*alîm* à '*ilm*, de *qadîr* à *qudra*, etc . Ce saut, les mu'tazilites le refusent, mais les ash'arites l'acceptent, avec toutes ses conséquences pour la théologie . L'originalité d'Ibn Taymiyya est de partir des mêmes prémisses que les mu'tazilites, tout en affirmant pas moins vigoureusement la réalité des Attributs . Il est donc obligé d'admettre pour les Noms divins ce qui ne vaut pas pour les noms ordinaires, lesquels ne sauraient renvoyer qu'à une seule réalité . Ibn Taymiyya est le seul à énoncer cet axiome linguistique implicite . Il est donc douteux que les théologiens du *kalâm*, qui entendent respecter les lois du langage, aient été convaincus par sa thèse qu'il ne démontre pas . Ils pourraient aisément lui répondre que si '*alîm* renvoie à la Science et à l'Essence, qu'est-ce qui distingue l'une de l'autre et qu'est-ce qui distingue les Attributs entre eux ? Il est obligé de supposer cette Essence comme une abstraction privée de déterminations et de susciter alors d'autres problèmes . Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner le traitement de la question dans le *Tamhîd* de Bâqillânî (§ 389-395) . Il distingue trois catégories de Noms divins :

- les Noms qui ne signifient rien d'autre que l'Essence divine (ex : *mawjûd*, *dhât*, *qadîm*) et qui s'identifient à Elle ;
- ceux qui désignent un Attribut de Dieu : ceux-là ne sont pas Dieu mais « à Dieu » ;
- les Noms qui renvoient à des Attributs de l'Acte et sont différents de Dieu .

En définitive, les exemples choisis auront montré qu'Ibn Taymiyya s'efforce de sortir des thèses mutuellement exclusives des écoles, de poursuivre sa réflexion propre, en *mujtahid* . Il ne craint pas de s'éloigner tant des positions hanbalites traditionnelles que de l'ash'arisme . Il va même jusqu'à considérer que certaines thèses d'un mu'tazilite, comme celle d'Abû l-Husayn al-Basrî concernant l'acte humain, sont l'exacte expression du sunnisme . Aussi rejoint-il l'*i'tizâl* sur la question du *qadar wa l-qadâ'* . Il faut toutefois reconnaître que sa théorie de la double puissance apparaît moins élaborée, moins explicative que la thèse jubbâ'ite de la prévalence des incitations comme catalyseur

Référence bibliographique

al-Bâqillânî (1957) . *Kitâb al-Tamhîd* (éd . Richard J . McCarthy) . Beyrouth : Librairie Orientale .

de l'acte . Nous aboutissons à des conclusions du même ordre à propos de son explication des Noms divins . C'est donc lui rendre justice que d'en faire le représentant d'un « hanbalisme hautement théologique », qui néanmoins ne parvient pas toujours à surmonter les contradictions de la tradition du *kalâm* .

Résumé

Nous laisserons une fois encore la parole à D. Gimaret, qui a bien vu l'originalité du hanbalisme en matière de *kalâm* : « Cette école hanbalite, qu'on se représente ordinairement comme l'exemple même de la raideur et de l'intolérance, se révèle en réalité extrêmement souple et libre dans le choix de ses positions théologiques. Plus libre, paradoxalement, que les autres écoles sunnites ou mu'tazilites, où certains schémas dogmatiques contraignants, caractéristiques de l'école, limitent la liberté d'invention des théologiens. » On pourrait dire que s'il y a un *kalâm* hanbalite, il n'y pas une doctrine hanbalite. Sur le problème de l'acte, trois options radicalement différentes l'une de l'autre « n'ont pas entamé » apparemment l'unité et l'harmonie de l'école. En réalité, le hanbalisme évolue : il s'identifie avec le premier sunnisme ; avec Abû Ya'lâ, il se met au niveau de l'ash'arisme dominant ; avec Ibn Taymiyya, il se rallie aux solutions les plus hardies qu'ait imaginées le *kalâm* sunnite. Sa « rigueur » n'a pas empêché le hanbalisme de s'adapter.

Référence bibliographique

D. Gimaret (1977). « Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite ». *Bulletin d'études orientales* (XXIX, p. 178).

Comment pénétrer l'élément de la pensée ?

Ali Benmakhlouf

PID_00159008



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction.....	5
1. Averroès en milieu andalou.....	7
2. Averroès et les cadres aristotéliens de la pensée.....	9
3. L'incorruptibilité de l'intellect matériel.....	11
4. Intellect matériel et intellect agent.....	13
5. Acte et forme.....	15

Introduction

Les études de D. Urvoy (*Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*) et de R. Arnaldez (*Averroès, un rationaliste en Islam*), ainsi que la traduction d'Alain de Libera de *L'intelligence et la pensée* d'Averroès, renouvellent aujourd'hui la connaissance que nous avons de ce philosophe. Les auteurs sont d'accord pour mettre fin à la réception positiviste d'E. Renan : la lutte entre la religion et la philosophie. Il est difficile de faire d'Averroès le tenant d'une rationalité anti-religieuse. S'il a pu s'opposer ici ou là à la théologie, en aucun cas il n'a été critique à l'égard de la religion. D. Urvoy met l'accent sur la biographie intellectuelle d'Averroès et donne plus d'importance au juriste qu'il fut qu'au philosophe. R. Arnaldez, pour sa part, nous parle surtout du philosophe. Quant à Alain de Libera, il indique dans l'introduction à la traduction de la troisième partie du Grand commentaire du *De anima* par Averroès, la dette de celui-ci à l'égard des lectures péripatéticienne (Alexandre d'Aphrodise) et néo-platonicienne (Themistius) d'Aristote : c'est alors le *chârih*, le commentateur, que l'on découvre ici.

Introduction

D. Urvoy (1998). *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris : Flammarion.

R. Arnaldez (1998). *Averroès, un rationaliste en Islam*. Paris : Balland.

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion.

1. Averroès en milieu andalou

Tout en désignant Averroès d'« intellectuel musulman », D. Urvoy rappelle qu'il n'y a pas de terminologie fixée pour ces « gens de la démonstration » (*ahl al Burhan*) que mentionne à plusieurs reprises Averroès et parmi lesquels on peut le compter. On peut tout aussi bien dire qu'un philosophe tel qu'Averroès est un *hakîm*, c'est-à-dire un sage, au sens à la fois coranique et grec du terme.

D. Urvoy a le mérite de souligner combien la période de transition entre le pouvoir almoravide et le pouvoir almohade était troublée, combien aussi la censure a pu être dure. En effet, Averroès n'a pas été le seul dont les œuvres ont subi un autodafé ; avant lui, les œuvres d'al-Ghazali ont eu le même sort : « Un autodafé de la *Revivification des sciences religieuses*, le livre le plus célèbre d'Al-Ghazali, a lieu en 1109, devant la porte de la grande mosquée de Cordoue ».

En 1195, après avoir longtemps servi les deux califes almohades (Abû Yacoub et al Mansur), Averroès se voit réduit à l'exil dans la petite ville de Lucena et ses œuvres sont brûlées et interdites. Certes, il a bénéficié un an plus tard d'une réhabilitation, mais il faut retenir que durant cette période de conquête et de maintien difficile du pouvoir, les « intellectuels » pouvaient connaître tour à tour les plus grands honneurs et les plus grandes humiliations.

Il faut dire que le XII^e siècle fut un siècle troublé : les Almohades succédèrent aux Almoravides et durent eux-mêmes contenir de façon permanente les armées chrétiennes pour se maintenir. La famille d'Averroès, constituée de grands juristes, servit tour à tour les deux dynasties. Médecin du calife, Averroès fut « *cadi* », tout comme son grand-père et son père. Il put même accéder à la charge suprême de *cadi al-Qudat*. Les Almohades, à travers leur doctrine unitaire de Dieu, pouvaient paraître favorables à la philosophie grecque de nature aristotélicienne et la commande reçue par Averroès de rendre accessible Aristote aux Andalous émanait certes d'un calife lettré, mais elle était en totale harmonie avec les orientations rationalistes de la doctrine almohade qui faisait de Dieu un « être en soi », dégagé des représentations anthropomorphiques.

Cependant, certains rapprochements entre Averroès et Ibn Tumart, fondateur de la dynastie almohade, peuvent paraître forcés : on sait qu'Ibn Tumart avait condamné tout *ijtihād* (effort personnel effectué à la lecture des textes sacrés), or Averroès dit expressément dans sa *Bidayat*¹ : « *kull mujtahid musîb* », c'est-à-dire que toute personne effectuant cet effort sera récompensée. Certes, des passages de louange comme on en trouve à la fin du *Fasl al-maqâl*² indiquent qu'Averroès se reconnaît dans certains principes almohades : « Ce pouvoir a eu

Référence bibliographique

D. Urvoy (1998). *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris : Flammarion (p. 46).

⁽¹⁾ Averroès (1938). *Bidayat al mujtahid wa nihâyat al muqtasid*. Le Caire : Matba'a al istiqa'ma (tome I, p. 57).

⁽²⁾ Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 171).

le mérite d'appeler la foule à la connaissance de Dieu par une voie moyenne » qui n'est pas celle des « imitateurs », mais le fait de louer ses règles, qui ne sont pas nécessairement celles de l'argumentation.

Ce n'est pas à l'Averroès philosophe que D. Urvoy s'intéresse en premier. Il accorde beaucoup plus d'importance à l'Averroès juriste ; l'importance du philosophe est pour une bonne part relativisée, soit parce qu'il est considéré comme un simple commentateur fidèle d'Aristote, soit parce que son activité philosophique est une activité parmi d'autres.

Est-elle pour autant la moins représentative des trois activités principales (médecine, droit, philosophie) d'Averroès ? En réalité le contexte sociopolitique mis en avant par l'auteur ne pouvait que conduire à une valorisation du rôle du juge et du médecin et à une relativisation de celui du philosophe.

- **L'Averroès médecin.** Médecin privé du calife dès l'année 1182 – charge occupée auparavant par Ibn Tufayl –, Averroès était célèbre pour ses remèdes : « On avait recours à ses *fatwas* en médecine, comme à ses *fatwas* en *fiqh* » disait de lui le biographe Ibn Al-Abbar.
- **L'Averroès juriste.** En tant que juriste, Averroès ne se contentait pas de rendre justice : il commenta les œuvres juridiques, notamment celle d'Al-Ghazali, *Al Mustasfa*, sous forme d'un *Abrégé*. Puis il écrivit sa *Bidaya* (vers 1168), dans laquelle il passait en revue les formes de raisonnement susceptibles de permettre d'appliquer la justice dans le cadre de la jurisprudence, c'est-à-dire dans un cadre où le juge, connaissant la loi, parvient à l'étendre au cas nouveau qui se présente à lui.
- **L'Averroès philosophe.** Dans le domaine théologique, Averroès s'oppose comme on le sait à l'ash'arisme d'al-Ghazali. La question est de savoir s'il s'oppose à toute forme de théologie, de *kalâm*, ou bien s'il envisage une forme de « *kalâm* philosophique ». Malgré le caractère paradoxal de cette expression – peut-il y avoir une théologie philosophique ? D. Urvoy n'hésite pas à l'adopter, cherchant à montrer à travers cette expression qu'il y a chez Averroès une conciliation possible entre son intérêt pour la philosophie et sa lecture critique des théologiens. Selon lui, l'opposition d'Averroès à l'ash'arisme « ne l'empêche pas, pour faire admettre la philosophie par le plus grand nombre, de la couler dans le moule du genre littéraire kalamique » (p. 138). Il faut cependant garder à l'esprit que le *kalâm* se déploie de part en part dans une connaissance par le signe (*ad-dalil*), tandis que la philosophie telle que l'envisage Averroès est une connaissance par la preuve (*Al-burhan*).

Référence bibliographique

D. Urvoy (1998). *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris : Flammarion (p.166).

Référence bibliographique

D. Urvoy (1998). *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris : Flammarion (p. 99).

2. Averroès et les cadres aristotéliens de la pensée

Le volet philosophique de l'œuvre d'Averroès est bien plus présent dans le livre de R. Arnaldez, *Averroès, un rationaliste en islam*. Les chapitres III et IV, respectivement intitulés « Averroès commentateur d'Aristote » et « Averroès philosophe et théologien », constituent des développements sur Averroès philosophe.

En prenant le problème de l'être comme point d'attaque, R. Arnaldez indique les différences conceptuelles à ce sujet entre Avicenne (Ibn Sina) et Averroès (Ibn Ruchd). Partant tous deux de la possibilité d'une analyse des **dix catégories d'Aristote** (substance, qualité, quantité, relation, action, passion, possession, temps, lieu, disposition) sous la rubrique de l'analogie, ils ne donnent pas le même sens à celle-ci.

Avicenne la développe comme une analogie de proportionnalité, où l'être est toujours en ajout par rapport aux catégories, si bien que l'analogie consiste à dire que « L'être de la substance est à la substance, ce que l'être de la qualité est à la qualité, ce que l'être de la quantité est à la quantité, etc. ». Cette analogie d'être repose sur une conception accidentelle de l'être, où celui-ci, en dehors du cas de l'être nécessaire par soi, est « ce qui arrive » à une essence quelconque.

Pour Averroès, l'analogie est une analogie d'attribution et non de proportionnalité ; elle ne consiste pas en quatre termes comme précédemment, mais seulement en deux ; il n'y a d'être que pour la substance, toutes les autres catégories (quantité, qualité, relation, lieu, etc.) se rapportent analogiquement à la substance sous forme accidentelle, autrement dit, sont autant d'accidents de cette substance, si bien que « Rien de ce qui est autre que la substance, n'est un être au sens absolu du terme ».

Les dix catégories d'Aristote sont les formes dans lesquelles se déploie la pensée. Ce point est un acquis chez les philosophes médiévaux arabes. Seuls les grammairiens (as-Sirafi) et certains théologiens ont pu remettre en cause ces dix catégories, considérant qu'elles ne sont que la formalisation des schèmes linguistiques grecs. Chez Averroès, le problème de la connaissance est posé à travers elles : il s'agit de voir dans quelle mesure nous arrivons à avoir une bonne perception (*idrâq*) d'une chose, autrement dit comment nous arrivons à capter les intelligibles, c'est-à-dire à capter ce qui constitue la raison d'être des choses. Avant d'aborder ce problème épineux, il est nécessaire d'opérer mentalement une révolution anticartésienne puisqu'il faut se défaire du *cogito* comme un « je pense », qui centre la réflexion et la compréhension sur un sujet humain. Dans le cadre de la philosophie d'Averroès, et plus largement

Référence bibliographique

R. Arnaldez. *Averroès, un rationaliste en Islam*. Paris : Baland, 1998 (p. 62).

Référence bibliographique

R. Arnaldez. *Averroès, un rationaliste en Islam*. Paris : Baland, 1998 (p. 62).

chez les médiévaux, il est plus convenable de dire que ce n'est pas nous qui sommes dans la pensée, mais la pensée qui est en nous. C'est aussi elle qui est le principe et non la pensée individuelle.

C'est pourquoi, abordant la question de la connaissance, Averroès nous parle d'abord, comme l'a fait Aristote avant lui, de l'intellect comme matière et forme. Certes l'expression d'intellect matériel ne figure pas chez Aristote lui-même, mais dès Alexandre d'Aphrodise, elle désigne cet intellect qui est en puissance les intelligibles, sans qu'ils soient en acte. L'intellect agent, par ailleurs, est cet intellect où les intelligibles sont en acte. Que ce soit l'intellect en puissance ou l'intellect en acte, dans les deux cas il s'agit d'un intellect non corruptible. Or, dans le livre de M. Arnaldez³, il y a des formulations qui peuvent laisser entendre que l'intellect matériel, qui est une disposition pour penser, est une disposition corruptible. La conséquence d'une telle corruptibilité de la disposition à penser est alors de considérer cette disposition comme contingente.

En réalité, il y a deux problèmes distincts : d'une part, l'âme humaine participe à hauteur de son effort à la pensée, que celle-ci soit en puissance ou en acte ; et d'autre part, il y a la pensée qui a les deux états que sont la puissance et l'acte. Certes, pour l'âme humaine, les formes intelligibles sont d'abord dans l'imagination, puisque cette âme n'ayant pas la faculté d'« intelliger » toujours, c'est-à-dire avec constance, est en rapport avec les formes intelligibles en puissance que sont les formes imaginées. L'imagination est bien le socle de la pensée chez l'homme et R. Arnaldez a raison d'insister sur ce point : « Les intelligibles du vulgaire et ceux des savants ont ceci de commun qu'ils s'appuient sur l'imagination ». Ce n'est pas pour autant un argument pour faire de l'intellect matériel un intellect corruptible.

⁽³⁾R. Arnaldez. *Averroès, un rationaliste en Islam*. Paris : Balland, 1998 (p. 110).

Bibliographie

« [...] aussi nous est-il possible de nous représenter cette disposition comme contingente et les intelligibles qu'elle nous permet de recevoir comme éternels. »

R. Arnaldez. *Averroès, un rationaliste en Islam*. Paris : Balland, 1998 (p. 62).

3. L'incorruptibilité de l'intellect matériel

En réalité, cette question de l'intellect mérite à elle seule toute une étude et on ne peut que saluer l'effort accompli par Alain de Libera dans ce domaine. Celui-ci indique dans l'introduction au *Grand commentaire* du *De anima* d'Averroès (livre III) qu'« Averroès ne lit pas Aristote à partir de rien. Il le lit **contre** Alexandre, **à l'aide** de Themistius, en ignorant superbement Avicenne ». En effet c'est entre ces deux philosophes que sont Alexandre d'Aphrodise et Themistius qu'il faut situer le débat sur ce que dit Averroès de l'intellect et de sa lecture d'Aristote.

Le *Grand commentaire* du *De anima* d'Averroès est « une critique des discours ». « S'il n'est pas compréhensible en dehors du corpus aristotélicien et péripatéticien, grec et arabe, ancien et moderne où il s'inscrit, le *Grand commentaire* ne se ramène pas à lui. Il sert un objectif précis qu'on pourrait qualifier de fondationnel. Il s'agit en effet ni plus ni moins que de fonder une "psychologie" ». De Libera pose la question essentielle du rapport tout en tension entre la nature quasi-biologique de l'âme organisant le corps et sa nature quasi-divine puisqu'elle a la charge de faire la remontée vers les intelligibles qu'elle a en partage avec Dieu.

Ainsi, on se rend compte à travers le commentaire de la partie III du *De anima* que l'intellect, même s'il est dit matériel, n'est pas une puissance corporelle. Aussi, il ne peut être corruptible. En réalité, il faut distinguer entre **l'intellect matériel**, **l'intellect agent** et **l'intellect passible**. Ce dernier est le seul à être mélangé à une matière et est donc de fait corruptible. **L'intellect passible est la faculté imaginative humaine**. C'est l'intellect qui prépare ce qu'il y a à penser à travers les formes imaginatives ; il distingue ces formes et les présente à l'intellect matériel « qui reçoit les entités imaginées après cette distinction ».

Il ne faut donc pas confondre, comme le faisait Alexandre d'Aphrodise, ces deux intellects et attribuer la corruptibilité à l'intellect matériel lui-même. Celui-ci est en réalité séparé et éternel, ni corporel, ni puissance corporelle. Et s'il est déraisonnable de croire comme Alexandre que les « premières préparations aux intelligibles et aux autres perfections dernières de l'âme sont des choses produites par la « complexion » organique, c'est bien parce que les formes imaginatives n'ont pas la puissance à elles seules d'« extraire l'intellect matériel de la puissance à l'acte ».

Il faut qu'il y ait un « moteur extrinsèque » pour accomplir ce travail ; ce moteur n'est autre que l'intellect agent. Recevoir les formes imaginatives ne donne pas encore le pouvoir à l'intellect matériel de produire les intelligibles. Il faut donc une activité pure pour cette production. Reste alors à Averroès

Référence bibliographique

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 35 de l'introduction).

Référence bibliographique

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 38).

Référence bibliographique

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 118).

Référence bibliographique

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 67 et p.107).

à répondre à la question suivante : si les intelligibles sont engendrables et corruptibles, comment peut-il se faire que ce qui les produit (l'intellect agent) et ce qui les reçoit (l'intellect matériel) soient éternels ?

La réponse d'Averroès consiste à faire une distinction au sein des intelligibles : quand ces derniers sont rapportés aux formes imaginatives, ils sont dits corruptibles, mais quand ils sont rapportés à la puissance de penser qu'est l'intellect matériel, ils sont dits éternels. C'est pourquoi Averroès ne cesse de combattre l'idée selon laquelle l'imagination serait déjà intellect à part entière :

« [...] selon l'opinion en effet, l'imagination elle-même est l'intellect et cela principalement parce que nous disons que le rapport de l'imagination avec l'intellect est analogue à celui du sensible avec les sens, à savoir qu'elle le meut et que l'on estime que le moteur et le mù doivent être de la même espèce. »

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 89).

Si l'opinion fait cette assimilation, c'est parce qu'elle part du principe que l'intellect matériel est en puissance, donc susceptible de « passion », c'est-à-dire être passif et réceptif.

Or, indique Averroès, cette passion de l'intellect, il faut la penser comme passion d'un intellect séparé du corps. Comment alors concilier ces deux caractéristiques de la passion et du non-corporel ?

« Comment entendre que l'intellect matériel est quelque chose de simple, sans mélange avec quoi que ce soit, si l'on soutient que concevoir est une passion et si, comme il est indiqué dans les livres généraux, l'agent et le patient communiquent nécessairement dans le sujet ? ». Il faut pour sortir de cette difficulté admettre que le mot « passion » est homonyme ; s'agissant de l'intellect matériel, parler de passion ne signifie rien d'autre qu'être en puissance ; « et dire de lui qu'il est "en puissance" a un sens différent de celui dans lequel on dit que des choses matérielles sont en puissance ».

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 97).

4. Intellect matériel et intellect agent

Une fois entendue la distinction entre l'intellect matériel séparé (non corporel) et la puissance imaginative (corporelle), reste à voir si au sein des intellects séparés, à savoir l'intellect matériel et l'intellect agent, il y a ou non une distinction. Averroès souligne que « L'action de l'intellect agent est d'engendrer, celle de l'autre intellect est d'être informé. Mais ils ne font qu'un, car l'intellect matériel est parfait par l'intellect agent et pense l'intellect agent ». Recevoir pour l'un et produire pour l'autre ne sont pas des activités qui justifient une position de deux substances distinctes : Averroès oppose ici l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise à celle de Themistius. Ce dernier, conformément à une tradition néoplatonicienne, a tendance à multiplier les intelligences séparées. Averroès préfère emprunter à Alexandre l'image du feu pour rendre compte de l'identité de l'intellect agent et de l'intellect matériel, en dépit de leurs activités distinctes :

« Alexandre a raison de l'assimiler au feu ! Car le feu est naturellement capable d'altérer tout corps par la puissance qui existe en lui, et pourtant, malgré cela, il pâtit d'une certaine manière pour ce qu'il altère et s'assimile à lui sur un certain mode de ressemblance, dans la mesure où il acquiert de ce qu'il altère une forme ignée inférieure à la forme ignée altérante. »

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 119).

Sur fond de l'identité de ces deux intellects, comment penser maintenant le rapport de la pensée à l'homme ? Nous ne disons pas le rapport de l'homme à la pensée, car le point d'origine n'est pas l'homme mais l'intellect. Averroès pose le problème de la pensée humaine à partir de celui de l'intellection des intelligibles séparés. Pourquoi procède-t-il ainsi ? Il faut rappeler que parler de l'homme, dans un sens aristotélicien, c'est parler de la réalisation pleine de l'homme, c'est-à-dire de sa **perfection** ; or cette perfection passe par l'intellection des intelligibles séparés. Aussi, rendre compte de la possibilité de cette intellection, c'est en fait parler de l'intellect humain.

Deux possibilités se présentent : soit on conçoit, comme Alexandre, que l'intellect matériel, récepteur des formes, est engendrabable et corruptible, auquel cas l'intellection des intelligibles séparés ne peut se faire que par le biais d'un intellect agent en tant que cause agente seulement et non également en tant que cause formelle, et le problème de l'intellection d'intelligibles éternels par un intellect corruptible devient insoluble. La seconde possibilité, qui consiste à considérer que l'intellect humain ou en habitus (*bil-malaka*) est une composition de l'intellect matériel et de l'intellect agent, est aussi inconséquente que la précédente, car elle revient à dire que « L'intellect matériel pense sans trêve dans le futur comme dans le passé ; il semble donc résulter de cette position que dès lors que l'intellect matériel fait partie de nous, l'intellect agent fait aussi partie de nous. Mais c'est déraisonnable et contraire à ce que tout

⁽⁴⁾Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 154).

le monde soutient » (*sur le 'De anima'*⁴) ; car à supposer même que cela soit possible, comment expliquer les nouvelles pensées ? Comment rendre compte des « intellections nouvelles » qui inmanquablement échoient à l'homme ? Sans compter que dans cette seconde hypothèse, le fait que l'intellect agent ne fasse partie de nous qu'à la fin et non au début comme l'est l'intellect matériel reste inexplicable.

5. Acte et forme

La solution d'Averroès est de mettre en avant une notion autre que celle de l'agent : celle de la forme. Il rappelle que l'intellect matériel perçoit et l'intellect agent et les intelligibles théoriques que lui transmet l'imagination, autrement dit, il perçoit quelque chose de parfait et quelque chose de moins parfait ; or il est un principe qui veut qu'en un même sujet le plus parfait soit comme une forme pour le moins parfait : l'intellect agent sera donc une forme pour les intelligibles théoriques considérés alors comme une matière. L'intellect en habitus (c'est-à-dire ce en quoi consistent les intelligibles théoriques), qui est en nous et qui est corruptible, est comme la matière que travaille l'intellect agent. Quand la mise en forme d'une telle matière est avancée, Averroès conclut :

« [...] il est manifeste qu'alors dans cet état [qu'est la jonction] le rapport de l'intellect agent à l'homme est comme le rapport de l'intellect en habitus à l'homme. Et lorsqu'il en est ainsi et que cette jonction avec l'intellect agent est accomplie, il est nécessaire que par cet intellect l'homme pense tous les êtres par un intellect qui lui est propre et effectue sur tous les êtres l'action qui lui est propre qui est de les penser, de la même manière que l'intellect en habitus. Selon ce mode, l'homme est donc, comme le dit Themistius, semblable à Dieu. »

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 167).

On voit dans ce passage que c'est la jonction au sein de l'intellect matériel du parfait et du moins parfait qui explique que l'homme pense et non, comme l'ont cru de nombreux commentateurs, dont l'Andalou Avempace (Ibn Bajja), que l'intellection est cause de la jonction. En inversant les rapports de la jonction à l'intellection, en considérant que c'est la jonction qui rend compte, au sens de la cause et au sens de la raison, de l'intellection et non l'inverse, Averroès évite tous les problèmes liés à la capacité humaine d'atteindre Dieu ou de se joindre à lui. Il ne faut pas partir de l'homme, de son ignorance, ou de ses limites, il faut plutôt partir des possibilités propres à la pensée et de voir en conséquence ce qui échoit à l'homme.

En convoquant la notion de forme et non plus simplement celle d'agent, Averroès a pu résoudre les problèmes laissés en suspens tant par la tradition péripatéticienne d'Alexandre, que par la néoplatonicienne de Themistius. Quelles sont donc les vertus d'une pensée qui invoque la forme ? Une forme peut être en puissance, comme elle peut être en acte, tandis que la notion d'agent ne permet pas ce dédoublement. Parler de forme en puissance permet de comprendre en quel sens la jonction de l'intellect agent avec l'intellect matériel donne lieu chez l'homme à une jonction elle-même dédoublée : **jonction en puissance** quand l'homme ne pense pas, car il lui arrive de ne pas penser et **jonction en acte** quand il pense.

Par ce dédoublement se trouve résolu le problème de l'intellection des choses séparées : la jonction en acte permet une telle intellection. Le problème de la jonction comme arrivant à la fin et non au commencement se trouve aussi résolu – tout n'est pas compréhensible en acte au début, même si la puissance d'intellection est là dès le commencement – ainsi que celui des intellections nouvelles, car celles-ci sont comme des matières en attente d'être *informées*. Ainsi l'homme, rapporté à sa forme ultime, est celui où se réalise la jonction la plus parfaite des intelligibles théoriques venus de son imagination et de l'intellect agent. Sans la notion de forme humaine au sens de la perfection humaine et sans la notion de mise en forme des intelligibles présents dans l'intellect matériel, la jonction de l'intellect en habitus (autrement dit de l'intellect qui individualise le plus l'homme, engendable et corruptible car chevillé au corps) avec l'intellect agent est un mot vide de sens.

Ces démonstrations d'Averroès sont rendues d'autant plus faciles à suivre dans la traduction d'Alain de Libera qu'elles sont toutes accompagnées de notes riches, où se trouve en général reconstitué l'arrière-plan historique et conceptuel des différents arguments. Les comparaisons souvent suggestives entre le propos d'Averroès dans ce livre et celui du *Commentaire moyen* au même traité d'Aristote, permettent de confirmer que la voie interprétative choisie par Averroès est bien inspirée et d'Alexandre et de Themistius. Les philosophes arabes comme al-Farabi et Ibn Bajja sont bien plus présents dans le *Grand commentaire* que dans le *Commentaire moyen*, ce qui s'explique par le fait que leurs interprétations sont souvent présentées comme des variantes des deux traditions que représentent Alexandre et Themistius. Quant à Avicenne, une seule mention négative indique qu'Averroès ne le prend pas comme un interlocuteur de choix dans ces questions de noétique. Il lui est reproché de ne pas suivre pas à pas les arguments du Stagirite et de conforter le préjugé selon lequel le traité de l'âme est incompréhensible :

« Et tout cela est la faute d'Avicenne qui n'a imité Aristote que dans sa dialectique, mais qui a erré pour tout le reste, particulièrement dans la métaphysique ; car il a pour ainsi dire recommencé à partir de lui-même. »

Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 139).

De tels développements sur la nature de l'intellect, qui s'adressent à un public averti, ne doivent pas faire oublier qu'Averroès a rédigé des textes beaucoup plus courts et bien plus accessibles. C'est même par ces « **abrégés** » (*Mukhtassarât*) qu'il a commencé son œuvre philosophique durant la période troublée de la prise de pouvoir par les Almohades. Le *De anima* est l'une des rares œuvres dont Averroès a présenté à la fois un *Grand commentaire* conservé en latin, un *Commentaire moyen* en langue originale et un *Abrégé*. Dans celui-ci comme dans les autres abrégés, il s'agit d'apporter les données nécessaires pour la perfection humaine. Averroès y mentionne que les commentaires plus amples sont à venir si Dieu lui prête vie et met fin « à ce trouble » (« *hadihi al karab* », cité par J. Alaoui⁵). Les commentaires aristotéliens proprement dits correspondent donc à une période plus pacifiée ; ils sont aussi plus caractéristiques

⁽⁵⁾J. Alaoui (1986). *Al-matn ar-rushdi*. Casablanca (p. 209)

de la pratique des textes d'Aristote par Averroès car les abrégés n'incluent pas de citations *verbatim* et ne portent pas exclusivement sur Aristote : il s'agit de sauver, dans une période troublée, ce qu'il faut connaître de façon nécessaire. Dans l'*Abrégé* du *De anima*, il est surtout question d'Ibn Bajja et d'Alexandre. Averroès considérera plus tard le *Grand Commentaire* comme une révision et un amendement des thèses présentées dans l'abrégé : en effet, dans celui-ci, Averroès, sous l'influence d'Ibn Bajja, a soutenu que l'intellect matériel était corruptible et la rectification, liée à un examen attentif de l'œuvre d'Aristote, nous indique qu'il s'agit d'un intellect éternel.

Références bibliographiques

Voir à ce sujet la note 150 d'A. de Libera in Averroès (1998). *L'intelligence et la pensée, sur le De anima*, présentation et traduction inédite par Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion, et la citation *in extenso* de la rectification donnée par J. Alaoui à la page 158 d'Al-matn *ar-rushdî*. Casablanca (1986).

La comparaison des trois textes (*Abrégé*, *Commentaire moyen*, *Grand commentaire*) nous donne non seulement des indications sur les buts qu'Averroès poursuit dans chacun des cas, mais aussi sur son propre itinéraire philosophique, sur lequel nous n'avons par ailleurs presque aucun renseignement, contrairement à son itinéraire juridique (la chaîne familiale) ou médical (la mention de ses maîtres comme Jariyul par Abi Usaybi'a).

Averroès et les procédés du savoir

Ali Benmakhlouf

PID_00159009



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction.....	5
1. L'assentiment rhétorique.....	7
2. Le Coran : un texte programmatique.....	9
3. Syllogisme juridique et syllogisme aristotélicien.....	10
4. La réceptivité du texte religieux.....	12
5. La méthode dialectique.....	15

Introduction

Averroès fut juge, médecin et philosophe. Il a eu une attitude critique à l'égard de la théologie mais non à l'égard de la religion, même si ses détracteurs ont voulu faire l'amalgame. Sa critique, parfois violente, dirigée contre la théologie lui vient d'une double pratique : une pratique juridique et une pratique philosophique. C'est en juge musulman, c'est-à-dire en homme de loi appliquant les normes, qu'Averroès attaque la spéculation des théologiens, une spéculation fondée sur une méthode exclusive ; c'est en philosophe qu'il remet en cause leur méthode, la jugeant homonyme, au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire propre à produire des raisonnements sophistiques et éristiques, en favorisant l'ambiguïté des termes. Dans son ouvrage traduit à deux reprises au siècle dernier en France, *Le discours décisif (Fasl al-maqâl)*, on le voit associer ces deux méthodes, la méthode du juge et celle du philosophe, grâce à l'outil qu'elles ont en commun : le syllogisme et opposer cette méthode à celle des théologiens dialecticiens – le mot de dialectique, *jadal*, signifiant ici « dispute » et étant pris dans un sens péjoratif.

Averroès mentionne plusieurs types d'arguments, qu'on peut regrouper dans trois catégories distinctes : **les arguments dialectiques, rhétoriques et démonstratifs**. Les arguments démonstratifs sont privilégiés mais ils ne concernent que l'élite ; les dialectiques sont de deux types : proches de la sophistique et proches de la démonstration ; les raisonnements rhétoriques (usage des images et des enthymèmes) ont un enjeu pédagogique : transmettre à la masse ce à quoi elle n'a pas facilement accès.

La démarche est la même, que ce soit dans ses écrits de méthodologie religieuse ou dans les commentaires aristotéliciens : rapporter les différents points de vue, ne se soumettre à aucune école, apprécier les arguments et, pour ce qui est du droit, laisser la conclusion au lecteur-acteur du droit concernant tous les cas de controverse juridique.

Les deux opérations du savoir que sont la conception et l'assentiment s'appliquent à ces trois formes d'argumentation. À ce sujet, notons qu'il n'y a pas de double vérité chez Averroès mais **un double public** :

- Il y a ceux qui ont accès à la démonstration, qui sont nourris de philosophie et de sagesse et qui sont donc impliqués au premier chef en ce qui concerne l'assentiment au vrai et au faux.
- Et il y a les masses, qui n'ont accès qu'aux arguments rhétoriques et aux plaisirs venus de la poésie, mais cet accès ne signifie pas qu'ils sont en dehors de la raison (leur assentiment sera probable à défaut d'être certain).

Le discours décisif

Cf. la traduction de Léon Gauthier, rééditée en 1988 par les éditions Sindbad et la traduction récente (1996) de Marc Geoffroy, aux éditions Flammarion.

Pour notre philosophe, il s'agit alors de montrer deux points :

- Dans la mesure où nous sommes des êtres « créés » par Dieu, celui-ci donne le salut et la raison à tous. C'est le sens inclusif, absent chez les Grecs (pour lesquels la raison appartient aux Grecs, non aux barbares ; aux citoyens, non aux esclaves, etc.). Pour Averroès, la raison est communément partagée et le message religieux ne dit pas autre chose que ce que l'on peut obtenir par raison déductive. Seule la passion pour l'ambiguïté des théologiens engendre les divisions absentes du face-à-face démonstration/rhétorique.
- Le message religieux est tout à fait adapté à ceux qui n'ont pas accès à la démonstration. Ils n'ont pas pour autant moins de raison, mais font preuve d'une raison basique, rudimentaire, qui est présente dans les aspects rhétoriques et les œuvres poétiques. La religion est tout aussi raisonnable que toute autre pratique mentale, seules changent les formes d'expression.

1. L'assentiment rhétorique

L'assentiment rhétorique est celui d'un public qui n'a pas d'élément critique et qui est informé sur la base de son adhésion. Mais son adhésion reste cependant le signe d'une capacité rationnelle minimale qui s'exerce dans des raisonnements tenus pour conduire les affaires quotidiennes. Le raisonnement rhétorique est appelé « enthymème » ; c'est un syllogisme où manque une prémisses et qui emporte l'adhésion au premier coup d'œil. Cette adhésion suppose donc la présence de l'implicite. Averroès écrit ainsi dans son *Commentaire de la 'Rhétorique'* :

« Les masses ne sont pas capables de comprendre l'inférence de la conclusion qui suit des prémisses ; elles ne différencient même pas la conclusion de ce à partir de quoi la conclusion est tirée. Elles ne distinguent pas, dans un syllogisme, les prémisses de la conclusion [...] quand quelqu'un fait savoir ce qui est nécessité et ce qui nécessite, c'est comme s'il avait dit la chose deux fois, ce qui est ridicule pour l'adhésion à première vue. »

Averroès (2002). *Commentaire de la Rhétorique*. L. II. Paris : Vrin.

On voit que les masses ont une conception grossière de ce qu'est une inférence ; leurs besoins logiques doivent être satisfaits par des arguments adaptés, rhétoriques, où l'explicite cède le pas au maniement de l'ellipse.

L'assentiment à quelque chose est ce qui sert de base à caractériser comme logiques des pratiques de discours aussi distinctes que la démonstration ou l'enthymème. Il s'arrête aux frontières de **la Rhétorique**, considérée comme le septième art logique ; le huitième, **la Poétique**, ne produit pas un acte d'assentiment, mais un acte d'imagination qui exhorte le public à faire ou à ne pas faire quelque chose. Le syllogisme poétique est un syllogisme qui ne produit pas d'assentiment du tout, mais des images qui inspirent à l'âme le désir d'une chose ou bien l'effroi, l'indignation, etc. Il y a cependant, même dans les œuvres poétiques, une raison sous-jacente. Celle-ci vient essentiellement de la *mimesis*. Il existe dans toute production artistique une imitation des choses sensibles à laquelle les hommes prennent plaisir. Tout ceci est bien aristotélien. Dans un passage de la *Rhétorique*, Aristote écrit :

« Comme il est agréable d'apprendre et de s'étonner, ainsi que de faire d'autres choses analogues, il en résulte nécessairement que ce qui est imitation l'est aussi ; comme par exemple la peinture, la statuaire, la poésie et tout ce qui est une bonne imitation, dès lors même que le sujet même de cette imitation ne serait pas agréable, car ce n'est pas ce sujet qui plaît, mais le raisonnement qui fait dire : c'est bien cela et à la suite duquel il arrive qu'on apprenne quelque chose. »

Aristote. *Rhétorique* (I, 1371 b 4-10).

En commentant ce passage, Averroès prend le mot de « raisonnement » au sens technique de « syllogisme » et note que l'image et l'objet qu'elle évoque sont analogues aux prémisses et à la conclusion d'un syllogisme.

« Ce par quoi les choses existantes sont imitées ne procure pas de plaisir parce que la forme ressemblante est belle ou non, mais plutôt parce qu'il y a en elle un type de syllogisme et une façon de faire connaître le plus caché, c'est-à-dire la chose absente, qui est la chose comparée, à travers le plus apparent, c'est-à-dire la comparaison. Car dans l'imitation, il y a en quelque sorte une forme d'instruction qui est établie par syllogisme ; et cela parce que l'image a le statut d'une prémisse et que la chose que l'image évoque et rend intelligible est la conclusion. »

Averroès (2002). *Commentaire de la Rhétorique*.

Paris : Vrin.

L'analogie est bien sûr forcée car dans un syllogisme, les prémisses sont des prédications, alors que dans le discours poétique nous avons plutôt des comparaisons ; « Untel est sage » (S est P) ne fonctionne pas de la même façon que « Untel est une lune » (S est S'). Mais en forçant l'analogie, Averroès développe une interprétation logiciante qui peut se nourrir non seulement de coups de force interprétatifs mais aussi de contresens ; l'intérêt étant non pas de dire qu'Averroès s'est trompé, mais de savoir quel type de philosophie on obtient à partir d'un déplacement de sens.

Venons-en maintenant à l'efficacité de ces distinctions entre différents procédés du savoir.

2. Le Coran : un texte programmatique

Si Platon avait ses sophistes et ses mauvais poètes, Averroès a eu ses théologiens, au point qu'il n'hésite pas en commentant *La République*¹ de Platon à prendre comme exemple de personnes pernicieuses à la cité, en lieu et place des poètes qui nous font croire que les divinités nous incitent à commettre des maux, les théologiens dialecticiens qui défendent le sophisme selon lequel toutes les actions en relation avec Dieu sont bonnes – Averroès visant ici les attributs de Dieu comme attributs d'actes, sorte d'attributs qui divisent les théologiens car certains les croient adventices et d'autres non. Dans les deux cas, il s'agit de combattre la prétention à savoir, de combattre ceux qui font profession de sagesse, « le mal qui vient d'un ami [étant] plus pénible que celui qui vient d'un ennemi. »

Le texte coranique est présenté au début du traité du *Fasl al-maqâl (Discours décisif)* comme un texte où se lit un projet de connaissance, non pas au sens où on y trouve le savoir, mais au sens où on y trouve **une injonction à connaître**. Pour Averroès, le Coran est un texte programmatique. On y trouve donc une injonction à connaître et celle-ci a pour première conséquence de désenclaver le savoir, de ne pas le limiter à la connaissance et à la pratique religieuse. Dans la mesure, nous dit Averroès², où un homme à lui seul ne peut pas tout savoir et que d'autres peuples ont un certain savoir, la Loi (religieuse) nous incite à lire ce que les non-coreligionnaires ont fait : le Coran est donc un programme pour savoir plus qu'un savoir de fait ; et le moyen pour accroître le savoir est le syllogisme, le fait de tirer l'inconnu du connu. Averroès cite comme exemple le syllogisme analogique pratiqué dans la jurisprudence et le syllogisme démonstratif, qui est la forme la plus parfaite et qui par conséquent convient à la connaissance de l'être le plus parfait, Dieu, présenté comme artisan des choses existantes, Dieu qui est la visée ultime de la connaissance ; par là il s'oppose aux théologiens qui ne reconnaissent pas la légitimité d'une telle connaissance humaine.

⁽¹⁾ Cf. Platon. *La République* (livre II, 379b).

Référence bibliographique

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 171).

⁽²⁾ Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 114).

3. Syllogisme juridique et syllogisme aristotélicien

Dans le domaine du droit, on rencontre le problème de l'extension d'une règle prévue pour un cas à des cas apparentés. La loi religieuse ne peut pas prévoir toutes les situations. Le problème posé par l'analogie n'est pas un problème d'interprétation, c'est un problème que les situations nouvelles posent au texte et non un problème du sens du texte. Le texte est mis à l'épreuve par des situations nouvelles. La question devient celle de la recherche des similitudes entre la situation décrite par la loi et la situation nouvelle, sur laquelle il faut légiférer. De même que dans l'ordre métaphysique, il y a l'être, puis ses flexions accidentelles, de même dans l'ordre du droit, il y a la loi, puis les analogies d'attribution ou de proportion qui permettent de rapporter une situation nouvelle à une ancienne, ou plus exactement de l'y réduire ; l'essentiel étant de ne pas multiplier les lois.

Le raisonnement (syllogisme) juridique (*qiyas char'i*) est fondé sur une analogie à quatre composantes :

- 1) le cas de base
- 2) le cas dérivé assimilé
- 3) la cause ou ressemblance, selon laquelle se fait la qualification légale
- 4) le jugement (*hukm*) ou qualification légale

Il y a un transfert de jugement du cas originel prévu par les textes (Coran, dits prophétiques) vers le cas assimilé (situation nouvelle pour laquelle rien n'est prévu) quand, partageant la même cause, les deux cas sont considérés comme équivalents. La parenté formelle de ce raisonnement avec le syllogisme est plus grande qu'il n'y paraît à première vue : le moyen terme dans le syllogisme est la cause dans l'analogie ; la relation du moyen terme avec les termes mineur et majeur est équivalente à celle qui existe entre la cause et les cas originel et assimilé. Tout ce qui est requis pour déterminer la vérité ou la certitude de la prémisse universelle dans un syllogisme le sera pour prouver que la cause est concomitante au jugement. Cette preuve reste dans le domaine du probable, avec un avantage pour l'analogie sur le syllogisme : l'analogie mentionne le particulier sur la base duquel la conclusion est établie, ce que ne fait pas le syllogisme ; la connaissance qu'un particulier donné implique un autre particulier est considérée comme plus conforme à l'intelligence naturelle de tout un chacun que la connaissance que tout particulier subsumé sous une proposition universelle conduit à une conclusion.

Au regard de ces parentés entre le syllogisme aristotélicien et l'analogie juridique, on ne peut condamner l'activité syllogistique comme une activité hérétique qui vient perturber la lecture du texte religieux. En effet, ce texte se trouve éclairé par une méthode de raisonnement, de la même manière que

la loi se trouve éclairée par l'interprétation du juge ; et on ne peut privilégier l'analogie juridique et condamner le syllogisme issu de la philosophie aristotélicienne sous prétexte que l'activité syllogistique est une pratique importée :

« Nul ne peut venir objecter que ce type d'étude du syllogisme rationnel (*al qiyas al aq-lî*) serait une innovation blâmable parce qu'il n'existait pas au premier âge de l'Islam ; d'ailleurs l'étude du syllogisme juridique et de ses espèces a, elle aussi, été conçue postérieurement au premier âge de l'Islam et personne n'est cependant d'avis que c'est une innovation blâmable ; c'est donc cette même opinion qu'il nous faut avoir sur le syllogisme rationnel. »

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geofroy. Paris : GF-Flammarion (p. 109).

Le texte sacré dans sa version juridique, comme dans sa version spéculative, demande que lui soient appliquées des méthodes d'investigation où l'intellect a la bonne part. Le texte sacré est là pour être lu ; il faut donc construire des méthodes de lecture pour lui faire bon accueil.

4. La réceptivité du texte religieux

Averroès ne posera pas la question théologique de la création ou non de la parole divine, mais, selon une méthode aristotélicienne qui interdit de tout soumettre à la question, se contentera de dire que du point de vue de l'ouïe, de ce qui est entendu, il n'y a aucun miracle de la parole divine : on peut l'entendre, la comprendre, l'interpréter, on ne s'occupera donc pas du reste, c'est-à-dire de cette parole comme possible, ni de la genèse de celle-ci.

Tout n'est pas dialectisable

Ce qui ne présente aucune difficulté et dont la démonstration est aisée (la neige est blanche), ne relève pas de la dialectique. Mais ce dont la démonstration est très lointaine n'est pas non plus dialectisable, c'est-à-dire n'est pas susceptible de donner lieu à la présentation argumentée de deux thèses contradictoires. Il faut donc s'assurer que le problème discuté est discutable. Les prémisses dialectiques sont abordées sous forme de questions et il est du ressort du dialecticien non pas tant de résoudre des problèmes, que de ne rien négliger de ce qui peut les résoudre, c'est-à-dire ne rien négliger de ce que nécessite son art. Or, il y a des questions qui ne peuvent être abordées comme des problèmes dialectiques. Rompre cette règle, selon laquelle tout n'est pas dialectisable, c'est d'emblée ouvrir la voie à des sophismes plus qu'à des dissensions. Parmi ces problèmes non dialectisables, Averroès place les miracles et exprime le regret de voir des philosophes comme Avicenne rompre la règle aristotélicienne qui consiste à ne pas tout dialectiser.

Conformément à ce principe, Averroès va construire une théorie de la réceptivité du texte coranique où on voit se concilier les distinctions aristotéliciennes et les distinctions coraniques. Il y a trois formes d'argumentation chez Aristote (rhétorique, dialectique, démonstrative) qui donnent lieu à un assentiment. Ces trois formes sont présentées comme des méthodes induites par le texte sacré lui-même.

Averroès cite le verset³ où se trouvent selon lui ces trois formes : « [...] appelle les hommes dans le chemin de ton seigneur par la sagesse et par la belle exhortation et dispute avec eux de la meilleure façon ».

La sagesse est assimilée à la philosophie, la belle exhortation à la rhétorique et la dispute à la dialectique. « La meilleure façon » suppose qu'il y a une façon moins bonne. Averroès va s'attacher à montrer qu'il y a en effet deux façons de pratiquer la dialectique : une qui est préparatoire à la science et une qui est de plain-pied dans la sophistique. La pratique des théologiens sera assimilée à une pratique sophistique et la dialectique dont parle Aristote dans les *Topiques* sera considérée comme une préparation à la science de la démonstration. Avant de revenir sur cette double orientation de la dialectique, voyons d'un peu plus près l'enjeu de la distinction entre les trois méthodes d'argumentation.

Cette diversité des méthodes est une stratégie pour combattre les théologiens pour lesquels il n'y a qu'une méthode qui mène au texte, la méthode dialectique :

Référence bibliographique

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 119).

⁽³⁾Extrait de la sourate XVI, cité in Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 125).

« [...] ils ignoraient ce qu'étaient les diverses méthodes qui concernent la totalité des hommes, dont la révélation invite chaque homme à franchir les portes, [...] ils croyaient qu'il s'agissait d'une voie unique. Ils se sont ainsi trompés quant au dessein du législateur, se sont égarés et ont égaré les autres. »

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 167).

Note

Les ash'arites et les mu'tazilites sont cités comme s'occupant de l'interprétation dialectique du texte. Le danger d'exposer une interprétation n'a pas été couru par les premiers musulmans (168) (622 de l'ère chrétienne ?): Abû-Bakr (successeur du Prophète) qui fut questionné sur une sourate dit « Quel ciel me couvrira et quelle terre me portera si j'explique la parole de Dieu ? ».

Il y a en réalité trois voies que le texte sacré présente lui-même : la sagesse, la belle exhortation, la dispute. La révélation s'adressant au plus grand nombre, ce sont donc les méthodes d'assentiment propres au plus grand nombre qui sont les siennes : à savoir la méthode rhétorique et la méthode dialectique⁴ ; la première étant plus générale que la seconde, c'est donc elle qui convient le mieux. En effet, il faut user avec circonspection de la dialectique car cette méthode suppose une capacité égale de la part du questionneur et du répondant. Or le répondant, ici le public, n'a pas les moyens d'invalider la conclusion à laquelle le questionneur veut aboutir, aussi la dialectique est-elle une méthode dont la dérive vers la sophistique est facile. Par ailleurs, il faut éviter de présenter au grand nombre des questions qui demandent un traitement démonstratif (par exemple sur la modalité de la vie future).

⁽⁴⁾ Cf. Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 153).

Exemple

Il faut éviter de présenter de façon dialectique (ou poétique ou rhétorique) les questions spéculatives comme celles qui concernent les modalités et les caractéristiques de la vie future, mais réserver cela aux formes démonstratives car sinon on porte préjudice et à la foi et à la sagesse.

Or les théologiens présentent de telles questions de façon spéculative, ce qui selon Averroès est cause d'égarement, car peu de gens sont capables de démontrer et surtout peu de gens sont capables de recevoir la démonstration. Il faut à l'égard de celle-ci, ni plus ni moins qu'à l'égard de Dieu, éviter l'associationnisme. Les théologiens ne peuvent, sans porter préjudice aux gens de la démonstration, s'assimiler à eux. Ils ne peuvent non plus sans préjudice pour le grand nombre donner à leurs arguments une tournure apparemment démonstrative.

Partir du public auquel on s'adresse

Il faut au contraire toujours partir du public auquel le discours est adressé pour voir s'il est en adéquation avec lui. Ainsi, loin de croire qu'il faille justifier la méthode interprétative pour des raisons propres à l'obscurité du texte, il faut toujours partir du public pour la recherche d'une telle justification.

Les diverses manières de donner son assentiment servent ainsi à justifier l'existence du manifeste/caché dans le texte. Le manifeste et le caché n'existent donc pas de façon intrinsèque, mais uniquement compte tenu de la réceptivité du texte :

« [...] c'est pour cette raison que le sens du texte révélé se dédouble en sens obvie et en sens caché : l'obvie ce sont les symboles employés pour de telles notions et le caché ce sont ces notions qui ne se découvrent qu'aux gens de la démonstration. »

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 141).

C'est pourquoi, aborder démonstrativement une question auprès de quelqu'un qui ne peut la comprendre, c'est produire de l'infidélité :

« Exposer l'une de ces interprétations à quelqu'un qui n'est pas homme à les appréhender – en particulier les interprétations démonstratives, en raison de la distance qui sépare celles-ci des connaissances communes – conduit tant celui à qui elles sont exposées, que celui qui les expose, à l'infidélité ».

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 157).

L'infidélité est le résultat d'une inadéquation entre la méthode exposée et le public concerné : aussi les dialecticiens qui présentent une interprétation à ceux qui ne sont pas à même de la comprendre produisent de l'infidélité, car cette interprétation suspend le sens obvie, mais reste par elle-même incompréhensible. Les portes de l'interprétation doivent donc être fermées sur des questions du type « qu'est-ce que l'esprit ? » ; ce sont là des énoncés équivoques non dialectisables : « Ils t'interrogent au sujet de l'esprit. Dis : « L'esprit est du fait de mon seigneur, et il ne vous a été donné que peu de science ».

Il ne convient pas de fixer les bonnes interprétations dans les livres adressés à la masse. Or, c'est ce qu'ont fait les théologiens asch'arites et c'est ce qui produit les sectes en Islam ; le résultat est qu'« ils ont précipité les gens dans la haine et l'exécration mutuelle ». En raison de leur double inadéquation, avec le public et avec le texte, les interprétations théologiques n'ont qu'une valeur sophistique : « Beaucoup des principes sur lesquels les asch'arites ont fondé leurs connaissances sont même sophistiques, car ils nient plus d'une vérité nécessaire, comme la permanence des accidents, l'action des choses les unes sur les autres, l'existence des causes nécessaires aux effets ».

Référence bibliographique

Cor., XVII, 85, cité in Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 159).

Référence bibliographique

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 165).

5. La méthode dialectique

Dans le meilleur des cas, la dialectique que pratiquent les théologiens ne donne lieu qu'à une opinion proche de la certitude, mais non à la certitude.

Le discours dialectique est composé de prémisses largement connues et ces prémisses donnent lieu à un assentiment fondé sur le témoignage de tous ou du plus grand nombre, mais il n'est pas fondé sur la nature de la chose en elle-même, contrairement à ce qui se passe dans la démonstration. L'assentiment dialectique ne repose donc que sur le fait que d'autres partagent la même opinion, mais non sur le fait que l'opinion soit une connaissance. Il s'ensuit que les prémisses dialectiques peuvent être fausses. Il s'ensuit aussi qu'elles n'ont pas de sujet spécifique, mais qu'à la manière de la rhétorique, elles composent un prédicat et un sujet non pas en se calquant sur leur composition en dehors de l'âme – c'est-à-dire non pas selon ce que les choses sont en elles-mêmes – mais seulement sur ce qui est communément admis de ces choses.

Averroès mène une critique serrée de l'induction pour contrer l'argumentation des théologiens ; il s'agit de montrer qu'avec **l'induction** nous n'avons pas de certitude aussi grande qu'avec le syllogisme.

Exemple

Soit l'argument suivant : tous les corps sont créés car la plupart de ceux qui sont connus de nous le sont. Cela donne lieu à la conclusion que le monde est créé parce que c'est un corps. Dans l'induction on va du particulier à l'universel ; dans le syllogisme, l'une des prémisses est nécessairement universelle. Or, dans l'induction on a un raisonnement dont la puissance est celle d'un syllogisme de la première figure, mais sans prémisses universelles : « l'air, le feu, la terre et l'eau sont des corps ; ces corps sont créés ; donc tous les corps sont créés » (l'exemple est pris pour contrer le créationnisme des asch'arites). De plus, à supposer que l'induction soit complète, elle ne nous dit pas si le prédicat appartient au sujet de façon nécessaire ; il se peut que l'appartenance soit accidentelle : et que, dans notre exemple, la création soit une caractéristique accidentelle des corps.

L'induction ne conduit pas à la certitude

C'est pourquoi l'induction ne peut prétendre qu'à l'assentiment du communément partagé. L'induction en usage dans la démonstration ne peut donc servir qu'à nous orienter vers la certitude, sans la produire. Il y a donc une différence notoire entre ce qui est utilisé pour nous guider dans la démonstration et ce qui est utilisé pour servir lui-même.

Deux cas, et deux cas seulement, font pour Averroès de l'induction un réquisit de la démonstration : quand le sujet des prémisses est un sujet d'expérience et quand un grand nombre de personnes ne reconnaît pas l'universalité d'une prémisses mais reconnaît une de ses instanciations.

Référence bibliographique

Averroès. *Abrégé des Topiques* (p. 151).

Exemple

Quelqu'un peut admettre que la maladie et la santé relèvent d'une même science sans admettre que la science des contraires est une, tant que cela ne lui a pas été montré inductivement. Une fois cela fait, il aura acquis la certitude quant à la prémisse universelle.

Il reste cependant que les raisonnements dialectiques n'ont pas le même degré de certitude que les raisonnements démonstratifs. Les discussions théologiques supposent une enquête métaphysique et un moyen de démonstration que la dialectique ne peut satisfaire. Le dialecticien ne pose pas la question « qu'est-ce », il ne cherche pas l'essence, il n'a donc pas à écarter l'homonymie ; ce qu'il vise, c'est seulement à obtenir de la part de son interlocuteur avec qui il partage le même savoir, l'une des deux propositions contradictoires, afin de l'acculer à la contradiction.

Exemple

Tout plaisir est-il ou non un bien ? Nous avons là deux membres d'une contradiction : le plaisir est un bien, le plaisir n'est pas un bien. Il suffit que le répondant admette l'une des deux pour que le questionneur le pousse à la contradiction, tout le jeu consistant pour l'un à faire admettre l'une des deux prémisses et pour l'autre à ne pas l'accorder. La question ne porte donc pas sur la nature du plaisir ; le but recherché est la réfutation, bien que celui qui est acculé à la contradiction pourra toujours dire qu'il n'a pas entendu le plaisir en tel sens et refusera d'être acculé à l'absurdité que lui destine le questionneur, d'où une charge polémique propre à la dialectique.

La dialectique peut, soit donner lieu à une homonymie renforcée du sens, soit à une recherche commune de l'univocité du sens, donc à une réduction de l'homonymie. La dialectique peut donc dans le meilleur des cas être une préparation à la science, au sens où elle permet de faire d'un lieu, d'un *topos*, une prémisse susceptible de figurer dans un syllogisme, mais la plupart du temps elle sombre dans la dispute et ne donne lieu qu'à des préférences et non pas à des connaissances.

L'enjeu d'Averroès dans son commentaire des *Topiques* est de lier étroitement la dialectique et la science de la démonstration. Ce lien a pour ciment la théorie de la définition qu'Averroès ne veut décidément pas abandonner aux géomètres, car ces derniers n'ont pas le souci de démontrer les essences mais simplement de démontrer les existences, or si leur pratique de démonstration est louable en soi, on ne peut leur confier le travail de définir et encore moins les prendre comme modèle, comme ont été tenté de le faire les dialecticiens antérieurs à Aristote.

En prenant pour instrument de mesure la démonstration des aspects examinés dans les *Topiques*, Averroès a contribué à donner plus de systématisme à l'idée d'une dialectique non réductible à la mise en discussion et encore moins à la mise en place de ce qui est communément partagé. Cette dialectique irréductible, proposée comme alternative à la méthode des géomètres et la démonstration ont partie liée.

Lecture suggérée

Voir à ce sujet l'article de Charles E. Butterworth (1991), « Comment Averroès lit les *Topiques* d'Aristote », in *Penser avec Aristote*, Toulouse, Erès.

Conclusion

À l'égard des interprétations théologiques, Averroès aurait volontiers adopté l'indication donnée par Berkeley dans *Alciphron* (VI, 7) : à vouloir chercher un sens profond, on occulte le sens ordinaire et on crée des difficultés au lieu de les écarter. La dialectique dont font usage les théologiens est plus proche de la sophistique que de l'examen raisonné.

Ces interprétations demandent un effort inaccessible à de nombreuses personnes (ainsi en est-il de l'ascèse demandée par les soufis) ou imposent une lecture des textes à l'exclusion de toute autre, ce qui risque de donner lieu à une religion *bis*, ou, plus grave encore, interdisent toute science interprétative en prônant l'écoute répétée du texte sacré pris dans sa littéralité : ce sont les *hachwiyya* dont la devise est « La voie de la connaissance de Dieu est ce qui est communément accepté, pas l'intellect ».

Le Coran est, comme nous l'avons dit, programmatique. Mais le programme d'études n'est pas à réaliser par tous : seuls ceux qui sont capables de prouver, « les gens de la démonstration » (*ahl al burhân*), sont à même de le réaliser. Les autres vivent la religion socialement.

Il s'agit pour Averroès de distinguer la pratique de la dialectique au service de la science, de la pratique de la dialectique (*al Jadal*) mise en œuvre par les théologiens ; celle-ci est une pratique de thèses opposées sur des sujets qu'il n'est pas toujours digne de soumettre à la question. De plus, les prémisses de la dialectique sont très générales et la généralité est proche de l'homonymie, tandis que les prémisses démonstratives se rapportent aux choses elles-mêmes. La méthode la plus prudente est : 1) d'envisager les questions une à une, 2) d'éviter de prendre les notions multiples (comme le possible) comme si c'était une seule notion et d'éviter ainsi la sophistique et 3) de voir ce que les anciens ont pu dire à ce sujet.

Averroès et la question du consensus

Ali Benmakhlouf

PID_00159010

Sommaire

Introduction.....	5
1. Les conditions de possibilité du consensus.....	7
2. Sauver la pratique de la philosophie.....	10
3. Le plaisir de penser.....	13

Introduction

Averroès (1126-1198) peut être approché selon différentes descriptions définies : « le commentateur d'Aristote », « le grand juge de Séville, puis de Cordoue » (*quadi al qudat*), etc. Chacune d'elles ouvre un chemin vers lui. Ici, c'est surtout à la première que nous nous attacherons.

La redécouverte d'Aristote dans ce qu'on pourrait appeler le contexte andalou, participe certes d'un rationalisme d'État (les Almohades), mais elle est loin de s'y réduire. Dans l'esprit d'Averroès, elle permet aux Andalous de prendre leurs distances à l'égard de la mystique, si dominante à l'époque, mais aussi à l'égard du mode d'argumentation théologique caractérisé par une passion de l'ambiguïté, mode qui non seulement fragilise la foi en posant des questions sans l'outil conceptuel nécessaire pour les traiter (seul le savant-philosophe maîtrise la démonstration), mais finit aussi par diviser les individus et menacer l'ordre social.

Concernant Aristote, nous savons que les commentaires d'Averroès consistent à sortir en partie l'aristotélisme du néo-platonisme dans lequel l'avaient confiné les commentateurs orientaux (Al Farabi, Avicenne). Comment revenir au texte d'Aristote sans être influencé par les lectures platonisantes ? À première vue, cette question peut sembler simplement doctrinale. Elle s'explique pourtant par un contexte socioculturel ; il s'agit de lever les attaques d'Al Ghazali (mort en 1111) contre la pratique philosophique, en montrant, d'une part, que la philosophie ne mène pas à l'athéisme, mais au contraire fait sienne l'obligation coranique d'« examiner le royaume des cieux et de la terre et toutes les choses que Dieu a créées » (Coran, VI, 75) – par là, la pratique philosophique gagne une qualification juridique d'acte obligatoire ; et en montrant, d'autre part, que la présence même d'une élite – les savants célébrés dans le Coran sous la figure des « sages » – est l'occasion de réfléchir sur ce qui doit faire l'objet d'un consensus au sein de la société : par exemple, les hypothèses cosmologiques sur la nature de l'univers peuvent-elles faire l'objet d'un consensus social ? Plus généralement, les questions spéculatives doivent-elles donner lieu à un consensus ? Le traitement de ces questions permet de voir de plus près Averroès dans le contexte.

D'ordinaire, dans la tradition musulmane, le consensus est une forme d'accord sur le sens du texte religieux. Averroès indique de façon exemplaire dans son *Discours décisif* qu'il ne peut y avoir de consensus que sur les questions pratiques et non sur les questions théoriques. Par là, il dénie au consensus toute portée spéculative et sape les bases de la pratique des théologiens fondée sur des interprétations qui se veulent consensuelles et qui ne laissent pas de donner lieu à un esprit de sectarisme dès lors que le consensus que telle ou telle école théologique a édicté n'est pas partagé. La culture philosophique d'Aver-

Discours décisif

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 125).

roès le pousse à **mettre la preuve au premier plan et non le consensus** et à abandonner ainsi cette notion de consensus à la dialectique des théologiens. Comment se fait cet abandon ? Il importe pour cela de revenir aux commentaires aristotéliens d'Averroès et en particulier aux *Topiques*, pour voir comment la dialectique d'Aristote va servir à circonscrire et à invalider le consensus de la dialectique religieuse dans sa portée spéculative.

Dans un premier temps, nous envisagerons donc la notion de consensus en partant d'un principe d'Aristote repris dans les *Topiques* : ce principe énonce ce dont on peut raisonnablement parler, c'est-à-dire ce qui est susceptible d'être soumis à la question et à la discussion et dans lequel la question du consensus trouve sa légitimité. Cela revient à commencer par poser les conditions de possibilité du consensus et nous prendrons pour ce faire la question des miracles : peut-on raisonnablement discuter des miracles et si oui, sous quelle forme ?

Dans un deuxième temps, nous aborderons le consensus du point de vue de la pratique d'une communauté scientifique. La question d'Averroès fut celle-ci : comment sauver la pratique de cette communauté qui débat incessamment et semble donner lieu à des résultats toujours révisables en la soustrayant à l'emprise du consensus religieux qui, d'accord un jour avec une interprétation, écartera par là-même d'une forme sectaire, d'autres façons de voir ?

Dans un troisième temps, nous soulignerons la base métaphysique qui permet à Averroès de fonder une pratique de pensée et indiquerons qu'au-delà du consensus socialement défini et strictement délimité dans sa portée (les cinq piliers de l'islam, à l'exclusion de toute spéculation théorique), existe le partage et le plaisir de penser, partage et plaisir qui supposent une intelligence en acte et dont l'exercice permet de neutraliser la passion de l'ambiguïté dont font souvent preuve les théologiens.

1. Les conditions de possibilité du consensus

Concernant notre premier point, à savoir les conditions de possibilité du consensus, il faut noter que d'un point de vue philosophique, le consensus relève de la dialectique qui est une pratique de discours visant à proposer des prémisses communément partagées, non pas des prémisses certaines qui font l'objet de la démonstration, mais celles pour lesquelles il existe une forte vraisemblance. Concernant les prémisses dialectiques, le communément partagé répond à une règle stricte : tout n'est pas dialectisable ; ce qui ne présente aucune difficulté et dont la démonstration est aisée (la neige est blanche), ne relève pas de la dialectique. Mais ce dont la démonstration est très lointaine n'est pas non plus dialectisable, c'est-à-dire n'est pas susceptible de donner lieu à la présentation argumentée de deux thèses contradictoires. Il faut donc s'assurer que le problème discuté est discutable. Les prémisses dialectiques sont abordées sous forme de questions et il est du ressort du dialecticien non pas tant de résoudre des problèmes, que de ne rien négliger de ce qui peut les résoudre, c'est-à-dire ne rien négliger de ce que nécessite son art. Or, il y a des questions qui ne peuvent être abordées comme des problèmes dialectiques. Rompre cette règle, selon laquelle tout n'est pas dialectisable, c'est d'emblée ouvrir la voie à des sophismes plus qu'à des dissensions. Parmi ces problèmes non dialectisables, Averroès place les miracles et exprime le regret de voir des philosophes comme Avicenne rompre la règle aristotélicienne qui consiste à ne pas tout dialectiser.

« Les philosophes anciens ne parlent pas des miracles, car les miracles selon eux, font partie de ces choses qu'il ne faut pas soumettre à l'examen, ni mettre sous forme de question. »

Pas de questionnement dialectique donc sur la question des miracles. C'est l'un des passages où s'illustre le mieux le retour à Aristote au-delà des commentaires des Orientaux. Averroès répond ici à Al Ghazali, qui avait relevé quelques incohérences chez Avicenne concernant les miracles et qui s'autorisait une généralisation induite en condamnant tous les philosophes. Averroès montre que les incohérences n'adviennent que par la non-application de certaines règles élémentaires et surtout qu'elles ne sont pas le propre des philosophes : en général, ce sont plutôt les théologiens qui méconnaissent les règles du discours.

« Quant à ce qu'il (al Ghazali) note à ce propos concernant les causes que les philosophes auraient données, je ne connais personne d'autre si ce n'est Ibn Sina, qui en ait parlé.

⁽¹⁾Ce dont la démonstration est trop éloignée.

Si tu examines les miracles dont l'existence a été authentifiée¹, tu les trouveras être de cette espèce (hors de portée de l'homme) ; le livre de Dieu les a rendus évidents, livre qui n'est pas du point de vue de l'ouïe miraculeux comme l'est la métamorphose du bâton en serpent, mais sa constitution est miraculeuse du point de vue des sens et de l'examen pour tout homme ayant existé et qui existera jusqu'au jour du jugement dernier. »

Ce passage délimite soigneusement le champ de l'investigation rationnelle : du point de vue de l'ouïe, le Coran n'est pas une chose miraculeuse ; le Coran peut être entendu, lu, il est donc objet de compréhension et on peut en faire l'exégèse. En cela, rien de miraculeux. L'enjeu ici est de taille : en mettant l'accent sur le **caractère intelligible, rationnel de la réceptivité du Coran**, Averroès ouvre le texte coranique aux investigations rationnelles. Parmi ces méthodes, nous n'en retiendrons ici qu'une seule, la méthode comparative, qui permet, d'une part de mettre en proportion le Coran lu avec d'autres textes connus par l'homme et d'autre part de trouver dans le Coran des notions auxquelles on peut donner des équivalents notionnels.

Aristote nous parle des règles de la tragédie et cite abondamment *L'Odyssee*. Les règles qu'il donne concernent non pas le genre d'une culture déterminée, mais un genre susceptible de se trouver dans toutes les cultures ; son propos philosophique ne peut pas avoir été de donner des règles pour le genre d'une culture déterminée. Aussi, quand bien même les poètes arabes ne se soient pas distingués dans le genre épique, un genre analogue existe : le Coran. Averroès dit plus généralement d'ailleurs « **le récit scripturaire** ». Le Coran est à entendre comme une vaste épopée, parfois même comme une tragédie grecque : ce qui s'abat sur _dipe comme malheur immérité et qui est le propre de son destin tragique est semblable à ce que la Bible et le Coran racontent de Joseph martyrisé par ses frères : on y retrouve en effet le ressort tragique, à savoir un malheur immérité qui advient par un proche et qui suscite pitié et terreur.

Le paragraphe 100 du commentaire d'Averroès de la *Poétique* est explicite à cet égard. Averroès, parlant de l'épopée et reprenant l'exemple grec du discours homérique qu'Aristote considère comme le discours épique par excellence, nous dit :

« [...] tout cela leur [aux Grecs] est spécifique et n'existe pas chez nous, soit parce que ce qu'il mentionne n'est pas commun à la plupart des nations (*oumam*), soit parce qu'il y a de façon accidentelle (*'arad*) chez les Arabes un élément étranger à la nature, ce qui est la bonne raison car il n'a pas cherché dans son livre à établir ce qui est spécifique aux Grecs mais plutôt ce qui est commun aux nations naturelles. »

Averroès. *Commentaire de la Poétique*, paragraphe 100

Cet élément étranger à la nature n'est bien sûr pas la culture ; l'opposition n'est entre nature et culture, mais entre nature réalisée et non réalisée. Ce qui empêche les Arabes non andalous d'être une nation naturelle à part entière c'est le nomadisme. Être une nation naturelle c'est être une nation de la cité et de la sédentarité. La poésie arabe des Arabes de l'anté-islam, glorifiant la tribu, ne peut être une poésie naturelle. Le texte scripturaire aide pourtant les Arabes à être une nation naturelle. Certes, il n'existe pas l'équivalent d'Homère, mais il y a ce qui en tient lieu : le récit scripturaire.

Analogie entre l'épopée et les récits scripturaire

On aurait aimé voir Averroès développer cette analogie entre l'épopée et les récits scripturaire mais il ne fait que la mentionner au paragraphe 98. Cette mention est toutefois importante car elle écarte la possibilité d'opposer la nature à l'imposition de la loi révélée.

Une nation peut être naturelle, avec ou sans la loi révélée. Réaliser sa nature, accomplir sa finalité immanente, peut se faire aussi bien dans un cadre païen que dans un cadre religieux. La religion peut certes aider à l'accomplissement de la tâche naturelle et c'est d'ailleurs le cas chez les Andalous, qui ont su se sédentariser par et selon l'islam, mais cette raison suffisante n'est pas nécessaire.

Il y a donc la comparaison du Coran avec d'autres textes, mais il y a aussi les équivalents notionnels que l'on peut trouver dans ce texte. Donnons la parole à Averroès :

« Quant à ce qu'il (Al Ghazali) dit de la vision des prophètes, je ne connais parmi les anciens qu'Ibn Sinna qui en ait parlé ; ce que disent les anciens à propos de la Révélation et de la vision se rapporte à Dieu par la médiation d'un être spirituel non corporel, donateur selon eux de l'intellect humain et c'est ce que les contemporains appellent intellect agent et que le récit scripturaire (*chari'a*) appelle ange. »

Averroès (1987). *Tahâfut at-tahâfut*, 2^e édition arabe de M. Bouyges (pp. 515-517).

Cette transposition/traduction nous fournit l'occasion d'enchaîner notre propos avec le second point : une fois qu'on a donné le cadre dans lequel les questions pouvaient être posées et qu'on a levé l'interdit de questionner le Coran dans ce qu'il a d'intelligible pour nous, c'est-à-dire de transposable pour tout un chacun, Grec, Arabe, musulman ou païen ayant les moyens naturels (non surnaturels) d'utiliser sa raison, une fois donc qu'on a élucidé ce point, armés de la règle de ce qui est dialectisable, voyons ce sur quoi il y a ou non consensus.

2. Sauver la pratique de la philosophie

Le consensus, comme on l'a dit, porte de façon privilégiée sur des problèmes dialectiques, c'est-à-dire des problèmes qui donnent lieu à des prémisses communément partagées. Le propre du philosophe est d'être un homme de démonstration, non de dialectique. Dès lors, ce qu'il vise n'est pas le consensus, mais la preuve. Les preuves, par nature, ne se contredisent pas les unes les autres et ne s'opposent pas. Ce qu'Averroès cherche à travers cette distinction entre la preuve et le consensus, c'est à sauver la pratique de la philosophie.

On sait que l'un des griefs faits à la philosophie est de produire des thèses contradictoires, donc de semer le scepticisme et le doute et d'engendrer une suspicion à l'égard de la pratique religieuse, en un mot, de dissoudre la vérité. L'enjeu pour Averroès est de rejeter ce *credo* qui discrédite la philosophie, en montrant que les thèses philosophiques ne sont pas objet de consensus : ce ne sont pas des thèses présentes sous la forme dialectique de l'opposition, c'est-à-dire des thèses susceptibles de produire un assentiment à une thèse tout en étant enclin à admettre la possibilité de la thèse opposée. Les interprétations philosophiques ne sont pas de nature dialectique ; il n'y a pas de consensus à leur sujet, car en vérité, dans la mesure où elles visent la démonstration, elles ne sont pas si divergentes.

L'exemple des thèses cosmologiques

Prenons l'exemple des thèses cosmologiques sur la création ou non du temps, la création ou non de la matière. On dispose, quant à ces questions, de la thèse platonicienne et de la thèse aristotélicienne : affirmer le commencement du temps (Platon) ou le nier (Aristote) ne donne pas lieu à des thèses opposées, mais à des « doctrines qui ne sont pas si fortement éloignées² l'une de l'autre pour qu'on puisse qualifier l'une d'infidèle et pas l'autre. Car des opinions pour lesquelles ce serait le cas devraient être éloignées au maximum l'une de l'autre, c'est-à-dire être opposées, comme les théologiens ont estimé que c'était le cas en l'occurrence – à savoir que les noms de prééternité et d'adventicité appliqués au monde dans sa totalité étaient des opposés ; mais il est ressorti de notre propos que ce n'était pas le cas ».

⁽²⁾Selon que l'on mette l'accent de la similitude du temps avec l'existant véritable ou l'existant adventice.

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 133).

Le travail qui consiste à opposer les philosophes, travail auquel s'adonne quelqu'un comme Al Ghazali³ (relayé par les théologiens), introduit la philosophie sur la scène dialectique et rhétorique. Le résultat est dès lors désastreux à plus d'un titre :

(3) Celui-ci avait considéré que les philosophes comme Al Farabi et Ibn Sina avaient rompu le consensus sur l'éternité du monde et qu'ils étaient par là même infidèles. Toutefois, selon Averroès, Al Ghazali ne peut pas les avoir taxés d'infidélité de façon catégorique car celui-ci déclare que « La qualification d'infidélité pour rupture de consensus est sujette à caution. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 127).

1) On oppose au lieu de concilier.

2) On développe une passion de l'ambiguïté car on présente comme productions de l'intellect ce qui ne sont que des opinions soustraites à la preuve. C'est le propre des interprétations théologiques qui, en raison de leur inadéquation avec le texte sacré (vu qu'elles n'atteignent pas la preuve) et avec le public incapable de les comprendre (n'ayant naturellement accès qu'à ce qui est manifeste dans le texte), précipitent « les gens dans la haine, l'exécration mutuelle et les guerres ».

3) En mettant les productions de la philosophie sur le terrain socioreligieux et sociopolitique, on menace tout consensus possible. Autrement dit, on engendre sectes et dissensions sur la base d'interprétations théologiques qui veulent passer pour être conformes au texte obvie et donc forcer la conviction. Or « avec leurs thèses à propos du monde, les théologiens ne sont pas non plus en conformité avec le sens obvie du texte révélé. Ils interprètent. Il n'est pas dit en effet dans la Révélation que Dieu ait jamais été avec le pur néant, ceci n'y est nulle part énoncé ».

Résultat paradoxal donc : en mettant la philosophie sur le terrain du consensus, c'est-à-dire sur le terrain de l'opposition des thèses, on menace à la fois la pratique philosophique et l'ordre social.

L'argument du temps

Thèse : L'antériorité selon la cause (Dieu cause du monde) n'est pas une antériorité selon le temps. Une antériorité de Dieu sur le temps est contradictoire : Dieu aurait existé **avant** le temps du monde. Il y aurait eu un temps avant le temps. Autrement dit, le temps est éternel. Comme le temps est la mesure du changement, il doit y avoir quelque chose qui change : la matière ; donc la matière est éternelle.

Objection : le temps n'a pas d'existence réelle ; c'est un mode de notre représentation. Le temps n'existe pas dans les choses mais dans notre âme, qui se les représente dans la succession. Il y a ainsi une subjectivation du temps.

Réponse : Le temps est bien un nombre du mouvement, comme l'avait dit Aristote, mais il convient de distinguer ce temps de Dieu, qui est hors du temps. Il faut par ailleurs distinguer trois sortes d'êtres. Il y a Dieu qui n'est ni produit, ni causé ; il y a le monde, qui est causé mais non produit et il y a les êtres soumis à la génération et à la corruption, qui sont à la fois produits et causés. Le monde n'est pas précédé par le temps, n'est pas soumis à la corruption et est causé par un agent. Averroès pense retrouver ainsi le point de vue des théologiens, qui s'accordent à dire que le monde commence avec le temps puisque leurs doctrines atomistes font du temps le contemporain des choses. Ils reconnaissent ainsi que le monde n'est pas produit dans le temps. Ils s'accordent également sur le fait que le monde est sans fin dans le futur.

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 165).

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 165).

« Il n'y a de divergence entre eux qu'en relation au temps passé et à l'être dans le passé, dont les théologiens pensent qu'il est fini – ce qui est aussi la position de Platon et de son école – alors qu'Aristote et ceux de son groupe pensent qu'il est sans fin, comme c'est le cas pour le futur. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geofroy. Paris : GF-Flammarion (p. 133).

Averroès cherche à minimiser ces différences de doctrine en indiquant que seule une insistance sur les similitudes du monde avec les choses créées ou avec le principe incréé a pu fixer l'étiquette de monde créé ou de monde incréé ; mais qu'en réalité, vu qu'il n'est ni l'un ni l'autre, puisqu'il est causé sans être produit, les oppositions ne doivent pas donner lieu à une accusation d'impiété.

Ensuite il se fonde sur un sens obvie du texte pour souligner que le monde est « persistant » (*moustamir*) des deux côtés : du côté futur, comme du côté passé.

Il indique enfin que sur des questions spéculatives de cette nature, il est très difficile d'obtenir un consensus et que l'accusation d'infidélité est par conséquent inadaptée. Si pour les questions de pratique religieuse et de croyances partagées qui font la foi (existence de Dieu, des prophéties, de la béatitude et des tourments dans l'au-delà), il est difficile de rompre le consensus pour les questions théoriques, dans la mesure même où seuls « des gens de la démonstration et de l'interprétation » sont habilités à poser ces questions et que par définition il s'agit d'une élite parmi les croyants et non de tous les croyants, il peut donc y avoir des divergences. L'existence même d'une élite repose sur une relativisation du consensus.

« Puisqu'il en est ainsi, il est impossible que soit réalisé un consensus répandu dans les interprétations dont les savants ont la charge particulière devant Dieu. »

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geofroy. Paris : GF-Flammarion (p. 129).

Amender ce paradoxe, c'est reconnaître les divergences des interprétations philosophiques, divergences qui ne sont jamais si importantes qu'elles puissent menacer le régime de la preuve. Ces divergences ne posent en général que des problèmes de traduction, pas de consensus : ce que les récits scripturaires nomment ange, les philosophes contemporains l'appellent intellect agent.

3. Le plaisir de penser

Reste donc à saisir, au niveau de cet intellect agent, non plus le consensus mais le partage en pensée des intelligibles. Nous ne sommes plus au niveau de ce qui est discutable ou dialectisable ; nous sommes au niveau de ce qui est transposable et traductible, c'est-à-dire compréhensible. Là cesse le consensus et commence l'activité propre du philosophe : démontrer.

« Puisque donc la croyance dont Dieu a investi les savants leur est particulière, il faut qu'il s'agisse de la croyance qui provient de la démonstration et puisqu'elle provient de la démonstration, elle va nécessairement de pair avec la connaissance de l'interprétation [...] Puisqu'il en est ainsi, il est impossible d'établir au sujet d'interprétations qui sont l'apanage des savants, l'existence d'un consensus généralement répandu ».

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geofroy. Paris : GF-Flammarion (p. 129).

L'essentiel ici n'est pas de partager des croyances avec tout un chacun, mais de s'identifier à la part qui, en soi, se retrouve la même chez tous et en Dieu : l'intellect. La lecture par Averroès de la sourate III, 7 indique qu'il s'agit d'un savoir partagé entre Dieu et les « hommes d'une science profonde ». Là commence le plaisir de penser. Un plaisir qui suppose, comme tous les plaisirs, une appréhension de quelque chose, une perception, mais dont la modalité est d'être un plaisir en acte et non en puissance, autrement dit un plaisir qui n'a pas pour opposé la peine, un plaisir sans contraire, un plaisir qui tire sa force de lui-même, un plaisir divin donc.

Nous avons une idée du plaisir lié à l'intellect divin grâce à la proportion que réalise entre Dieu et nous l'intellect au moment où celui-ci se dépouille en nous de toute puissance. Dans ces moments-là, les plaisirs sont « égaux », nous dit Averroès. La différence n'est pas une différence relative à la nature du plaisir, mais une différence relative à sa modalité temporelle : le plaisir de Dieu se percevant lui-même et le plaisir qui nous revient quand, en nous, l'intellect saisit sa propre essence, sont les mêmes. Il y a non seulement une identité de plaisir entre les différents intellects des hommes quand ces intellects sont en acte, mais également une identité de tous les intellects en acte avec l'intellect divin. Alors qu'Aristote, à ce propos ne se risquait qu'à donner la modalité temporelle, indiquant que « Dieu jouit éternellement de ce suprême bonheur que nous, nous ne goûtons qu'un moment », Averroès va jusqu'à tracer une stricte égalité entre les saisies intellectuelles de Dieu et de l'homme, égalité qui est la condition véritable d'un partage de temporalité entre les hommes et Dieu :

« [...] c'est pourquoi nous considérons que, si le plaisir que Dieu connaît à saisir sa propre essence est égal au plaisir que nous trouvons nous-mêmes au moment où notre intellect saisit sa propre essence, c'est-à-dire au moment où il se dépouille de sa puissance, ce qui existe pour nous un certain temps existe pour Dieu éternellement. »

Averroès.

Note

« Les deux principes (celui des théologiens chrétiens et celui des théologiens musulmans) supposent la composition » ajoute Averroès, or « Tout composé est produit, à moins qu'ils prétendent qu'il existe des choses qui sont composées par elles-mêmes. Mais s'il existait de telles choses, elles passeraient d'elles-mêmes de la puissance à l'acte et se mouvraient elles-mêmes sans moteur ». On en arrive ainsi à la négation d'un moteur premier de l'univers, c'est-à-dire à la négation de Dieu.

Comment donc éviter dans les propositions « Dieu possède la vie », « Dieu est vivant », toute forme de composition ? Dans ces propositions, il s'agit d'une même réalité simple ; seule la décomposition en sujet et prédicat nous fait croire qu'il y a là une composition. Le qualifié (Dieu) et le qualificatif (vie) ne sont distingués que pour les besoins de l'analyse. La décomposition analytique ne correspond à aucune décomposition dans la chose analysée.

Ce sont de tels passages qui ont été considérés comme impies par Saint Thomas d'Aquin et la tradition latine. Averroès semble ici ne plus laisser de place à l'individuation des âmes et par voie de conséquence à leur récompense et à leur peine. Dans *Contre Averroès*, Thomas d'Aquin écrit :

« Ôtez aux hommes toute diversité d'intellect et il s'ensuivra qu'après la mort rien ne restera des âmes humaines que l'unique substance d'un seul intellect ; vous supprimerez ainsi la répartition des récompenses et des peines et jusqu'à la différence qui les distingue. »

Saint Thomas d'Aquin (1994). *Contre Averroès*, trad. française d'Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 79).

Le problème ici est celui d'une immortalité individuelle qui serait menacée par Averroès.

Les conséquences d'une conception unitaire du plaisir intellectuel sur l'immortalité de l'âme sont donc claires : pas d'immortalité des pensées imagées qui nous individualisent. Seul subsiste ce qui est pleinement transcendant par rapport aux individus : l'intellect divin avec lequel nous coïncidons à de rares moments. Pour ce qui est de l'immortalité, il est sûr que, comme le souligne Salomon Munk dans sa présentation d'Averroès, « L'homme ne gagne rien individuellement qui aille au-delà des limites de son existence terrestre et la permanence de l'âme individuelle est une chimère ».

Une question pour conclure

L'âme individuelle doit-elle être pensée sur le modèle d'une pierre, soit quelque chose de permanent et d'immortel ou sur celui d'un principe de vie d'un vivant particulier ? Pose-t-elle des problèmes de préservation ou des problèmes de créativité ? Et si on veut y inscrire une permanence quelconque, n'est-il pas plus rationnel de donner à cette permanence la forme d'un réseau conceptuel en évaluation constante, qu'Averroès appelait, à la suite d'Aristote, les intelligibles ?

Conclusion

Averroès ouvre pour nous un champ intellectuel qui est celui de **la transposition** et de **la traduction**, un champ qui, plus pacifié que celui du consensus, sauve, avec la pratique philosophique, la pluralité des formes de vie et de pensée.

Référence bibliographique

S. Munk (réédité en 1982). *Des principaux philosophes arabes et de leur doctrine*. Paris : Vrin (pp. 454-455).

Conçu pour être une forme productrice d'infidélité, le consensus, entendu comme accord sur des questions théoriques, est rejeté par Averroès sur la base de sa connaissance de la dialectique des théologiens et de la dialectique d'Aristote.

Averroès et les théologiens dialecticiens

Ali Benmakhlouf

PID_00159011



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction.....	5
1. Droit et philosophie vs théologie.....	9
2. Comment lire le texte religieux ?.....	11
3. Les deux dialectiques.....	15

Introduction

Averroès fut juriste, médecin et philosophe, mais non théologien, à la différence d'autres philosophes comme Al-Ghazali qui fut à la fois philosophe et théologien. L'attitude critique d'Averroès à l'égard de la théologie n'a bien sûr rien à voir avec une attitude critique à l'égard de la religion, même si ses détracteurs ont voulu faire cet amalgame. N'oublions pas que ses œuvres ont été brûlées en 1195, trois ans avant sa mort. Il s'agissait d'une pratique courante car la période était troublée. Les œuvres d'Al-Ghazali avaient subi le même sort un siècle plus tôt.

Sa critique, parfois violente, dirigée contre la théologie lui vient d'une double pratique : une pratique juridique et une pratique philosophique. C'est en juriste musulman, c'est-à-dire en homme de loi appliquant les normes, qu'Averroès attaque la spéculation des théologiens fondée sur une méthode exclusive. C'est en philosophe qu'il remet en cause leur méthode, la jugeant homonyme, au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire propre à produire des raisonnements sophistiques et éristiques. Dans son ouvrage traduit à deux reprises au siècle dernier en France, *Le discours décisif* (*Fasl al-maqâl*), on le voit associer ces deux méthodes, la méthode du juge et celle du philosophe, grâce à l'outil qu'elles ont en commun : le syllogisme et opposer cette méthode à celle des théologiens dialecticiens – le mot de dialectique, *jadal*, signifiant ici « dispute » et étant pris dans un sens péjoratif.

Si Platon avait ses sophistes et ses mauvais poètes, Averroès a eu ses théologiens, au point qu'il n'hésite pas en commentant *La République* de Platon à prendre comme exemple de personnes pernicieuses pour la cité, au lieu et à la place des poètes qui nous font croire que les divinités nous incitent à commettre des maux, les théologiens dialecticiens qui défendent le sophisme selon lequel toutes les actions en relation avec Dieu sont bonnes – Averroès visant ici les attributs de Dieu comme attributs d'actes, sorte d'attributs qui divisent les théologiens, car certains les croient adventices et d'autres non. Dans les deux cas, il s'agit de combattre la prétention à savoir, de combattre ceux qui font profession de sagesse, « le mal qui vient d'un ami (étant) plus pénible que celui qui vient d'un ennemi. »

Qui sont donc ces théologiens, à la fois proches des philosophes et qui portent préjudice à la philosophie ? À partir du IX^e siècle, le *kalâm*, signifiant « parole », finit par devenir un genre de commentaire de théologie scolastique sur des questions comme celle portant sur la création ou non de la parole divine, de l'inhérence ou de la résidence des attributs en Dieu (attributs d'essence et

Le discours décisif

Cf. Platon. *La République* (livre II, 379b).

Référence bibliographique

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl* (*Discours décisif*), éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 171).

attributs d'acte, les premiers étant considérés comme résidents en Dieu, les autres comme adventices, selon le point de vue des asch'arites et des mu'tazilites), etc.

Différentes écoles se sont formées, dont deux principales :

- Les **mu'tazila**, « les séparés », plutôt aristotéliens et rationalistes.
- Les **asch'arites**, orthodoxes, plutôt atomistes et fidéistes.

La différence essentielle est que ces derniers refusent que Dieu puisse être contraint par la raison. Par ailleurs, leur atomisme sert à justifier la thèse créationniste. Ce sont eux les interlocuteurs privilégiés d'Averroès car il s'agit de l'école qui a fixé l'orthodoxie en islam au X^e siècle.

Les asch'arites (Baqillani, Juwaini) sont connus pour avoir défendu une forme d'atomisme. Averroès nous explique la portée théologique de l'atomisme : les asch'arites défendent la thèse selon laquelle le monde a été créé ; l'argument est que les corps sont composés de parties indivisibles et que la partie indivisible a été créée (*Al-Kashf 'an Manahij al-Adilla*). Leur argumentation est dialectique au sens où elle ne donne pas les raisons dernières, les raisons démonstratives. En particulier, cette argumentation reste prisonnière des paradoxes de la volonté divine changeante (pourquoi Dieu a-t-il choisi à un moment de créer le monde ? Comment concilier ce changement de volonté avec son immutabilité ?). Par ailleurs, leur réflexion est inaccessible à la masse des croyants. Le danger est alors de rendre l'existence de Dieu problématique pour ce public-là alors qu'en vérité, entre gens du savoir, la question se pose en termes des modalités de la création et non de l'existence de Dieu.

Référence bibliographique

Ibn Ruchd (1179). *Al-Kashf 'an Manahij al-Adilla fi 'Aqa'id al-Milla* (Livre du dévoilement des méthodes des preuves touchant les dogmes de la religion). Trad. allemande de M. J. Müller (Munich, 1875) *Philosophie und Theologie von Averroès*.

Les *manahij* sont une réponse au maître de Al Ghazali, Abu al ma'ali al Juwayni (ash'arite), qui avait écrit *Al irchad ila qawati' al adilla fi usul al i'tiqad* (*Indications des preuves décisives dans les fondements du dogme*). La question est la même : celle des preuves sur lesquelles reposent les dogmes de l'islam.

Selon les asch'arites, il n'y a pas d'ordre nécessaire des choses. Il y a une habitude pour Dieu de suivre un certain ordre, mais cette habitude ne le contraint pas. Atomes, accidents et corps n'existent qu'à chaque instant, créés par Dieu. Il y a là un occasionnalisme qui leur permet de sauver la toute-puissance divine ; pas de principe de causalité donc, car il peut y avoir une rupture à chaque moment : c'est l'habitude qui nous fait dire que B suit A. Il n'y a aucune connexion nécessaire entre les éléments : si la paille brûle, ce n'est pas parce qu'on y met le feu, tout ce qu'on peut dire c'est que tel phénomène se produit après tel autre. L'homme ne peut avoir accès qu'à la régularité des phé-

nomènes. L'accent épistémologique de cette thèse est donné par Al-Ghazali (m. 1111), qui attaque la philosophie sur sa prétention démonstrative et sur sa visée du nécessaire.

Face au développement des écoles d'interprétation religieuse, le propos critique d'Averroès reposera sur le fait qu'en islam, les théologiens ne sont investis d'aucune autorité religieuse. On peut dire que **le projet d'Averroès fut double** :

1) Séparer la théologie de l'ontologie :

Il s'agit pour lui de reprendre les questions ontologiques tout en les débarrassant des interprétations théologiques. La question par exemple de l'être comme accidentel ou non, qui sépare Averroès d'Avicenne, est traitée en tant que question philosophique et non comme question théologique.

2) Désarticuler le lien entre théologie et droit :

Il s'agit là de sortir la réflexion sur les normes de celle sur les dogmes. Traditionnellement, les positions juridiques sont celles de telle ou telle école de droit. Or Averroès opère un désenclavement des écoles en donnant la possibilité à son lecteur de former son jugement. Il prend appui sur Aristote pour critiquer les juristes de son temps (*mutafaqqihat zamanina*). Le passage commenté dans la *Bidayat al mujtahid* est celui que l'on trouve à la fin des *Réfutations sophistiques*, où Aristote indique que transmettre un art ce n'est pas « Présenter plusieurs espèces de chaussures de toutes sortes ». Averroès note alors que les juristes de son temps « croient que le bottier est celui qui a chez lui des chaussures en nombre, non point celui qui est capable de les fabriquer » (*Bidayat*). Il faut donc exercer son jugement, faire preuve d'*ijtihad*. Ainsi, sur des questions de controverse juridique, il faut se tenir informé des interprétations proposées par les écoles, mais décider en dernier ressort, après avoir soupesé soi-même les arguments. Averroès refuse l'alignement sur une position doctrinale, *a fortiori* quand il s'agit d'interprétation religieuse, laquelle n'est nécessitée par aucune pratique sociale comme l'est le droit.

Le point de vue adopté par Averroès juriste est celui de la réception d'une norme, non celui de l'interprétation scolastique de celle-ci. Ce point de vue est doublé du point de vue du philosophe qui mise sur la capacité humaine de connaissance.

Références bibliographiques

Aristote. *Réfutations sophistiques* (184a). Traduction de J. Tricot. En cours de retraduction.

Averroès (1938). *Bidayat al mujtahid wa nihâyat al muqtasid*. Le Caire : Matba'a al isti-qâma (tome II, p. 194).

1. Droit et philosophie vs théologie

Le texte coranique est présenté au début du traité du *Fasl al-maqâl* (*Discours décisif*) comme un texte où se lit un projet de connaissance, non pas au sens où on y trouve le savoir, mais au sens où on y trouve **une injonction à connaître**. Pour Averroès, le Coran est un texte programmatique. On y trouve donc une injonction à connaître et celle-ci a pour première conséquence de désenclaver le savoir, de ne pas le limiter à la connaissance et à la pratique religieuse. Dans la mesure, nous dit Averroès¹, où un homme à lui seul ne peut pas tout savoir et que d'autres peuples ont un certain savoir, la Loi (religieuse) nous incite à lire ce que les non-coreligionnaires ont fait : le Coran est donc un programme pour savoir plus qu'un savoir de fait et le moyen pour accroître le savoir est le syllogisme, le fait de tirer l'inconnu du connu. Averroès cite comme exemple le syllogisme analogique pratiqué dans la jurisprudence et le syllogisme démonstratif qui est la forme la plus parfaite et qui, par conséquent, convient à la connaissance de l'être le plus parfait : Dieu, présenté comme artisan des choses existantes, Dieu qui est la visée ultime de la connaissance ; par là il s'oppose aux théologiens qui ne reconnaissent pas la légitimité d'une telle connaissance humaine.

⁽¹⁾ Averroès (1996) *Fasl al-maqâl* (*Discours décisif*), éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 114).

Dans le domaine du droit, on rencontre le problème de l'extension d'une règle prévue pour un cas à des cas apparentés. La loi religieuse ne peut pas prévoir toutes les situations. Le problème posé par l'analogie n'est pas un problème d'interprétation, c'est un problème que les situations nouvelles posent au texte et non un problème de sens du texte. Le texte est mis à l'épreuve par des situations nouvelles. La question devient celle de la recherche des similitudes entre la situation décrite par la loi et la situation nouvelle, sur laquelle il faut légiférer. De même que dans l'ordre métaphysique, il y a l'être, puis ses flexions accidentelles, de même dans l'ordre du droit, il y a la loi, puis les analogies d'attribution ou de proportion qui permettent de rapporter une situation nouvelle à une ancienne ou plus exactement de l'y réduire ; l'essentiel étant de ne pas multiplier les lois.

Le raisonnement (syllogisme) juridique (*qiyas char'i*) est fondé sur une analogie à quatre composantes :

- 1) le cas de base
- 2) le cas dérivé assimilé
- 3) la cause ou ressemblance, selon laquelle se fait la qualification légale
- 4) le jugement (*hukm*) ou qualification légale

Il y a un transfert de jugement du cas originel prévu par les textes (Coran, dits prophétiques) vers le cas assimilé (situation nouvelle pour laquelle rien n'est prévu) quand, partageant la même cause, les deux cas sont considérés comme

équivalents. La parenté formelle de ce raisonnement avec le syllogisme est plus grande qu'il n'y paraît à première vue : le moyen terme dans le syllogisme est la cause dans l'analogie ; la relation du moyen terme avec les termes mineur et majeur est équivalente à celle qui existe entre la cause et le cas originel et le cas assimilé. Tout ce qui est requis pour déterminer la vérité ou la certitude de la prémisses universelle dans un syllogisme le sera pour prouver que la cause est concomitante au jugement. Cette preuve reste dans le domaine du probable, avec un avantage de l'analogie sur le syllogisme : l'analogie mentionne le particulier sur la base duquel la conclusion est établie, ce que ne fait pas le syllogisme ; la connaissance qu'un particulier donné implique un autre particulier est considérée comme plus conforme à l'intelligence naturelle de tout un chacun que la connaissance que tout particulier subsumé sous une proposition universelle conduit à une conclusion.

La formalisation avancée du droit a pu servir à une double argumentation opposée. Il y a d'une part ceux qui défendent cette pratique comme spécifique et pouvant dispenser du syllogisme importé de Grèce et il y a ceux qui, comme Averroès, considèrent que nous avons plusieurs espèces de syllogismes, dont **le syllogisme juridique**. L'ensemble relève d'un même genre : le syllogisme pris au sens d'un raisonnement qui part du connu pour connaître ce qui ne l'est pas encore. Averroès se saisit de ce genre et développe, à la suite des philosophes comme Avicenne et Al-Farâbi, toute une variété d'espèces (démonstratives, sophistiques, dialectiques, rhétoriques, analogiques), dont le principe de discrimination repose sur une théorie de la réceptivité des arguments, c'est-à-dire une théorie de l'assentiment, mise à l'épreuve aussi bien à l'égard du texte religieux qu'à l'égard de tout ce qui est susceptible d'être connu ou pratiqué par l'homme.

2. Comment lire le texte religieux ?

La question de la réceptivité du texte religieux a été au centre de la discussion théologique entre les deux écoles dominantes. L'une prétend que le Coran est incréé car c'est la parole de Dieu, l'autre qu'il est créé car l'unicité absolue de Dieu est incompatible avec une coéternité de Dieu et de sa parole. Sans compter que si le Coran avait été éternel, cela voudrait dire que tout ce qui y est raconté (l'histoire des prophètes juifs, la vie de Mohammed et de la jeune communauté musulmane) a été décidé par Dieu de toute éternité, ce qui rend impossible la croyance en la contingence. De plus, si la parole communique quelque chose, Dieu ne peut parler que dans une langue humaine comprise par ceux qui l'écoutent, car pour qu'une parole puisse communiquer quelque chose, il faut qu'il existe une convention antérieure concernant la signification des combinaisons des lettres qui constituent la parole : il faut une langue. Ainsi, la nature communicative de la parole implique aussi que la parole de Dieu ne puisse être éternelle, car si Dieu parle avant la création du monde, quand il n'y a pas encore d'homme qui l'entende, sa parole est vaine, or Dieu, être parfait, n'accomplit pas de choses imparfaites et vaines.

Alors même qu'Averroès est proche de cette position des mu'tazilites, c'est-à-dire des théologiens qui cherchent à sauver la délibération et la responsabilité humaine et qui, à l'égard de la langue, ont une conception conventionnaliste, il ne mentionne nulle part cette communauté de vue. On peut expliquer cela par diverses raisons : les textes des mu'tazilites ne sont pas parvenus en Andalousie, sinon comme paroles rapportées par leurs adversaires ; par ailleurs, c'est la démarche globale du théologien qui pose problème, dans la mesure où ses arguments restent dialectiques et ne s'élèvent pas au niveau démonstratif.

Exemple

Ainsi, pour ce qui est des futurs contingents, la discussion du problème aristotélicien requiert l'analyse du principe du tiers exclu (les contradictoires se divisent toujours entre le vrai et le faux dans toutes les matières), l'adéquation de l'être et de la vérité² et le couple puissance/acte, qui permet de comprendre la nature du possible en tant qu'il est rapporté à ce qui est apparié à la rationalité, à savoir la volonté.

Averroès ne posera pas la question théologique de la création ou non de la parole divine, mais, selon une méthode aristotélicienne qui interdit de tout soumettre à la question, se contentera de dire que, du point de vue de l'ouïe, de ce qui est entendu, il n'y a aucun miracle de la parole divine : on peut l'entendre, la comprendre, l'interpréter, on ne s'occupera donc pas du reste, c'est-à-dire de cette parole comme possible, ni de sa genèse.

Méthode aristotélicienne

Ce qui ne présente aucune difficulté et dont la démonstration est aisée (la neige est blanche), ne relève pas de la dialectique. Mais ce dont la démonstration est très lointaine n'est pas non plus dialectisable, c'est-à-dire n'est pas susceptible de donner lieu à

⁽²⁾Averroès montre dans son commentaire au *Peri Hermeneias* d'Aristote que c'est la réciprocity de la thèse de l'adéquation de l'être à la vérité qui pose problème : les choses ne sont pas ce que je dis qu'elles sont. « Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité. » (Averroès, *Métaphysique*, 10 1051 b 3-8).

la présentation argumentée de deux thèses contradictoires ; il faut donc s'assurer que le problème discuté est discutable. Les prémisses dialectiques sont abordées sous forme de questions et il est du ressort du dialecticien non pas tant de résoudre des problèmes, que de ne rien négliger de ce qui peut les résoudre, c'est-à-dire ne rien négliger de ce que nécessite son art. Or, il y a des questions qui ne peuvent être abordées comme des problèmes dialectiques. Rompre cette règle, selon laquelle tout n'est pas dialectisable, c'est d'emblée ouvrir la voie à des sophismes plus qu'à des dissensions. Parmi ces problèmes non dialectisables, Averroès place les miracles et exprime le regret de voir des philosophes comme Avicenne rompre la règle aristotélicienne qui consiste à ne pas tout dialectiser. « Les philosophes anciens ne parlent pas des miracles, car les miracles selon eux, font partie de ces choses qu'il ne faut pas soumettre à examen, ni mettre sous forme de question. »

Conformément à ce principe, Averroès va construire une théorie de la réceptivité du texte coranique, où on voit se concilier les distinctions aristotéliciennes et les distinctions coraniques. Il y a trois formes d'argumentation chez Aristote (rhétorique, dialectique, démonstrative), qui donnent lieu à un assentiment. Ces trois formes sont présentées comme des méthodes induites par le texte sacré lui-même.

Averroès cite le verset où se trouvent selon lui ces trois formes : « [...] appelle les hommes dans le chemin de ton seigneur par la sagesse et par la belle exhortation et débats avec eux de la meilleure façon ».

La sagesse est assimilée à la philosophie, la belle exhortation à la rhétorique et le débat à la dialectique. « La meilleure façon » suppose qu'il y a une façon moins bonne. Averroès va s'attacher à montrer qu'il y a en effet deux façons de pratiquer la dialectique : une qui est préparatoire à la science et une qui est de plain-pied dans la sophistique. La pratique des théologiens sera assimilée à une pratique sophistique et la dialectique dont parle Aristote dans les *Topiques* sera considérée comme une préparation à la science de la démonstration. Avant de revenir sur cette double orientation de la dialectique, voyons d'un peu plus près l'enjeu de la distinction entre les trois méthodes d'argumentation.

Cette diversité des méthodes est une stratégie pour combattre les théologiens pour lesquels il n'y a qu'une méthode qui mène au texte, la méthode dialectique :

« [...] ils ignoraient ce qu'étaient les diverses méthodes qui concernent la totalité des hommes, dont la révélation invite chaque homme à franchir les portes, [...] ils croyaient qu'il s'agissait d'une voie unique. Ils se sont ainsi trompés quant au dessein du législateur, se sont égarés et ont égaré les autres. »

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 167).

Note

Les ash'arites et les mu'tazilites sont cités comme s'occupant de l'interprétation dialectique du texte. Le danger d'exposer une interprétation n'a pas été couru par les premiers musulmans (168) (622 de l'ère chrétienne): Abû-Bakr (successeur du Prophète) qui fut questionné sur une sourate dit « Quel ciel me couvrira et quelle terre me portera si j'explique la parole de Dieu ? ».

Référence bibliographique

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 119).

Le verset cité par Averroès

Extrait de la sourate XVI, cité in Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 125).

Il y a en réalité trois voies que le texte sacré présente lui-même : la sagesse, la belle exhortation, la dispute. La révélation s'adressant au plus grand nombre, ce sont donc les méthodes d'assentiment propres au plus grand nombre qui sont les siennes : à savoir la méthode rhétorique et la méthode dialectique³ ; la première étant plus générale que la seconde, c'est donc elle qui convient le mieux. En effet, il faut user avec circonspection de la dialectique car cette méthode suppose une capacité égale de la part du questionneur et du répondant. Or le répondant, ici le public, n'a pas les moyens d'invalider la conclusion à laquelle le questionneur veut aboutir, aussi la dialectique est-elle une méthode dont la dérive vers la sophistique est facile. Par ailleurs, il faut éviter de présenter au grand nombre des questions qui demandent un traitement démonstratif (par exemple sur la modalité de la vie future).

⁽³⁾Cf. Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 153).

Exemple

Il faut éviter de présenter de façon dialectique (ou poétique ou rhétorique) les questions spéculatives comme celles qui concernent les modalités et les caractéristiques de la vie future, mais réserver cela aux formes démonstratives car sinon on porte préjudice et à la foi et à la sagesse.

Or les théologiens présentent de telles questions de façon spéculative, ce qui selon Averroès est cause d'égarement, car peu de gens sont capables de démontrer et surtout peu de gens sont capables de recevoir la démonstration. Il faut à l'égard de celle-ci, ni plus ni moins qu'à l'égard de Dieu, éviter l'associationnisme. Les théologiens ne peuvent, sans porter préjudice aux gens de la démonstration, s'assimiler à eux. Ils ne peuvent non plus sans préjudice pour le grand nombre donner à leurs arguments une tournure apparemment démonstrative.

Partir du public auquel on s'adresse

Il faut au contraire toujours partir du public auquel le discours est adressé pour voir s'il est en adéquation avec lui. Ainsi, loin de croire qu'il faille justifier la méthode interprétative pour des raisons propres à l'obscurité du texte, il faut toujours partir du public pour la recherche d'une telle justification.

Les diverses manières de donner son assentiment servent ainsi à justifier l'existence du manifeste/caché dans le texte. Le manifeste et le caché n'existent donc pas de façon intrinsèque, mais uniquement compte tenu de la réceptivité du texte :

« [...] c'est pour cette raison que le sens du texte révélé se dédouble en sens obvie et en sens caché : l'obvie ce sont les symboles employés pour de telles notions et le caché ce sont ces notions qui ne se découvrent qu'aux gens de la démonstration. »

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 141).

C'est pourquoi, aborder démonstrativement une question auprès de quelqu'un qui ne peut la comprendre, c'est produire de l'infidélité :

« Exposer l'une de ces interprétations à quelqu'un qui n'est pas homme à les appréhender – en particulier les interprétations démonstratives, en raison de la distance qui sépare celles-ci des connaissances communes – conduit tant celui à qui elles sont exposées, que celui qui les expose, à l'infidélité ».

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 157).

L'infidélité est le résultat d'une inadéquation entre la méthode exposée et le public concerné : aussi les dialecticiens qui présentent une interprétation à ceux qui ne sont pas à même de la comprendre produisent de l'infidélité, car cette interprétation suspend le sens obvie, mais reste par elle-même incompréhensible. Les portes de l'interprétation doivent donc être fermées sur des questions du type « Qu'est-ce que l'esprit ? » ; ce sont là des énoncés équivoques, non dialectisables : « S'ils t'interrogent au sujet de l'esprit, dis : - L'esprit est du fait de mon seigneur et il ne vous a été donné que peu de science ».

Il ne convient pas de fixer les bonnes interprétations dans les livres adressés à la masse. Or, c'est ce qu'ont fait les théologiens asch'arites et c'est ce qui produit les sectes en Islam ; le résultat est qu'« ils ont précipité les gens dans la haine et l'exécration mutuelle ». En raison de leur double inadéquation, avec le public et avec le texte, les interprétations théologiques n'ont qu'une valeur sophistique : « Beaucoup des principes sur lesquels les asch'arites ont fondé leurs connaissances sont même sophistiques, car ils nient plus d'une vérité nécessaire, comme la permanence des accidents, l'action des choses les unes sur les autres, l'existence des causes nécessaires aux effets ».

Dans le meilleur des cas, la dialectique que pratiquent les théologiens ne donne lieu qu'à une opinion proche de la certitude mais non à la certitude (*Résumé des Topiques*⁴). Le discours dialectique est composé de prémisses largement connues et ces prémisses donnent lieu à un assentiment fondé sur le témoignage de tous ou du plus grand nombre, mais il n'est pas fondé sur la nature de la chose en elle-même, contrairement à ce qui se passe dans la démonstration. L'assentiment dialectique ne repose donc que sur le fait que d'autres partagent la même opinion, mais non sur le fait que l'opinion soit une connaissance. Il s'ensuit que les prémisses dialectiques peuvent être fausses. Il s'ensuit aussi qu'elles n'ont pas de sujet spécifique, mais qu'à la manière de la rhétorique, elles composent un prédicat et un sujet non pas en se calquant sur leur composition en dehors de l'âme – c'est-à-dire non pas selon ce que les choses sont en elles-mêmes – mais seulement sur ce qui est communément admis de ces choses.

Référence bibliographique

Coran, XVII, 85, cité à Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 159).

Référence bibliographique

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 165).

⁽⁴⁾Averroès. *Résumé des 'Topiques'* (p. 151)

3. Les deux dialectiques

Averroès mène une critique serrée de l'induction pour contrer l'argumentation des théologiens ; il s'agit de montrer qu'avec **l'induction** nous n'avons pas de certitude aussi grande qu'avec le syllogisme.

Exemple

Soit l'argument suivant : tous les corps sont créés car la plupart de ceux qui sont connus de nous le sont. Cela donne lieu à la conclusion que le monde est créé parce que c'est un corps. Dans l'induction on va du particulier à l'universel ; dans le syllogisme, l'une des prémisses est nécessairement universelle. Or, dans l'induction on a un raisonnement dont la puissance est celle d'un syllogisme de la première figure, mais sans prémisses universelles : « L'air, le feu, la terre et l'eau sont des corps ; ces corps sont créés ; donc tous les corps sont créés » (l'exemple est pris pour contrer le créationnisme des asch'arites). De plus, à supposer que l'induction soit complète, elle ne nous dit pas si le prédicat appartient au sujet de façon nécessaire ; il se peut que l'appartenance soit accidentelle, et que, dans notre exemple, la création soit une caractéristique accidentelle des corps.

L'induction ne conduit pas à la certitude

C'est pourquoi l'induction ne peut prétendre qu'à l'assentiment du communément partagé. L'induction en usage dans la démonstration ne peut donc servir qu'à nous orienter vers la certitude, sans la produire. Il y a donc une différence notoire entre ce qui est utilisé pour nous guider dans la démonstration et ce qui est utilisé pour servir lui-même.

Deux cas, et deux cas seulement, font pour Averroès de l'induction un réquisit de la démonstration : quand le sujet des prémisses est un sujet d'expérience et quand un grand nombre de personnes ne reconnaît pas l'universalité d'une prémisses mais reconnaît une de ses instanciations.

Exemple

Quelqu'un peut admettre que la maladie et la santé relèvent d'une même science sans admettre que la science des contraires est une, tant que cela ne lui a pas été montré inductivement. Une fois cela fait, il aura acquis la certitude quant à la prémisses universelle.

Il reste cependant que les raisonnements dialectiques n'ont pas le même degré de certitude que les raisonnements démonstratifs. Les discussions théologiques supposent une enquête métaphysique et un moyen de démonstration que la dialectique ne peut satisfaire. Dans le *Commentaire moyen au Peri Hermeneias*, la distinction entre la voie dialectique et la voie scientifique est clairement faite, la première permet l'homonymie dans les questions, la seconde non. Le dialecticien ne pose pas la question « qu'est-ce », il ne cherche pas l'essence, il n'a donc pas à écarter l'homonymie ; ce qu'il vise, c'est seulement à obtenir de la part de son interlocuteur avec qui il partage le même savoir, l'une des deux propositions contradictoires, afin de l'acculer à la contradiction.

Référence bibliographique

Averroès. *Commentaire moyen au Peri Hermeneias* (§58-59, texte d'Aristote : 20b23-30).

Exemple

Tout plaisir est-il ou non un bien ? Nous avons là deux membres d'une contradiction : le plaisir est un bien, le plaisir n'est pas un bien. Il suffit que le répondant admette l'une des deux pour que le questionneur le pousse à la contradiction, tout le jeu consistant pour l'un à faire admettre l'une des deux prémisses et pour l'autre à ne pas l'accorder. La question ne porte donc pas sur la nature du plaisir ; le but recherché est la réfutation, bien que celui qui est acculé à la contradiction pourra toujours dire qu'il n'a pas entendu le plaisir en tel sens et refusera d'être acculé à l'absurdité que lui destine le questionneur, d'où une charge polémique propre à la dialectique.

La dialectique peut, soit donner lieu à une homonymie renforcée du sens, soit à une recherche commune de l'univocité du sens, donc à une réduction de l'homonymie. La dialectique peut donc dans le meilleur des cas être une préparation à la science, au sens où elle permet de faire d'un lieu, d'un *topos*, une prémisses susceptible de figurer dans un syllogisme, mais la plupart du temps elle sombre dans la dispute et ne donne lieu qu'à des préférences et non pas à des connaissances.

Conclusion

À l'égard des interprétations théologiques, Averroès aurait volontiers adopté l'indication donnée par Berkeley dans *Alciphron* (VI, 7) : à vouloir chercher un sens profond, on occulte le sens ordinaire et on crée des difficultés au lieu de les écarter. La dialectique dont font usage les théologiens est plus proche de la sophistique que de l'examen raisonné.

Ces interprétations demandent un effort inaccessible à de nombreuses personnes (ainsi en est-il de l'ascèse demandée par les soufis) ou imposent une lecture des textes à l'exclusion de toute autre, ce qui risque de donner lieu à une religion *bis*, ou, plus grave encore, interdisent toute science interprétative en prônant l'écoute répétée du texte sacré pris dans sa littéralité : ce sont les *hachwiyya* dont la devise est « La voie de la connaissance de Dieu est ce qui est communément accepté, pas l'intellect ». Nous sommes là face à une gravité maximale car, en somme, l'interdiction de la connaissance contredit l'injonction répétée du texte sacré, qui est de se mettre à l'étude de l'univers.

Le Coran est, comme nous l'avons dit, programmatique. Mais le programme d'études n'est pas à réaliser par tous : seuls ceux qui sont capables de prouver, « les gens de la démonstration » (*ahl al burhân*), sont à même de le réaliser. Les autres vivent la religion socialement.

Il s'agit pour Averroès de distinguer la pratique de la dialectique au service de la science, de la pratique de la dialectique (*al Jadal*) mise en œuvre par les théologiens ; celle-ci est une pratique de thèses opposées sur des sujets qu'il n'est pas toujours digne de soumettre à la question. De plus, les prémisses de la dialectique sont très générales et la généralité est proche de l'homonymie, tandis que les prémisses démonstratives se rapportent aux choses elles-mêmes. La méthode la plus prudente est : 1) d'envisager les questions une à une, 2) d'éviter de prendre les notions multiples (comme le possible) comme si c'était une seule notion et d'éviter ainsi la sophistique et 3) de voir ce que les anciens ont pu dire à ce sujet.

« Quand les *mutakallimun* tiennent ce qui est accidentel pour essentiel, alors ils le considèrent comme existant et la solution à leur question devient difficile. Cela est clair chez les philosophes car leur chef premier, qui est Aristote, a déclaré que si (au début) du mouvement il y avait un mouvement, il n'y aurait pas eu de mouvement et si au début de l'élément il y avait un élément, il n'y aurait pas eu d'élément. »

Averroès (1987). *Tahâfut at-tahâfut*, 2^e édition arabe de M. Bouyges (pp. 22).

« La vérité s'accorde avec elle-même et elle est son propre témoin » (*Grand commentaire au De anima*). « La vérité ne peut contredire la vérité mais s'accorde avec elle et témoigne pour elle » (*Fasl al-maqâl*). De telles expressions indiquent par elles-mêmes que la thèse de la double vérité est un contresens de lecture : en réalité, il s'agit d'une même vérité donnée sous deux formes différentes, la forme religieuse et la forme philosophique. L'accord entre les deux suppose une méthode interprétative fondée sur l'usage des tropes, afin de supprimer les divergences apparentes entre la tradition coranique et la compréhension intellectuelle.

Référence bibliographique

Averroès. *Grand commentaire au 'De anima'*, dans l'intelligence de la Pensée, présentation et traduction inédite et note par Alain de Libera, Paris, Flammarion

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p.119).

Averroès et la constitution des normes

Ali Benmakhlouf

PID_00159012

Sommaire

Introduction.....	5
1. Le Coran.....	7
2. La sunna.....	9
3. Le consensus.....	10
4. La controverse juridique.....	13

Introduction

Léo Strauss indique que la précarité philosophique dans les pays d'islam vient du fait que la philosophie n'a pas fait corps avec la théologie ; l'interprétation juridique de la Loi est considérée comme la « doctrine sacrée » bien plus que la théologie.

Averroès utilise ce biais de la Loi pour donner une justification à la pratique philosophique, autrement dit, il utilise le biais juridique pour justifier son projet de connaissance : c'est la Loi elle-même qui nous pousse à développer la connaissance des choses et les spéculations sur la nature de l'univers. En ne faisant pas corps avec la théologie, la philosophie a ainsi échappé à une « surveillance extérieure » même si sa liberté a eu pour conséquence une certaine précarité.

Selon Averroès, le texte sacré demande à être lu et compris. Ce texte est « un miracle du point de vue de la clarté et de l'évidence ». Aussi ne s'agit-il d'interpréter que dans les cas où le Coran invite explicitement à le faire, sinon les dissensions se multiplient vite et les sectes religieuses apparaissent. Reste à savoir sous quelle forme l'activité d'interprétation peut avoir lieu.

La tradition intellectualiste à laquelle appartient Averroès fait de la connaissance un devoir religieux en un sens radical, car on ne peut selon le philosophe cordouan répondre de sa foi devant Dieu que si on en a l'intelligence. La distinction que l'on trouve chez Kelsen entre sciences de la nature et sciences des normes demande à être adaptée ici. Loin de séparer les deux domaines sous la forme de sciences de la causalité et sciences de l'imputation, il faudrait envisager que la connaissance elle-même puisse nous être imputée : « la Révélation déclare obligatoire l'examen des existants ? au moyen de la raison ».

Les conditions du *taklîf* (commandement divin assumé par l'individu) sont au nombre de trois :

- 1) Être en possession d'un intellect visant la science nécessaire, le respect du principe de contradiction dans sa version logique et ontologique.
- 2) *Al boulough* : être en âge de pratiquer la religion.
- 3) Donner son assentiment au message prophétique.

La première des obligations religieuses est pour Averroès la connaissance de Dieu, pour laquelle le syllogisme démonstratif est le moyen le plus adéquat et le plus parfait. Le problème qui se pose à partir de là est le suivant : comment retrouver ce moyen parfait dans les sources religieuses desquelles émanent les

Référence bibliographique

L. Strauss. *La persécution et l'art d'écrire* (p. 48).

Référence bibliographique

L. Strauss. *La persécution et l'art d'écrire* (p. 50).

Référence bibliographique

Averroès. *KM* (p. 149).

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 105).

normes de croyance ? Comment lire la tradition de transmission des normes religieuses à travers la grille du savoir aristotélicien ? Ce qui revient à poser le problème de la constitution des normes religieuses.

Dans la tradition musulmane, les lois (*charâ'i dîn*) religieuses nous sont connues de quatre façons :

- 1) par le **Coran**.
- 2) par la **sunna**, c'est-à-dire les dits du Prophète.
- 3) par le **consensus** de la communauté religieuse.
- 4) **al-istinbât** (la découverte par dérivation). Le **dérivation** est le terme générique de toute activité syllogistique. Elle opère sur ces trois principes que sont le Coran, la sunna et le consensus.

Cette subdivision des sources de la norme a une structure d'emboîtement, où chaque partie trouve sa justification dans celle qui précède, le Coran restant le texte fondamental qui limite la régression à l'infini. Ainsi, les dits du Prophète sont justifiés comme source juridique car le texte sacré dit de suivre les prophètes ; le consensus est élevé au rang de source car le Prophète l'a légitimé par ses dires et la dérivation syllogistique, prenant appui sur ces trois sources, se trouve ainsi classée aussi dans les sources du droit.

Comment Averroès va-t-il inscrire dans cet ordre de priorité la valorisation de la dernière source du droit, à savoir l'activité syllogistique ? Il s'agit pour lui de montrer que c'est par cette activité que les autres principes du droit s'éclaircissent quant à leur visée. C'est que le Coran et les dits du Prophète ne sont pas des blocs monolithiques qu'il s'agirait de simplement répéter pour comprendre ; eux-mêmes répondent à des critères rationnels. Si la dérivation syllogistique prend appui sur les trois autres sources du droit, c'est que celles-ci s'y prêtent, autrement dit, elles se prêtent à une dérivation du sens qui peut ne concerner qu'un mot et il s'agit dans ce cas d'une métaphore, ou toute une proposition, et c'est alors un syllogisme. Reste à voir de quelle façon s'exercent les multiples dérivations.

Consensus

Le consensus est justifié par le verset suivant : « Vont en enfer ceux qui ne suivent pas le chemin des croyants ». Il y a donc un chemin des croyants, quelque chose qui leur est commun. De même, le Prophète a dit « Ma communauté ne se réunit pas sur du faux » (*dalâla*), ce qui pourrait laisser supposer qu'elle établit un consensus sur du vrai.

al-istinbât

Étymologiquement, le mot vient de *nabat*, la première eau qui sort quand on creuse un puits.

1. Le Coran

Dans le Coran, force est de reconnaître qu'on trouve des expressions redondantes ou implicites, des métaphores comme par exemple « La foi ordonne », « La prière prévient du mal », « Les ailes du vice », etc. Il est faux de dire que dans la mesure où le Coran est une parole vraie, il ne contiendrait pas de métaphores, car la métaphore peut être plus adéquate que l'expression littérale, non pas parce qu'elle est porteuse d'un sens nouveau, mais parce qu'elle fait un usage nouveau d'un sens ancien. De plus, l'usage fréquent d'un terme comme métaphore n'est plus métaphorique ; l'enjeu devient l'intention visée du point de vue de la communication (*al takhâttub*).

Exemples

Ainsi en va-t-il pour les expressions métaphoriques comme « On vous interdit les (choses) mortes », « On vous interdit vos mères », « On vous interdit vos filles », ces trois expressions mêlant l'implicite et la métaphore et renvoyant respectivement à l'interdiction de manger la viande morte qui n'est pas sacrifiée selon le rite, l'interdiction de l'inceste avec la mère ou la fille. L'intention est véhiculée par l'action visée : manger dans un cas, l'accouplement dans l'autre.

La dérivation du sens se rapporte aussi à une proposition entière. On retrouve là l'usage de l'enthymème, ce syllogisme rhétorique dans lequel manque une prémisse. Soit le verset suivant : « Ceux qui sont malades ou en voyage, autant de jours », il manque dans ce verset, qui a la forme d'un enthymème, une prémisse. Si nous le recomposons, nous aurions ceci : Ceux qui sont malades ne jeûnent pas certains jours du mois de Ramadan, alors qu'ils doivent jeûner durant tout le mois de Ramadan, auront à jeûner plus tard autant de jours non jeûnés durant le mois de Ramadan. Sans cette reconstitution qui s'opère de façon tacite par celui à qui le texte est adressé, la norme reste incompréhensible.

On ne peut donc pas se passer de la dérivation ou syllogisme : en faire est nécessaire au niveau jurisprudentiel et conforme à la raison. « Il (Le Coran) est un des fondements de la jurisprudence », comme l'attestent les trois autres sources.

Pour justifier la pratique syllogistique par le texte sacré, Averroès cite le verset suivant : « Réfléchissez, Ô vous qui êtes doués d'intelligence ». On trouve également d'autres arguments en faveur de l'usage du syllogisme, comme par exemple l'argument de la complétude juridique, l'idée qu'il ne peut pas y avoir de « lacunes logiques » dans le texte sacré, mais seulement des « lacunes techniques » selon la terminologie de H. Kelsen.

Soit le verset suivant : « Nous avons mis en évidence toutes choses », or comme par ailleurs, nous sommes tenus d'appliquer toutes les règles et que « Toutes les règles ne se trouvent pas dans le Coran comme texte », il convient de dériver

Référence bibliographique

MM (p. 19).

toutes celles qui ne sont pas explicitement mentionnées dans le texte. Un autre passage du Coran est cité pour justifier que le texte sacré ne présente qu'une partie du droit et non pas tout le droit : c'est un passage qui parle du Coran comme d'une « première version ». Il est du devoir du musulman de construire rationnellement, par le syllogisme, les autres versions.

2. La sunna

Quant aux dits du Prophète, la sunna, on y trouve aussi une justification de la dérivation syllogistique. Le Prophète a ordonné l'usage du point de vue (*ra'yy*) et de l'*ijtihad*, c'est-à-dire l'effort qui consiste à interpréter le texte sacré. L'argument est celui-ci : comment ce qui fut licite du temps même du Prophète et de la Révélation, peut-il ne plus l'être une fois celle-ci terminée ?

Un des dits du Prophète indique ceci : « Je juge parmi vous selon le point de vue dans les matières où il n'y a pas de Révélation ». De plus, le Coran corrobore l'usage du jugement et avec lui la recherche des raisons qui fondent une dérivation syllogistique. Un des versets qui va dans ce sens dit : « On a fait descendre le livre sur toi en vérité pour que tu juges parmi les gens selon ce que Dieu te fait voir ».

Référence bibliographique

MM (p. 19).

3. Le consensus

La troisième source du droit est le consensus. Celui-ci se subdivise en deux :

- Ce sur quoi tombent d'accord à la fois les savants et le commun des croyants (comme faire ses ablutions, pratiquer la prière, le jeûne et l'aumône).
- Ce qui fait le consensus des savants sans faire celui de la masse (comme les questions théoriques).

D'ordinaire, dans la tradition musulmane, le consensus est une forme d'accord sur le sens du texte religieux. Averroès indique qu'il ne peut y avoir de consensus que sur les questions pratiques, pas sur les questions théoriques.

Transposé du cadre juridique au cadre théologique, le consensus perd toute portée significative. La pratique des théologiens fondée sur des interprétations qui se veulent consensuelles et qui ne laissent pas cependant de donner lieu à un esprit de sectarisme se trouve fortement ébranlée. La culture philosophique d'Averroès le pousse à mettre au premier plan la preuve et non le consensus et à abandonner ainsi cette notion à la dialectique des théologiens ; il le fait d'autant plus aisément que l'on se trouve avec cette source du droit dans un champ proprement humain, ni divin (le Coran) ni prophétique (les dits du Prophète). Dès lors, quel est l'enjeu de la critique virulente du consensus par Averroès ?

Il s'agit de sauver la pratique de la communauté scientifique, dont les résultats sont toujours révisables, et ce, en soustrayant cette pratique à l'emprise du consensus religieux qui, d'accord un jour avec une interprétation, écartera par là-même, sous une forme sectaire, d'autres façons de voir.

Au niveau conceptuel, le consensus est de même structure que les prémisses dialectiques, c'est-à-dire des prémisses partagées, soit entre savants seuls, soit entre les savants et le commun des hommes. Or le propre du philosophe, selon Averroès, est d'être un homme de démonstration, non de dialectique. Dès lors, ce qu'il vise n'est pas le consensus, mais la preuve. Les preuves, par nature, ne se contredisent pas les unes les autres et ne s'opposent pas. Ce qu'Averroès cherche à travers cette distinction entre la preuve et le consensus, c'est à sauver la pratique de la philosophie.

On sait que l'un des griefs faits à la philosophie est de produire des thèses contradictoires, donc de semer le scepticisme et le doute et d'engendrer une suspicion à l'égard de la pratique religieuse, en un mot, de dissoudre la vérité. L'enjeu pour Averroès est de rejeter ce *credo* qui discrédite la philosophie, en montrant que les thèses philosophiques ne sont pas objet de consensus : ce ne

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 125).

sont pas des thèses présentes sous la forme dialectique de l'opposition, c'est-à-dire des thèses susceptibles de produire un assentiment à une thèse tout en étant enclin à admettre la possibilité de la thèse opposée. Les interprétations philosophiques ne sont pas de nature dialectique ; il n'y a pas de consensus à leur sujet, car en vérité, dans la mesure où elles visent la démonstration, elles ne sont pas si divergentes.

L'exemple des thèses cosmologiques

Prenons l'exemple des thèses cosmologiques sur la création ou non du temps, la création ou non de la matière. On dispose, quant à ces questions, de la thèse platonicienne et de la thèse aristotélicienne : affirmer le commencement du temps (Platon) ou le nier (Aristote) ne donne pas lieu à des thèses opposées, mais à des « doctrines qui ne sont pas si fortement éloignées¹ l'une de l'autre pour qu'on puisse qualifier l'une d'infidèle et pas l'autre. Car des opinions pour lesquelles ce serait le cas devraient être éloignées au maximum l'une de l'autre, c'est-à-dire être opposées, comme les théologiens ont estimé que c'était le cas en l'occurrence – à savoir que les noms de prééternité et d'adventicité appliqués au monde dans sa totalité étaient des opposés ; mais il est ressorti de notre propos que ce n'était pas le cas ».

⁽¹⁾Selon que l'on mette l'accent sur la similitude du temps avec l'existant véritable ou l'existant adventice.

Référence bibliographique

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 133).

Les divergences philosophiques ne posent en général que des problèmes de traduction, pas de consensus : par exemple, « Ce que les récits scripturaires nomment ange, les philosophes contemporains l'appellent intellect agent » (Averroès²) Cet exercice de traduction est pour Averroès le propre même de la réflexion mutuelle sur la religion et la philosophie et comme celle-ci est, dans sa forme parfaite, la science de la démonstration, il reste à saisir au niveau de l'intellect agent, non plus le consensus mais le partage en pensée des intelligibles. Nous ne sommes plus au niveau de ce qui est discutable ou dialectisable ; nous sommes au niveau de ce qui est transposable et traductible, c'est-à-dire compréhensible. Là cesse le consensus et commence l'activité propre du philosophe : démontrer.

« Puisque donc la croyance dont Dieu a investi les savants leur est particulière, il faut qu'il s'agisse de la croyance qui provient de la démonstration et puisqu'elle provient de la démonstration, elle va nécessairement de pair avec la connaissance de l'interprétation [...] Puisqu'il en est ainsi, il est impossible d'établir au sujet d'interprétations qui sont l'apanage des savants, l'existence d'un consensus généralement répandu ».

Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 129).

On voit comment Averroès combat la notion de consensus au moyen de celle de divergence. Cela lui permet de mettre au premier plan la pratique argumentée et démonstrative des philosophes (Platon, Aristote), en un mot la pratique syllogistique. La démonstration permet la divergence dès lors qu'il y a la pos-

⁽²⁾Averroès (1987). *Tahâfut at-tahâfut*, 2^e édition arabe de M. Bouyges (pp. 515-517).

sibilité de traduire un paradigme philosophique en un autre. Mais qu'en est-il des divergences au niveau même du droit, autrement dit des divergences au niveau des normes elles-mêmes ?

4. La controverse juridique

Averroès consacre tout un ouvrage sur *al khilâf*, autrement dit **la controverse juridique**. Ce type de problématique privilégie l'usage du syllogisme sous sa forme à la fois générique et spécifique, générique comme dérivation de sens ou de proposition, spécifique sous la forme canonique du syllogisme aristotélicien. L'apport d'Averroès³ dans l'analyse jurisprudentielle est le mélange réalisé entre la tradition du *fiqh* (fondements du droit musulman) et la tradition aristotélicienne.

⁽³⁾A. Turki souligne l'originalité de la démarche d'Averroès : « Son but recherché et avoué est de tenter de trouver une explication valable et vraisemblable à ce Khilâf [controverse] en étudiant les modes de déduction de ces solutions à partir des sources classiques du droit. Contrairement à ses prédécesseurs dans l'entreprise [...], quoique malikite et issu d'une famille de grands malikites, Averroès ne se donne nullement comme ambition de verser dans cette littérature de polémique, engagée dans la défense de son école. Il reproduit donc honnêtement et objectivement tout point de vue valable sur toute question notoire, accompagnée de son argumentation ou plutôt de celle qui lui paraît la plus pertinente. »

A. Turki (1976). *La place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme et de l'Espagne musulmane*. À: Jean Jolivet et Rachel Arié (ed.) *Multiple Averroès. Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès*. Paris (p. 286).

Il faut remarquer que la notion de controverse en droit est considérée par Averroès comme un élément positif qui permet de perfectionner l'usage critique de la raison. La controverse juridique s'oppose point par point, comme nous allons le voir, aux dissensions théologiques. Loin de chercher à produire une nouvelle dogmatique, la controverse juridique indique la portée et les limites de chaque solution de droit et fait appel au jugement avisé du lecteur qui, par son effort (*al ijtihâd*), est à même de se faire sa propre opinion. Bien évidemment, il ne s'agit pas d'inciter les gens à ne pas respecter la loi, en fonction de leur opinion personnelle. Mais il convient de se donner les moyens de comparer plusieurs modèles juridiques, liés à des écoles de droit, tout en sachant que la limite entre le croyant engagé dans sa foi et le citoyen obéissant à la loi n'est pas franche dans une religion de la loi comme l'islam.

La loi musulmane, comme nous l'avons déjà noté, se fonde en premier lieu sur les textes sacrés (Coran et dits prophétiques), qui, en principe, ont en eux-mêmes leur justification. Mais l'effort est toujours requis pour rendre compte de l'authenticité des chaînes de transmission de la parole prophétique : la vérification de la transmission est un élément essentiel. Nous venons de dire que les écoles de droit s'occupent de donner des modèles juridiques ; il faut aussi souligner que la distinction entre « *corpus Juris*, la discussion d'école et la pratique jurisprudentielle » est « vaine ou faible ».

Référence bibliographique

R. Brunschwig (1976). « Logique et droit dans l'Islam classique », in *Études d'islamologie*. Paris : Maisonneuve et Larose (tome II, p. 349).

Quatre écoles principales de droit sont citées par Averroès. Il y a les malékites qui veulent promouvoir la tradition prophétique de Médine ; ils s'opposent aux hanafites (Abu Hanifa) qui valorisaient le *damm* ou « opinion personnelle ». Citons aussi l'école zahirite qui est littéraliste et l'école shafi'ite qui eut une grande influence sur Ibn Toumert, fondateur de la dynastie des Almohades.

Averroès traite des cas d'espèce sur lesquels il y a accord ou sur lesquels les divergences se sont manifestées parmi les juristes depuis la période des compagnons du Prophète. Le conflit peut porter par exemple sur deux lois qui légifèrent de façon contradictoire.

Le philosophe cordouan dit ne s'occuper que des règles explicitement énoncées par la loi religieuse et ne traiter donc que des *usul* et *qawa'id* (principes et règles). Si les dits prophétiques semblent se contredire, il faut essayer de les concilier plutôt que de donner la préférence à l'un d'eux, mais cette conciliation se fait selon une hiérarchie dans l'ordre des cinq qualifications juridiques : l'obligatoire, le recommandé, le permis, le désapprouvé, l'interdit.

Objectif et méthode d'Averroès

Le propos d'Averroès n'est pas d'édicter des normes, mais d'instruire le problème pour permettre le choix de la norme selon ce que goûte l'esprit (*ad dawq al aqli*), après comparaison des différents arguments. L'objectif de son livre n'est pas d'analyser un principe d'une école quelconque pour l'adopter ou le rejeter mais d'indiquer pour chaque cas d'espèce ses règles et ses fondements. Il s'agit de donner au lecteur les instruments pour choisir, sans choisir à sa place.

La question de la prohibition de l'alcool

Cette méthode est utilisée dans le passage de la *Bidaya* concernant la prohibition de l'alcool. Le problème porte sur les boissons fermentées enivrantes : faut-il les considérer dans leur principe comme prohibées ou ne considérer comme prohibé que leur caractère enivrant ? Suit une argumentation fondée logiquement et linguistiquement.

Averroès commence par mentionner les différentes sources de droit :

- Les juristes d'Arabie (*al hijaz*) et les contemporains andalous d'Averroès estiment que les boissons fermentées doivent être prohibées en tant que telles.
- Les Iraquiens (parmi lesquels Abu Hanifa et son école), les juristes de Koufa et la plupart des savants (*Ulama'*) de Basra jugent que n'est prohibé de la boisson fermentée que l'élément enivrant et non pas la boisson en elle-même.

Pour Averroès, il ne convient pas de s'arrêter à cette divergence ; il faut en donner la raison ou plus exactement produire les raisons de ces deux partis. La raison de leur divergence réside dans le conflit entre les raisonnements et les traditions.

- Les uns invoquent le dit du Prophète selon lequel « Toute boisson enivrante est interdite », auquel on ajoute le dit suivant : « Tout ce qui enivre est fermenté et tout ce qui est fermenté est interdit » ; ces deux dits sont bien établis selon Averroès. À partir de là, le premier dit est corroboré par un autre dit selon lequel une boisson dont une grande quantité enivre est interdite même quand une quantité infime en est absorbée. Le second dit repose sur deux arguments : l'un, linguistique, l'autre, de transmission. L'argument linguistique est fondé sur la racine du mot « fermentation » qui est liée à la boisson parce que le verbe dont ce mot est issu signifie « s'emparer

de l'esprit ». L'autre argument repose sur deux dits du Prophète, l'un selon lequel la fermentation vient du palmier et de la vigne, l'autre selon lequel le Prophète aurait dit « le raisin, le miel, le raisin sec, le froment donnent lieu à la fermentation et je vous mets en garde contre tout ce qui enivre ».

- Quant aux koufis (habitants de Koufa, mais par extension l'expression désigne l'école juridique de la ville), ils mentionnent le verset « Des dattes du palmier et des raisins il vous résulte ivresse et bienfait ». Le raisonnement est alors le suivant : si cela était interdit, Dieu n'aurait pas dit que c'était un bienfait, or Dieu mentionne ces fruits comme des bienfaits, donc ils ne sont pas interdits en tant que tels. Les koufis cherchent la raison pour laquelle il a pu y avoir interdiction et la trouvent dans le fait que l'ivresse donne lieu à l'oubli de Dieu et provoque l'hostilité. Ils invoquent alors le verset 91 de la sourate V : « Satan ne veut qu'embusquer parmi vous la haine et l'exécration sous la forme de l'alcool et des jeux d'argent, vous empêcher de rappeler Dieu et de prier » (Le Coran (1990), trad. française de J. Berque. Paris : Sindbad (p. 135)). Le raisonnement selon eux se trouve induit par le texte sacré ; c'est lui qui indique la raison.

On peut considérer que l'argument des *hijazi* (gens d'Arabie, *ahl al hijaz*) est plus fort du point de vue de la transmission, alors que celui des *iraqui* (Iraquiens) est plus fort du point de vue du raisonnement. Le problème devient alors : du raisonnement ou de la tradition, lequel doit l'emporter ? C'est à proprement parler une question de controverse, de *khilaf*. Averroès conclut de cette façon : « Il se peut que la raison se goûte de façon égale pour les deux partis au point que les gens disent : celui qui fait l'effort sera récompensé ». C'est en dernier ressort à son lecteur-croyant-citoyen qu'Averroès entend laisser la solution, tout en suggérant que le conflit entre tradition et raison est factice, pour ne pas dire stérile.

Conclusion

Averroès appelle de ses vœux moins une philosophie de la religion qu'**une philosophie de la traduction**, capable de donner les grilles de lecture pour les différents publics selon ce que ces derniers ont développé comme savoir : s'ils sont philosophes, la traduction leur permettra d'aller vers le texte sacré et s'ils sont versés dans l'interprétation des textes sacrés, la traduction leur permettra d'aller vers les écrits philosophiques.

Analogie et dérivation

Pour une théorie des flexions

Ali Benmakhlouf

PID_00159013



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction.....	5
1. Analogie d'attribution et analogie de proportionnalité.....	7

Introduction

« L'analogie est une signification de la flexion ou de la dérivation qui est connue de la même façon par tous ceux qui utilisent le même langage. »

Leibniz (1993). *Correspondance avec Thomasius*, éd. par Bodeüs. Paris : Vrin (p. 228).

Parmi les quatre formes de ressemblance que M. Foucault considère comme étant à la base du savoir de la culture occidentale, figure l'analogie. Comme convenance ou proportion, l'analogie a dans les écrits des alchimistes, un rôle quasi cosmique, où ses aspects cognitifs et ontologiques sont étroitement liés ; l'homme « grand foyer des proportions – le centre où les rapports viennent s'appuyer » est ce qui est en proportion avec le ciel, les animaux, les plantes, la terre, etc. Simple métaphore, ou expression authentique d'un rapport, l'analogie est un mode de connaissance qui n'a certes pas la certitude de la démonstration, mais qui n'en a pas non plus l'étroitesse des domaines d'application : alchimie, droit, théologie, biologie, physique sont autant de domaines où l'analogie a permis une extension du savoir.

Bien avant le XVI^e siècle, l'analogie fut une méthode de connaissance aussi bien en grammaire, en logique et en droit, qu'en métaphysique. Dans le monde arabo-musulman, l'analogie a pris plusieurs formes. En grammaire, le raisonnement analogique prend place à côté de la pratique courante des Arabes pour justifier la rection des termes ; en droit, l'assimilation d'un cas nouveau au cas de base est une analogie dont use régulièrement le juge ; en métaphysique, l'analogie est une analogie d'attribution et non de proportionnalité. En logique, enfin, elle intervient sous forme d'induction dans les prémisses dialectiques.

Notre propos ici est de voir s'il y a une parenté entre ces différentes analogies. Il nous a semblé qu'il était possible de rechercher ce lien à partir de la notion de paronymie.

Référence bibliographique

Ali Benmakhlouf (2001). Colloque tenu à Casablanca les 1^{er} et 2 octobre 1998 et publié dans « Tout est-il relatif ? ». Casablanca : Le Fennec.

Référence bibliographique

M. Foucault (1966). *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard (p. 38).

1. Analogie d'attribution et analogie de proportionnalité

De la thèse aristotélicienne selon laquelle « l'être se dit en plusieurs sens¹ », la philosophie thomiste a dérivé une connaissance par analogie. Cependant, il est difficile de dire que chez Aristote cette thèse conduit à une telle connaissance. Mieux vaut parler d'une « signification focale² » de l'être plutôt que d'une signification analogique dans la philosophie du Stagirite. Mais ce sont pourtant les affirmations métaphysiques d'Aristote sur la pluralité des acceptions de l'être et la reconnaissance d'un rapport paronymique entre les termes qui ont permis le développement médiéval d'une connaissance analogique.

Revenons à l'expression « L'être se dit en plusieurs sens » (*to on legetai pollakhos*) ; elle est présente dans la *Métaphysique* d'Aristote (N 2, 1089 a 7) « Il y a l'être qui signifie substance, l'être selon la quantité, la qualité, et selon chacune des autres catégories ». Il n'y a donc pas un concept général, unique et commun de l'être. Les catégories ne sont ni réductibles les unes aux autres, ni réductibles à un supposé concept commun. L'être n'étant pas un genre, quelle unité peut-il lui être accordée ? À cette question, la première réponse est de dire que l'unification ne peut être qu'homonymique, vu que les différentes acceptions de l'être reposent sur des raisons diverses. Une seconde réponse est de promouvoir une forme d'unité analogique ; c'est ce qu'ont fait les philosophes thomistes à la lecture du passage suivant de la *Métaphysique* :

« L'être se prend en plusieurs acceptions, mais toujours relativement à un terme unique, à une même nature. Ce n'est pas une simple homonymie, mais de même que tout ce qui est sain se rapporte à la santé, telle chose parce qu'elle la conserve, telle chose parce qu'elle la produit, telle autre parce qu'elle est le signe de la santé, telle autre parce qu'elle est capable de la recevoir [...], l'être se prend en de multiples acceptions, mais en chaque acception, toute dénomination se fait par rapport à un principe unique. »

Aristote. *Métaphysique* (T 2, 1003 a 33).

Si Averroès interprète ce passage comme justifiant une analogie d'attribution ou de participation, il n'en reste pas moins que les passages explicites d'Aristote sur l'analogie concernent exclusivement **l'analogie dite de proportionnalité**, c'est-à-dire l'analogie comme proportion mathématique, l'analogie où il y a non pas participation, mais égalité de rapports.

Dans l'*Éthique à Nicomaque*,³ on lit ceci : « La proportion est une égalité de rapports et suppose quatre termes au moins ». Cette proportion dans l'ordre de la quantité est aussi possible dans l'ordre de la qualité (Averroès⁴) ou dans la catégorie du lieu. Aristote dit ainsi dans les *Topiques* :

⁽¹⁾Aristote. *Métaphysique* (T 2, 1003 a 33).

⁽²⁾G. L. E. Owen (1986). *Logic, Science and Dialectic*. New York : Ithaca (p. 192).

⁽³⁾Aristote. *Éthique à Nicomaque* (V, 6, 1131 a 31). Cf. également Euclide. *Eléments* (V, 8).

⁽⁴⁾ Cf. Averroès (1996). *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 163). La relation entre le médecin et la santé des corps est identique à la relation entre le législateur et la santé des âmes.

« [...] la ressemblance doit être étudiée d'abord dans les choses qui appartiennent à des genres différents, de la façon suivante : ce qu'un terme est à un second, un troisième l'est à un quatrième (par exemple, ce que la science est à son objet, la sensation l'est au sensible) et comme un terme est dans un second, un troisième est aussi dans un quatrième (par exemple comme la vue est dans l'œil, ainsi l'esprit est dans l'âme et comme le calme est dans la mer, ainsi le silence des vents est dans l'air). »

Aristote. *Topiques* (I, 17, 108a).

Si comme le dit Aristote, l'être n'est pas un genre, il ne peut être attribué que de façon homonymique ou analogique. Les prédications univoques concernent la définition : identité de nom, identité de raison, comme par exemple dire de l'homme qu'il est un animal raisonnable. Selon la terminologie aristotélicienne, les prédications équivoques sont en réalité homonymes : identité de nom et diversité de raison, par exemple « chien » qui qualifie l'animal et la constellation. Les prédications analogiques sont des prédications qui n'ont pas de signification unique selon les sujets auxquels elles s'appliquent, ni de raisons si diverses, comme c'est le cas des termes équivoques ; autrement dit, l'homonymie n'y est pas fortuite, comme par exemple « sain », qui se dit du vivant, de l'urine et du remède : « En effet le mot "sain" s'emploie pour l'urine comme indice de la santé, pour le vivant corporel comme sujet de la santé et pour le remède, comme cause de la santé. Mais toutes ces raisons d'attribuer le prédicat « sain » concernent une fin unique, la santé. »

Cet exemple est donné en général pour l'**analogie d'attribution**, celle pour laquelle existe une raison d'intention qui est identique (la santé) ; on peut y ajouter un exemple métaphysique : le rapport entre la substance et l'accident relève aussi de cette analogie d'attribution. Ce type d'analogie, non explicite chez Aristote, repose sur une lecture groupée de passages du traité des *Catégories* (1 a 13-15), où Aristote parle des paronymes et de passages de la *Métaphysique* (G, 2, 1003 a 33), où il dit que les catégories autres que la substance sont des affections de celle-ci. En effet, de même que pour les paronymes, il existe une parenté entre les choses désignées, fondée sur une parenté linguistique – c'est à partir d'une même racine de mot que l'on peut parler d'un art qui s'exerce (la grammaire) et de celui qui l'exerce (grammairien) ; de même, c'est à partir d'un même être (la substance) que l'on peut parler des affections de l'être (les catégories du lieu, de la quantité, de la qualité, etc). C'est l'analogie selon un seul et même terme et pas celle qui met en proportion quatre termes.

Comme exemple d'analogie d'attribution ou de proportion, nous avons dit que Saint Thomas d'Aquin citait le rapport entre une substance et ses accidents : c'est l'analogie fondée sur la ressemblance entre un terme pris comme base et d'autres termes qui sont pour lui comme des flexions, des paronymes. Cette forme d'analogie métaphysique est convertie par Kant en principe régulateur de connaissance subjective : il ne s'agit plus de relier les choses pour y déceler une intention divine, mais de rendre compte de la possibilité subjective d'une mise en liaison des phénomènes. La première des analogies de l'ex-

Référence bibliographique

Thomas d'Aquin. *De principiis naturae*. (§6).

périence que présente la *Critique de la raison pure* est dite « **principe de permanence** ». Cette analogie qui permet de penser le changement comme mode d'être de ce qui est permanent est explicitement une reprise, par la philosophie transcendantale, de l'idée thomiste et averroïste d'une substance diversement affectée par ses accidents :

« Je trouve que, de tout temps, non seulement le philosophe, mais tous les hommes en général ont supposé cette permanence comme un substrat de tout changement des phénomènes et qu'ils l'admettront toujours comme indubitable ; seulement le philosophe s'exprime là-dessus de manière un peu plus précise, en disant que dans tous les changements qui arrivent dans le monde, la substance demeure et seuls changent les accidents. »

E. Kant (1980, 9^e édition). *Critique de la raison pure*, trad. française d' A. Tremesaygues et B. Pacaud. Paris : PUF (p. 179).

Alors que Saint Thomas d'Aquin, « le philosophe plus précis » que le commun, cherchait à rendre compte de la permanence de la substance, Kant essaie de dire par les analogies de l'expérience pourquoi nous devons considérer les phénomènes comme résidant dans la nature et en quoi cette résidence fonde l'unité de leur expérience. Selon Kant, la précision du philosophe médiéval ne le mettait pas en garde contre certains malentendus :

« Lorsqu'on attribue une existence particulière à ce réel dans la substance (par exemple au mouvement considéré comme un accident de la matière), on appelle cette existence l'inhérence pour la distinguer de l'existence de la substance que l'on nomme subsistance. Mais il en résulte beaucoup de malentendus et on s'exprime d'une manière plus exacte et plus juste en ne désignant sous le nom d'accident que la manière dont l'existence d'une substance est positivement déterminée. »

E. Kant (1980, 9^e édition). *Critique de la raison pure*, trad. française d'A. Tremesaygues et B. Pacaud. Paris : PUF (pp. 180-181).

L'analogie n'est alors plus une analogie de l'être, c'est une « **analogie de l'expérience** », c'est-à-dire de ce qui rend possible l'expérience en donnant les déterminations du temps. Ainsi, la première analogie de l'expérience, « principe de permanence », rend possible les modes du temps :

« [...] la permanence exprime en général le temps comme le corrélatif constant de toute existence des phénomènes, de tout changement et de toute simultanéité. »

E. Kant (1980, 9^e édition). *Critique de la raison pure*, trad. française d'A. Tremesaygues et B. Pacaud. Paris : PUF (p. 178).

Évitant les malentendus relatifs au vocabulaire scolastique de la « subsistance » de la substance et de « l'inhérence » de ses accidents, Kant pense la permanence comme « résidence » des phénomènes, condition de l'unité du temps et possibilité des manières d'être du temps. Les autres analogies de l'expérience (succession, simultanéité) confirment que l'analogie en philosophie est pour Kant moins un mode de connaissance qu'une règle pour toute connaissance possible. Ce sont les analogies de l'expérience qui permettent de lier entre elles les perceptions dans le temps ; elles fournissent la règle de cette liaison. L'analogie signifie ici un rapport entre tout phénomène et son existence dans le temps ; elle ne constitue pas une connaissance de ce phénomène.

Kant nous sensibilise donc à la valeur régulatrice de l'analogie. L'analogie comme mode régulateur peut avoir un rôle générateur à partir de la mise en liaison de cas semblables. Dans le domaine du droit, on rencontre le problème de l'extension d'une règle prévue pour un cas à des cas apparentés. La loi religieuse ne peut pas prévoir toutes les situations. Le problème posé par l'analogie n'est pas un problème d'interprétation, c'est un problème que les situations nouvelles posent au texte et non un problème de sens du texte. Le texte est mis à l'épreuve par des situations nouvelles. La question devient celle de la recherche des similitudes entre la situation décrite par la loi et la situation nouvelle, sur laquelle il faut légiférer. De même que dans l'ordre métaphysique, il y a l'être, puis ses flexions accidentelles, de même dans l'ordre du droit, il y a la loi, puis les analogies d'attribution ou de proportion qui permettent de rapporter une situation nouvelle à une ancienne, ou plus exactement de l'y réduire ; l'essentiel étant de ne pas multiplier les lois.

Dans les écrits de méthodologie du droit des juristes musulmans, nous trouvons une présentation du raisonnement juridique (*qiyas char'i*) fondé sur une analogie. Ce raisonnement a quatre composantes :

- 1) le cas de base
- 2) le cas dérivé assimilé
- 3) la cause ou ressemblance, selon laquelle se fait la qualification légale
- 4) le jugement (*hukm*) ou qualification légale

Il y a un transfert de jugement du cas originel prévu par les textes (Coran, dits prophétiques) vers le cas assimilé (situation nouvelle pour laquelle rien n'est prévu) quand, partageant la même cause, les deux cas sont considérés comme équivalents. La parenté formelle de ce raisonnement avec le syllogisme est plus grande qu'il n'y paraît à première vue : le moyen terme dans le syllogisme est la cause dans l'analogie ; la relation du moyen terme avec les termes mineur et majeur est équivalente à celle qui existe entre la cause et le cas originel et le cas assimilé. Tout ce qui est requis pour déterminer la vérité ou la certitude de la prémisse universelle dans un syllogisme le sera pour prouver que la cause est concomitante au jugement. Cette preuve reste dans le domaine du probable, avec un avantage de l'analogie sur le syllogisme : l'analogie mentionne le particulier sur la base duquel la conclusion est établie, ce que ne fait pas le syllogisme ; la connaissance qu'un particulier donné implique un autre particulier est considérée comme plus conforme à l'intelligence naturelle de tout un chacun que la connaissance que tout particulier subsumé sous une proposition universelle conduit à une conclusion.

Cependant l'analogie n'est pas limitée à une inférence d'un particulier à un particulier. Les procédures en droit musulman devaient tenir compte de l'absence de tout cas identique, dans lequel la cause ne produit pas le même jugement. Car si une telle cause existait, alors il n'y a plus moyen de transférer le jugement du cas originel vers le cas assimilé (dans le contexte d'un syllogisme, cela signifie que la prémisse universelle est hautement douteuse). Ainsi, établir

le caractère universel de la prémisse majeure est équivalent à vérifier que partout où il y a une cause, il y a un jugement. C'est pourquoi l'équivalence supposée entre l'analogie et le syllogisme catégorique implique une analogie dont la cause est établie par des méthodes qui présupposent un examen inductif de tous les particuliers pertinents.

Conclusion

De ce point de vue, le modèle du raisonnement juridique par analogie n'est pas l'analogie de proportionnalité, mais l'analogie de proportion ou d'attribution : dans la première, on s'interroge sur la nature des termes en question pour en donner la similitude et l'analogie ; dans la seconde, aucun questionnement sur la nature des termes ne vaut, puisque ce qui prévaut ce sont les opérations entre les termes et non les termes eux-mêmes.

L'analogie de proportionnalité n'exprimant aucun rapport réel est reléguée au plan de la métaphore. L'exemple donné par Aristote dans la *Poétique*, « La vieillesse est à la vie ce que le soir est à la journée », relève d'une analogie de proportionnalité. Certes, il peut persister entre la métaphore et l'analogie une différence, mais cette différence n'est pas une différence de structure, c'est seulement une différence de degré de réalité.

Aristote. *Poétique* (1457 b).

Définition et démonstration

Ali Benmakhlouf

PID_00159014



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction.....	5
1. Les quatre questions.....	7
2. La définition se réduit-elle à une démonstration ?.....	9
3. La définition dérive-t-elle d'une démonstration ?.....	11
4. La définition dérive-t-elle de la méthode par division ?.....	12
5. Méthode par division et enthymème.....	13
6. La définition dérive-t-elle de sa description ?.....	15
7. La définition dérive-t-elle d'un syllogisme hypothétique ?.....	16
8. Les difficultés propres à la définition.....	17
9. La distinction entre l'essence et ce qui est extérieur à l'essence.....	18
10. La définition est un énoncé un par essence.....	19

Introduction

Nous nous proposons ici de suivre le *Commentaire moyen* qu'Averroès a rédigé sur les dix premiers chapitres du second livre des *Seconds Analytiques* d'Aristote. Il y est question de définition et de démonstration. Sachant ce qu'est une démonstration, sachant aussi qu'elle est la plus haute forme de connaissance, on peut se demander si d'autres procédés de connaissance, comme la définition, s'y réduisent. Mais la question ne porte pas seulement sur la possible réduction de la définition (*hadd*) à la démonstration (*burhân*), mais porte aussi, plus généralement, sur la possibilité d'obtenir une définition par dérivation (*istinbât*) à partir de différents procédés comme la méthode par division, le syllogisme hypothétique, l'induction, l'ostension.

Commentaire moyen

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book.

1. Les quatre questions

Les quatre questions qui ouvrent la seconde partie des *Seconds Analytiques* sont ainsi reformulées par Averroès : La **première question** est une question composée et porte sur le point : « Est-ce que telle chose est ceci ? ».

La **deuxième question** est aussi une question composée et porte sur le pourquoi : « Pourquoi telle chose est ceci ? ». Il y a une préséance entre ces deux questions. La question du pourquoi ne peut venir qu'après l'établissement du fait :

« (la deuxième) ne peut que suivre la première – j'entends qu'il ne peut être demandé pour tel sujet pourquoi tel prédicat lui appartient que si nous avons montré que tel prédicat lui appartient. »

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (pp. 137-138).

Les deux autres questions sont toutes deux des questions simples : La **troisième question** porte sur l'existence d'une chose dans l'absolu : « Est-ce que telle chose est ? ». La **quatrième question** porte sur l'essence : « Qu'est-ce qu'est cette chose ? ». Notons là encore qu'il y a un ordre des questions : on ne pose la question de l'essence (4^e question) d'une chose qu'après avoir montré son existence (3^e question).

Mais Averroès souligne qu'il est une autre façon d'aborder ces questions deux par deux. Si nous envisageons ensemble la première et la troisième, nous nous posons un problème d'existence et si nous prenons ensemble la deuxième et la quatrième, nous nous posons un problème d'essence. Ainsi la première et la troisième nous permettent d'établir l'**existence** d'un moyen terme, mais si, après avoir établi cette existence, nous ne **savons pas** qu'il est cause, nous tentons à travers la deuxième et la quatrième question de **connaître** le moyen terme comme une cause.

« En exemple de cela, si nous demandons : est-ce que la lune s'éclipse ou non ? Nous ne faisons que rechercher un moyen terme qui soit cause de l'existence de l'éclipse en elle-même. Et si nous avons pu établir l'existence de l'éclipse en elle-même par l'existence d'un moyen terme et que celui-ci n'est pas la cause de l'éclipse, nous nous demandons alors : pourquoi s'éclipse-t-elle ? Et cela n'est rien d'autre que de rechercher la connaissance de ce qu'est le moyen terme par nature, savoir la cause de l'éclipse. »

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 139).

Pour résumer ce premier mouvement de réflexion, on peut dire que pour toute question, qu'elle soit simple ou composée, il y a une recherche du moyen terme qui se trouve être la cause, une cause dont on établit l'existence et dont on a la connaissance.

2. La définition se réduit-elle à une démonstration ?

Le commentaire relatif au passage qui ouvre le chapitre 3 (90a35 –90b1) indique le programme de recherche. De quoi s'agit-il ? Averroès nous indique que maintenant que nous savons quel chemin nous permet « d'établir l'existence d'une chose, de façon démonstrative, ainsi que sa cause », autrement dit, une fois que l'existence et la connaissance du moyen terme sont fixées, il reste à chercher « le chemin par lequel nous parvenons à établir l'essence d'une chose – qui est la définition –, savoir ce qu'est la définition et de quoi il y a définition ».

Ainsi, l'énigme réelle porte sur la définition et non sur la démonstration. Il y a un savoir connu de la démonstration et tout le problème est de savoir si la définition se ramène à ce savoir connu ou non. Cela va se faire en **deux étapes, l'une universelle, l'autre existentielle** :

- 1) « Toutes les choses qui sont connues par la démonstration sont-elles ces choses-mêmes que l'on connaît par définition, de sorte qu'elles sont connues par leur moyen. »
- 2) « Si tel n'est pas le cas, peut-il ou non exister quelque chose qui soit connu à la fois par démonstration et par définition, d'un même point de vue ? »

Concernant la **première étape**, Averroès, fidèle à Aristote, indique que la réponse est négative : il n'y a pas de définition de tout ce dont il y a démonstration **(a)** et il n'y a pas démonstration de tout ce dont il y a définition **(b)**.

Dans le premier cas **(a)**, il est facile de montrer qu'il y a des démonstrations dont les conclusions peuvent être négatives ou particulières, or les définitions sont toujours affirmatives et universelles. Quant au second cas **(b)**, il est aussi aisé d'indiquer qu'il y a des choses dont on propose des définitions sans pouvoir les démontrer comme les principes des démonstrations, car si les principes de démonstration étaient à leur tour démontrables, nous aurions une régression à l'infini.

Reste la **seconde étape**, l'étape de type existentiel. Elle comprend plusieurs arguments qui conduisent tous à la même conclusion : il n'y a rien qui puisse être connu d'un même point de vue par définition et par démonstration. Averroès dénombre **cinq arguments** dans cette seconde étape :

Référence bibliographique

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 141).

Rappel

L'argumentation de ce point a déjà été donnée dans le premier livre (72 b 5-73 a 20) et Averroès y renvoie de même.

1) Une chose qui se montre par démonstration ne peut pas être démontrée également par un autre procédé que la démonstration. Si une chose pouvait être montrée par démonstration et par définition, cela signifierait « qu'il existe quelque chose qu'on peut montrer par démonstration et par quelque chose d'autre qu'une démonstration. Ce qui est absurde. Cela permet de se constater par la voie inductive : si nous examinons les choses que nous avons montrées par démonstration, nous ne trouverons rien en elles qui puisse être montré par définition, que ces choses soient essentielles ou accidentelles ».

Ce premier argument est un raisonnement par l'absurde qui conforte le procédé démonstratif : si une chose pouvait être connue par démonstration et sans démonstration, le procédé démonstratif serait superflu.

2) La définition nous fait connaître l'essence d'une chose, alors que les « démonstrations nous font connaître ce qui est extérieur à l'essence d'une chose, savoir les accidents essentiels ».

3) Quand l'arithméticien pose la définition de l'unité, il ne lui revient pas de démontrer l'existence de la définition en ce qui concerne le défini. Il pose sa définition et assume son existence pour le défini sans avoir à démontrer cette existence.

4) Les démonstrations se construisent selon des prédications (*haml*), alors que les définitions se construisent sur le mode de la stipulation (*ichtirât*) et de l'enchaînement (*taqyyîd*). Dans une définition, les parties ne font pas l'objet de prédications les unes par rapport aux autres, mais s'enchaînent, alors que dans une démonstration, il y a un emboîtement de parties selon l'appartenance ou l'inclusion ; cela nous fait donc dire que les parties de la démonstration font l'objet d'une préséance les unes par rapport aux autres.

5) Enfin, la définition ne diffère pas de la démonstration comme diffère le général du particulier. Or une démonstration peut différer d'une autre sur ce mode : la démonstration qui établit que le triangle isocèle a deux côtés égaux est particulière et entre dans la démonstration générale qui établit cette propriété pour tout triangle. « Si la définition différait de la démonstration sur ce mode, les choses qui, en elles, ont le statut de sujet, auraient alors leurs parties emboîtées, si bien qu'une partie d'une chose en elle-même ? serait plus générale qu'une autre, ce qui est absurde. C'est pourquoi la démonstration et la définition ne diffèrent pas l'une de l'autre dans le sens que l'une est comprise dans l'autre et la science acquise à laquelle elles donnent lieu n'est pas une science une, d'une même chose, et d'un même point de vue ».

Référence bibliographique

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 142).

Référence bibliographique

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (pp. 142-143).

Référence bibliographique

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 143).

3. La définition dérive-t-elle d'une démonstration ?

Les deux étapes se concluent donc négativement. Reste à examiner le chemin par lequel nous parvenons à la définition, car si la démonstration et la définition ne donnent pas lieu à une même science, peut-être que l'une (la définition) se produit grâce à l'autre (la démonstration). Mais, ce chemin ne saurait être la démonstration, car la démonstration est un syllogisme et « le syllogisme ne peut avoir lieu que par un moyen terme ». Par ailleurs, dans une définition, les termes sont convertibles selon la réciprocité ; si un syllogisme de la définition était possible, il faudrait alors que le terme majeur, le terme mineur et le moyen terme soient dans les prémisses et la conclusion du syllogisme des termes réciproques. Or, si la réciprocité est une contrainte dans le cas de la définition, elle ne l'est pas dans le cas du syllogisme : dans le cas des prémisses d'un syllogisme il suffit que le prédicat existe pour le sujet, non qu'il soit en réciprocité avec lui. Il y a des contraintes de définition que la démonstration n'a pas à respecter. Si on maintient l'exigence de la réciprocité dans le syllogisme, on aura une **pétition de principe** (*musâdara*), à la manière dont on a pu dire que l'âme est un nombre qui est son propre moteur. La pétition de principe se construit comme suit : l'âme est (cause de la) vie ; ce qui est cause de la vie est un nombre qui est son propre moteur ; l'âme est son propre moteur.

Si donc dans les prémisses d'un syllogisme, les termes ne sont pas convertibles selon la réciprocité, nous n'avons pas de définition et s'ils sont convertibles selon la réciprocité, nous n'avons plus de syllogisme, vu que, dans un syllogisme, le terme majeur est plus général que le moyen terme. Si les deux conditions de la définition sont réunies (expression de l'essence et réciprocité), tout au plus pourrait-on avoir ce qu'Aristote appelle une pétition de principe : on suppose ce qu'on est censé prouver.

Note

Averroès attribue par erreur cette thèse à Platon alors qu'il s'agit plutôt de Xénocrate.

4. La définition dérive-t-elle de la méthode par division ?

Le chemin emprunté par le syllogisme ne donne tout au plus qu'une pétition de principe. Nous restons donc avec notre question : peut-on dériver (*istanbata*) une définition par un moyen tel que la division ? La notion de **dérivation** nous impose de dire qu'une chose inconnue est dérivée d'une chose connue. Mais ce moyen se révèle aussi un échec, car la chose dérivée que l'on cherche à obtenir ne peut pas être concédée (*mustaslîma*), elle doit au contraire s'imposer à partir des choses qui, elles, ont pu être concédées. Or, dans une division, « Ce qui en est rassemblé et les choses, qui sont posées en elle, sont sur le même mode (*'alâ watîratin wahîda*) », c'est-à-dire que tout est concédé dans une division, rien n'est déduit. Ainsi, si nous voulons montrer au moyen de la division que tout homme est un animal pédestre bipède, nous concédons l'ensemble de ces caractéristiques sur le même mode que la concession qui est faite pour chaque partie de la division. Il n'y a là aucune dérivation. Or conclure ne consiste pas en cela.

Référence bibliographique

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 145).

5. Méthode par division et enthymème

Averroès ajoute quelque chose qui peut *a priori* sembler troublant : « La voie de la division, si elle n'est pas syllogistique, est cependant très utile dans le syllogisme ». Comment faut-il entendre cela ?

Averroès souligne que les caractéristiques obtenues par division peuvent chacune être obtenue par moyen terme. Si nous prenons l'exemple de « L'homme est un animal pédestre bipède », il peut se faire que nous démontrions dans un syllogisme que l'homme est un animal, puis dans un autre syllogisme qu'il est pédestre, puis dans un autre encore qu'il est bipède, de sorte que se trouve « rassemblée pour nous dans les conclusions de ces syllogismes la définition de l'homme, à savoir que c'est un animal pédestre bipède ».

Certes, il faut pour cela satisfaire à certaines conditions : 1) que les genres « divisifs » prédiqués de la chose soient connus ; 2) qu'il n'y ait pas d'erreur dans la manière dont les genres se divisent en différences, c'est-à-dire qu'il n'y ait ni ajout, ni retranchement. Si ces conditions sont satisfaites, la définition par division se fait alors sur un mode nécessaire, bien que le chemin emprunté ne soit pas celui du syllogisme.

Il n'y a pas à s'étonner de cela, car il y a des sciences apparentées et cependant distinctes : la science acquise par induction n'est pas celle qui est acquise par syllogisme et cependant il y a là une parenté :

« [...] de même que l'homme a besoin de justifier l'existence d'une conclusion qu'il pose sans moyen terme, ni cause, par l'existence d'une cause et d'un moyen terme, de même celui qui utilisant selon la division un propos rassemblé et le posant sans la division, a besoin de justifier en faisant appel à cette division s'il est interrogé sur sa cause – par exemple, quelqu'un pose que "l'homme est un animal rationnel mortel". On lui demande : pourquoi est-il un animal rationnel mortel ? Il répondra : car tout animal ne peut manquer d'être ou rationnel ou non rationnel et l'homme n'est pas non rationnel, il est donc rationnel, or tout rationnel ne peut manquer d'être ou mortel ou non mortel et l'homme n'est pas non mortel, il est donc mortel. C'est là la voie de la justification par la division, ainsi que la réponse à la question et la parenté qu'il y a entre elle et le syllogisme. On a donc montré que la définition peut être dérivée par la voie de la division mais ne peut l'être par la voie de la démonstration absolue. »

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 147).

Le commentaire du chapitre 5 qu'Averroès présente ici ne peut manquer d'étonner le lecteur d'Aristote. Comment peut-il y avoir une dérivation dans le cas d'une définition, même s'il ne s'agit pas d'une dérivation démonstrative ? Comment peut-on justifier positivement la méthode par division alors que de

Référence bibliographique

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 146).

nombreux textes d'Aristote ne cessent d'en indiquer les failles ? Peut-on assimiler l'ellipse d'une prémisses dans l'enthymème dont parle Aristote (91b37) à l'ellipse d'une division dans une définition ?

Averroès a choisi de donner une telle orientation à son commentaire parce qu'il a valorisé le cas de la définition par division qui se fait continûment sans ajout ni retranchement du genre divisible jusqu'à la différenciation ultime et indivisible. Il y a dans ce cas une nécessité, une nécessité qui n'est pas celle d'une conclusion de syllogisme, mais que l'on fait apparaître en restituant les causes implicites. Mais ce choix d'Averroès ne menace pas la ligne générale de l'argumentation, à savoir qu'**on ne peut pas dériver une définition par la méthode de la division** : dans la majorité des cas, ce que nous concédons est loin de s'imposer à nous.

6. La définition dérive-t-elle de sa description ?

Le commentaire du début du chapitre 6 est très instructif. Averroès y indique qu'on ne peut pas non plus dériver une définition à partir de sa description. Celui qui veut faire cela utilise le caractère succinct et bref de la description et prétend dériver la définition à partir de là. Mais déployer une définition n'est pas la dériver. Entre une description et une définition, il n'y a que la distance rhétorique entre le succinct et le déployé. Dire que « L'homme est un animal rationnel mortel » et prétendre faire de cette proposition la majeure d'un syllogisme, conduit à une erreur car on a là la définition-même ; la mineure ne nous donnerait que la même chose par pétition de principe, à savoir que le moyen terme est la définition elle-même (animal rationnel mortel) et le terme mineur le défini (l'homme). Le syllogisme ne peut remplir ici la fonction dévolue à la définition, à savoir d'indiquer qu'elle est en adéquation avec le défini.

« De même qu'on ne peut faire usage de la définition du syllogisme pour montrer que tel propos est un syllogisme en disant que le rapport d'une de ses prémisses avec l'autre est comme le rapport du tout à la partie, de même on ne peut faire usage de la définition de la définition pour montrer que tel propos est une définition. »

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 148).

Une définition ne dit pas d'elle-même que c'est une définition sous la forme syllogistique.

7. La définition dérive-t-elle d'un syllogisme hypothétique ?

Le deuxième argument du chapitre 6 consiste à écarter, là encore, la possibilité d'une dérivation de la définition par syllogisme hypothétique. Il s'agit encore, comme précédemment, de la possibilité ou non de dériver une définition d'une autre. L'argument suivant « Si le mal est divisible et dissemblable alors le bien est non divisible et non dissemblable » repose sur le *topos* selon lequel les définitions des contraires sont des contraires. Mais nous avons là encore une pétition de principe, car la science des contraires étant une et la même, connaître la définition d'un contraire c'est aussitôt connaître la définition de l'autre. Il n'y a donc pas de dérivation de l'un à l'autre mais une commune possession des deux définitions. Ce que l'on peut dériver à partir d'une définition, dans un syllogisme donné, n'est pas une définition, mais une proposition qui énonce un fait ou une propriété, conformément à la première des questions par lesquelles ce second livre commence : la question du point : « Est-ce que ceci appartient à cela ? » et non selon la quatrième question, qui est une question portant sur l'essence. Il n'y a donc pas de syllogisme de l'essence.

Le chapitre 6 se termine par un rappel des deux résultats relatifs à la méthode par division et au syllogisme hypothétique : dans les deux cas, la dérivation de la définition pose problème car elle ne s'impose pas comme s'impose à nous la conclusion d'un syllogisme. Dans le cas du syllogisme hypothétique, la reformulation de la définition ne peut s'apparenter à une conclusion de syllogisme et dans le cas de la méthode par division, les prédicats réunis ne sont pas dérivables des différents prédicats isolés selon un schéma infaillible : l'homme peut être musicien et bon sans être un bon musicien. Averroès renvoie explicitement au livre du *Peri Hermeneias*. En effet, au paragraphe 61 du *Commentaire* qu'il a fait de cet ouvrage, on peut lire ceci :

« Nous disons donc qu'il n'y a pas d'obligation à ce que tous les prédicats qui sont tenus pour vrais isolément soient tenus pour vrais réunis. »

Averroès (2000). *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, trad. française par A. Benmakhlouf et S. Diebler. Paris : Vrin (p. 127).

8. Les difficultés propres à la définition

Le chapitre 7 du *Commentaire moyen sur les Seconds Analytiques* résume les différentes difficultés rencontrées dans la recherche de la définition. Averroès souligne que toutes les formes de dérivation ont échoué : la définition n'est obtenue ni par syllogisme, ni par division, ni par induction, ni par ostension. Ces deux derniers procédés sont écartés car :

- L'induction montre l'universel à partir de ses particuliers, alors que la définition ne convient pas aux choses particulières.
- L'ostension n'est possible que pour le sensible et la définition n'est pas quelque chose de sensible.

D'autres difficultés sont à noter : les définitions ne peuvent pas se réduire à de simples élucidations de sens, car celui qui définit ne peut proposer de définition que s'il s'assure à l'avance que la chose définie existe, car si tel n'est pas le cas, son travail ne consiste qu'à explorer des mots et à élucider les uns au moyen des autres. Signifier n'est pas définir. Mais d'autre part, la science de la définition est une, elle ne peut porter à la fois sur l'essence et sur l'existence. C'est bien plutôt le rôle de la science démonstrative de montrer l'existence et celui de la définition de montrer l'essence : « La notion de définition d'une chose et celle de son existence sont des notions différentes ».

La définition ne comprend donc pas en elle-même l'existence du défini : dire que le cercle est une figure dont tous les points sont équidistants à partir du centre n'est pas dire que le cercle existe. Par ailleurs, si la définition ne comprend pas l'existence, elle devient purement nominale et cela ne convient pas non plus. Deux raisons se conjuguent ici selon Averroès. Si la définition ne comprend pas l'existence : 1) cela ouvre la voie à la définition de ce qui n'existe pas. La définition n'est alors que signification ou exploration du sens des mots ; 2) tout propos composé aurait le statut d'une définition, « Les propos des poètes et des rhéteurs seraient tous des définitions car ils auraient la même puissance que les mots isolés. De même que les démonstrations n'ont pas pour but qu'un mot signifie ou ne signifie pas, il se doit d'en être ainsi également pour les définitions ».

Référence bibliographique

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 151).

Référence bibliographique

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 152).

9. La distinction entre l'essence et ce qui est extérieur à l'essence

Face à tant de difficultés, il convient, comme il est indiqué dans le commentaire du chapitre 8, de reprendre les choses autrement, voire même de « commencer autrement » (*ibtidâ' âkhar*) (p. 152).

En résumé

Les résultats obtenus jusqu'ici sont les suivants :

- 1) Il n'y a pas une notion une de la définition et de la démonstration.
- 2) Il n'y a pas pour chaque chose un syllogisme approprié.
- 3) La définition ne montre pas qu'une chose existe.
- 4) La définition ne dit pas d'elle-même qu'elle est une définition de la chose qu'elle définit.

La question demeure de savoir s'il est possible de trouver un syllogisme qui nous donnerait l'essence d'une chose ainsi que sa cause, comme il a été possible de trouver un syllogisme qui nous donne l'existence d'une chose ainsi que sa cause. Le premier cas envisagé est que le moyen terme soit l'essence elle-même. Averroès rappelle qu'il a déjà été montré que nous n'avons là qu'une pétition de principe. Le second cas est celui où le moyen terme est quelque chose d'extérieur à l'essence ; dans ce cas, il « est possible d'avoir l'essence de la chose et son existence ensemble ».

Il faut une autre condition : non seulement que le moyen terme soit extérieur à l'essence mais qu'il soit cause du terme majeur dont il montre alors l'essence et l'existence ou « seulement l'essence si l'existence est connue ».

L'exemple suivant illustre ce cas : le terme majeur est « l'éclipse », le moyen terme est « l'interposition de la Terre entre le Soleil et la Lune », le terme mineur est « la perte de lumière sur la Lune ». L'essence de « l'éclipse », à savoir « la perte de lumière sur la Lune » trouve sa cause ainsi que son existence dans « l'interposition de la Terre entre le Soleil et la Lune ».

Une telle définition ne convient ni aux « substances premières », parce qu'elles n'ont pas de causes extérieures à elles susceptibles de donner leur essence et leur existence, ni aux « choses simples » car de telles choses n'ont pas de cause, ni non plus aux « choses dont l'existence est connue en soi – comme la définition du triangle, celle du cercle ou celle de l'unité – car ces choses n'ont pas non plus de cause qui leur soit extérieure ». Seules les *quaesita* composées (*matâlib murakkaba*) sont concernées par de telles démonstrations.

Référence bibliographique

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 153).

Référence bibliographique

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 153).

10. La définition est un énoncé un par essence

La récapitulation des différentes sortes de définitions donnée par Aristote au chapitre 10 fournit à Averroès l'occasion de souligner des traits caractéristiques de la définition : elle est par « essence un discours un », pas à la manière d'un vers ou d'un poème desquels on dit bien qu'ils sont « uns », mais ceci n'advenant que par accident.

Averroès renvoie explicitement au *Peri Hermeneias* (17a13-17) ; dans le paragraphe 18 de son *Commentaire moyen*, on lit ceci :

« [...] tout énoncé est soit un, soit pluriel. S'il est un, soit il est un dans la mesure où le sujet et le prédicat y désignent tous deux une notion une, soit il est un du point de vue de la liaison qui le lie – et ce sont les énoncés dans lesquels il y a plus qu'un sujet et qu'un seul prédicat, par exemple les syllogismes hypothétiques et catégoriques. »

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 93).

La définition est un énoncé un au sens où « Le sujet et le prédicat y désignent une notion une ». C'est un énoncé analytique du type « L'homme est animal rationnel ». Le rappel de ce passage avant l'énumération des trois sortes de définitions est instructif – nous y reviendrons. Après ce rappel, Averroès présente cette énumération.

Les définitions nominales font partie d'un **premier groupe**, elles consistent en un énoncé qui « Explique un nom et se substitue à lui sans indiquer que telle chose existe ou non ».

Le **deuxième groupe** concerne « La définition véritable, qui fait connaître l'essence existante par sa cause ». Cette connaissance présuppose l'antériorité de la connaissance de l'existence, « Car, ce dont on ignore l'existence, *a fortiori*, on en ignore l'essence et la cause ». La définition véritable ne diffère dans ce cas de la « Démonstration que par la disposition des termes et par la substitution d'un énoncé explicatif de la chose définie ».

L'exemple du tonnerre

Suit l'exemple bien connu d'Aristote : si nous avons à répondre à la question « Pourquoi y a-t-il le tonnerre ? », nous répondrons selon la disposition terminologique suivante : « À cause de l'extinction du feu dans les nuages ». La disposition change avec le changement de la question. Si l'on demande maintenant : « Qu'est-ce que le tonnerre ? », on répondra en avançant pour cette réponse ce qui avait été retardé dans l'autre et en substituant le mot « tonnerre » par un mot explicatif du type : « Le tonnerre est un bruit dans les nuages ». Le mot « bruit » est mis pour le mot « tonnerre ». Il s'agit bien là d'une définition qui est loin d'être une définition nominale, alors même qu'elle utilise les acquis de celle-ci.

Référence bibliographique

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 155).

Référence bibliographique

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 155).

Référence bibliographique

Averroès (1982). *Talkhis kitâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 156).

La substitution et l'explication se font ainsi en raison d'une essence existante dont on donne la cause. Par ailleurs, sans qu'il y ait un syllogisme de l'essence, il y a bien une démonstration qui manifeste la définition en raison d'une cause extérieure à l'essence. Reste à se demander si la définition est encore dans ce cas « un énoncé un » comme l'exigeait le début de ce passage. Étant révélée par un énoncé pluriel comme le syllogisme, on peut craindre que la définition perde son unité. Averroès ne soulève pas une telle question. Mais il cite, à côté de ces définitions que révèle le syllogisme, les définitions qui sont connues en elles-mêmes, principes des sciences « Pour lesquelles il n'y a pas de syllogisme, ni de dérivation à partir de syllogisme ». Ces définitions sans moyen terme sont véritablement ce qu'on peut appeler « Énoncé un par essence ». Elles sont citées à la suite des autres qui admettent un moyen terme et semblent appartenir au même groupe de « définitions véritables ».

Le **troisième groupe**, conformément à ce que dit Aristote, est constitué de définitions qui sont « conclusions de syllogisme ». L'exemple pris par Averroès est celui qui vient d'être donné sous une autre forme dans le groupe précédent : « Le tonnerre est un bruit dans les nuages ».

Conclusion

Cette classification fait apparaître chez Averroès un effort d'unification, voire de systématisation du propos d'Aristote. En apparence, on a trois sortes de définition. Mais en réalité, il n'y a que les définitions véritables, qu'elles soient révélées par un syllogisme ou qu'elles soient immédiates, sans moyen terme. Les définitions nominales (première sorte) sont au service de la substitution des termes ; elles sont mobilisées dans les définitions véritables, qui ne diffèrent des syllogismes que par la disposition des termes : tantôt on les dispose selon la cause, tantôt selon l'essence. Il y a un cas dans lequel la question de la disposition ne se pose pas : c'est celui des définitions qui ont le statut de principes, des définitions qui sont immédiates, sans moyen terme. Les définitions qui sont des conclusions de syllogisme (troisième sorte) se ramènent aux définitions où se sont effectuées les substitutions de terme. Elles ne sauraient prendre une autonomie quelconque, sinon la contradiction serait manifeste avec le passage qui montre qu'une définition ne s'impose pas à nous comme la conclusion d'un syllogisme, vu que l'une est concédée (la définition) et l'autre est nécessairement déduite (la conclusion d'un syllogisme).

Le commentaire de ces dix chapitres par Averroès suit de près le texte d'Aristote, mais, comme nous avons pu le voir, présente des développements originaux pour ne pas dire paradoxaux : ainsi, la réhabilitation de la méthode de définition par division – dans le cas où le genre est « divisif » jusqu'à une différence atomique – peut surprendre. Elle permet, aux yeux d'Averroès, de faire ressortir les cas où démonstration et définition ont « un air de famille ». Certes, la définition ne se réduira jamais à une démonstration ; le caractère concédé de l'une et le caractère nécessaire de l'autre, l'orientation vers l'essence d'un côté et l'orientation vers l'existence de l'autre, en feront toujours des procédés de connaissance hétérogènes, et nous n'aurons jamais un syllogisme de la substance première.

Mais l'hétérogénéité n'interdit pas que, dans certains cas, la définition puisse se tramer dans une démonstration. Alors qu'Aristote insiste pour indiquer le caractère simplement verbal du syllogisme logique (93a15) qui permet de reformuler une définition par une nouvelle disposition des termes, faisant apparaître comme artificiel, sinon factice, un tel syllogisme, il semble qu'Averroès nous ait donné le moyen de penser l'artifice également du côté de la définition : si celle-ci est « Un énoncé un par essence », l'énoncé pluriel – le syllogisme logique – qui permet de la manifester, rompt cette unité et fait retentir sur la définition l'artifice de sa construction.

Référence bibliographique

Averroès (1982). *Talkhis ki-tâb al burhân (Commentaire moyen sur les 'Seconds Analytiques')*, texte établi par M. Kacem, C. Butterworth et A. Haridi. Le Caire : The General Egyptian Book (p. 156).

Aristote, Averroès et le plaisir de penser

Ali Benmakhlouf

PID_00159015



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction	5
1. Première étape	7

Introduction

À lire Averroès, on ne peut manquer de remarquer une volonté constante de restituer Aristote contre la tradition avicennienne qui l'avait trop platonisé, voire islamisé. Mais dès le XV^e siècle, beaucoup ont souligné la supercherie d'un tel projet : Averroès serait resté selon eux plus platonicien qu'il ne le dit. En particulier dans sa théorie de l'âme, la dette à l'égard du néo-platonisme serait plus grande : il est vrai qu'Averroès cite souvent Themistius (IV^e siècle) et que de nombreuses études ont pu montrer que celui-ci était moins péripatéticien que néo-platonicien, plus proche de Plotin que d'Alexandre d'Aphrodise. Mais Averroès cite aussi Alexandre d'Aphrodise et essaie par une double critique d'Alexandre et de Themistius, de frayer une voie vers Aristote.

XV^e siècle

P. Duhem, dans *Le système du monde* (partie sur « La crue de l'aristotélisme », cite les propos d'un italien, George Valla : « On vit émerger de la fange un barbare, un goinfre absolument stupide, cet Averroès au cerveau puant, prenant plaisir aux discussions captieuses, à l'aide de sophistiques chicanas, il est parvenu à présenter un Aristote à ce point platonicien que l'on ne connaît aucun philosophe qui le soit autant » (p. 561).

études

Cf. Omer Ballériaux (1989). *Themistius et l'exégèse de la noétique aristotélicienne* (tome VII, n°2, pp. 199-235) : « C'est donc vers Plotin et non plus vers Alexandre d'Aphrodise, que nous devons nous tourner désormais pour tenter d'entrevoir les sources de Themistius » (p. 212), ou encore : « Ce n'est pas un intellect actif individuel, particulier, qui est pour Themistius l'élément constitutif formel du moi, c'est l'intellect agent unique, dans la perspective toute plotinienne de ce que J. Trouillard appelait une "transcendance intérieure" » (p. 227).

Qu'il n'y ait pas de voyage sans étape, ni de parcours sans un changement de données de départ, cela va de soi. Les étapes d'Averroès sont nombreuses ; citons-en au moins trois :

- **La tradition philosophique de sa propre communauté religieuse** : nous allons voir que dans le commentaire du passage de la *Métaphysique* que nous nous proposons de parcourir, il y a une critique d'une école théologique spécifique, les ash'arites, une école qui a mêlé Aristote, et plus particulièrement l'Aristote logique, à ses propres références religieuses et qui a introduit de la composition sans la nature de Dieu, n'ayant pas su, selon Averroès, faire une place conceptuelle adéquate aux attributs divins.
- **La tradition chrétienne** qui s'était aussi approprié Aristote comme base d'argumentation pour donner une forme rationnelle au dogme ; la critique de la Trinité repose dans ce passage sur l'argument aristotélicien de l'unité de l'intellect en acte.
- **La tradition païenne** sauvée par les traductions arabes, effectuées pour la plupart à partir du syriaque ; Alexandre d'Aphrodise est cité explicitement

Référence bibliographique

Cette étude « Aristote, Averroès et le plaisir de penser » a été publiée dans *Le Voyage des théories*. Casablanca : Le Fennec (2000).

par Averroès et la référence à ce philosophe permet de relativiser les aspects néo-platoniciens de ce passage.

Notre point de départ sera le *Grand commentaire* du livre *lâm-lambda* de la *Métaphysique* d'Aristote, éd. Vrin, Paris à partir de 1072b 16 et suivantes. L'enjeu de ce passage fut pour Aristote d'établir que le plus grand plaisir vient de la plus haute forme de pensée : la pensée qui se pense elle-même. Pour Averroès, le même enjeu est abordé par des moyens qui diffèrent :

- Un rôle essentiel accordé à la perception ou saisie (*al idrâq*).
- Une mise de l'argumentation sous forme de syllogisme, dont le but est de la rendre plus explicite, mais aussi de l'infléchir.

L'analyse d'Averroès s'établit selon un enchaînement dont nous restituons ici les étapes.

1. Première étape

Il s'agit de **déterminer les causes du plaisir**, quel que soit celui-ci. Cette détermination se fait par référence à des comportements habituels dans la mesure où ils sont **en acte : être éveillé, sentir, penser**. Aristote, parlant du premier principe, dit qu'il « jouit éternellement » d'une vie supérieure, « ce qui pour nous est impossible [...]. Et voilà comment aussi pour l'homme, veiller, sentir, penser, c'est le comble du bonheur¹ ». Ces trois plaisirs ne sont considérés tels que parce qu'ils sont en acte, mais il ne suffit pas que quelque chose soit en acte pour que ce soit un plaisir, il faut une autre raison. Averroès pense la trouver en ramenant ces trois comportements à une caractéristique commune : la **perception**. Dans les trois cas, il y a perception, appréhension de quelque chose : « C'est comme si [Aristote] disait : on n'éprouve un plaisir que parce qu'on perçoit. Et la preuve que la perception est cause du plaisir, c'est que la veille, la sensation et la pensée, en nous, sont un plaisir ».

Averroès introduit ici la perception (*idrâq*) entendue au sens large comme « saisie », « appréhension » et donne ainsi une raison plus explicite au fait de caractériser l'état de veille, de sensation et de pensée comme des plaisirs.

Deuxième étape :

Après avoir déterminé la cause du plaisir, il s'agit d'en donner la **modalité**. Pour ce faire, Aristote évoque le **souvenir et l'espoir** qui sont des formes de plaisir. Dans ces deux cas, alors même que nous avons rapport à des choses qui n'existent pas en acte puisque la chose mémorisée n'est pas en acte, comme ne l'est pas non plus la chose espérée, le plaisir est dû au fait que nous faisons comme si nous les percevions en acte : on opère une actualisation en pensée de ce qui est souhaité ou rappelé en souvenir. D'où il résulte que le plaisir ne consiste que dans les choses en acte, que celles-ci soient en acte, ou présumées en acte, si bien que « Le désir qui est antérieur à la perception s'apparente bien plus à une souffrance qu'à un plaisir », nous dit Averroès. « C'est la perception en acte qui est cause de ce qu'il y a de plaisant dans le souvenir et dans l'espoir, « la perception agréable (*al idrâq al ladid*) est donc en acte, non en puissance ».

Troisième étape :

Une fois la cause et la modalité fixées, reste à établir l'**intensité du plaisir**. Alors que le mot « plaisir », ainsi que son vocabulaire thématique disparaît du texte d'Aristote, dans celui d'Averroès, c'est du plaisir qu'il s'agit encore : « Le plaisir le plus grand se rapporte à ce qui est le plus en pensée » dit-il. Or ce qui est le plus en pensée c'est ce qui pense par soi-même, non par un autre. Une telle pensée, Aristote l'avait dit, est ce qu'il y a « de meilleur ». La mesure

⁽¹⁾Cf. Aristote. *Métaphysique*, trad. française de B. Saint-Hilaire. Rééditée en 1991, Collection Agora, p. 415). Ce qui est rendu ici par le traducteur comme « bonheur » est en fait « plaisir ».

Référence bibliographique

Averroès (1990, 3^e édition). *Commentaire de la 'Métaphysique'*, livre *lâm*, éd. de M. Bouyges (3^e volume, p. 1616).

Référence bibliographique

Averroès (1990, 3^e édition). *Commentaire de la 'Métaphysique'*, livre *lâm*, éd. de M. Bouyges (3^e volume, p. 1616).

du plaisir est donc donnée par la part autonome d'une pensée qui se pense elle-même ; elle fonde en même temps un critère du meilleur : « L'intelligence qui est par soi s'adresse à ce qui est par soi le meilleur ».

Quatrième étape :

Là encore le vocabulaire propre au plaisir n'apparaît pas dans le texte d'Aristote² ; le texte dit simplement : « L'intelligence arrive à se penser elle-même, en se saisissant intimement de l'intelligible ». Cette étape consiste donc à identifier ce qui pense soi-même : c'est l'intellect, car en pensant les intelligibles, c'est lui-même qu'il pense, du fait que lui-même ne consiste qu'en un intelligible qui pense.

Averroès commente ce passage en identifiant non seulement la pensée véritable à l'intellect, mais en caractérisant aussi le plaisir véritable : « Ce qui pense soi-même est ce qui tire un plaisir de soi, ce qui est le plaisir véritable, et ce qui possède cette propriété c'est l'intellect, car quand il acquiert l'intelligible et le pense, il se pense soi-même parce qu'il n'est lui-même rien d'autre que l'intelligible qui pense. L'intellect, par conséquent, c'est ce qui tire son plaisir de soi-même ».

Ce passage infléchit le texte d'Aristote du côté de l'acquisition des intelligibles, problématique qui se retrouve chez les commentateurs arabes et qui leur a permis de penser la présence de l'intellect divin en l'homme. Mais ici le passage d'Aristote s'y prête par la mention de la distinction entre la puissance et l'acte et celle du « devenir » intelligible de l'intellect. Averroès analyse ici le processus par lequel l'intellect se saisit lui-même et rappelle les distinctions aristotéliennes entre intellect en puissance et intellect en acte, telles que nous les présente le *Traité de l'âme* :

« Il semble qu'Aristote veuille ainsi marquer la différence entre la puissance propre à l'intellect qui tantôt existe en puissance, tantôt en acte et l'intellect qui existe toujours en acte, à savoir celui qui n'est pas dans la matière. C'est pourquoi l'intellect, en nous, ne se comprend lui-même qu'à un moment donné et non toujours. »

Aristote. *Traité de l'âme* (430a).

« L'intellect en nous » (*al 'aql minna*) diffère de l'intellect toujours en acte par le fait qu'il ne pense pas toujours.

Première conclusion : le plaisir véritable est celui de l'intellect.

Un intellect qui pense les intelligibles ne fait pas toujours un avec les intelligibles : il faut que ce soit un intellect en acte ; or notre intellect est tantôt en puissance, tantôt en acte. Le plaisir véritable ne concerne donc que les moments où l'intellect est en acte.

Cinquième étape :

⁽²⁾ *Métaphysique*, trad. française de B. Saint-Hilaire. Rééditée en 1991, Collection Agora (p. 415).

Référence bibliographique

Averroès (1990, 3^e édition). *Commentaire de la 'Métaphysique', livre lâm*, éd. de M. Bouyges (3^e volume, p. 1617).

Il s'agit de fixer les conditions selon lesquelles l'intellect en acte et l'intelligible sont une seule et même chose. C'est la conception, ou intellection qui les identifie ; c'est par elle que l'intellect « devient » intelligible. C'est donc un élément dynamique : le fait de concevoir, qui permet cette identification, ajoute Averroès, entre le « réceptacle et ce qui est reçu ». Le commentateur souligne l'importance des « **modos d'être** » (*al ahwâl al mawjouda fi al aql*) ou « dispositions » de l'intellect. Seuls ces « modos d'être » fournissent la différence entre intellect et intelligible : « Dans la mesure où l'intellect pense l'intelligible, on dit qu'il est pensant et dans la mesure où il se pense lui-même, on dit que le pensant est l'intellect-même contrairement à ce qui pense par autrui ; et comme ce qui conçoit est précisément ce qui est conçu, on dit que l'intellect est l'intelligible ».

Seconde conclusion :

Elle est divisée en deux parties chez Aristote : l'une concerne l'intellect divin, l'autre l'intellect humain. L'une établit que le divin de l'intellect réside dans l'acte et non dans la puissance ; l'autre que la « contemplation » est ce qu'il y a de plus parfait.

Dans son commentaire, Averroès applique le critère du meilleur, établi précédemment, à l'intellect : **1)** Le meilleur, nous l'avons vu, est ce qui se pense soi-même ; or ce qui se pense soi-même, c'est un intellect qui est toujours en acte et cet intellect toujours en acte a pour nom intellect divin ; cet intellect divin n'est pas comme le nôtre, tantôt en puissance, tantôt en acte, il est toujours en acte, il est donc meilleur que le nôtre. **2)** Mais nous ne sommes pas en reste : une seconde application du critère du meilleur est requise : « La contemplation est ce qu'il y a dans l'intelligence de plus agréable (*hediston*) et de plus excellent (*ariston*) » avait dit Aristote et Averroès, ramenant la contemplation (*al-ra'y*³) à une conception par intellect (*at tassawur bil aql*), note que c'est ce qu'il y a en nous de meilleur, « Meilleur que toutes les choses qui existent en nous ». Le meilleur n'est pas ici considéré simplement par rapport à ce qui relève de l'intelligence : la comparaison est élargie au domaine de tout ce qui existe pour nous. On peut voir dans cet accent existentiel le choix des formes de vie qu'implique une telle conclusion sur le plaisir véritable.

⁽³⁾Le mot *ra'y* peut signifier dans d'autres contextes (notamment en rhétorique) une simple opinion.

Conclusion d'ensemble : le plaisir de penser est un.

Nous avons une idée du plaisir lié à l'intellect divin grâce à la proportion que réalise entre Dieu et nous l'intellect au moment où celui-ci se dépouille en nous de toute puissance. Dans ces moments-là, les plaisirs sont « égaux », nous dit Averroès. La différence n'est pas une différence relative à la nature du plaisir, mais une différence relative à sa modalité temporelle : Le plaisir de Dieu se percevant lui-même et le plaisir qui nous revient quand, en nous, l'intellect saisit sa propre essence, sont les mêmes. Il y a non seulement une identité de plaisir entre les différents intellects des hommes quand ces intellects sont en acte, mais également une identité de tous les intellects en acte avec l'intellect

divin. Alors qu'Aristote, à ce propos ne se risquait qu'à donner la modalité temporelle, indiquant que « Dieu jouit éternellement de ce suprême bonheur que nous, nous ne goûtons qu'un moment », Averroès va jusqu'à tracer une stricte égalité entre les saisies intellectuelles de Dieu et de l'homme, égalité qui est la condition véritable d'un partage de temporalité entre les hommes et Dieu :

« [...] c'est pourquoi nous considérons que, si le plaisir que Dieu connaît à saisir sa propre essence est égal au plaisir que nous trouvons nous-mêmes au moment où notre intellect saisit sa propre essence, c'est-à-dire au moment où il se dépouille de sa puissance, ce qui existe pour nous un certain temps existe pour Dieu éternellement. »

Averroès

Ce sont de tels passages qui ont été considérés comme impies par Saint Thomas d'Aquin et la tradition latine. Averroès semble ici ne plus laisser de place à l'individuation des âmes et, par voie de conséquence, à leur récompense et à leur peine. Dans *Contre Averroès*, Thomas d'Aquin écrit :

« Ôtez aux hommes toute diversité d'intellect et il s'ensuivra qu'après la mort rien ne restera des âmes humaines que l'unique substance d'un seul intellect ; vous supprimerez ainsi la répartition des récompenses et des peines et jusqu'à la différence qui les distingue. »

Saint Thomas d'Aquin (1994). *Contre Averroès*, trad. française d'Alain de Libera. Paris : GF-Flammarion (p. 79).

Le problème ici est celui d'une immortalité individuelle qui serait menacée par Averroès. L'unité du plaisir de penser mettrait en péril, selon Thomas d'Aquin, l'immortalité de l'âme.

Les conséquences d'une conception unitaire du plaisir intellectuel sur l'immortalité de l'âme sont donc claires : pas d'immortalité des pensées imaginées qui nous individualisent. Seul subsiste ce qui est pleinement transcendant par rapport aux individus : l'intellect divin avec lequel nous coïncidons à de rares moments. Pour ce qui est de l'immortalité, il est sûr que, comme le souligne Salomon Munk dans sa présentation d'Averroès, « L'homme ne gagne rien individuellement qui aille au-delà des limites de son existence terrestre et la permanence de l'âme individuelle est une chimère ».

À ce stade de son commentaire, Averroès évoque **Alexandre d'Aphrodise** (l'un des premiers commentateurs d'Aristote, à la fin du II^e siècle) :

« Alexandre dit qu'il ne faut pas entendre par le plaisir dont il est ici question le plaisir qui découle de la passion, car à cette faculté qui découle de la passion s'oppose le déplaisir, tandis que le plaisir qui est dans l'intellect même n'est pas une passion et n'a pas d'opposé puisque cette perception ne s'oppose pas à une ignorance. »

Cette référence à Alexandre a ici deux fonctions :

1) Elle vient prévenir toute forme d'anthropocentrisme : le plaisir dont il s'agit est moins le plaisir de l'homme que celui de l'intellect ; c'est un plaisir qui n'a pas de contraire car la perception qui en est la cause n'est ni une perception

Référence bibliographique

S. Munk (réédité en 1982). *Des principaux philosophes arabes et de leur doctrine*. Paris : Vrin (pp. 454-455).

qui admet un opposé ni une perception qui est par moments en puissance. En faisant référence à Alexandre et non à Themistius (il arrive à Averroès d'opposer une référence à l'autre selon les types d'argumentation), Averroès nous rappelle que pour lui, comme pour Alexandre, l'intellect agent du *De anima* et l'intelligence du premier moteur du livre *lambda* de *La Métaphysique* ne font qu'un.

2) Elle assure une fonction didactique de reconstitution plus aisée de l'argumentation. Elle met en effet l'accent sur la perception, or c'est la perception qui permet de comprendre la raison pour laquelle Aristote dit que « Dieu est vivant ». La perception est le moyen terme qui permet de construire le raisonnement syllogistique. La démonstration justifiant une telle qualification de Dieu vivant se fait selon deux syllogismes : le premier relie perception et vie, le second relie acte de l'intellect et intellect en acte. Le premier syllogisme est de la première figure, il se présente ainsi :

- 1) L'acte de l'intellect est perception.
- 2) Ce qui perçoit vit.
- 3) L'acte de l'intellect est vie.

Prenons maintenant la conclusion de notre syllogisme et appliquons-lui ce que nous savons de l'acte de l'intellect : le fait de penser, l'acte de l'intellect, est quelque chose de vivant ; comme celui qui pense par lui-même est meilleur que celui qui ne pense pas par lui-même, à lui revient la vie la meilleure ; donc l'intellect en acte (Dieu) a la plus haute forme de vie. Le syllogisme est cette fois de la troisième figure, il est valide sous la condition du critère du meilleur :

- 1) L'acte de l'intellect est vivant.
- 2) L'acte de l'intellect est l'intellect en acte (selon le principe du meilleur).
- 3) L'intellect en acte (Dieu) est vivant.

D'où les attributs traditionnels de Dieu comme vivant et savant.

Corollaire en guise de conclusion : unité de l'intellect divin et erreur des théologiens.

Le commentaire de ce passage d'Aristote fournit l'occasion à Averroès de développer une analyse sémantique de l'unité. En cela il est héritier des problématiques religieuses, notamment chrétiennes et musulmanes, qui ont voulu fixer le sens de l'unité. Héritier certes, mais héritier de la rupture, si l'on peut dire : il s'agit de rompre avec les conceptions avicenniennes de l'unité, conceptions platonisantes, qui ont la faveur des théologiens, mais qui ont fait perdre de vue la doctrine aristotélicienne. Averroès cite les chrétiens (*nasâra*) et les ash'arites et les renvoie dos à dos, jugeant qu'ils font un usage confus de l'unité.

Évoquant les chrétiens, Averroès parle de la Trinité et indique la contradiction qui consiste à penser trois en un : « [...] par conséquent les chrétiens se sont trompés en affirmant l'unité dans la substance et ce n'est pas se soustraire à l'erreur que de prétendre comme ils le font, qu'en Dieu, la trinité se résout à l'unité ». Ce problème qu'il évoque est fort connu de ses lecteurs et tout laisse croire que lui-même fut familiarisé avec la littérature des Pères de l'Église. P. Duhem, dans la partie consacrée à « La crue de l'aristotélisme » dans le *Système du monde*, cite Saint Basile, contemporain de Themistius qu'Averroès a lu. Saint Basile voulut fixer le sens des termes *ousia* (essence) et *hupostasis* (hypostase) : il considéra que l'*ousia* renvoie à la *koiné plusis* (nature commune), tandis que l'*hupostasis* renvoie à tel individu déterminé. L'enjeu est de savoir si le Fils, le Christ, est d'une autre *ousia* que le Père.

Averroès renvoie dos à dos les chrétiens et les musulmans : dans les deux cas, il y a selon lui une méprise sur la nature de Dieu. Quand les chrétiens disent un seul Dieu en trois hypostases (une seule *ousia* en trois *hupostaseis*), Averroès considère qu'ils multiplient l'*ousia* (*al jawhar*) de Dieu et menacent ainsi son unité. Si l'*ousia* est multiple, le composé de cette *ousia* est une unité qui vient s'ajouter au composé, autrement dit elle ne peut se résoudre en unité simple. Selon Averroès, c'est la même erreur qui se retrouve chez les ash'arites⁴ parce qu'ils ont mêlé les attributs de Dieu à son essence et ont ainsi porté atteinte à l'unité simple de Dieu, si bien que dire « Dieu est vivant » introduit une dualité.

⁽⁴⁾Théologiens orthodoxes, du nom du fondateur de cette école théologique du X^e siècle.

« Les deux principes (celui des théologiens chrétiens et celui des théologiens musulmans) supposent la composition » ajoute Averroès, or « Tout composé est produit, à moins qu'ils prétendent qu'il existe des choses qui sont composées par elles-mêmes. Mais s'il existait de telles choses, elles passeraient d'elles-mêmes de la puissance à l'acte et se mouvraient elles-mêmes sans moteur ». On en arrive ainsi à la négation d'un moteur premier de l'univers, c'est-à-dire à la négation de Dieu.

Comment donc éviter dans les propositions « Dieu possède la vie », « Dieu est vivant », toute forme de composition ? Dans ces propositions, il s'agit d'une même réalité simple ; seule la décomposition en sujet et prédicat nous fait croire qu'il y a là une composition. Le qualifié (Dieu) et le qualificatif (vie) ne sont distingués que pour les besoins de l'analyse. La décomposition analytique ne correspond à aucune décomposition dans la chose analysée.

Dire de Dieu qu'il est vivant éternel n'introduit aucune différence dans son concept. Dès lors que l'existence d'une réalité éternelle a été établie (moteur de l'univers), sa description comme vivant éternel n'introduit aucune composition.

Al Farabi

Philosophie, religion, poésie

Ali Benmakhlouf

PID_00159016



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

1. Repères biographiques.....	5
2. Le milieu intellectuel à Bagdad du temps d'Al Farabi.....	6
3. La tradition logique arabe.....	8
4. Contexte culturel et philosophique.....	10
5. Les nuits philosophiques.....	14
6. Le paradigme théorique : cosmologie, politique, épopée.....	17
7. Le néoplatonisme.....	22
8. Transmettre dans la cité.....	24
9. Législation et jurisprudence.....	25
10. Connaissance et mode de vie.....	28
11. Ordre du monde et ordre du discours.....	29

1. Repères biographiques

Al Farabi (870-950) est le « second maître » après Aristote. On sait peu de choses de son enfance : originaire de Fârâb, en Asie Centrale, il a appris l'arabe à Bagdad auprès du grammairien Abû Bakr al Sarrâj (875-928). Il a eu comme maître en logique et en philosophie le chrétien nestorien Abû Bishr Matta ibn Yûnus (m. 940), fondateur de l'école chrétienne des études aristotéliennes à Bagdad.

Il termina ses jours à la cour de Sayf Al Dawla (918-967), le gouverneur chi'ite imamite d'Alep, après avoir été contraint de quitter Bagdad en 942 suite aux multiples troubles politiques que connut la capitale abbasside. Dans la *Philosophie de Platon*, il souligne combien le philosophe vivant dans une cité corrompue ou, plus généralement, dans une cité non gouvernée par le philosophe-imam, est en « grave danger ». Dans *Le Livre de la religion*, Al Farabi a recours à l'image du monstre, de l'être hybride, pour rendre compte de la présence de l'homme vertueux dans une cité corrompue : « Cet homme est alors dans cette cité une partie qui lui est étrangère, à la façon de ce qui se passerait si un animal donné avait, par exemple, une patte qui est la patte d'un animal d'une autre espèce [...] et pour cette raison les vertueux, qui ont été poussés à habiter les cités ignorantes en l'absence des cités vertueuses, ont besoin de s'exiler vers la cité vertueuse, si le hasard fait qu'elle existe en un temps donné ».

Selon Ibn Khallikan (1230-1303), Al Farabi aurait lu le *De Anima* d'Aristote deux cents fois et la *Physique* quarante fois. Le turc est sa langue maternelle et l'arabe est la langue dans laquelle il a déployé sa pensée.

Référence bibliographique

Le texte de ce module a été publié dans l'introduction de Ali Benmakhlouf à l'ouvrage de Al Farabi (2007). *Philosophe à Bagdad au X^e siècle*. Paris : Éd. du Seuil, Coll. Points

Référence bibliographique

Al Farabi (2000). *La Philosophie de Platon, ses parties, l'ordre de ses parties du commencement jusqu'à la fin*, trad. Française dans « Philosophie », sept. 2000 (p. 63).

Référence bibliographique

Al Farabi (2000). *Le Livre de la religion*.

Référence bibliographique

Ibn Khallikan (1971). *Wi-fâyat al a'yân wa anbâ' ib-nâ' al zamân*, édition de Ihsân 'abbas Dar al taqâfa. Beyrouth: éd. Ihsan `Abbâs.

2. Le milieu intellectuel à Bagdad du temps d'Al Farabi

Appelée aussi *madīnat al salam* « ville de paix », Bagdad prend sa configuration actuelle dès le X^e siècle, siècle durant lequel, pour éviter les crues, elle se déplace vers la rive gauche. Dès le VIII^e siècle, les deux rives sont reliées par trois ponts à bateaux.

La période durant laquelle vit Al Farabi connaît de grands troubles politiques. Entre 847 et 945, six califes sont suppliciés et assassinés et deux autres sont démis par la force et torturés. Qâhir (932-934) a les yeux crevés et le même supplice est infligé à Al-Mustafî (902-908) et à Al-Muttakî (940-944). Cette déchéance pouvait aller jusqu'au changement radical de statut : selon Miskawayh, le statut de mendiant est réservé à Qâhir. Ce calife devenu mendiant, attendait les fidèles à l'entrée des mosquées. La forte sédition de 934 limite le pouvoir du calife, qui n'a alors plus d'autorité que sur Bagdad et sa banlieue.

Durant la première partie du X^e siècle, « Bagdad voit arriver une nouvelle tradition philosophique issue de la tradition de l'école d'Alexandrie et orientée vers l'étude et le commentaire du corpus aristotélicien » (Mahdi¹). Al Farabi appartient à cette tradition philosophique qui existait à Alexandrie au V^e et VI^e siècles. Simplicius (m. 533), Damascius (m. 553) et Porphyre (m. après 301) sont les néo-platoniciens qui ont tout fait pour supprimer les divergences entre Platon et Aristote. Al Farabi retient d'eux la nécessité de créer une harmonie entre les deux philosophes. L'un dit que l'on connaît par réminiscence, l'autre en partant des substances individuelles, mais à y regarder de plus près, on se rend compte qu'à observer indéfiniment les substances particulières comme nous le recommande Aristote, naît en nous, sans que nous en prenions conscience, l'universel ; de plus, Aristote dit explicitement dans les *Seconds Analytiques* qu'une connaissance suppose toujours quelque chose de préexistant. N'est-ce pas ce que Platon veut dire en rapportant les universaux à un monde hors de nous ?

Al Farabi appartient à la seconde génération des philosophes, la première étant celle de philosophes comme Al Kindî (m. 866). Jean Jolivet² note non seulement « qu'Al Farabi a consacré apparemment plus de temps qu'al Kindî à élucider plus de textes proprement et rigoureusement philosophiques », mais que celui-ci « ne semble jamais très loin de la référence religieuse, tandis que les traités d'Al Farabi rendent un son plus profane, plus laïc ». Dans un ouvrage perdu, *De la naissance de la philosophie*, dont il ne reste que des fragments, Al

⁽¹⁾Muhsin Mahdi (1970). « Language and Logic in classical Islam », in *Logic in classical islamic culture*, edited by G. E. Grunbaum. Wiesbaden : Otto Harrassowitz (p. 53).

⁽²⁾Jean Jolivet. « La pensée philosophique sans ses rapports avec l'Islam jusqu'à Avicenne » in *L'Islam, la philosophie et les sciences* (pp. 46 et 47).

⁽³⁾Muhsin Mahdi (2000). *La cité vertueuse d'Al Farabi*. Paris : Albin Michel (p. 77).

Farabi « décrit le déplacement de cette école d'Alexandrie à Antioche, à Harrân, puis, plus à l'est, en Iran et enfin à Bagdad » (Mahdi³). De même, pour lui, la philosophie a été transmise aux Arabes à partir du langage grec, puis syriaque.

3. La tradition logique arabe

Plus particulièrement, c'est le corpus logique qui fut mis à l'honneur. Al Farabi « est le premier musulman à étudier les *Analytiques Postérieurs* » (Mahdi⁴). Il proposera des commentaires⁵, sous forme d'abrégés, de commentaires moyens et de grands commentaires, de chacune des œuvres qui composent l'*Organon* d'Aristote, intégrant à celui-ci la *Rhétorique* et la *Poétique*, considérées comme des parties de la logique (Black⁶).

Suivant Aristote plus que Platon dans cette intégration, il prend en considération le « vaste capital argumentatif et discursif qui comprend non seulement les démonstrations des mathématiciens et les joutes dialectiques des philosophes, mais aussi les discours des orateurs politiques et judiciaires, aussi bien que les œuvres littéraires des historiens et des poètes » (Brunschwig).

Le *Livre de la religion* que nous présentons ici est le reflet de ce vaste intérêt qui coupe court à une conception « épistémocentrique » où *Rhétorique* et *Poétique* sont dévaluées au profit des *Seconds Analytiques*. Nous nous sommes habitués, il est vrai, à réduire l'*Organon* d'Aristote aux traités relatifs aux opérations logiques comme la conception, le jugement, la définition, la démonstration, sans penser que l'activité poétique de création des images ou la poursuite de la persuasion rhétorique sont elles aussi des activités logiques. Al Farabi pense au contraire qu'il y a non seulement une continuité entre ces diverses activités, mais aussi une intégration des dernières aux premières. A-t-il simplement suivi les philosophes alexandrins ou s'est-il convaincu lui-même de **l'intérêt logique de la poétique et de la rhétorique** ? Les analyses divergent à ce sujet. F. W. Zimmermann, qui a édité le *Grand Commentaire* d'Al Farabi sur le *De Interpretatione*, indique dans son introduction :

« [...] même l'inclusion hautement excentrique de la *Rhétorique* et de la *Poétique* au canon logique n'a pas dévié le chemin des philosophes de Bagdad. Al Farabi **par devoir** a écrit un commentaire sur la *Rhétorique* et son contemporain Abû Bishr Matta a traduit (mal) la *Poétique* en arabe. »

F. W. Zimmermann (1981). *Al Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*. London : Oxford University Press (p. XXIII).

En revanche, Deborah Black, qui a réservé un traitement particulier à la question, donne de nombreux arguments pour montrer qu'il n'y a pas là de « devoir » prescrit au commentateur, mais bien un souci stratégique d'élargir le canon logique. Elle cite un passage des *Règles de la poésie* d'Al Farabi, indiquant une thèse centrale de logicisation des pratiques poétiques et rhétoriques : si la logique s'occupe du vrai et du faux, alors la présence des valeurs de vérité dans ces deux pratiques est bien la preuve d'un *credo* profond d'Al Farabi en un *Organon long* :

⁽⁴⁾Muhsin Mahdi (2000). *La cité vertueuse d'Al Farabi*. Paris : Albin Michel (p. 77).

⁽⁵⁾Pour une mise au point sur cette distinction entre les trois formes de commentaire, voir l'introduction à la traduction du *Commentaire moyen sur le De Interpretatione* d'Averroès. Paris : Vrin (2000).

⁽⁶⁾Voir la thèse de Deborah L. Black (1990). *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics' in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden : E. J. Brill.

Référence bibliographique

J. Brunschwig (1991). « Sur quelques malentendus concernant la logique d'Aristote », *Penser avec Aristote*. Paris. Érès-UNESCO (pp. 425-426).

« On peut aussi diviser les syllogismes et de manière générale, les énoncés selon une autre subdivision. On dit alors que les énoncés sont, ou bien nécessairement et universellement vrais, ou bien nécessairement et universellement faux, ou bien l'inverse, ou bien à égalité dans le vrai et le faux. Les universellement et nécessairement vrais sont les démonstratifs, ceux qui sont vrais en partie et majoritairement sont les dialectiques, ceux qui sont vrais à égalité sont les rhétoriques, ceux qui sont vrais en partie et minoritairement sont les sophistiques, ceux qui sont universellement et nécessairement faux sont les poétiques. »

Deborah L. Black (1990). *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics' in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden : E. J. Brill (268 10-15).

Le Livre de la religion est en même temps une manière de constater le double intérêt d'Al Farabi pour **la logique et la politique**. Disposant selon toute probabilité de la traduction de la *République* et des *Lois* de Platon, Al Farabi a lu ces ouvrages en étant « guidé par la question de la perfection de l'homme et du bonheur ».

Ces deux ouvrages sont comme un prisme pour traiter de l'art du législateur : l'art royal présente des ressemblances avec celui du législateur d'une religion révélée. Al Farabi se propose d'exposer ces ressemblances et d'inaugurer ainsi une **philosophie politique** confinée jusque-là dans le hiatus entre les réglementations des califes et les décisions jurisprudentielles des cadis. Cette philosophie politique avait pour base les textes de la *République* et des *Lois* de Platon, et non la *Politique* d'Aristote.

Le texte des *Lois* présentait l'intérêt d'avoir déjà thématiqué les législations prophétiques et les lois divines. Le législateur y est présenté comme étant inspiré par un art divin :

« [Platon] a évoqué le fait que le législateur véritable est celui qui ordonne les vertus (humaines) selon un ordre conforme pour convenir à l'advenue des vertus divines, parce que la vertu humaine lorsqu'elle est employée par son possesseur selon ce qu'impose la loi, est la divine. »

Al Farabi. *Compendium des 'Lois' de Platon*, trad. Stéphane Diebler.

Al Farabi fit de Platon un penseur essentiellement politique et des œuvres comme le *Timée* furent relues dans une perspective de cosmologie politique. Il le lut aussi avec le prisme déformant de la pseudo-théologie d'Aristote, ces livres IV, V et VI des *Ennéades* qu'Al Farabi attribuait à Aristote. Abdul Masih Ibn Na'ima al-Himsi (m. ca. 835) a traduit en arabe le traité anonyme et apocryphe, néo-platonicien, qui a donc circulé sous l'illustre nom d'Aristote. Cet ouvrage a été traduit pour Al Kindi et a permis de développer une théorie émanatiste de l'engendrement des êtres, aussi bien naturels que divins.

Beaucoup plus lus et travaillés que *Le Livre de la religion*, *La cité vertueuse* et le *Régime politique*, constamment commentés du Moyen Âge jusqu'à nos jours, ont une tonalité plus platonicienne qu'aristotélicienne.

Référence bibliographique

Léo Strauss (1984). *Le Platon d'Al Farabi*, trad. française. Editions de Minuit, Paris, revue « Philosophie ». (p. 66).

Note

Léo Strauss n'exclut pas qu'Al Fârâbî ait connu cet ouvrage « par l'intermédiaire de ceux de ses amis qui savaient le grec ».

Léo Strauss (1988). *Maimonide*, trad. française. Paris : PUF (p. 146, note 5).

4. Contexte culturel et philosophique

Quatre noms s'imposent dans ce nouveau milieu philosophique de Bagdad au X^e siècle : Yahya Ibn Adi (893-974), Abû Sulaymân al-Sijistani (ca. 912-987), Abu'l Hasan al-Amiri (m. 992) et Abu Hayyan al Tawhidi (m. 1023). Dans le Bagdad trouble du début du X^e siècle, de nombreux savants ont connu la misère et ont dû se transformer en copistes pour gagner leur pain. La dépendance à l'égard des vizirs était alors très grande.

Y. **Ibn Adi** était un philosophe arabe chrétien jacobite, disciple d'Al Farabi. Il établit une distinction nette entre l'art grammatical orienté vers les expressions (*al alfâd*) et l'art logique considéré comme un instrument (*ala*) pour le philosophe et orienté vers les significations universelles (*al ma'ânî*).

Élève d'Al Farabi, Yahya ibn Adi fut non seulement un philosophe logicien mais aussi un traducteur du syriaque vers l'arabe et un copiste. Al Mas'ûdî en parle en ces termes :

« Je ne connais aujourd'hui personne aussi savant qu'Al Farabi si ce n'est un chrétien habitant Bagdad, connu sous le nom de Zakariya fils de 'âdî, dont l'enseignement, les vues et la méthode font renaître le système de Mohammed fils de Zakariya al-Râzî. »

Al Mas'ûdî. *Le Livre de l'avertissement et de la religion*, trad. française de Carra de Vaux Paris, 1896 (p. 171).

Abu Sulayman **al-Sijistani** (m. après 1000) était lui aussi un logicien. Il fut certainement l'élève de Yahya ibn Adi (lui-même élève d'al Farabi) mais peut-être pas celui de Matta ibn Yunus, traducteur de la *Poétique* d'Aristote. À partir de 942, il n'y a plus qu'Ibn Adi à Bagdad, puisque Al Farabi est parti à Alep et que Matta Ibn Yunus est déjà mort (940). On estime qu'Al Sijistani s'établit à Bagdad vers l'année 939 et que sitôt arrivé à Bagdad, il domina pleinement l'école d'Al Farabi. Atteint de la lèpre, il ne sortait de chez lui que pour se promener dans les jardins (al Tawhidi⁷). Tous ceux qui étaient en quête de la science de l'Antiquité venaient chez lui. À Bagdad il eut comme protecteur le Buyide Adud al Dawla. Avant d'arriver à Bagdad, il fut membre de l'entourage du roi Abû ja'far de Sijistân (une région située entre l'Iran et l'Afghanistan actuels), roi dont le règne commença en 923 et qui fut, selon Al Sijistani, profondément intéressé par la littérature concernant la sagesse grecque, Aristote et Alexandre. Notre logicien resta en contact avec lui, y compris lors de son voyage à Bagdad. Ce que l'on sait d'Al Sijistani nous vient de *Siwân al hikma* (« L'antichambre de la sagesse »), ouvrage d'un inconnu qui rapporta les paroles d'Al Sijistani.

Abu Hayan al Tawhidi en fait le personnage clé de ses *Muqâbasât*, sorte d'entretiens libres sur divers sujets. Le style est celui d'une conversation où le logicien est questionné sur des sujets comme la définition de la logique (« un

Référence bibliographique

A. Elamrani-Jamal (1982). « Grammaire et logique d'après le philosophe arabe chrétien Yahya Ibn Adi », *Arabica* (tome XXIX, fascicule 1, pp. 1-15).

⁽⁷⁾D'après al Tawhidi. *Muqâbasât* (n°18).

instrument qui permet de discerner entre ce qui est dit correct et incorrect », *Muqâbasa n°22* ou encore « un instrument d'induction de la nature », *Muqâbasa n°20* ou encore l'ignorance où l'homme est tenu concernant son caractère, ignorance qui fait de lui un « veillant distrait » ou un « rêveur désorienté » (*Muqâbasa n°3*).

Al Sijistani, une fois arrivé à Bagdad (ca. 938), rejoint le cercle d'Ibn Adi. Le fait que ses ouvrages n'aient pas bénéficié d'une traduction en latin explique la relative ignorance dans laquelle est tenue son œuvre. Il fait cependant partie de cette chaîne de transmission philosophique qui relie Al Farabi et Avicenne. Le cercle d'études autour d'al Sijistani était fortement marqué par le néo-platonisme. Pour couper court aux polémiques théologiques, al Sijistani avança que Dieu est inconnaissable. Cette attitude fidéiste et plotinienne libéra le champ du travail rationnel de toute entrave théologique. Al Sijistani était membre de l'école hanafite du droit. Cette école faisait preuve d'un grand scepticisme épistémologique quant à la collecte des traditions prophétiques qui devaient, selon ses membres, disposer de plusieurs chaînes de transmission pour que leur notoriété soit garantie.

Autre figure de ce milieu philosophique à Bagdad, **al Amiri** appartenait également à ce qu'on peut appeler l'école d'Al Farabi. Né à Nishapur, il a aussi rejoint Bagdad et est connu pour avoir rédigé un livre intitulé *Le bonheur et ses causes*. « Il utilise un style arabe fin avec une abondance de maximes persanes et d'apophtegmes grecs » et comme al Sijistani, il est « à la recherche d'une formule néo-platonicienne qui conviendrait à son âge et à sa nation » (Vadet⁸). L'intérêt pour les apophtegmes vient de cette valorisation de la conversation à bâtons rompus qu'Abu Hayan al Tawhidi a thématisée dans son livre *Plaisir et convivialité* : la parole rapportée à ses conditions d'énonciation reste une parole vivante.

Abu Hayan **al Tawhidi**, dont il sera question plus loin, a étudié la philosophie, la grammaire et le droit selon l'orientation chafiiite. Le chafiisme est l'une des quatre grandes écoles juridiques (voir dossier historique). Elle a dominé dans la Basse-Égypte, en Arabie du Sud, en Iraq, ainsi qu'en Asie du Sud-Est. C'est l'école qui a rassemblé de façon cohérente et systématique les bases fondamentales de la jurisprudence musulmane.

Al Tawhidi eut pour maîtres deux des philosophes déjà cités : Yahya ibn Adi et Al Sijistani. Ces deux disciples d'Al Farabi sont les personnages principaux des *Entretiens (Muqâbassât)*, ouvrage que nous avons déjà cité. Ces entretiens, au nombre de 106, ont le ton d'une conversation sur des sujets très divers et selon des croyances fort distinctes : musulmans, juifs, chrétiens, Sabéens, confrontent leurs credos. Le but poursuivi par l'auteur dans cet ouvrage est présenté dans l'Entretien n°2 : « Mon but est de collecter des choses qui se rapportent à la philosophie et d'en ajouter d'autres du même genre dictées par d'éminents savants de mon siècle et des maîtres dont je fus le contemporain ». Protégé par le vizir Ibn Sa'dân jusqu'à l'exécution de celui-ci en 984, Al Tawhidi

⁽⁸⁾J. C. Vadet. (1964). « Le souvenir de l'ancienne Perse chez le philosophe Abû al-Hassan al-Âmirî ». *Arabica* (volume XI, p. 258).

fit de ce vizir le personnage central de son livre *Plaisir et convivialité*, sorte de « Mille et une nuits philosophiques » durant lesquelles divers sujets sont débattus. Attiré par le soufisme, il prit des maîtres mystiques pour compagnons de son pèlerinage à la Mecque en 963.

Les changements politiques furent fréquents et la période manquait de stabilité. Le X^e siècle peut être caractérisé comme **le siècle de l'effervescence chiite**. Certains pensent même qu'Al Farabi aurait donné, grâce à ses commentaires de l'œuvre politique de Platon, « Une direction raisonnable, vraiment philosophique, aux espérances chiïtes concernant l'imam ».

On peut parler d'une culture de cour, dont le meilleur exemple est Al Tawhidi. **Les Buyides**, connus pour leur indifférence ou tolérance religieuse, ont permis **l'éclosion d'un véritable esprit philosophique**, fait de débats et de divergences ayant toujours en vue la formation de l'esprit et non la polémique sectaire. On peut à cet égard paraphraser le propos de Montaigne : « Les princes vous font du bien quand ils ne vous font pas de mal » ; les Buyides étaient, sinon respectueux des choses de l'esprit, du moins indifférents à leur développement. Dans son ouvrage *Imamisme et littérature sous les Buyides*, F. Gabrieli écrit ceci :

« La politique buyide à l'égard des Abbassides a été le fruit de compromis entre les sympathies, voire même les convictions chiïtes de ces princes iraniens et l'opportunité politique qui leur conseilla de ménager les califes et la majorité sunnite [...]. [...] somme toute le Chiïsme modéré ou imamite, sans s'élever au rang de confession d'État, et tout en gardant sa position minoritaire, devient en Iraq sous les Buyides, une doctrine à la mode, où trempent sous la réserve de *tashayyu' hasan* [un bon chiïsme], bien des esprits cultivés [...]. On ne peut se soustraire à l'impression que cet épanouissement culturel hors pair est lié à cette liberté et à cette tolérance relative dont Sunna et Shi'a profitèrent. »

F. Gabrieli. *Imamisme et littérature sous les Buyides* (pp. 106-107).

La cour d'Abu Mohammed Al Muhallabi (m. 974) a permis à de nombreux lettrés de donner leur mesure. C'était un vizir du sultan buyide Mu'izz al-Dawla. Selon Miskawayh, grand homme de lettres originaire de Rayy qui avait rejoint Bagdad et faisait partie de la génération des élèves d'Al Farabi, ce vizir, à l'instar de celui dont parle Al Tawhidi, avait non seulement « Les qualités d'un chef », mais en outre « Il savait parler de lui-même avec adresse, il était éloquent et inspirait le respect, il réussissait à se procurer de l'argent et était au fait des anciens usages du vizirat. Il était généreux, courageux, cultivé et parlait un persan pur. Il remit en honneur un grand nombre d'usages de la chancellerie qui avaient disparu, il sauva de la ruine beaucoup d'édifices et su exploiter les sources des richesses. Il accomplit ainsi de belles œuvres. En même temps, il combla de ses dons les hommes de lettres et de science, il ressuscita les disciplines tombées dans l'oubli, en proclama les mérites donnant ainsi à tous le goût de revenir à ce qu'ils avaient négligé ».

Référence bibliographique

J. C. Vadet. (1964). « Le souvenir de l'ancienne Perse chez le philosophe Abu al-Hassan al-Amiri ». *Arabica* (volume XI, pp. 146-147).

Référence bibliographique

Cité par M. Arkoun. *L'humanisme arabe*. Paris : Vrin (1^{ère} éd. 1970, 3^{ème} éd. 2005)(p. 62).

R. Walzer note que les ouvrages d'Al Farabi comme *Les vues des habitants de la cité vertueuse* étaient adressés à un public informé sans être un public de savants philosophes :

« [...] d'après les termes mêmes d'Al Farabi, l'œuvre est adressée à tous ceux qui ne s'adonnent pas activement à la philosophie, en ne tenant pas compte de la nation particulière ni de la religion auxquelles ils appartiennent. Il ne fait pas de doute cependant qu'elle s'adresse aux musulmans au premier chef [...]. [...] je pense que les « secrétaires », les membres de l'administration, les *kuttâb*, qui représentaient une sorte de culture laïque dans le monde musulman de cette époque, composaient la majorité de son public ».

R. Walzer (1971). « Al Fârâbî », *Revue des Études islamiques*, hors-série *L'éveil de la philosophie islamique*. Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Al Tawhidi a étudié la grammaire et la loi chafiite à Bagdad, ainsi que la philosophie. Son livre, *Plaisir et convivialité*, est considéré comme « Les mille et une nuits philosophiques », selon Majid Fakhry. Une de ces « nuits » est célèbre par la mise en scène d'une vive discussion entre le grammairien Al Sirafi (893-979), sceptique à l'égard de l'universalité de la logique aristotélicienne et le logicien Abu Bishr Matta (870-940), partisan de cette universalité. Les *Catégories* d'Aristote sont-elles de simples codifications de la langue grecque ou bien sont-elles désignatives de notions universelles ? Al Farabi, tout à fait aligné sur les positions d'Abu Bishr Matta, construit toute l'argumentation de son *Livre de la religion* à partir d'une méthodologie inspirée des dix catégories aristotéliciennes : il s'agit de savoir ce qui est approprié à un temps et à une contrée déterminés, selon quel type d'action (vertueuse), par quelle substance individuelle (le gouvernant vertueux), dans ce qui se répartit qualitativement et quantitativement (la réglementation des actions) et dans la relation (de groupe), grâce aux possessions (avoir) et qui évite aux habitants d'être des patients (passion) instrumentalisés de l'action politique.

5. Les nuits philosophiques

C'est en 932 qu'eut lieu, en présence du vizir Ibn Al Furât, le **débat entre Matta Ibn Yunus**, déjà âgé, et **al Sirafi** (897-977), tout jeune encore, débat retranscrit par al Tawhidi dans la **huitième nuit** de son livre *Plaisir et convivialité*. Ce livre, par son titre même, évoque les passages de *L'Éthique à Nicomaque* (1174b23), où il est dit que les activités humaines sont accompagnées de plaisir. Derrière l'argumentation du logicien Matta, il y a Ibn Adi, Al Farabi, Sijistani. L'enjeu est la remise en cause de l'autorité d'Aristote, devenu un philosophe trop académique et la volonté partagée par Al Sirafi et Al Tawhidi d'un retour à « un platonisme populaire » compatible avec la religion : l'homme poursuit la sagesse en se libérant des chaînes du sensible.

Al Sirafi est le grand maître d'Al Tawhidi et celui-ci rapporte le débat sous la double dictée d'Al Sirafi et d'un autre grand grammairien, Ali Bnou Issa Al Rummani, né à Bagdad en 908.

Citation

« Ali Bnou Issa avait atteint un haut degré de connaissance en grammaire, en langue, en théologie, en prosodie et en logique, ce pour quoi on le blâmait. Toutefois, il ne suivit pas la méthode du créateur de la logique (Aristote), mais fut original dans cet art et s'y montra hautement qualifié. »

Al Tawhidi. *Plaisir et convivialité*, éd. A. Amin-A. al-Zayn, 3 vol., Beyrouth, 1953, (I, 133, 1, 13-16).

Al Sirafi a enseigné pendant cinquante ans la jurisprudence à la mosquée al-Rusâfa à Bagdad. Du point de vue de la théologie, il est mu'tazilite, disciple de Gubba'i⁹ : être mu'tazilite, c'est assumer la doctrine selon laquelle le Coran est créé, c'est aussi reconnaître que l'homme est pleinement responsable de ses actes et que Dieu fait toujours le mieux, animé par la justice et la bonté qui bornent en quelque sorte rationnellement sa Toute-puissance.

⁽⁹⁾Voir à propos de Gubba'i, l'ouvrage d'Ahmed Alami (2001). *L'ontologie modale*. Paris : Vrin.

Du point de vue du droit, Al Sirafi est hanafite, autrement dit, sceptique quant à la chaîne de transmission des hadiths du Prophète. Pour ce faire, il n'a pas besoin de toute la technicité logique d'Aristote, perçue comme une perte de temps, pire même, comme un chemin dévoyé qui éloigne l'homme de la sagesse éternelle et répétitive incarnée par les premiers rois de l'humanité et par les prophètes. La stratégie qu'adoptera Al Farabi pour faire le lien **entre Platon et Aristote** s'explique par la volonté de répondre à ceux qui considèrent, à l'instar d'Al Sirafi, que la religion confirme Platon et infirme Aristote. L'acte démiurgique de la constitution du monde, dans le dialogue du *Timée*, est confirmé par la religion : on a là un commencement du monde. En revanche, Aris-

Référence bibliographique

Al Farabi (1971). *Didascalía in rhetoricam Aristotelis*, texte établi par Langhade et Grinaschi. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 213-214).

tote a parlé de l'éternité de la matière et d'un monde illimité dans le passé et dans le futur. Pourtant, selon Al Farabi, Platon « A, dans l'exemple du mythe, emprunté cette voie qu'Aristote a suivie dans la transmission de la logique ».

Les divergences entre les deux philosophes ne sont pas des divergences profondes, mais des divergences de style. Ainsi, concernant l'éternité du monde, on ne peut pas attribuer de façon certaine cette thèse à Aristote dans la mesure où il en parle dans les *Topiques* comme d'une opinion prévalente, notoire, nullement comme d'une assertion close, démonstrativement certaine. Si Aristote a choisi d'en parler dans les *Topiques* et non dans les *Seconds Analytiques*, c'est que pour lui la question de l'éternité du monde ou de sa création ne relève que des prémisses répandues de la dialectique :

« Aristote a expliqué dans ce livre et dans d'autres que, dans la prémisse généralement acceptée, la vérité et la fausseté n'étaient pas prises en considération, car ce qui est généralement accepté est quelquefois faux et n'est pas rejeté pour sa fausseté dans la dialectique et quelquefois vrai, étant alors utilisé pour sa notoriété dans la dialectique et pour sa vérité dans la démonstration. »

Al Farabi (1999). *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*. IFEAD (p. 128).

D'où l'utilité de ces distinctions logiques entre le fortement vrai (dialectique) et le vrai (démonstration) concernant les opinions relatives à la nature du monde. Al Farabi considère que l'esprit philosophique se distingue par l'usage des deux expressions suivantes : « en tant que » et « sous un certain rapport », sans lesquelles « les sciences et la philosophie deviendraient vaines ».

Revenons à cette huitième nuit philosophique. La thèse défendue par Matta est que la logique est un instrument qui aide à distinguer le parler correct du parler incorrect, mais Al Sirafi lui rétorque que le parler en général n'existe pas. Seuls existent le parler arabe, grec, turc, etc. Aussi la logique ne peut être que la codification d'une grammaire particulière et non une grammaire fantomatique d'un parler improbable. Il n'y a pas d'autre moyen d'atteindre les intelligibles si ce n'est par ? une langue particulière. La logique ne transcende donc pas la langue. Mais pour Matta, s'il en est ainsi, c'est l'entreprise même de la traduction qui se trouve menacée, or il y a bien quelque chose qui est passé de la culture grecque à la culture syriaque, puis à la culture arabe et qui n'est réductible à aucune des trois formes linguistiques. Il y a donc comme un trésor de significations qui passe d'une culture à l'autre, et qui est relativement indépendant de telle ou telle langue. D'un côté, la logique est présentée comme un art du raisonnement, de l'autre comme un art de la parole, où il est impossible de séparer l'énonciation de la signification : la logique n'est rien d'autre qu'une façon de parler un langage spécifique logiquement. Le passage du substantif (logique) à l'adverbe (logiquement) est le lieu même de la controverse.

Référence bibliographique

Al Farabi (1999). *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*. IFEAD (p. 78).

La traduction : altération ou non de la signification ?

La question de l'altération ou non de la signification une fois que l'on passe à une traduction est un thème majeur de la philosophie arabe.

Averroès¹⁰ reprochera explicitement à Avicenne de convoquer la question de l'altération de la signification à propos des prédicats isolés ou réunis et s'appuiera pour cela sur Al Farabi : Le Sage, à savoir Aristote, n'a pas cru bon de soulever la question de l'altération de la signification à propos de prédicats réunis comme dans « Zayd est médecin clairvoyant » : Zayd peut ne pas être clairvoyant, tout en étant « médecin clairvoyant ». Or Avicenne avait noté que « S'il y a des prédicats tenus pour vrais isolément et tenus pour vrais s'ils sont réunis, il faut que leur mode de désignation au moment où ils sont réunis et leur signification soient leur mode de désignation au moment de l'isolement. En revanche, si la signification s'altère au moment de la réunion ou de la séparation, s'il advient alors une fausseté, le prédicat qui a été tenu pour faux dans la séparation n'est pas le prédicat qui est tenu pour vrai dans la réunion et, de la même manière, celui qui est vrai dans la séparation diffère du faux dans la réunion ». Averroès renoue avec Al Farabi pour contrer cet argument venu de l'usage et de la coutume, selon lequel les significations s'altèrent.

La même problématique se retrouve dans cette huitième nuit philosophique. Matta, élève d'Al Farabi, insiste sur la préservation des significations au-delà des traductions, dès lors qu'il s'agit de significations ayant réussi l'épreuve aristotélicienne d'être l'une des dix catégories (avec une mention spéciale pour la première catégorie, dont seule la forme seconde est universelle). Pour un logicien comme Matta, il y a comme une dignité plus grande à prendre en compte les significations en premier et non les énonciations.

⁽¹⁰⁾Averroès (2000). « Essai sur les prédicats isolés », in *Commentaire moyen sur le 'De Interpretatione'*, trad. française de A. Benmakhlouf et S. Diebler. Paris : Vrin (pp. 157-163).

6. Le paradigme théorique : cosmologie, politique, épopée

Le mode hypothético-déductif d'Al Farabi indique bien la démarche du philosophe qui n'entend pas parler d'une culture ou d'une histoire définie, mais de l'enchaînement des concepts : à supposer qu'une religion soit transportée d'une nation à une autre, il est possible qu'elle s'y développe avant la philosophie. De cette situation possible, Al Farabi déduit une intelligibilité d'un fait réel : la présence de la religion révélée en terre d'Islam avant celle de la philosophie grecque.

De même, « le premier gouvernant » dont parle *Le Livre de la religion*, n'est jamais le premier en relation aux faits, c'est le premier dans une expérience de pensée, expérience caractérisée par l'idée que le premier est celui qui implante le mode de vie vertueux dans l'âme des citoyens. Le premier gouvernant est comme « le premier qui ayant enclos un terrain » dont parle Rousseau dans la deuxième partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* – ouvrage dans lequel Rousseau inaugure une méthode généalogique qui « commence par écarter tous les faits » pour les rendre intelligibles. Ce n'est pas le premier en relation à l'origine, mais en relation au mode hypothético-déductif d'une démarche généalogique qui entend rendre compte de la genèse concomitante du pouvoir politique et des formes humaines de regroupement civilisationnel. Le premier gouvernant d'Al Farabi est premier par l'action, inspirée de sa connaissance et non le premier en relation au temps : « La profession royale vertueuse première consiste en la connaissance de toutes les actions qui procurent l'implantation des genres de vie et habitus vertueux dans les cités et nations ».

Al Farabi va ainsi construire **un modèle de cité**, qui n'est pas idéal au sens de quelque chose de recherché, mais au sens d'une simulation discursive qui va fonctionner comme un étalon de mesure de la cité réelle ; c'est « l'autre cité » dont parle Léo Strauss :

« [...] "l'autre cité" se situe à mi-chemin entre "ce monde" et "l'autre monde", dans la mesure où elle est encore une cité terrestre, mais aussi une cité n'existant pas en fait, mais seulement dans le "discours". »

Léo Strauss (2000). *Le Platon d'Al Farabi*, trad. française. Editions de Minuit, Paris, revue « Philosophie », (p.81)

L'étalon de mesure a ceci de particulier qu'il ne demande pas, comme l'idéal, à ce que la réalité lui soit conforme de façon contraignante. Il se contente de donner une mesure, non pas une contrainte. Dans *Le Livre de la religion*, Al Farabi est plus proche du Platon des *Lois* (739c) parlant de la « cité première »

Référence bibliographique

Al Farabi (2000). *Le Livre de la religion*.

que de celui de *La République* parlant de la « belle cité ». La cité des *Lois* est rapportée à sa cause, Zeus, autant qu'à son excellence comme cité dont la cause est divine :

« Un questionneur a posé une question sur la cause de l'institution des lois, "cause" signifiant ici la cause efficiente et leur efficiente étant leur instituteur. Un répondant lui a répondu alors que leur instituteur était Zeus, Zeus étant chez les Grecs, le père de l'humanité, sur qui s'arrête la cause. »

Al Farabi. *Compendium des 'Lois' de Platon*, trad. Stéphane Diebler.

Al Farabi construit son modèle à partir d'une fusion de plusieurs dialogues de Platon : *La République* fournit une cité parfaite dans le discours, le *Timée* nous donne les « êtres divins et naturels intelligés et connus selon cette science » de la cité et les *Lois* nous délivre « le mode de vie vertueux qui est adopté par les gens de cette cité ». *Le Livre de la religion* croise ces trois thématiques.

La religion dans sa version théorique est d'abord une cosmologie. On sous-estime aujourd'hui **la part épique et cosmique de la religion**, qu'on veut souvent réduire à une « réglementation des actions » humaines. Or, elle est aussi « définition de l'opinion » au sens où elle renferme des enjeux théoriques qui engagent la hiérarchie des êtres spirituels, la génération du monde. Si l'étude d'une physique et d'une métaphysique peut être justifiée par le texte sacré, il faut que celui-ci contienne des thématiques relatives au premier principe et à la génération des corps.

Par ailleurs, dans les « opinions », il y a la part proprement théorique et la part liée « à la volonté ». Dans ce cas, le récit des « bonnes actions » des prophètes et des « rois vertueux » fait partie du texte religieux. Tous ces premiers rois de l'humanité dont parle le Coran par exemple, forment la trame épique de la religion : celle-ci comporte alors « le récit de ce à quoi ils ont eu part, de ce qui a particularisé chacune de leurs bonnes actions et de ce que leurs âmes ont trouvé dans l'au-delà, les leurs et celles des cités et nations qui leur ont obéi et ont suivi leur exemple ». C'est par ce biais, que la religion est un récit épique et c'est par ce biais que l'éducation de la jeunesse a lieu, puisqu'il se constitue comme un *topos* de l'exemple à suivre, que l'éducateur, en tant qu'homme politique, doit rappeler aux jeunes gens de la cité.

La politique est d'abord une enquête sur le cosmos afin de déterminer quelle place revient à l'homme dans celui-ci. La place de l'homme dans la cité n'est pas distincte de celle de l'homme dans le cosmos. La loi divine est d'abord une injonction de connaissance avant d'être une injonction pratique : il s'agit d'enquêter sur l'univers et sur « la hiérarchie des êtres » qui sont les principes supérieurs à l'âme humaine.

S'inspirant des *Lois* de Platon, Al Farabi présente la genèse de l'univers comme un moyen de rendre compte de l'origine de l'âme humaine et de la cité. N'oublions pas que dans les *Lois*, Socrate fait l'éloge des lois de Minos, renouant, contre les tragiques grecs, avec le récit homérique ; Minos étant le fils de Zeus

Référence bibliographique

Al Farabi (2000). *La Philosophie de Platon, ses parties, l'ordre de ses parties du commencement jusqu'à la fin*, trad. Française dans « Philosophie », sept. 2000 (p. 61).

⁽¹¹⁾Léo Strauss (2000). *Le Platon d'Al Farabi*, trad. française. Editions de Minuit, Paris, revue « Philosophie ».

et élevé par celui-ci dans l'art législatif. La loi est alors « si loin d'être l'opinion de la cité, qu'elle est un art et qu'elle se fonde sur un art, l'art le plus élevé, l'art du dieu le plus élevé » (Léo Strauss¹¹), les lois de Minos étant les lois les meilleures, dont le dialogue *Les Lois* fait l'éloge. Dans la perspective d'Al Farabi, il y a là non seulement l'articulation de la loi avec la divinité, mais aussi le recours à l'épopée. Loin d'être une philosophie de la religion, *Le Livre de la religion* est un livre de l'éloge du récit épique et de la loi divine en tant qu'elle inspire l'homme.

À la suite de Platon, Al Farabi n'hésite pas à considérer comme divins « les fêtes » et « les moments de plaisir ». Le législateur est attentif aux vers, versets, chantés dans sa communauté ; c'est la part épique de son travail : « Si donc, un législateur ordonnait aux hommes de s'écarter des plaisirs, sa loi ne tiendrait pas debout et l'on ne s'y attacherait pas, en raison du penchant au plaisir qui est dans la nature. Il a cependant adopté des fêtes et des moments de plaisir et il s'agit d'un plaisir divin ».

Une continuité réelle existe entre la Bible et le Coran d'une part, et la pensée antique de l'autre, comme l'a souligné à de nombreuses reprises Léo Strauss : « L'idée directrice sur laquelle Grecs et Juifs sont d'accord, c'est exactement l'idée de la loi divine comme étant une loi une et totale, qui est en même temps loi religieuse, loi civile et loi morale. Et c'est bien une philosophie grecque de la loi divine qui est à la base de la philosophie juive et musulmane de la Tora ou de la chari'a ». Al Farabi, dans *Le Livre de la religion* comme dans le *Compendium des lois*, nous rappelle cette « base » en faisant coïncider l'idée de la loi divine avec celle de l'excellence, au sens grec du terme.

Par ailleurs, il ne parle pas de l'Islam en particulier mais de la religion en général. Il la situe d'abord par rapport à un cosmos : autant dire que le propos d'Al Farabi repose sur un décentrement anthropologique. Ce n'est pas l'homme qui est au premier plan, mais bien Dieu, le monde et les choses qui y sont agencées, parmi lesquelles il prend place.

Le paradigme théorétique est d'emblée fonctionnel dans *Le Livre de la religion* : Al Farabi commence par parler de « religion vertueuse » et de « religion vicieuse », mais cette opposition n'est pas morale, elle est à lire épistémiquement comme une distinction entre une religion associée au savoir et une religion de l'ignorance, la première étant acquisition de la félicité au moyen d'un « **gouvernant vertueux** » et la seconde étant « une supposition » de vertu mais non la vertu à proprement parler. Le gouvernant vertueux réalise la félicité de tous, non pas du plus grand nombre, mais de tous les habitants de la cité, en revanche le gouvernant vicieux est celui qui se sépare, dans les objectifs qu'il poursuit, de ceux de sa cité en instrumentalisant ses habitants pour son bien particulier, qui est un « bien d'ignorance », la gloire, la prospérité, etc.

Référence bibliographique

Al Farabi. *Compendium des 'Lois' de Platon*, trad. Stéphane Diebler (voir infra, p. 00).

Référence bibliographique

Léo Strauss (1988). *Maïmonide*, trad. française. Paris : PUF.

Ici s'introduit le thème de l'imitation de la vérité : les noms désignent des images bien plus que des concepts quand la religion n'est pas une philosophie vraie. La philosophie ressemble certes à la religion vertueuse, mais Al Farabi sait très bien que peu de gens pratiquent la philosophie. Il faut donc bien donner une consistance à la dialectique qui s'occupe de ce qui est bien connu de tous et à la rhétorique qui est un art de persuader tout le monde, car, par là, la religion trouve sa destination : s'adresser à tous. Il note ainsi dans le §6 du *Livre de la religion* que « La dialectique et la rhétorique ont pour cette raison acquis une valeur immense en ce qu'elles permettent de vérifier les opinions de la religion auprès des citoyens ». Vérifier, ce n'est pas encore établir : la dialectique et la rhétorique ont ainsi une fonction importante mais épistémiquement auxiliaire par rapport à la démonstration. Il faudrait penser au §149 du *Livre des particules*¹² dans lequel Al Farabi indique que la religion « dépend d'une philosophie parfaite », mais peut, lors de sa migration d'un lieu à un autre, être reçue comme une religion déliée des choses spéculatives, auquel cas il peut se produire que beaucoup l'opposent à la philosophie, perçue alors comme l'usurpatrice d'un savoir déjà établi par la religion. « Pour cette raison, il est possible que les adeptes de la philosophie soient obligés, pour leur propre sauvegarde, de s'opposer aux adeptes de la religion. Ce n'est pas à la religion elle-même qu'ils chercheront à s'opposer, mais à la croyance que professent ses adeptes, selon laquelle la religion est contraire à la philosophie ». Or une religion est dévoyée lorsqu'elle prétend présenter des vérités que l'homme ne peut acquérir ni par lui-même, ni par la démonstration. Les images qu'elle renferme n'ont pas d'autonomie par elles-mêmes, leur valeur dénotative vient des « choses spéculatives » que la philosophie établit démonstrativement.

⁽¹²⁾Al Farabi (1990, 2^e édition). *Le Livre des particules*, édition de Muhsin Al Mahdi. Beyrouth (p. 155).

La religion, dans le traité qui porte son nom, est placée sous l'égide du gouvernant. Elle est un moyen de gouverner. L'opposition entre la vertu et l'ignorance indique assez que la vertu est prise sous le paradigme théorique du savoir. Les biens de l'ignorance peuvent être visés par le gouvernant falsificateur. Le gouvernant vertueux règle actions et opinions selon une capacité qui lui est inspirée par Dieu. Al Farabi prend au sérieux le rôle de l'imagination dans la fixation des *habitus* dans la cité. Le gouvernant doit susciter des choses dans l'imagination de ses citoyens. Les actions de glorification de Dieu et des prophètes font partie de la religion vertueuse : le rite est lu comme une forme de catalyseur du lien social.

Par ailleurs, « les opinions » sont ou bien la vérité ou bien son illustration : on trouve toujours ce souci de mettre en évidence les expédients poétiques de la vérité pour que la cité dans son entier ait quelques clartés de tout.

Il peut sembler étonnant de voir sous la plume d'un philosophe l'idée que la religion renferme des démonstrations. Pour Al Farabi, chaque fois que les images de la religion se coupent des choses spéculatives desquelles elles sont l'image, on peut parler de religion dévoyée. **Religion vertueuse et philosophie** sont identifiées. Il y a chez lui, l'idée que la religion est, tout comme la philosophie, spéculative et pratique. « Les choses pratiques de la religion, ce

sont les universaux dont la philosophie s'occupe ». Mais c'est bien la philosophie qui a en charge les démonstrations, c'est elle qui « donne les démonstrations de ce qui est compris dans la religion vertueuse ». La démonstration est comme l'étalon de mesure qui permet de rendre compte des coefficients de certitude dont l'homme dispose quand il dit comprendre quelque chose.

7. Le néoplatonisme

Les liens d'Al Farabi avec le néoplatonisme sont avérés et l'on convoque généralement pour cela la pseudo-théologie d'Aristote, autrement dit les *Ennéades* IV à VI de Plotin, attribuées de façon erronée à Aristote. C'est dans ce cadre qu'il nous appartient de saisir comment Al Farabi a abordé philosophiquement la connaissance de Dieu. Notons à la suite de Zimmermann¹³ cette originalité d'Al Farabi qui consiste à avoir cherché à décrire Dieu non pas négativement comme cela se fait chez nombre de théologiens chrétiens, mais de façon indéfinie : il y a ontologiquement quelque chose de l'Un plotinien, mais logiquement cela passe par la substitution d'un indéfini à du défini. Décrire Dieu de façon indéfinie c'est considérer le nom de Dieu comme un nom commun et non comme un nom propre. Cette distinction entre nom propre et nom commun est majeure car elle est au fondement de la possibilité de l'affirmation de l'existence de Dieu. Pour pouvoir affirmer l'existence de Dieu, il faut se donner le moyen logique de le nier. Tant que ce moyen n'existe pas, l'affirmation de l'existence de Dieu ne peut pas avoir lieu non plus. Il n'y a pas de sens à nier un nom propre, il y a en revanche un sens à nier un nom commun qui est par nature un nom indéfini. La profession de foi musulmane comprend elle-même cette possibilité puisqu'elle met à la base de l'affirmation de l'unicité de Dieu, la possibilité logique de sa négation ; la profession de foi musulmane dit : « Il n'y a pas d'autre divinité que Dieu », Dieu ne peut être affirmé que si toute autre propriété de ce qu'il est, est niée aux autres divinités. Dieu est donc plus un nom commun qu'un nom propre, ce qui permet de l'affirmer ou de le nier. Il n'y a pas de sens à nier un nom propre.

⁽¹³⁾F. W. Zimmermann (1981). *Al Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*. London : Oxford University Press (pp. 120, 125 et 230).

Dieu est pour Al Farabi l'existant premier (*al mawjûd al awwal*) et la première cause (*al sabab al awwal*), mais il est aussi immatériel et sans forme définie.

Dieu est premier, le premier intellect est le second être, tout aussi incorporel, immatériel que le premier. Ce premier intellect est le seul de la hiérarchie à n'être pas associé aux planètes et aux étoiles. Il y a une production-émanation des neuf autres intellects. Avec l'émanation des intellects s'engendrent les étoiles fixes. Le dixième est l'intellect agent, producteur de formes intelligibles. Il fait le lien entre le monde céleste et le monde sublunaire. Il est lié à l'homme quand celui-ci est dans un état de perfection, quand il s'est élevé à la plus haute pensée dont il s'est rendu capable, qui est l'intellect acquis.

Notons encore un élément non aristotélicien chez Al Farabi : sa conception de l'imagination. Celle-ci n'est pas tributaire des sens comme chez Aristote ; elle est susceptible de traduire les intelligibles, d'être informée directement par l'intellect, ce qui lui donne un aspect visionnaire. Elle s'inspire selon Walzer d'une « théorie positive de la *mantikê* divinatoire, du pouvoir irrationnel du visionnaire ». Ce qui est en revanche aristotélicien, c'est l'usage politique qui est fait de cette autre imagination qui est assujettie aux images sensibles et que l'homme politique peut utiliser pour implanter dans l'âme humaine les *habitus* vertueux.

Dans son ouvrage *Les vues des habitants de la cité vertueuse*, Al Farabi présente un monde ordonné selon une hiérarchie cosmologique d'abord, politique ensuite. Dans *Le Livre de la religion*, il y a un écho à ce monde ordonné par la présentation des « opinions théoriques de la religion » (§2) et des « opinions pratiques » de celle-ci. La genèse du monde est une procession qui commence par les « être spirituels » et se termine par « les choses comprises au sein du monde » et dont l'agencement traduit la justice de Dieu. Ce qui est soumis à la justice de Dieu, ce n'est pas tant les actions particulières des hommes que leur place dans l'univers, « la venue de l'âme et de l'intellect » en l'homme, « sa hiérarchie par rapport au monde et son rang par rapport à Dieu ».

Référence bibliographique

R. Walzer (1971). « Al Fârâbî », *Revue des Études islamiques*, hors-série *L'éveil de la philosophie islamique*. Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner (p.66).

8. Transmettre dans la cité

L'importance de la rhétorique et de la dialectique tient en ce que la « religion vertueuse n'est pas destinée aux seuls philosophes ». Il faut donc prendre au sérieux les « choses bien connues ou dont on est persuadé » qui permettent transmission, examen, éducation et formation du caractère. Dès lors que la religion présente son contenu sans démonstration, les arts de la rhétorique et de la dialectique ont pris « une valeur immense » en « ce qu'elles permettent de vérifier les opinions de la religion auprès des citoyens, de les examiner, de les défendre, de les implanter solidement en leur âme et de secourir ces opinions s'il arrive quelqu'un qui désire plonger ses sectateurs dans l'erreur par son discours ».

La dialectique se tient ici aux frontières de la démonstration et non de la sophistique, mais il lui arrive de dériver du côté sophistique quand elle est en proie à des oppositions supposées, qui ne sont pas véritables, comme l'opposition entre la religion et la philosophie. La « rhétorique » d'Aristote que les Arabes traduisent par *Al khatâba*, qui signifie d'abord « éloquence », relève chez Al Farabi du septième art logique de l'*Organon*. Fidèle à la tradition alexandrine d'un *Organon long*¹⁴, Al Farabi considère que l'art de persuader relève de la logique et s'inscrit dans ce long parcours éducatif dont parle Platon dans *La République*. Pour Al Farabi, soucieux d'harmoniser entre elles les philosophies de Platon et d'Aristote, « l'exemple que Platon donne dans son livre, *La République*, au sujet de la caverne : comment l'homme sort de la caverne et ensuite y revient, est tout à fait adapté à l'ordre qu'Aristote a placé dans les parties de la logique » (*Didascalia*¹⁵).

Il y a derrière ce souci d'harmoniser des philosophes (que certains théologiens ont voulu opposer pour en interdire l'enseignement, soulignant par là qu'on ne saurait se mettre à l'école de gens qui se contredisent), le souci de concilier aussi les deux faces de la rhétorique : la part logique relative à la construction des enthymèmes et la part politique relative à la persuasion des foules. Al Farabi ne renonce à aucun de ces deux aspects. Le législateur est celui qui éduque (logiquement) en vue d'une fixation d'un habitus (politique). Dans le projet éducatif, la *Rhétorique* prend place à la suite des *Réfutations sophistiques* : une fois qu'on a rendu les significations univoques, on peut persuader la foule de ce qu'il est utile de croire.

Lecture suggérée

Pour plus de détails sur la rhétorique d'Al Farabi, voir l'article de Maroun Aouad (1998), « Le texte arabe du chapitre sur la rhétorique d'Ibn Ridwan et ses correspondants dans la *Didascalia in rhetoricam Aristotelis* ex Glosa al-farabii », in *La Rhétorique d'Aristote, traditions et commentaires de l'Antiquité au XVII^e siècle*, textes réunis par Gilbert Dahan et Irène Rosier-Catach. Paris : Vrin (pp. 169-225).

⁽¹⁴⁾ Cf. Ali Benmakhlouf (avril 1996). « Le projet d'un *Organon* long chez les philosophes arabes lecteurs d'Aristote », *Critique*.

⁽¹⁵⁾ Al Farabi (1971). *Didascalia in rhetoricam Aristotelis*, texte établi par Langhade et Grinaschi. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 213-214).

9. Législation et jurisprudence

La législation et l'éducation avancent en parallèle, les deux se font graduellement. Il n'y a pas du tout l'idée que les lois vont vers plus de dégradation et l'homme vers plus de dépravation. L'histoire n'est pas lue comme celle d'une décadence progressive après les premiers jours de l'âge d'or prophétique : il y a toujours moyen pour une cité de « retrouver la santé » et pour l'homme d'être un peu plus vertueux. Al Farabi développe l'idée d'une adéquation de chaque législateur avec son temps : chacun légifère selon ce « qui est le plus correct de son temps ». L'altération et le changement sont nécessaires car le législateur est pris dans la finitude, il ne peut tout prévoir, tout faire ; tous les incidents qui demandent une réglementation n'ont pas pu se produire en un seul temps « et il est ainsi bien des choses qui ont licence d'advenir en un autre temps et en une autre contrée, où l'on a besoin d'une action définie et réglementée à propos de cet incident et où il n'a rien légiféré ».

La jurisprudence intervient quand succède à un législateur un homme qui suit et applique et non un homme qui réglemente à son tour. Al Farabi fait une nette distinction entre l'imitation et l'application. Dans l'imitation, il y a une création sous forme d'altération, dans l'application, on se contente de suivre l'exemple du législateur sans l'être à son tour : naît alors la jurisprudence, présentée comme un art auquel on est « contraint » dans une certaine situation. Al Farabi est loin de considérer la jurisprudence comme la reine des sciences, or c'est bien ainsi qu'elle était perçue au Moyen Âge, vu que ses praticiens étaient dépositaires de la loi divine – même le calife ne pouvait qu'administrer, sans légiférer. En redonnant au « premier gouvernant » le rôle de législateur, Al Farabi réduit la place du jurisconsulte au profit de celle du législateur.

Pour une telle science, il faut bien connaître les usages de la langue afin : 1) d'éviter de prendre pour une métaphore ce qui ne l'est pas ; 2) de maîtriser le rapport des significations particulières aux significations universelles, le rapport de l'univoque avec le plurivoque. N'oublions pas que le Coran¹⁶ lui-même reconnaît qu'il y a des versets non univoques, pour lesquels on peut avoir soit l'attitude fidéiste de ne pas les interpréter, soit une attitude interprétative s'il s'avère que derrière eux un comportement est induit. Le juge doit aussi avoir une excellente connaissance des coutumes et des traditions (écrites ou non) et faire preuve d'une capacité logique à reconnaître les divergences et les ressemblances : autant dire qu'il doit être un bon dialecticien au sens aristotélicien du terme.

⁽¹⁶⁾ « Lui qui a fait descendre sur toi l'Écrit, dont tels signes, sa patrie-mère, sont péremptoirs et tels autres ambigus. Qui a dans son cœur une déviance, eh bien ! s'attache à l'ambigu par passion du trouble » (Coran, III, 7, trad. française de J. Berque. Paris : Sindbad, 1990). La suite du verset admet deux lectures, selon que l'on fait une césure ou non après le mot « Dieu » : « Nul n'en connaît l'interprétation sinon Dieu et les hommes de science profonde. Ils disent : Nous y croyons ».

La jurisprudence a pour Al Farabi une double orientation : pratique et théorique. En tant que pratique, elle fait partie de la science politique. En tant que théorique, elle relève de la « philosophie théorique ». On pourrait dire qu'il y a le travail du juge et le travail du juriste. La science politique s'occupe de félicité ; Al Farabi est ici fidèle à Aristote : la cité est la forme que l'homme entretient pour activer son essence, qui est d'être heureux. Si le bonheur constitue l'homme et ne peut donc lui-même être objet de choix, en revanche les moyens d'y parvenir sont à choisir. D'où une réflexion sur les vrais biens et les biens apparents. La « vraie félicité » est celle qui est « recherchée pour elle-même », c'est celle qui est propre à l'intellect se pensant lui-même. Tant que l'intellect est dans une altérité quelconque, tant qu'il ne fait pas un avec l'intelligible, il reste lié à une âme qui est pouvoir dans un corps. C'est pourquoi la félicité suprême, le plaisir que Dieu connaît toujours et que l'homme ne connaît qu'à de brefs moments n'est pas de ce monde, mais dans l'au-delà, quand l'intellect, comme dit Aristote, ne « se souvient plus » (*De Anima*, 429c).

Les mœurs et les caractères apparaissent dans le texte au moment où l'on parle des moyens d'atteindre la félicité. Notre but ultime est la félicité dans l'au-delà, mais la politique nous donne les moyens de nous préparer à ce but, par l'entraide entre les différents corps de métiers. C'est au sein du groupe que les *habitus* de vertu se fixent, sont « en acte », sinon, nous n'aurions affaire qu'à un homme inaccompli, toujours en puissance, et comme à côté de son essence. Al Farabi développe l'idée d'une continuité entre les *habitus* de vertu ici-bas et la félicité suprême dans l'au-delà. Il n'y a pas d'un côté l'homme prudent dont parlent les premiers livres de *L'Éthique à Nicomaque*, et de l'autre, l'homme contemplatif du dixième livre de cette *Éthique*. L'art royal de l'homme prudent dans la figure du législateur-roi doit s'identifier à la philosophie comme science de la félicité suprême. Ce devoir-être de l'identification a été souligné par Léo Strauss¹⁷ comme un trait distinctif de la philosophie politique d'Al Farabi : « L'identification de la philosophie, comme art théorique le plus élevé, à l'art royal, comme art pratique le plus élevé, ne peut être strictement valide que si les produits déterminés des deux arts, la science des êtres et le mode de vie désiré, sont identiques, en d'autres termes, si la contemplation elle-même est la plus haute forme d'action ». Si l'art théorique se rapporte aux universaux, l'art royal relève à la fois de l'universel et du particulier. En tant qu'il relève du particulier, il est « prudence », art qui demande « une longueur d'expérience sur les personnes individuelles » (§14d).

Dans un autre texte, *La Philosophie de Platon, ses parties, l'ordre de ses parties du commencement jusqu'à la fin*, Al Farabi identifie l'art royal à la méthode de formation de la jeunesse, telle que Thrasymaque entend la mettre en pratique dans le texte de *La République* de Platon. C'est que la méthode de pure « inves-

⁽¹⁷⁾ Léo Strauss (2000). *Le Platon d'Al Farabi*, trad. française. Editions de Minuit, Paris, revue « Philosophie », (p.87)

⁽¹⁸⁾ Al Farabi (2000). *La Philosophie de Platon, ses parties, l'ordre de ses parties du commencement jusqu'à la fin*, trad. Française dans *in Revue « Philosophie »*, sept. 2000 (p. 36).

tigation philosophique » pratiquée par Socrate ne suffit pas. Il faut la compléter par celle de Thrasymaque, qui sait s'adresser aux jeunes et qui forme avec Socrate les deux visages du philosophe-législateur ou du législateur-imam de la cité. Passant en revue le projet éducatif de Platon dans *La philosophie de Platon*¹⁸, Al Farabi indique que Platon¹⁹ « expliqua la méthode de Thrasymaque et montra que Thrasymaque était plus à même que Socrate de former le caractère de la jeunesse et d'instruire le grand nombre ; et le philosophe, le prince et le législateur doivent être capables d'utiliser les deux méthodes : la méthode socratique avec l'élite et la méthode de Thrasymaque avec la jeunesse et le grand nombre ». La méthode socratique permet de combattre l'ignorance, mais elle est pur amour, aussi ne convient-elle qu'à l'élite. La méthode de Thrasymaque convient aux « jeunes gens et au vulgaire ». Elle opère graduellement pour déplacer le grand nombre vers un mode de vie vertueux. Mais le législateur ne peut faire ce déplacement que s'il possède la connaissance ; d'où la nécessaire mixité des deux méthodes.

(19) Platon. *La République* (498c 9 d 1).

Ce philosophe-législateur a plus le souci des possessions que des dispositions. Les possessions sont durables, les dispositions ne sont qu'éphémères. Il s'agit « d'implanter solidement le genre de vie » (14a) approprié à la réalisation de la vertu. Pour ce faire, les images mais aussi les discours persuasifs ont une consistance positive et ne peuvent pas être dénigrés au point de les rejeter de la formation du citoyen. Al Farabi n'est pas Platon. La philosophie doit être « un art royal », ce qu'elle n'est pas d'emblée quand on la cantonne à la pratique socratique de l'examen de la pensée comme « *logos* intérieur ». Le Prophète, dans *Vues des habitants de la cité vertueuse*, est une figure de ce législateur-philosophe ; il est distingué par sa puissance d'imagination et par la manière dont son intellect reçoit les intelligibles de l'intellect agent. Son imagination, directement informée par l'intellect, lui permet d'aller vite et bien, mais les hommes sont sortis du régime prophétique et le régime historique qui est le leur ne peut plus prendre le Prophète que comme mesure et non comme idéal.

La science politique est science de gouvernement en général. Il faut donc y inclure l'ordre du monde et la hiérarchie des êtres qu'Al Farabi présente dans la pure tradition néo-platonicienne : au §20 du *Livre de la religion*, il décrit la dispersion de l'être suite à l'éloignement de l'être le plus parfait : « Plus les êtres deviennent pluriels en chaque rang et plus leur perfection est déficiente ». Le « premier gouvernant » administre la cité « à la faveur de ce que l'inspiration de Dieu lui procure » (§27), si bien que Dieu se trouve administrant le monde et la cité, celle-ci est donc administrée par Dieu grâce à la médiation du « premier gouvernant » qu'on peut identifier au Prophète, mais à aucun moment il n'est dit dans ce texte que ce prophète est l'un des prophètes historiquement déterminés. Il apparaît plutôt comme un schème universel pour rendre compte d'une administration de la cité selon la perfection.

10. Connaissance et mode de vie

Le mode de vie désiré, le mode de vie parfait, de l'être parfait, ne serait pas susceptible d'être atteint chez Platon par un « art syllogistique religieux ». L'*Euthyphron* ou *Dialogue sur la piété* serait selon Al Farabi un dialogue insuffisant à établir le mode de vie requis par Platon.

Il y a une « délectation », un plaisir à accomplir la philosophie, une folie digne d'éloge, non pas celle du lion ou du bouc, mais celle de l'homme « possédé de l'amour du bien et de la quête des vertus pratiquées dans les lieux de culte et dans les temples », celui qui a une « âme divine », c'est-à-dire qui « est pris de désir et d'amour pour les choses divines ». L'abandon à la divinité, le fait d'en être possédé est un réquisit pour avoir la perfection philosophique et politique.

Al Farabi considère que pour l'obtention du bonheur il ne peut y avoir de simples considérations pratiques. Il faut aussi toute la conception théorique autour de la perfection, notion dont s'occupe le *Timée*, traité sur les être divins, donc parfaits.

Référence bibliographique

Al Farabi (2000). *La Philosophie de Platon, ses parties, l'ordre de ses parties du commencement jusqu'à la fin*, trad. Française in Revue « Philosophie », sept. 2000 (p. 7).

11. Ordre du monde et ordre du discours

La perfection suppose un ordre. Al Farabi nous parle dans *Le Livre de la religion* du rang de l'homme par rapport à Dieu et aux êtres spirituels. Si nous scrutons maintenant l'homme, nous verrons que son âme aussi « possède un ordre proportionné ». Or, pour rendre compte de cet ordre, il convient de s'arrêter à un discours spécifique « sur la proportion et l'agencement ». Il nous a semblé important de joindre à ce texte sur la religion, un texte qui problématise la question de la place de l'homme et de la proportion des choses. On y apprend que la question de l'ordre du monde passe par celle de « l'ordre du discours ». C'est bien la poésie dans son versant psychologique et politique, fait de suggestion imaginative et de congruence entre âme et rythme, qui rend compte de ce lien entre monde et discours quant à l'ordre. *Le Compendium des Lois de Platon* prolonge cette thématique de l'ordre par le biais d'une analyse fine de la loi comme poème, vu que le législateur, par le moyen du chant rythmé inscrit la loi dans l'âme des citoyens.

Le Livre de la religion, et le commentaire sur les *Lois* de Platon, voilà deux façons d'aborder la loi divine comme « loi excellente », prise dans l'horizon d'une perfection cosmique à laquelle l'homme participe. Le texte des « Préliminaires indispensables à l'étude de la philosophie » vient rappeler que c'est au moyen de l'étude philosophique que cette perfection cosmique peut être appréhendée par l'homme. Certes, cela est difficile, mais n'oublions pas que « la goutte d'eau, à force d'opiniâtreté, force le rocher » (§19). L'usage d'expressions poétiques de ce genre rattache Al Farabi à toute une tradition poétique arabe illustre où, tantôt le vers, tantôt l'hémistiche, sont utilisés comme des apophtegmes ou des proverbes potentiels.

Le texte intitulé *Le Livre de la poésie* explore les règles poétiques selon une méthode comparative entre Arabes et Grecs, méthode qui évite d'« essentialiser » aussi bien les uns que les autres et qui offre au lecteur, plus que des pièces doctrinales, des outils pour penser.

Le dernier texte sur *Les règles de l'art des poètes* revient sur cette thèse forte du caractère syllogistique de toutes les formes de pensée : le poème est un énoncé imitatif qui a une nature syllogistique, au sens où notre plaisir poétique nous fait dire à l'écoute d'un poème « c'est bien cela ». Certes, nous ne le disons pas comme si nous étions en présence d'un énoncé apophantique, mais l'illustration, la comparaison, la ressemblance relèvent bien de règles universelles qui appartiennent en tant que telles au domaine de la logique.

Bagdad, le chaos et le bon sens

Retracer, comme nous venons de le faire, un milieu philosophique et plus généralement intellectuel dans le Bagdad du X^e siècle ne peut manquer de susciter des comparaisons

avec le chaos que vit cette ville aujourd'hui. Il semble que le travail de la civilisation ait été balayé par les violences quotidiennes qui se sont emparées de la ville. Comment continuer à l'appeler *madinat al salam* (ville de paix) sinon comme une injonction pour qu'elle en retrouve les traits ? Freud marquait son étonnement, à la suite de la Première Guerre mondiale, devant la pulsion destructive qui peut submerger l'homme. Ce qui est perdu à chaque fois c'est « le bon sens » (*good sense*) qui selon A. N. Whitehead est la signature d'une civilisation. Le bon sens, ce n'est ni le sens commun (*common sense*), ni le lieu commun (*common place*) ; c'est plutôt ce qu'une culture stabilise d'elle-même dans une forme de spontanéité faite de plaisirs partagés, de convivialité, d'esprit devenu rythme social. Si avec Al Farabi, on peut dire qu'« à force d'opiniâtreté, la goutte d'eau force le rocher », il n'est pas interdit de penser, avec Freud, que la petite voix de l'intellect « n'a de cesse qu'elle ne se soit fait entendre. Après avoir essayé d'innombrables fins de non-recevoir, souvent répétées, elle finit bien par y parvenir ».

Référence bibliographique

Freud (1994). « L'avenir d'une illusion ». À *Oeuvres complètes* XVIII, trad. française. Paris : PUF (p. 194).

« Le projet d'un
Organon long chez
les philosophes
arabes lecteurs
d'Aristote » , *Critique*.

Ali Benmakhlouf

PID_00159017



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction.....	5
1. Les trois pôles de la thèse contextuelle.....	7
2. L'application des valeurs de vérité à la classification logique.....	10
3. Conception et assentiment.....	12
4. La logique, science des actes du langage.....	14
5. Généralisation du syllogisme.....	16
6. L'assentiment rhétorique.....	18

Introduction

L'*Organon* d'Aristote, tel qu'il a été reçu et travaillé par la tradition philosophique occidentale est un *Organon* court. Dans cette classification, les deux œuvres de la *Rhétorique* et de la *Poétique* ne figurent pas. J. Brunschwig se demande ce qu'aurait été la philosophie occidentale si elle avait retenu la thèse de l'*Organon* long (qui comprend, outre les six œuvres comprises dans l'*Organon* court, la *Rhétorique* et la *Poétique*) et non celle qui est « épistémocentrique » et qui a prévalu au moins depuis le début de la philosophie moderne. La thèse de l'*Organon* long a été soutenue par de nombreux philosophes néo-platoniciens, dont Philopon, Olympiodore, Ammonius ; elle a été reprise et confortée par les philosophes arabes tels qu'Al Farabi, Ibn Sina (Avicenne) ou Ibn Ruchd (Averroès). C'est cette thèse-là que nous nous proposons d'exposer ici.

Le travail de Deborah Black fait justice à cette thèse dite « **thèse contextuelle** », une thèse qui met en contexte logique la *Rhétorique* et la *Poétique*. Pendant longtemps, ceux qui ont travaillé le corpus logique aristotélicien ont minimisé, voire négligé, cette thèse, quand bien même les textes étudiés l'énonçaient explicitement. On peut citer le travail d'Ibrahim Makdour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, ouvrage qui analyse la réception de l'*Organon* par les Arabes en mettant surtout l'accent sur Avicenne. Après avoir cité (pp. 10-11) les neuf divisions de la logique par Avicenne (comprenant dans l'ordre : l'*Isagogé* de Porphyre, les six œuvres logiques de l'*Organon* court, la *Rhétorique* et la *Poétique*) et même après avoir justifié en un sens cet *Organon* long en citant un passage de la *Rhétorique* d'Aristote où celui-ci dit que l'art des rhéteurs suppose le procédé syllogistique, après cela donc, I. Madkour dit ne s'occuper que de l'*Organon* court :

Rhétorique

Aristote. *Rhétorique*, trad. de M. Dufour. Paris : Les Belles Lettres, 1960 (1355a 3-17) : « La démonstration rhétorique est l'enthymème, celui-ci est à parler en général, la plus décisive des preuves, [...] il est clair que le plus apte à étudier spéculativement les prémisses et la marche d'un syllogisme est aussi le plus propre à l'enthymème, à condition de comprendre en outre à quel type de sujets s'applique l'enthymème et quelle différence il présente par rapport aux syllogismes logiques ».

Pendant longtemps, ceux qui ont travaillé le corpus logique aristotélicien ont minimisé, voire négligé, cette thèse, quand bien même les textes étudiés l'énonçaient explicitement. On peut citer le travail d'Ibrahim Makdour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, ouvrage qui analyse la réception de l'*Organon* par les Arabes en mettant surtout l'accent sur Avicenne. Après avoir cité (pp. 10-11) les neuf divisions de la logique par Avicenne (comprenant dans l'ordre : l'*Isagogé* de Porphyre, les six œuvres logiques de l'*Organon* court, la *Rhétorique* et la *Poétique*) et même après avoir justifié en un sens cet *Organon*

Organon long

Les *Catégories*, le *De interpretatione*, les *Premiers analytiques*, les *Seconds Analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*.

J. Brunschwig

J. Brunschwig (1991). « Quelques malentendus concernant la logique d'Aristote », *Penser avec Aristote*. Toulouse - Érès-UNESCO (pp. 423-429).

long en citant un passage de la *Rhétorique* d'Aristote, où celui-ci dit que l'art des rhéteurs suppose le procédé syllogistique, après cela donc, I. Madkour dit ne s'occuper que de l'*Organon* court :

« À l'encontre de nos philosophes, nous laissons de côté la Rhétorique et la Poétique aristotéliennes qui n'appartiennent pas à la logique proprement dite ; ces philosophes eux-mêmes y font à peine allusion dans leurs propres écrits logiques ».

I. Madkour (1932). *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris : Vrin (1ère éd. 1970, 3^{ème} éd. 2005)(p. 14).

I. Madkour a été suivi par F. W. Zimmermann, qui a édité le *Commentaire moyen* d'Al Farabi sur le *De Interpretatione*. Dans son introduction, on peut lire :

« [...] même l'inclusion hautement excentrique de la *Rhétorique* et de la *Poétique* au canon logique n'a pas dévié le chemin des philosophes de Bagdad. Al Farabi **par devoir** a écrit un commentaire sur la *Rhétorique* et son contemporain Abû Bishr Matta a traduit (mal) la *Poétique* en arabe. »

F. W. Zimmermann (1981). *Al Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*. London : Oxford University Press (p. XXIII).

Pourtant cette inclusion est bien justifiée. V. Goldschmidt note ainsi :

« La transposition artistique, bien loin de nous tromper sur l'original nous le fait mieux connaître ; elle exige de la part du spectateur un effort de **raisonnement** qu'Aristote, par deux fois, ne craint pas de caractériser par le terme technique de syllogisme, qui conclut à la subsumption du modèle sous la représentation : « Ceci est cela ». »

V. Goldschmidt (1991). « Art et science », *Penser avec Aristote*. Paris, Érès -Unesco (pp. 607-610).

Les philosophes arabes ont toujours présenté des arguments qui vont dans ce sens, c'est-à-dire dans le sens d'une pleine reconnaissance d'un « raisonnement » poétique et d'un « raisonnement » rhétorique. Dans son *Ihsa' al ulûm* (*Énumération des sciences*), Al Farabi dénombre parmi « les arts dans lesquels on utilise le syllogisme », le syllogisme poétique et Averroès dans son *Commentaire moyen* à la *Rhétorique* souligne que « l'enthymème est une espèce de syllogisme. [...] Il faut donc que ce soit le logicien qui regarde de près cet art [...] Quand bien même l'assentiment rhétorique n'est pas vrai, il ressemble au vrai [...] Et ce qui ressemble au vrai entre dans la science du vrai qui est la logique ».

Référence bibliographique

Deborah L. Black (1990). *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics' in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden : E. J. Brill.

Références bibliographiques

Al Farabi (1949). *Ihsa' al ulûm*, édition d'Uthman Amin. Le Caire : Dar al fikr al Arabi (pp. 63-69).

Averroès (1960). *Talkhid Kitâb al khataba*, Abd al rahman al Badawi, Le Caire, éd. maktaba al nahda al misriyya (pp. 10-11).

1. Les trois pôles de la thèse contextuelle

L'un des facteurs qui a contribué à minimiser la thèse de la théorie contextuelle fut l'idée selon laquelle les philosophes arabes n'auraient pas compris le texte de la *Poétique* d'Aristote. Ils l'auraient inclus dans l'*Organon* par pur mimétisme de la tradition des philosophes d'Alexandrie – néo-platoniciens pour la plupart –, sans donner une valeur quelconque à cette inclusion. C'est là une idée avancée un peu trop rapidement pour quatre raisons :

1) Il n'y a précisément pas de mimétisme dans ce cas, car aux exemples qu'Aristote prend dans la poésie grecque, Averroès substitue des exemples pris dans la poésie arabe, ce qui marque le souci de s'adresser à un public, de faire passer un message et non la reprise servile d'une tradition.

2) De plus, comme le montre Avicenne, l'intérêt du logicien pour la *Poétique* doit être distingué de l'intérêt du musicologue ou du spécialiste en prosodie : « Le logicien considère la poésie seulement en tant qu'elle est un discours imaginaire ». Il ne s'occupe ni du rythme, ni de la mesure des vers, ni de la prosodie.

3) Il faut noter que la thèse de la théorie contextuelle est indépendante de la traduction du texte de la *Poétique* par les Arabes, donc indépendante du fait qu'elle soit bien ou mal traduite, puisqu'on ne peut taxer les commentateurs grecs qui ont les premiers élaboré cette thèse de l'*Organon* long, de ne pas comprendre la poésie grecque.

4) Enfin les indications fournies par Aristote¹ lui-même nous incitent à poser la question du caractère logique de la *Poétique*.

⁽¹⁾ Aristote (1980). *Poétique* (chap. 4, 48b 15-20), trad. française. Paris : Le Seuil (pp. 42-43) : « Si on aime à voir les images, c'est qu'en les regardant on apprend à connaître et on conclut ce qu'est chaque chose comme lorsqu'on dit : celui-là, c'est lui ». Cf. aussi la *Rhétorique*, I, 1371 b4.

Mais revenons à **la thèse contextuelle** ; que dit-elle ? On peut dire qu'elle suppose **trois pôles** :

1) Le lien entre la logique entendue comme une théorie de l'argumentation valide et la logique vue comme une discipline s'occupant des actes du langage :

L'intégration à la logique de la Rhétorique et de la Poétique, deux arts pour lesquels les actes de langage (au sens de Searle) sont essentiels, nécessite à la fois une réévaluation de ce lien et une reconnaissance plus grande des buts cognitifs implicites de ces deux arts.

Référence bibliographique

Avicenne. *Talkhis kitab al shi'r* (161-11-14), trad. IM dahiyat

2) La double visée des arts logiques : produire **un acte de conception** (*tassawwur*) et **un acte d'assentiment** (*tasdiq*).

Cette visée, thème récurrent des commentaires arabes, renforce le caractère logique des deux arts non démonstratifs considérés (la Rhétorique et la Poétique) et les place dans une continuité avec les autres arts. Pour ce qui est de l'assentiment, la détermination ultime du domaine de tout art logique est, selon eux, fondée sur le degré d'assentiment que le syllogisme est susceptible de produire. Quant au *tassawwur* (l'acte de conception), il a été associé à l'imagination et donc à la Poétique. L'argument que l'on trouve chez Al Farabi est le suivant : comme il est parfois difficile de concevoir l'universel et de le saisir dans son abstraction, il est préférable de le saisir en ses parties, et de l'imaginer en elles, la conception s'en trouvant facilitée. Comme il est parfois difficile de concevoir l'universel et de le saisir dans son abstraction, il est préférable de le saisir en ses parties et de l'imaginer en elles, la conception s'en trouvant facilitée.

Remarque

Il y a probablement là une réminiscence aristotélicienne : l'âme ne peut penser sans image (cf. Aristote. *De anima*, 3.7.431 a 16-17).

3) La division du logique en aspect formel et matériel :

L'inclusion de la Rhétorique et de la Poétique dans les arts logiques suppose l'emprise générale du syllogisme sur toute la pensée humaine. Les différentes disciplines logiques sont considérées comme des applications de méthodes syllogistiques. La forme syllogistique (deux prémisses et une conclusion ou une prémisses explicite, une implicite et une conclusion : cas de l'enthymème ou deux prémisses implicites : cas de la métaphore) est l'élément unificateur de la logique aristotélicienne. L'aspect matériel renvoie lui à la diversité des prémisses : apodictiques, dialectiques, sophistiques, rhétoriques, poétiques. Une identité formelle donc, couplée à une diversité matérielle. Le problème logique sera celui de la qualification des prémisses et de la nécessaire distinction entre celles qui sont certaines et celles qui ne le sont pas.

Trois pôles qui sont donc la prise en compte de la communication d'un point de vue logique ; la continuité établie grâce à l'assentiment entre les arts logiques (arts démonstratifs et non démonstratifs) et enfin la nature syllogistique de tous les arts logiques.

Avant d'analyser chacun de ces pôles chez nos philosophes, voyons, de façon succincte, le point de vue de deux philosophes néo-platoniciens de l'Antiquité tardive : Ammonius et Elias. L'intérêt de ce détour est de nous permettre de mieux saisir la filiation entre les deux traditions grecque et arabe. Ammonius présente une version faible de la théorie contextuelle, Elias, une version forte.

Dans son *Commentaire aux Premiers Analytiques*, Ammonius propose une division au sein de la logique entre les arts syllogistiques et les arts non syllogistiques, les premiers comprenant les apodictiques, les dialectiques et les sophistiques, les autres, la Rhétorique et la Poétique. Ammonius s'appuie sur un passage des *Topiques*² dans lequel Aristote parle des philosophèmes (raisonnements démonstratifs – syllogismes apodictiques), des épicheirèmes (raisonnements dialectiques – syllogismes probables) et des sophèmes (syllogismes éristiques ou sophistiques), mais Ammonius ne mentionne ni les enthymèmes de la rhétorique, ni les « raisonnements » poétiques.

Cependant, en dehors d'Ammonius et de Philopon, la plupart des commentateurs grecs considéraient la logique et la syllogistique comme coextensives l'une à l'autre, c'est-à-dire qu'ils intégraient la Rhétorique et la Poétique aux arts dits syllogistiques. Cela dit, comment passe-t-on d'une version faible (celle d'Ammonius) de la théorie contextuelle à une version forte (celle d'Elias) ? Le passage se fait grâce à l'application des valeurs de vérité à la classification logique des différentes disciplines considérées.

Référence bibliographique

Ammonius (1890). *Aristotelis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium*, éd. M. Wallies, CAG (vol. 4, p. 6, 11-22-38), Berlin.

⁽²⁾Aristote. *Topiques* (8, 11, 162a 15-18).

2. L'application des valeurs de vérité à la classification logique

Il était en général admis parmi les Alexandrins que l'*Organon* pouvait être divisé en **trois parties** :

- 1) L'une, comprenant à la fois le traité des *Catégories*, celui du *De interpretatione* et des *Premiers analytiques*, étudie les principes de la méthode, pré-requisit nécessaire à l'étude de la méthode elle-même.
- 2) La seconde concerne la principale partie de la logique, l'étude de la certitude et recoupe les thèmes des *Seconds analytiques*.
- 3) La troisième s'occupe d'éléments auxiliaires de la démonstration et recouvre les traités allant des *Topiques* à la *Poétique* en passant par les *Réfutations sophistiques* et la *Rhétorique*.

Dans cette troisième partie, Ammonius et Philopon considèrent la Rhétorique et la Poétique comme non syllogistiques ; Elias en revanche les intègre à la syllogistique. Sur quelle base ? Celle-ci consiste en la tripartition suivante, faite à partir de trois valeurs de vérité : le vrai en toute circonstance, le faux en toute circonstance et ce qui est en partie vrai, en partie faux. Elias subdivise la troisième valeur, celle où le vrai et le faux sont mélangés. Il y a selon lui des degrés dans ce qui n'est ni complètement vrai, ni complètement faux ; il y a ainsi 1) ce qui est plus vrai que faux, 2) ce qui est plus faux que vrai, 3) ce qui est également vrai et faux :

« Et naturellement il y a cinq sortes de syllogisme car les prémisses grâce auxquelles ils sont saisis sont au nombre de cinq : ou les prémisses sont toutes vraies et les syllogismes sont apodictiques ou bien elles sont toutes fausses et les syllogismes sont poétiques, c'est-à-dire fictifs, ou elles sont vraies en un sens et fausses en un autre. Et dans ce dernier cas, de trois façons : ou elles sont plus vraies que fausses, et les syllogismes sont alors dialectiques, ou elles sont plus fausses que vraies, et les syllogismes sont sophistiques ou elles sont également vraies et également fausses et les syllogismes sont rhétoriques ».

Cité par Deborah L. Black (1990). *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics' in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden : E. J. Brill (p. 39).

Cette introduction des valeurs de vérité comme forme de lecture de la variété des syllogismes se retrouve chez Al Farabi. Dans *Qawanîn al shi'r*, celui-ci note :

« [...] les syllogismes et les jugements en général peuvent être divisés d'une autre façon, car les jugements sont dits absolument vrais ou absolument faux ou fortement vrais et faiblement faux ou l'opposé de cela ou également vrais et faux. Et ce qui est absolument vrai en toute circonstance est démonstratif, ce qui est vrai la plupart du temps est dialectique, ce qui est également vrai et également faux est rhétorique, ce qui est faiblement vrai est sophistique et ce qui est faux est poétique. »

Al Farabi. *Qawanîn al shi'r* (268 10-15).

Ce schéma faisant correspondre une valeur de vérité à un art logique, est remis en cause par Avicenne³ et par Averroès car ils refusaient de considérer la Poétique comme le domaine de l'impossible ou du faux. Leurs objections sont les suivantes :

⁽³⁾Cf. Avicenne, *Qiyas* (4 7-11) : « Quand il est dit que les prémisses sont nécessaires et démonstratives ou fortement possibles et dialectiques, ou également possibles et rhétoriques, ou faiblement possibles et sophistiques, ou impossibles et poétiques, vous n'avez pas à porter attention à cela, ni considérer d'une quelconque façon toutes ces divisions ».

1) Il arrive que les prémisses poétiques soient vraies (quand la métaphore est à prendre au sens littéral).

2) Dans *La Poétique* d'Aristote, Avicenne et Averroès ont lu toute une problématique pratique : celle de l'incitation à agir. Le but du poète est selon eux d'exhorter le public à une acceptation par l'imagination de ce qui est dit, afin qu'en dernier lieu, celui auquel le poète s'adresse poursuive ou évite quelque acte ou quelque objet. Les sujets représentés dans le poème doivent avoir quelque résonance dans l'agent humain. Averroès dans son *Commentaire moyen sur la Poétique*⁴ nous dit que « le poète parle des choses possibles ou existantes, parce qu'il veut que ces choses soient poursuivies ou écartées par les gens ».

⁽⁴⁾Averroès. *Commentaire moyen sur la Poétique* (p. 77, commentaire du passage 1451a 36-1451b 14. Cf. aussi §55 et §104.

L'insistance d'Averroès sur les choses possibles ou existantes dans le cadre de la *Poétique* lance un défi à la classification des arts logiques selon les valeurs de vérité ou selon les distinctions modales, car il n'est plus possible de dire que la Poétique est le domaine du faux ou de l'impossible. À l'origine de cette révision du mode de classification, se profile l'importance accordée à l'assentiment. Il y a en effet une tension entre la généralisation de l'assignation des valeurs de vérité (aspect référentiel) et la généralisation de la notion d'assentiment (aspect épistémique), tension traduite par l'opposition d'Avicenne et d'Averroès à Al Farabi.

3. Conception et assentiment

Que vise-t-on par ce terme d'assentiment (*tasdiq*) ? Il faut rappeler que ce terme et celui de *tassawwur* (conception) renvoient à deux actes cognitifs que la logique cherche à produire. Le *tassawwur* se confond avec l'acte par lequel l'essence d'une chose est appréhendée, le *tasdiq* avec l'assentiment ou jugement.

Remarque

Dans son *Commentaire moyen sur les Seconds Analytiques*, §2, éd. de Butterworth, Averroès choisit ce couple de *tassawwur/tasdiq* pour commenter le passage de 71 a 12-17 dans lequel Aristote distingue entre les questions portant sur l'existence d'une chose et celles portant sur sa signification.

L'assentiment est susceptible de degrés. Dans son sens fort, c'est l'affirmation ou la négation de l'existence d'une chose conçue. Le syllogisme consiste à produire un assentiment (Madkour⁵) ; cette approche du syllogisme par l'assentiment a contribué à l'intégration de la *Rhétorique* et de la *Poétique* à la logique. En effet, dans la mesure où ces arts sont considérés comme produisant un assentiment, ils relèvent de la méthode syllogistique.

⁽⁵⁾I. Madkour (1932). *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris : Vrin (p. 55).

Mais cette généralisation de l'assentiment pose problème : comment concilier la division entre arts syllogistiques apophantiques (qui affirment la vérité ou la fausseté d'une proposition) et les arts syllogistiques non apophantiques (qui échappent à la division du vrai et du faux) ? Il y a un passage du *De interpretatione*⁶, souvent commenté, dans lequel Aristote répartit les propositions en apophantiques et non apophantiques. La thèse généralisée de l'assentiment remet-elle en cause cette division entre l'apophantique et le non-apophantique ? Non, car l'assentiment est une notion polymorphe, qui parcourt l'éventail notionnel qui va de la vérité ou véracité jusqu'au contentement et à la satisfaction (*iqna*), considérés comme une forme d'acquiescement. Le terme de *tasdiq* (assentiment) n'est donc pas confiné à la vérité objective des propositions. Il s'applique aussi au but visé par la rhétorique : persuader quelqu'un en lui faisant adopter une position. Il y a donc un sens général de ce terme, qui est celui d'acquiescement ou acceptation et qui rend plausible la thèse de la théorie contextuelle.

⁽⁶⁾Aristote, *De interpretatione* (4 17 a 2-7) : « Pourtant tout discours n'est pas une proposition mais seulement le discours dans lequel réside le vrai et le faux, ce qui n'arrive pas dans tous les cas : ainsi la prière est un discours mais elle n'est ni vraie ni fautive – laissons de côté les autres genres de discours : leur examen est plutôt l'œuvre de la Rhétorique ou de la Poétique. »

Certes, on peut noter que dans le *Commentaire moyen sur les Seconds Analytiques*, le terme de *tasdiq* prend un sens étroit : il est la science qui établit la correspondance entre une proposition et un état de choses réel, mais en dehors de ce sens étroit, ce terme est susceptible de degrés. C'est que la distinction entre les arts logiques suppose la prise en compte non seulement du critère de vérité

ou de fausseté, mais suppose aussi la reconnaissance de l'état de savoir de celui qui donne son assentiment à quelque chose. Autrement dit, l'assentiment a une valeur non seulement référentielle mais aussi et surtout épistémique. L'aspect épistémique de l'assentiment permet par ailleurs d'éviter la réduction de la Rhétorique et la Poétique à des aspects affectifs et émotionnels. Ce sont des arts qui exaltent les capacités de raisonnement (au sens de syllogisme) de l'homme. Le premier pôle de la thèse de la théorie contextuelle porte sur ce point : concilier les deux sens de la logique : celui de la théorie de la validité et celui de la théorie de la communication. Pour faire justice à ce pôle de la thèse, nous allons nous intéresser au passage du *De interpretatione* d'Aristote à travers les commentaires grecs d'abord, arabes ensuite.

4. La logique, science des actes du langage

La thèse généralisée de l'assentiment nous apparaissait dans un premier temps comme une incongruité par rapport au passage du *De interpretatione*,⁷ où il est dit qu'il faut distinguer le discours apophantique du discours non apophantique. Dans un discours apophantique, nous dit Aristote, nous avons des propositions déclaratives auxquelles nous pouvons appliquer le vrai et le faux, tandis que dans un discours non apophantique, cela n'est pas possible. Dans ce passage, Aristote ajoute que le domaine du non-apophantique est la Rhétorique et la Poétique. C'est sur un tel passage qu'Ammonius s'était fondé pour considérer la Rhétorique et la Poétique comme des arts logiques non syllogistiques. Ammonius ajoute que cette distinction renvoie à celle présente dans l'âme humaine entre les pouvoirs intellectifs et cognitifs d'une part et les pouvoirs appétitifs de l'autre ; car dans le premier cas la recherche du vrai trouve son application dans les propositions déclaratives et dans le second cas, la recherche des objets désirés trouve son point d'appui dans le discours rhétorique ou poétique. Ammonius ajoute que cette distinction renvoie à celle présente dans l'âme humaine entre les pouvoirs intellectifs et cognitifs d'une part et les pouvoirs appétitifs de l'autre, car dans le premier cas la recherche du vrai trouve son application dans les propositions déclaratives et dans le second cas, la recherche des objets désirés trouve son point d'appui dans le discours rhétorique ou poétique.

⁽⁷⁾Cf. le passage cité précédemment : Aristote, *De interpretatione* (4 17 a 2-7) :

Dans ses petit et moyen commentaires sur le *De Interpretatione*, Al Farabi, à la suite d'Aristote, sépare nettement le cadre des propositions apophantiques de celles qui ne le sont pas. Mais cette séparation n'aboutit pas pour autant à l'exclusion de la *Rhétorique* et de la *Poétique* du domaine de la syllogistique. Certes, aucun de ces deux arts logiques ne peut selon lui être abordé par la voie démonstrative. Mais à cette caractérisation négative s'adjoint une autre, positive : ces deux arts ont une fonction dans la communication. À ce titre, on peut noter qu'Al Farabi cite longuement la situation où se trouvent les interlocuteurs, qu'il s'agisse du mode impératif (un supérieur s'adressant à un inférieur), de la supplication (un inférieur s'adressant à un supérieur) ou de l'interrogation (d'égal à égal). Derrière cette classification, se profile l'aspect éducatif et communicationnel de la logique et, par voie de conséquence, l'utilité des arts logiques non démonstratifs que sont la Rhétorique et la Poétique.

Pour rendre compte de cet enjeu, il faut revenir au premier chapitre⁸ du *De Interpretatione* dans lequel Aristote met en évidence l'existence de significations universelles dont les expressions ou signes varient d'un groupe linguistique à l'autre. Cette variation ne signifie pas que le lien entre les intelligibles et les expressions est sans importance. Au contraire, il est essentiel pour la logique. Le logicien doit porter son intérêt sur le rapport des intelligibles avec leurs

⁽⁸⁾Aristote. *De interpretatione* (1, 16 a 3-8) :

expressions, car s'il ne s'occupait que des intelligibles, cela signifierait que la recherche de la validité – objet de la logique – ne le concernerait que lui seul, en tant qu'individu. Or, il doit être en mesure de vérifier et de valider les idées des autres.

La recherche même de la validité suppose la prise en compte de la communication (Al Farabi⁹), si bien que se dessine une forme d'interaction entre les aspects strictement intellectuels et les aspects linguistiques. Cette interaction n'exclut pas la priorité de la démonstration sur les autres formes d'argumentation. Reste que le but de la philosophie, qui est de se représenter les choses en images sera manqué si on ne s'occupe que de la démonstration :

« Quand les sciences théorétiques sont isolées et que leur possesseur n'a pas la faculté de les exploiter au bénéfice des autres, elles sont une philosophie défectueuse. Pour être un parfait philosophe, on doit posséder à la fois les sciences théorétiques et la faculté de les exploiter pour le bénéfice des autres, en accord avec leurs capacités ».

Al Farabi. *Philosophie d'Aristote* (72-17, 73 1). Cf. aussi Al Farabi (1990, 2^e édition). *Kitab al Hurûf* (*Le Livre des lettres*), texte établi par Muhsin al Mahdi. Beyrouth : Dar al Machreq, pp. 151-17, 152-6).

Pour résumer ce point, on peut dire que l'intérêt du logicien pour la communication permet à la *Rhétorique* et à la *Poétique* d'accéder au rang d'arts logiques. Mais au même moment, cette fonction de communication maintient ces deux arts dans une fonction de subordination par rapport au but premier de la logique : la quête de la certitude apodictique.

Comment entendre cette subordination ? Si la certitude apodictique reste le but premier et principal du logicien, cette subordination signifie que la Rhétorique et la Poétique sont des arts inférieurs. Mais d'un autre côté, la Rhétorique et la Poétique remplissent la fonction démonstrative par d'autres moyens : « La Rhétorique et la Poétique sont plus adaptées pour instruire les masses de ce qui a été établi et vérifié par la démonstration » (Al Farabi¹⁰). L'accent mis sur l'instruction et la philosophie comme « art que quelqu'un enseigne et apprend », puis sur la valeur communicative de la rhétorique et de la poétique, assure la continuité entre les arts démonstratifs et les arts non démonstratifs.

⁽⁹⁾« Nous vérifions le point de vue chez d'autres que nous de la même façon que nous le vérifions pour nous-même. » in Al Farabi (1949). *Ihsa' al ulûm*, édition d'Uthman Amin. Le Caire : Dar al fikr al Arabi (p. 55).

⁽¹⁰⁾Al Farabi. *Philosophie d'Aristote* (72-17, 73 1). Cf. aussi Al Farabi (1990, 2^e édition). *Kitab al Hurûf* (*Le Livre des lettres*), texte établi par Muhsin al Mahdi. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 151-17, 152-6).

5. Généralisation du syllogisme

Le troisième pôle en faveur de la thèse contextuelle est la généralisation de la méthode syllogistique à tous les arts dits logiques. L'idée dominante chez la plupart des philosophes alexandrins est que tous les arts logiques partagent les propriétés formelles du syllogisme. Ces différents arts ne se distinguent les uns des autres que matériellement, par la nature des prémisses. La généralisation de la méthode syllogistique à tous les processus rationnels de l'homme est justifiée par référence à un passage des *Premiers analytiques*¹¹. L'application par les philosophes arabes de la méthode syllogistique à la Rhétorique et à la Poétique se justifie aussi par référence à un autre passage des *Premiers analytiques*, dans lequel Aristote définit le syllogisme ainsi :

« [...] c'est un discours dans lequel certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le seul fait de ces données. »

Aristote. *Premiers analytiques* (24 B 18-20).

Ce passage met l'accent sur le processus discursif qui sous-tend tout acte de déduction formelle. Averroès, dans son commentaire de la *Rhétorique*, définit l'enthymème comme un genre de syllogisme dont s'occupe nécessairement le logicien, car quand bien même l'enthymème n'est pas vrai, il est apparenté au vrai. Par ailleurs, Al Farabi insiste sur la valeur syllogistique de la Poétique :

« Parmi les arts syllogistiques, il y a l'art poétique qui se fonde sur l'existence dans la nature humaine de la préférence pour l'ordre et l'arrangement en toutes choses. »

Al Farabi. *Philosophie d'Aristote* (72-17, 73 1). Cf. aussi Al Farabi (1990, 2^e édition). *Kitab al Hurûf* (*Le Livre des lettres*), texte établi par Muhsin al Mahdi. Beyrouth : Dar al Machreq (p.142).

C'est la structure formelle du syllogisme qui est généralisée. C'est le syllogisme en tant que syllogisme qui exprime l'unité formelle des cinq arts logiques (*Qiyas*¹²). Une fois reconnue cette structure formelle unifiée, il reste à rendre compte de la diversité de la nature des prémisses et de leur classification. Nous avons déjà noté que la classification selon les modalités et les valeurs de vérité, si elle était en général admise par les philosophes alexandrins, ne l'était pas par tous les philosophes arabes. La correspondance entre l'absolument faux ou l'impossible et les prémisses poétiques n'est pas reconnue par Avicenne ni par Averroès.

Mais cette classification est écartée aussi pour d'autres raisons : adopter la correspondance entre une modalité et un art logique ne donne plus le moyen de différencier entre le mode de compréhension d'un objet (aspect épistémique) et le mode d'être de cet objet (aspect référentiel). Or notre mode de compréhension de ce qui est en soi possible peut être nécessaire en lui-même (*Isha-*

⁽¹¹⁾Aristote. *Premiers analytiques* (2, 23, cf. note 20.

⁽¹²⁾Avicenne, *Qiyas* (42-3), « al qiyas min haythu huwa qiyas ».

⁽¹³⁾Cf. Avicenne. *Isharat* (82 3-4), trad. Inati, London, Shams (1996) p.150 : « Selon Aristote la vérité des prémisses de la démonstration est, dans leur nécessité, possibilité ou absoluité, une vérité nécessaire ».

*rat*¹³). Les distinctions modales sont importantes dans le seul cadre de la démonstration et de la connaissance certaine. Dans les autres arts – en particulier la Rhétorique – les modalités donnent lieu à des confusions.

Même si les prémisses utilisées en rhétorique ne sont que possibles, l'orateur n'a pas à les désigner ainsi explicitement, son but étant de persuader, non de révéler la nature des choses (Averroès¹⁴).

⁽¹⁴⁾Cf. Averroès (1977). *Petit commentaire de la Rhétorique*, édition de C. Butterworth. Albany State University of New York Press (pp. 182-183) : « Comme il a été dit, cet art n'a pas de sujet particulier, tout comme l'art dialectique n'a pas de sujet particulier. Car les prémisses employées dans ces deux arts ne sont pas saisies par l'esprit de la même façon qu'elles existent hors de l'esprit [...] il peut arriver selon un point de vue immédiat que le nécessaire soit pris pour le possible et pareillement le possible pour le nécessaire ».

Si la classification modale, du fait de la confusion entre les deux niveaux épistémique et référentiel, ne parvient pas à rendre compte de la nature des prémisses, quelle classification adopter ? On aura recours une fois encore à la notion d'assentiment. On aboutit à une classification qui met en correspondance chaque art logique avec la nature des prémisses : les prémisses démonstratives sont celles qui sont nécessairement acceptées, les prémisses dialectiques celles qui sont largement acceptées, les prémisses rhétoriques sont acceptées d'un point de vue immédiat ou supposées, les prémisses poétiques sont imaginées, les prémisses sophistiques ressemblent en apparence aux autres et sont utilisées pour induire en erreur. L'élément unificateur de cette classification est l'assentiment, même si les propositions poétiques sont rapportées en premier à une faculté : l'imagination. Mais comme en dernier ressort, les prémisses poétiques incitent à agir (poursuivre ou fuir), elles sont elles aussi soumises à l'assentiment.

6. L'assentiment rhétorique

Essayons maintenant de saisir l'assentiment en rhétorique dans sa spécificité, car il cache un double enjeu : sa distinction d'avec l'assentiment à la démonstration, et l'utilisation qu'en font les théologiens.

Le concept général qui prévaut chez les commentateurs arabes pour caractériser le but de la Rhétorique est l'*iqna'* (c'est la persuasion au sens actif du terme grec το πΦανον). Ce concept a bien évidemment sa racine dans les textes d'Aristote : la rhétorique est bien l'art de discerner les moyens de persuasion implicites dans tous les sujets possibles de débat et de discussion.

En reprenant cette définition, les philosophes arabes vont mettre l'accent sur ce qu'on pourrait appeler l'**épistémologie de la persuasion**, autrement dit sur les liens entre la persuasion et les fins cognitives poursuivies par les autres arts logiques, notamment l'art démonstratif et l'art dialectique. L'enjeu est double :

- 1) Critiquer les théologiens spéculatifs qui ont orienté les arguments religieux vers le terrain de la dialectique ou celui de la certitude apodictique, alors que leur méthode reste pour pour une bonne part rhétorique.
- 2) Distinguer la certitude produite par la démonstration et qui ne souffre d'aucune déficience épistémologique de l'assentiment rhétorique, qui ne repose que sur l'harmonie des opinions. Cette distinction est toutefois compatible avec l'imitation rhétorique du raisonnement démonstratif.

Voyons le **premier enjeu**. Averroès considère que les théologiens sont responsables d'une grande confusion parmi le peuple parce qu'ils utilisent des arguments extraordinairement complexes pour parler des principes simples de la foi. Par ailleurs, ils attaquent la philosophie sous prétexte de sauver la foi qu'ils rendent à jamais opaque. Comment contrer ces théologiens ? Comment montrer l'inanité de leurs démarches dialectiques ? Averroès indique dans son *Petit commentaire de la Rhétorique* que la confusion qui naît des propos des théologiens vient de l'absence de distinction, chez eux, entre les prémisses dialectiques et les prémisses rhétoriques. Les prémisses dialectiques ont un degré de certitude supérieur et sont susceptibles d'examen critique. On peut leur appliquer un critère de vérité. En revanche, les prémisses rhétoriques convainquent au premier coup d'œil, elles emportent l'adhésion sans être débattues : ce n'est plus le terrain de la discussion ni de la spéculation. Les théologiens mettent en débat ce qui ne s'y prête pas. Ils oublient que la méthode dialectique ne s'occupe ni de ce qui est trop évident, ni de ce qui est susceptible de discussions interminables. Or la religion est le domaine de l'évident par soi ou du

Référence bibliographique

Aristote. *Rhétorique* (1, 1 1355 b 10-12).

Référence bibliographique

Averroès (1977). *Petit commentaire de la Rhétorique*, édition de C. Butterworth. Albany State University of New York Press (p. 67) :

mystère insondable, deux caractéristiques qui l'excluent de la dialectique et qui la rapprochent de ce qui est visé par la persuasion rhétorique : emporter l'adhésion au premier coup d'œil.

Quant au **second enjeu**, il revient à distinguer le démonstratif du rhétorique. La confusion s'installe ici car les évidences de premier coup d'œil que produit l'assentiment rhétorique sont parfois prises pour des évidences apodictiques. Dans *L'Épître sur l'intellect*, Al Farabi nous met en garde contre cette confusion courante chez les théologiens :

« Les théologiens supposent que l'intellect à propos duquel ils parlent continuellement est l'intellect qu'Aristote mentionne dans les *Analytiques seconds* et c'est cet intellect qu'ils visent. Mais si tu examines attentivement ce qu'ils considèrent comme premières prémisses, tu les trouveras toutes être sans exception, des prémisses prises sans examen, au premier coup d'œil. C'est pourquoi ils visent une chose mais utilisent en fait une autre. »

Al Farabi (1983, 2^e édition). *Épître sur l'intellect*, texte établi par M. Bouyges. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 11-12). (Le passage des *Seconds analytiques* (99 b 15 30) est celui qui pose l'existence de principes premiers de la démonstration.)

Ce passage d'Al Farabi indique que les constructions des théologiens reposent en dernière analyse sur le sens commun, sur ce qui est admis de façon immédiate et non réfléchi. Or c'est là le propre de la prémisse rhétorique qui fait appel à une rationalité non analysée, que tous les hommes ont en partage. Il s'agit d'une rationalité de base, non spécifique, conforme à un art qui n'a pas d'objet particulier. La rhétorique « persuade en toute chose » (Aristote¹⁵), ce qui est interprété par les philosophes arabes comme étant les dix choses, c'est-à-dire les dix catégories.

⁽¹⁵⁾Cf. Aristote. *Rhétorique* (1,1 1355 b 11) : la rhétorique y est présentée comme l'art de persuader en toute chose.

Cette correspondance entre l'objet non spécifique de la rhétorique et son aspect trans-catégoriel nous ramène à la thèse contextuelle. L'expression aristotélicienne « persuader en toute chose » est comprise en un sens logique : persuader à propos des 10 genres (la liste des 10 catégories est considérée comme close). Il se dessine ainsi une affinité entre le traité des *Catégories* et la *Rhétorique* :

1) Dans les deux cas nous avons une généralité et une indétermination. Al Farabi n'hésite pas à rapporter le traité des *Catégories* au stade de la connaissance la plus indéterminée (celui où se trouvent les prisonniers de la caverne).

2) Les catégories¹⁶ ne requièrent selon lui que l'évidence des sens pour être saisies. L'objet de la rhétorique comme celui des catégories est sensible. Les dix catégories sont à la portée de tous comme l'est la prémisse rhétorique qui convainc immédiatement.

⁽¹⁶⁾Al Farabi. *Philosophie d'Aristote* (72-17, 73 1). Cf. aussi Al Farabi (1990, 2^e édition). *Kitab al Hurûf* (*Le Livre des lettres*), texte établi par Muhsin al Mahdi. Beyrouth : Dar al Machreq (p. 105 1-7), où il est dit que les catégories ne peuvent rendre compte des êtres immatériels ; la substance qui est parfaite et permanente est extérieure aux catégories.

Philosophiquement dévaluée car sans sujet propre, la Rhétorique se trouve limitée au domaine des dix catégories, au monde naturel immédiat, présent aux sens. Elle a néanmoins une utilité : traduire en termes communicables aux autres les résultats des raisonnements pratiques et théorétiques. Elle vise un public qui n'est ni critique, ni informé, mais qui, par son assentiment, fait preuve d'une capacité minimale de raisonnement qui prend la forme de l'enthymème.

Conclusion

Pour conclure, mentionnons un texte d'Al Farabi dans lequel l'*Organon* aristotélicien est d'une part « platonisé » et d'autre part, allongé pour pouvoir comprendre la *Rhétorique* et la *Poétique*.

L'aspect pyramidal de la classification de l'*Organon* que nous propose Al Farabi, dans laquelle le sommet est tenu par la démonstration (les *Seconds Analytiques*), indique combien les Catégories (l'une des bases de la pyramide, l'autre étant représentée par la Rhétorique) nous plongent encore dans l'indétermination et la confusion où sont les prisonniers de la caverne. Seuls parviennent au sommet – possession du savoir apodictique – les philosophes-mystagogues qui ont pour mission de « redescendre » le savoir (des *Topiques* à la *Poétique*) pour initier la masse au savoir démonstratif auquel elle n'a pas directement accès. Le moyen de cette initiation est un type de discours que la masse (*al 'Amma*) peut en revanche comprendre : c'est celui de la persuasion rhétorique et de l'image poétique. Les arts non démonstratifs sont donc au service des arts démonstratifs. Ce n'est certes pas leur seule fonction mais il est important de souligner qu'à leur sujet on continue de parler de conditions de vérité et de savoir partagé. Ces arts remplissent ainsi non seulement les fonctions attendues d'un discours de fiction (la *Poétique*) ou de persuasion (la *Rhétorique*), mais également une fonction de compréhension et de partage de la vérité.

La caverne de Platon et l'*Organon* d'Aristote

« Et l'exemple que Platon donne dans son livre *la République* au sujet de la caverne : comment l'homme sort de la caverne et ensuite y revient, est tout à fait adapté à l'ordre qu'Aristote a placé dans les parties de la logique. En effet il commence par des propos superficiels et généraux, c'est-à-dire qui s'appliquent à plusieurs choses, puis il ne cesse d'avancer graduellement et peu à peu, jusqu'à s'élever vers la plus parfaite des sciences. Ensuite, il commence à descendre de là peu à peu jusqu'à parvenir finalement à la plus infime, à la plus petite et la plus vile d'entre elles. Ce qui est dans les *Seconds Analytiques* est ce qu'il y a de plus complet dans les sciences et correspond au plus haut degré. Et ce qui est dans la *Poétique* est ce qu'il y a de plus imparfait, de plus infime dans les sciences et ce qui est le plus éloigné de la science parfaite. C'est la même chose pour les sciences que Platon a placées dans le mythe de l'ombre de la caverne. Oui, l'homme quand il se trouve dans cette caverne ne se connaît pas lui-même, ni ceux qui sont avec lui quand il pose sa vue sur eux, mais il ne les connaît que lorsqu'il pose sa vue sur l'ombre que projette n'importe lequel d'entre eux. Et puisque la connaissance de la multitude, par laquelle elle se connaît elle-même, est comparable à la connaissance des sages, il en ira ainsi pour un individu quelconque : au départ, il ne se voit pas lui-même ni aucun de ceux qui sont avec lui dans un lieu obscur tant que le soleil ne l'aura pas frappé directement et n'aura pas progressé à partir de l'un d'entre eux par son ombre et son obscurité qui sont perceptibles – à cette étape, il se connaît lui-même et les compagnons qui sont avec lui, à travers la connaissance de l'obscurité et de l'ombre d'eux-mêmes –, à la fin, il se voit lui-même et ceux qui sont avec lui par sa propre vision et non plus à travers leur ombre et leur obscurité. Le livre des *Topiques* est plus adapté à la science démonstrative que ne l'est d'abord le livre des *Réfutations sophistiques* et ensuite le livre de la *Rhétorique*. C'est pourquoi Aristote a commencé par le livre des *Catégories*, par les notions connues et générales. Et après s'être avancé jusqu'au *Peri Hermeneias*, il y a placé les connaissances qui étaient d'un ordre plus élevé que celles qui sont dans le livre des *Catégories*. Et après s'être avancé jusqu'au *Peri Hermeneias*, il y a placé les connaissances qui étaient d'un ordre plus élevé que celles qui sont dans le livre des *Catégories*. Il en va de même pour ce qu'il a placé dans le livre des *Premiers Analytiques*, mais il a donné un quatrième livre plus complet que celui-ci, relatif aux sciences. Ensuite il descend peu à peu, après cela, jusqu'à ce que, comme il a été dit, il parvienne à ce qui est le plus vil en elles, c'est-à-dire la *Poétique*. Il en va de même pour ce qu'il a placé dans le livre des *Premiers Analytiques*, mais il a donné

un quatrième livre plus complet que celui-ci, relatif aux sciences. Ensuite il descend peu à peu, après cela, jusqu'à ce que, comme il a été dit, il parvienne à ce qui est le plus vil en elles, c'est-à-dire la *Poétique*. Il est donc vraisemblable que Platon a, dans l'exemple du mythe, emprunté cette voie, qu'Aristote a suivi dans la transmission de la logique. » Il est donc vraisemblable que Platon ait, dans l'exemple du mythe, emprunté cette voie, qu'Aristote a suivi dans la transmission de la logique. »

Texte conservé en latin : Al Farabi (1971). *Didascalía in rhetoricam Aristotelis*, texte établi par Langhade et Grinaschi. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 213-214).

Référence bibliographique

Al Farabi (1971). *Didascalía in rhetoricam Aristotelis*, texte établi par Langhade et Grinaschi. Beyrouth : Dar al Machreq (pp. 213-214).

Averroès et les propositions indéfinies

Ali Benmakhlouf

PID_00159018



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction.....	5
1. La question des propositions indéfinies chez Aristote et ses commentateurs arabes.....	7
2. Homonymie des termes, généralité des propositions.....	9
3. Analogie entre les propositions indéfinies et les propositions modales.....	12

Introduction

Les commentaires d'Averroès à l'*Organon* aristotélicien sont un exercice où, au plus près d'un texte commenté, se révèle un nouveau style, voire une nouvelle philosophie. Les commentaires moyens que les philosophes arabes ont consacrés à l'*Organon* sont marqués par une forte logification, perceptible dans le titre même de certains d'entre eux : le *Peri Hermeneias* est rendu en arabe par *De l'expression* et non par *De l'interprétation*. Il y est question des propositions et de leur classification en affirmatives et négatives.

C'est dans ce cadre que prend place l'analyse des propositions indéfinies, dites encore propositions métathétiques – du grec *'ek metatheseos* –, en raison du transfert de la particule négative de la copule (Alcibiade n'est pas juste) au prédicat (Alcibiade est non juste). En arabe, le terme consacré pour ce type de propositions est *ma'dùl*, qui signifie littéralement « dévié ». Sous l'influence de Kant et des passages célèbres où il défend l'existence d'un troisième type de propositions, ni affirmatives, ni négatives, mais indéfinies, nous avons opté pour cette appellation, bien qu'il faille se garder de deux méprises :

1) Contrairement à Kant, ni Aristote ni Averroès n'avaient l'intention d'introduire un troisième type de propositions. Il n'y a pas le soupçon d'une quelconque philosophie transcendantale en germe chez eux. Citons O. Hamelin :

« Aristote, à ce point de vue (de la qualité) admet deux sortes de propositions : les affirmatives et les négatives et n'en admet que deux sortes. Il connaît bien les propositions formées à l'aide de ce qu'il appelle les noms indéfinis comme non homme, par exemple il est non homme et il n'est pas non homme, mais il n'a pas eu l'idée de constituer avec ces noms indéfinis, pris comme sujets ou attributs, des jugements indéfinis, comme l'ont fait plus tard certains logiciens ; ainsi l'âme est non mortelle, pour rappeler l'exemple kantien. »

2) Les propositions indéfinies dont il s'agit ici sont celles où le prédicat est indéfini : nous excluons donc les propositions à sujet indéfini comme « le non homme n'est pas juste » et nous n'entendons pas par propositions indéfinies les propositions indéterminées quant à la quantité de leur sujet comme « l'homme est sage », car dans ce cas il y a indétermination puisque nous ne savons pas s'il s'agit d'un seul homme où de tous les hommes.

1. La question des propositions indéfinies chez Aristote et ses commentateurs arabes

Pour n'être pas à la base d'une nouvelle logique du type de celle que nous propose Kant, les propositions indéfinies ne sont pas pour autant, chez Aristote et ses commentateurs arabes, un problème mineur. Au XX^e siècle, deux interprètes d'Aristote semblent avoir négligé leur portée.

Le premier, **O. Hamelin**, que nous venons de citer, note ainsi :

« [...] les jugements indéfinis sont un contresens, puisqu'ils méconnaissent le rôle essentiel de la copule dans le jugement, en faisant porter la négation sur un terme et non sur la copule. En refusant d'admettre ce contresens, Aristote a montré qu'il avait en fin de compte mieux senti le rôle de la copule que ses explications ne permettaient de l'espérer. »

Hamelin semble indiquer que les propositions indéfinies sont tout simplement écartées par Aristote car leur accorder un statut risquerait de semer, selon lui, le trouble dans la subdivision des propositions en affirmatives et en négatives. Nous verrons que ces propositions indéfinies jouent un rôle capital dans la compréhension des propositions modales et que la reconnaissance de leur statut ne s'accompagne pas nécessairement d'une remise en cause de la bipolarité entre affirmation et négation.

Le second, **I. Madkour**, a consacré un ouvrage (publié en 1969), à l'*Organon* d'Aristote dans le monde arabe. Ayant par ailleurs édité le *Chifa'* d'Avicenne, l'auteur utilise surtout les commentaires du philosophe iranien. Il pense que l'ampleur donnée aux propositions indéfinies implique nécessairement la formation d'« une classe à part de jugements indéfinis » et semble regretter qu'Avicenne ait suivi non pas Aristote, mais les « logiciens postérieurs » qui ont « commis l'erreur » de donner un statut à ces jugements. I. Madkour fait la même confusion que Hamelin : il pense qu'accorder un statut à ces propositions s'accompagne *de facto* de la reconnaissance d'une catégorie intermédiaire entre l'affirmation et la négation. Selon lui, pour éviter une telle introduction, il suffit donc de réduire les indéfinies aux négatives :

« On peut dire de façon générale que les jugements à prédicat ou à sujet indéfinis ne sont au fond que des jugements négatifs ; dire que ce nombre est infini, revient à dire qu'il n'est pas fini. En outre, quelle différence y a-t-il entre ces deux énonciations : « Cet arbre est non sec » et « Cet arbre n'est pas sec » ? Il y a des concepts indéfinis, tels que l'infini, l'immortel et le non-être, qui sont une grande source de confusions et de paralogismes. Quant aux prétendus jugements indéfinis, ils sont des artifices de langage. Le principe de contradiction s'oppose à ce qu'il existe entre l'affirmation et la négation un terme intermédiaire. Les jugements indéfinis de Kant appartiennent plutôt à la logique transcendantale qu'à la logique ordinaire. Ainsi, au point de vue de la qualité, il ne faut conserver que les jugements affirmatifs et les jugements négatifs d'Aristote. »

On voit que, sous l'effet d'une lecture kantienne, I. Madkour pense qu'il n'y a de solution, concernant les propositions indéfinies, que dans le changement de logique ou dans l'abandon de telles propositions. Notons qu'il traite les prédicats indéfinis comme « non juste » sur le même mode que les prédicats privatifs comme « infini » et « immortel », prédicats qui semblent être marqués négativement en raison du lien étroit entre l'imagination et le langage, comme aurait dit Spinoza, mais qui ne sont pas nécessairement des prédicats indéfinis ou négatifs.

À la lecture du *Commentaire moyen* d'Averroès au *Peri Hermeneias*, il est frappant de voir que la question des propositions indéfinies est loin d'être anodine. Averroès commente ici le passage 19b20-25 du *Peri Hermeneias* :

« Quand le verbe "est" est en sus comme troisième terme, le nombre des propositions opposées est alors doublé. Je dis par exemple que dans "l'homme est juste", le verbe "est" (qu'on l'appelle nom ou verbe) forme le troisième élément de l'affirmation.

C'est pourquoi nous aurons ici quatre propositions : deux d'entre elles se comportent à l'égard de l'affirmation et de la négation suivant leur ordre de consécution, comme des privations ; mais pour les deux autres, il n'en sera pas de même. – Je veux dire que le verbe "est" est ajouté soit au terme "juste" soit au terme "non juste" et, par suite, il en sera ainsi pour les propositions négatives. »

Averroès. *Commentaire moyen sur le Peri Hermeneias*.

Averroès consacre à ce passage les §41-46, selon la subdivision adoptée par les éditeurs M. Qassim, C. Butterworth, A. Haridi. Nous voulons porter notre attention sur deux aspects de ce commentaire :

- 1) Le premier consiste à explorer le contenu du prédicat indéfini dans le cadre d'une logique qui n'accepte pas de sortir de la subdivision des propositions en affirmatives et négatives. Nous aurons à prendre en charge une analyse de l'homonymie et de l'ambiguïté des termes : « non juste », par exemple, est un prédicat indéfini, il se dit donc de plusieurs catégories de personnes. De même nous aurons à examiner la théorie de la déduction sous-jacente à l'introduction des propositions indéfinies.
- 2) Le second réside dans l'analyse des aspects formel et matériel d'une proposition. Les indéfinies pose le problème de la place et de la portée des particules négatives et, à travers, ce problème, celui de la qualité d'une proposition : les indéfinies sont-elles des propositions apparentées aux affirmatives ou aux négatives ? Quelle différence y a-t-il entre une particule qui nie la proposition et celle qui nie le prédicat ? Nous verrons que le rôle de la copule ainsi que celui des modalités gagne en clarté à l'issue de ce parcours.

2. Homonymie des termes, généralité des propositions

Ni Aristote, ni Averroès ne considèrent les propositions indéfinies comme une troisième classe de propositions, distinctes des deux classes classiquement reconnues : les affirmatives et les négatives. Mais dans ce cas, il s'agit de se demander comment les indéfinies prennent place parmi les propositions déjà existantes. Averroès les place aussi bien dans l'horizon des propositions simples (affirmatives ou négatives) que dans celui des propositions privatives, qu'elles soient affirmatives ou négatives. Le §42 du *Commentaire moyen au 'Peri Hermeneias'* les donne selon une consécution que l'on peut schématiser ainsi :

l'homme est juste	A	l'homme n'est pas juste	B
l'homme n'est pas non juste	C	l'homme est non juste	D
l'homme n'est pas injuste	E	l'homme est injuste	F

Les propositions A C E s'opposent respectivement aux propositions B D F. Les propositions A C E sont dans un rapport de déduction entre elles et il en va de même pour les propositions B D F. Les propositions C et D sont indéfinies, leur situation au milieu du diagramme permet de les comparer aussi bien aux propositions simples A et B qu'aux propositions privatives E et F. Averroès nous dit que « Le rapport de déduction des propositions indéfinies aux propositions simples est le même que celui des propositions privatives aux propositions simples ». Il suffit donc d'établir un des deux rapports et de calquer sur lui le rapport restant.

Les déductions qu'Averroès établit puis justifie, sont les suivantes :

A $\langle \rangle$ C D $\langle \rangle$ B

E $\langle \rangle$ C F $\langle \rangle$ B

Comment reconnaît-on d'une part que B est la suite logique de D et de F et que d'autre part, C est la suite logique de A et de E ? Nous allons mener notre réflexion sur la déduction D $\langle \rangle$ B, en développant les raisons qui la justifient.

Premier cas : particularité de D

Prenons donc, comme le fait Averroès au §44, les propositions B, D et F. B est, dit-il, vraie dans plus de cas que D, donc elle peut se déduire de D mais non l'inverse : les cas pour lesquels B n'est pas réalisée, ne peuvent servir effectivement à obtenir D. Reste à savoir pourquoi D est plus particulière que B, c'est-à-dire pourquoi elle est vraie dans moins de cas que B. La raison que donne Averroès consiste à explorer la portée des prédicats dans les propositions. Dans

D, « non juste » renvoie à « injuste » ; dans B, « l'homme n'est pas juste » renvoie à l'enfant, à l'homme injuste et à l'homme qui n'est ni juste ni injuste. Essayons de pénétrer ces explications. Dans D, la proposition « l'homme est non juste » signifie « privation », or un des sens de la privation invoqué par Averroès dans ce cas, est celui-ci : être privé d'une chose signifie ne pas la posséder au moment et dans les conditions où on doit la posséder et comme il s'agit de contraires (juste-injuste) qui n'ont pas de terme intermédiaire comme peut l'être le gris entre le blanc et le noir, alors ne pas posséder l'un, c'est posséder l'autre : être non juste, c'est nécessairement être injuste. Averroès est explicite à ce sujet dans son *Commentaire moyen des Catégories* d'Aristote : les contraires quant à la possession et à la privation n'ont pas de terme moyen, il faut donc que le sujet possède l'un des deux opposés ou en soit privé.

Pour quelle raison Averroès ne retient comme sens possible de « non juste », dans la proposition indéfinie D, que celui de « injuste » ? On pourrait en effet penser que « non juste » renvoie tout aussi bien à « ni juste ni injuste », qu'à « injuste ». Une telle possibilité est écartée pour deux raisons :

- En réduisant le sens de « non juste » à « injuste » dans la proposition D, Averroès veut montrer que la proposition indéfinie est nécessairement une proposition affirmative. Si les deux autres possibilités de sens avaient été retenues, s'il avait été possible de réécrire la proposition D aussi bien sous la forme de « l'homme est injuste » (D'), que sous la forme de « l'homme n'est pas juste » (D'') ou « l'homme n'est pas injuste » (D'''), la proposition indéfinie serait tantôt affirmative (D') tantôt négative (D'') : on ne pourrait alors plus appliquer le critère de la bivalence (toute proposition est vraie ou fausse) ni celui de la non-contradiction (une même proposition ne peut pas être vraie et fausse à la fois). Il y a donc un resserrement des sens possibles de « non juste » dans D pour permettre à ces deux principes de continuer à valoir.
- Averroès évite ainsi l'homonymie ou ambiguïté des termes par une univocité du sens du prédicat indéfini dans la proposition D. Cette univocité permet, comme nous l'avons déjà souligné, de sauver le principe de non-contradiction : on ne pourra pas dire que l'homme non juste est à la fois celui qui est injuste et celui qui ne l'est pas.

Second cas : généralité de B

Nous venons de voir qu'Averroès refuse de prendre l'homonymie-ambiguïté comme base pour les déductions, car elle menace les principes logiques de bivalence et de non-contradiction. Aussi va-t-il justifier ses déductions à partir du couple particulier/général. Le premier intérêt de ce couple est de nous placer d'emblée sur le terrain propositionnel et non plus sur celui des termes. Son autre intérêt est de respecter pleinement les deux principes logiques que

nous avons mentionnés. Une proposition ambiguë est une proposition vraie et fausse des mêmes choses ; une proposition générale vraie est vraie du point de vue de toutes les instanciations particulières qu'on peut en donner.

Ainsi, quand Averroès dit que la proposition B est plus générale que D, il veut dire qu'elle se dit, en vérité, dans plus de cas que D : « L'homme n'est pas juste » (B) se dit aussi bien de l'adulte injuste que de l'enfant qui n'est ni juste ni injuste et du non-citoyen qui n'est pas susceptible d'être privé ou d'avoir un de ces deux contraires. La proposition B est d'une vérité plus générale que la proposition D.

À la suite des deux cas considérés, on peut établir **deux conclusions** :

- Les propositions indéfinies sont des propositions affirmatives à part entière. En resserrant le sens du prédicat « non juste » dans la proposition D, en le faisant coïncider avec le sens de « injuste », Averroès évite l'homonymie de ce prédicat et avec elle la possibilité de traduire l'indéfinie en proposition négative. À défaut de traduire la proposition indéfinie en proposition négative, on peut établir une consécution entre ces deux propositions.
- La présence d'une particule négative dans le cas des propositions indéfinies et dans celui des propositions négatives n'a pas la même fonction : dans le cas des prédicats indéfinis, la particule est inscrite dans la matière même de la proposition, c'est l'un de ses constituants. Dans le cas des propositions négatives, la particule intervient comme un opérateur extérieur, elle a une fonction formelle et non plus matérielle. Ce second point apparaît mieux encore dans les propositions modales.

3. Analogie entre les propositions indéfinies et les propositions modales

Cette analogie est explicite dans un passage des *Premiers analytiques*. Aristote nous dit ceci :

« La relation de "il peut marcher" avec "il peut ne pas marcher" est semblable à la relation entre "il est blanc" et "il est non blanc" et à la relation entre "il connaît le bien" et "il connaît le non-bien" [...] ainsi de même qu'il n'y a pas identité entre "ne pas connaître le bien" et "connaître le non-bien", il n'y a pas non plus identité entre "être non bon" et "n'être pas bon". »

Aristote. *Premiers analytiques* (51b 12-36).

Cette analogie est faite pour prévenir les méprises sur les négations des propositions modales : de même que la proposition « l'homme est non blanc » n'est pas la négation de la proposition « l'homme est blanc », de même la proposition « il peut ne pas marcher » n'est pas la négation de la proposition « il peut marcher ». Dans la proposition indéfinie comme dans la proposition modale « il peut ne pas marcher », la particule qui affecte le prédicat n'est pas une particule négative mais une particule « métathétique », une particule qui n'a pas la fonction de transformer en négative une proposition affirmative, mais simplement de changer sa portée à l'occasion d'un transfert de la particule de la copule au prédicat.

Il faut donc distinguer dans les propositions modales ce qui relève du constituant propositionnel de ce qui relève de la forme propositionnelle : la particule « ne pas » dans « pouvoir ne pas marcher » est un constituant de la proposition, non pas sa forme ; en revanche la particule « ne pas » dans « ne pas pouvoir marcher » n'est pas un constituant de la proposition mais un opérateur de négation, un élément formel. Citons Averroès :

« On voit clairement que la particule négative dans ces propositions – je veux dire les modales – ne doit pas prendre place auprès du prédicat, ni auprès de la copule, mais auprès de la modalité. Ainsi la négation de « il est possible qu'il soit » est « il n'est pas possible qu'il soit ». Il en va nécessairement de même pour toutes les modalités que nous avons dénombrées. Car, de même que dans les propositions non modales nous relions la particule négative avec ce qui est formel dans la prédication – c'est-à-dire la copule – et non avec ce qui est matériel, à savoir le prédicat, de même ici (dans les propositions modales), la particule négative prend place auprès de ce qui a le statut de la copule dans les propositions non modales. »

Averroès

Toute proposition a donc une matière et une forme ; la forme exprime la manière dont le prédicat existe dans le sujet, comme l'inflexion modale renvoie à la manière dont le prédicat existe dans un sujet, elle relève de la forme de la proposition.

L'analogie que souligne Aristote dans les *Premiers Analytiques* permet donc de répartir sans ambiguïté les propositions modales en affirmatives et en négatives et de donner un statut aux particules métathétiques qui se rapportent aux prédicats. Mais elle a aussi un rôle plus essentiel encore : celui de rectifier le premier tableau des modalités tel que nous le donne le passage 22a25 du *De Interpretatione*. Ce tableau présente en effet un déséquilibre que rend explicite la disposition qu'en donne Averroès :

il est possible qu'il soit	A1	il n'est pas possible qu'il soit	B1
il n'est pas nécessaire qu'il soit	C1	il est nécessaire qu'il ne soit pas	D1
il n'est pas impossible qu'il soit	E1	il est impossible qu'il soit	F1

Les propositions qui sont sur une même ligne sont toutes en opposition sauf celles qui concernent le nécessaire, où là nous avons, au lieu d'une opposition, une consécution : la proposition D1 implique logiquement la proposition C1 : dire qu'il est nécessaire qu'il ne soit pas implique en effet qu'il n'est pas nécessaire qu'il soit. Sur le plan syntaxique, le déséquilibre est visible car dans C1 nous n'avons pas de particule métathétique, alors qu'une telle particule figure dans D1. On peut donc se demander ce qui justifie un tel tableau : pourquoi s'impose-t-il à nous tout d'abord ? Aristote répond clairement sur ce point : ce tableau singulier tire sa justification du rapport de consécution qui existe entre les propositions sur le nécessaire et les propositions sur l'impossible :

« La raison, ajoute-t-on, pour laquelle le nécessaire ne suit pas les mêmes règles de consécution que les autres modes est que, énoncé de façon contraire, « il est impossible » est équivalent à « il est nécessaire », car s'il est impossible qu'une chose soit [F1], il est nécessaire, non pas qu'elle soit, mais qu'elle ne soit pas [D1]. »

Aristote.

Aristote et Averroès refusent le sort particulier qui est fait ici au nécessaire. Averroès note que le déséquilibre du tableau n'est pas dû à une valeur spécifique du nécessaire, valeur qui nous imposerait la rupture du schéma d'opposition entre propositions portant sur ce type de modalité. Le déséquilibre vient simplement du fait qu'on s'est focalisé, comme le rappelle Aristote dans le passage que nous venons de citer, sur les rapports de consécution entre le nécessaire et l'impossible, sans tenir compte du rapport de consécution entre le nécessaire et le possible. Or, il convient de considérer ce rapport. Le déséquilibre du tableau vient d'une mauvaise évaluation du possible. Nous avons mis en premier les propositions sur le possible et le non possible (A1 et B1), alors qu'il aurait fallu commencer par le nécessaire :

« Et sans doute, peut-on dire que le nécessaire et le non-nécessaire sont pour toutes choses, le principe de leur être et de leur non-être et que tout le reste doit être considéré comme en dérivant ».

Aristote.

Aussi, le possible devra être évalué par le nécessaire. Une telle évaluation va permettre de rectifier le tableau par l'introduction de la particule métathétique dans C1 et l'opposition des deux propositions C1 et D1 se trouvera ainsi rétablie. Retraçons les **étapes de cette rectification chez Averroès**.

Première étape :

Tout d'abord, il s'agit de dériver le possible du nécessaire, en veillant à ne retenir comme possible dérivable du nécessaire que le possible qui concerne les choses sans mouvement, car pour ce qui est des choses qui se meuvent et se corrompent, il est absurde de penser qu'elle puissent dériver du nécessaire. Le possible dont il s'agit ici est dans un rapport avec le nécessaire semblable à celui du général par rapport au particulier : le possible est en effet plus général que le nécessaire, car il s'applique aussi bien au nécessaire qu'au non-nécessaire.

Deuxième étape :

Il faut poser comme point de départ le couple de propositions opposées :

il est nécessaire qu'il soit	il n'est pas nécessaire qu'il soit
------------------------------	------------------------------------

C'est le couple « principal » duquel on peut dériver les propositions restantes. Cette étape a une portée métaphysique : en affirmant que le nécessaire est premier, Averroès rappelle que les choses qui sont toujours en acte sont antérieures aux choses qui sont tantôt en acte, tantôt en puissance ; le nécessaire qui est toujours en acte est donc antérieur au possible.

Troisième étape :

Il faut écrire les rapports de consécution entre le nécessaire et le possible et comparer avec le tableau déjà présenté auparavant ; on obtient pour la colonne de gauche :

il est nécessaire qu'il soit	A2
il est possible qu'il soit	C2
il n'est pas nécessaire qu'il soit	E2

Or il apparaît clairement qu'il y a là une absurdité : on ne peut pas dériver E2 de A2 ; « il n'est pas nécessaire qu'il soit » n'est pas dérivable de « il est nécessaire qu'il soit ».

Quatrième étape :

Il faut apporter la rectification d'E2 et la preuve que c'est bien E'2, à savoir la proposition négative indéfinie, qui est dérivable de C2 :

il est possible qu'il soit

il n'est pas nécessaire qu'il ne soit pas

Une telle preuve consiste à envisager tous les cas de propositions modales nécessaires dérivables de la proposition « il est possible qu'il soit ».

Cinquième étape :

Il faut enfin envisager ces cas.

- Premier cas : prenons la proposition « il n'est pas nécessaire qu'il soit ». La troisième étape a déjà conclu à l'absurdité d'une dérivation d'E2 à partir de C2.
- Deuxième cas : la proposition « il n'est pas nécessaire qu'il soit » ne convient pas non plus, car on ne peut pas dériver le nécessaire du possible, on ne peut pas dire « il est possible qu'il soit, donc il est nécessaire qu'il soit », à moins de nier la forme même du possible.
- Troisième cas : la proposition « il est nécessaire qu'il ne soit pas » donne lieu aussi à une absurdité, car elle écarte le possible alors que c'est lui qui est la base de notre dérivation.
- Il reste le dernier cas, seul compatible à la fois avec le principe premier qui consiste à partir du nécessaire et avec la proposition portant sur le possible. Il s'agit de la proposition suivante : « il n'est pas nécessaire qu'il ne soit pas ». C'est cette proposition qui fournit la rectification du tableau, c'est elle qui rompt son déséquilibre. En introduisant la particule métathétique, on arrive à rétablir la série des trois couples de propositions opposées :

il est possible qu'il soit	il n'est pas possible qu'il soit
il n'est pas nécessaire qu'il ne soit pas	il est nécessaire qu'il ne soit pas
il n'est pas impossible qu'il soit	il est impossible qu'il soit

Conclusion

Le rôle de la particule métathétique est donc de maintenir l'opposition entre une proposition affirmative et une proposition négative. Loin de menacer cette bipartition, elle la conforte au point de servir de point d'appui à la rectification des propositions modales. La critique d'un régime spécifique de la nécessité s'accompagne donc d'une réflexion approfondie menée sur les propositions indéfinies. Il est difficile de lire la fin du *De Interpretatione*, concernant les modalités, sans faire une place de choix à l'analyse des propositions indéfinies. L'analogie entre ces deux types de propositions est à la base des principes aristotéliens de bivalence, du tiers exclu et de non-contradiction.

Les propositions indéfinies révèlent donc une richesse au sein même d'une logique formelle classique ; elles ne sont ni une menace pour celle-ci, ni l'ouverture obligée à une logique transcendantale. Loin de signer les limites d'une logique syllogistique, elles en constituent même un des ressorts. Citons pour finir un simple exemple : nous savons que les syllogismes de la première figure ne sont pas conclusifs lorsque les deux prémisses, majeure et mineure, sont négatives. Mais si la mineure est une proposition singulière négative, elle équivaut dans ce cas (c'est le seul) à une proposition indéfinie : dire « Socrate n'est pas sage » et « Socrate est non sage » revient au même. Il suffit donc de prendre la proposition indéfinie au lieu de la proposition négative pour retrouver la puissance déductive du syllogisme dont une telle prémisses fait partie.

Averroès et la raison en poésie

Ali Benmakhlouf

PID_00159019



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

1. Averroès et la raison en poésie.....	5
--	----------

1. Averroès et la raison en poésie

Parler de seconde naissance de la raison dans le cadre andalou, c'est bien sûr sous-entendre une première naissance, dont tout le monde s'accorde à dire qu'elle fut grecque. On a pu dire que l'émergence de la raison chez les Grecs s'est faite contre le mythe. En réalité, à en juger par l'omniprésence des récits mythiques dans les dialogues platoniciens, il est fort difficile de souscrire à cette opposition mythe-raison. Il semble bien que ce soit plutôt l'opposition de la raison à la démesure qui permet de cerner le sens formel de cette raison apparue chez les Grecs : la raison comme proportion, *logos*, mise en rapport, mise en relation ; l'irrationnel étant ce qui défie tout rapport, toute relation. La démesure, l'*hubris*, n'est donc pas raison. Mais qu'en est-il de l'*hubris* mimée, de l'*hubris* représentée ? Ne retrouve-t-on pas là, dans le cadre d'une *poieisis*, c'est-à-dire d'une fabrication artisanale, un sens des proportions qui, dans les limites d'un genre soumis à des règles, mime la démesure sur laquelle la raison n'a pas de prise directe ?

Cette présence du *logos* dans la poétique est très explicite chez Averroès, lecteur d'Aristote. Dans le cadre andalou, où la poésie est une pratique générale, où le poète jouit depuis les temps anté-islamiques d'une place de choix dans la société, Averroès se saisit du texte d'Aristote et le commente dans un sens qui nous fait entrer de façon privilégiée dans l'analyse d'une seconde naissance de la raison. Les arguments qui vont dans ce sens sont légion :

- Averroès, à la suite d'Al Farabi et d'Avicenne, considère la poétique comme un art logique, le huitième du genre et n'hésite pas à parler de syllogismes poétiques (la métaphore est un syllogisme poétique où on fait l'ellipse des deux prémisses). Nous présenterons ci-après quelques éléments de cette logicisation de la poétique.
- La substitution des exemples de tragédie et d'épopée d'Aristote par des exemples de poésie arabe (à la fois de la poésie anté-islamique et de la poésie classique du X^e siècle) et des exemples coraniques montre assez qu'Averroès n'oublie pas le public auquel il s'adresse. Ceci est d'autant plus important que nous avons là, dans le *Commentaire moyen* d'Averroès, une théorie de la réceptivité de l'œuvre d'art.
- On peut penser enfin qu'une telle substitution se fait au détriment de la compréhension du texte d'Aristote. Depuis les pages célèbres d'Ernest Renan et de Jorge Luis Borges, on s'accorde à dire qu'Averroès a totalement manqué le sens de la tragédie et que son commentaire s'est fourvoyé dans les méandres du contresens. Nous allons tâcher de nuancer cette idée en montrant qu'il s'agit moins de contresens que d'adaptation – en grande partie justifiée par le texte d'Aristote lui-même –, adaptation de la création

poétique à un cadre arabo-musulman, par un philosophe soucieux à la fois de donner des règles à cette pratique et de faire œuvre de philosophe rationaliste, c'est-à-dire de retrouver dans la création poétique elle-même le tempo de la raison.

Reprenons le jugement de Renan :

« Quoi qu'il en soit, les bévues d'Ibn Ruchd (Averroès), en fait de littérature grecque, sont vraiment de nature à faire sourire. S'imaginant, par exemple, que la tragédie n'est autre chose que l'art de louer, et la comédie l'art de blâmer, il prétend trouver des tragédies et des comédies dans les panegyriques et les satires des arabes et même dans le Coran. »

E. Renan (1949) *Averroès et l'averroïsme*. Paris : Calmann-Lévy.

Un siècle après Renan, Jorge Luis Borges note dans « La quête d'Averroès » :

« L'histoire consignerait peu d'événements aussi beaux et aussi pathétiques que ce médecin arabe se consacrant à la pensée d'un homme dont quatorze siècles le séparaient ; aux difficultés intrinsèques s'ajoutait le fait qu'Averroès, ignorant tout du syriaque et du grec, travaillait sur la traduction d'une traduction. La veille, deux mots douteux l'avaient arrêté au seuil de la *Poétique*. Ces mots étaient *tragœdia* et *comœdia*. Ils les avait rencontrés, des années auparavant, dans le livre troisième de la *Rhétorique* ; personne dans l'Islam n'entrevoit ce qu'ils voulaient dire. En vain il avait fatigué les traités d'Alexandre d'Aphrodise. En vain, compulsé les versions du nestorien Hunain Ibn-Ishaq et de Abu Bashr Meta. Les deux mots arcanes pullulaient dans le texte de la *Poétique*. Impossible de les éluder. » Il les avait rencontrés, des années auparavant, dans le livre troisième de la *Rhétorique* ; personne dans l'Islam n'entrevoit ce qu'ils voulaient dire. En vain il avait fatigué les traités d'Alexandre d'Aphrodise. En vain, compulsé les versions du nestorien Hunain Ibn-Ishaq et d'Abu Bashr Meta. Les deux mots arcanes pullulaient dans le texte de la *Poétique*. Impossible de les éluder. »

Jorge Luis Borges (1967). « La quête d'Averroès » in *L'Aleph*. Paris : Gallimard (pp. 118-119).

Que ce soit la critique sévère de Renan ou le regard sympathique de Borges sur le *Commentaire* d'Averroès à la *Poétique*, dans les deux cas, Averroès apparaît comme n'ayant pas saisi la nature d'une tragédie qu'il définit comme l'art de louer et d'une comédie qu'il définit comme l'art de blâmer. Avant de revenir sur cette double définition présentée par Averroès, nous voudrions d'abord souligner combien le philosophe andalou fut conscient des difficultés de transmission du texte d'Aristote. Nous savons que la partie de la *Poétique* concernant la comédie manque. C'était déjà le cas à l'époque d'Averroès. Si les textes concernant la comédie manquent, comment comprendre ce qu'est cet art ? Répondre à cette question est en même temps donner la méthode adoptée par Averroès dans son commentaire. C'est une méthode au sens d'un *Organon*, c'est-à-dire d'un instrument général utilisé pour se guider dans le commentaire des œuvres d'Aristote. Ainsi, faisant usage des distinctions opérées par Aristote ainsi que des critères posés par celui-ci dans les *Topiques* sur les exigences de la définition, Averroès reprend de cet ouvrage deux éléments essentiels : le premier est que la science des contraires est une, le second est que la définition, pour être correcte, exacte, implique que le défini soit équivalent à la définition ; ni plus général, ni plus particulier, mais à même de pouvoir être le réciproque du défini.

Appliquons cela à notre commentaire : Aristote ne dit rien de la comédie. Oui, mais dans la mesure où la comédie est l'art de la satire et que la satire est le contraire de l'éloge, connaître l'art de l'éloge c'est en même temps connaître l'art de la satire, la science des contraires étant une. On peut donc déduire les caractéristiques de la comédie à partir de la définition de son contraire, la tragédie, définie comme l'art de l'éloge.

Reste à établir en quoi la tragédie est l'art de l'éloge. C'est là qu'intervient le second critère des *Topiques* : **l'équivalence de la définition et du défini**. Aristote nous dit (1448a16) que la tragédie est l'art de représenter – au sens d'imiter – les actions nobles ; c'est l'art de représenter les personnages meilleurs que les hommes actuels. Averroès en déduit que la tragédie est l'art de louer.

Mais, avant de rendre compte de cette définition, il importe de rappeler **les caractéristiques générales propres à la *mimesis***, caractéristiques par lesquelles commence le texte d'Aristote et auxquelles Averroès accorde une grande place dans son commentaire. Aristote donne trois caractéristiques de ce propos : il faut du **rythme**, de la **mélodie** et du **discours imitatif**. Sur cette troisième caractéristique, Averroès est plus prolix : l'art d'imaginer, traduit en discours, est l'art de comparer, c'est-à-dire de substituer un terme à un autre, de faire des métaphores, des comparaisons. Le développement donné par Averroès ici à ces figures rhétoriques s'explique par l'importance qu'elles avaient dans les traités de poésie comme par exemple le *Kitab al badi'* d'Al Mu'tazz. Dès le début du commentaire, le ton est donné : Averroès va constamment chercher de quoi étayer le propos d'Aristote dans la poésie arabe et dans les écrits scripturaires, substituant les exemples qui concernent Euripide ou Sophocle par un exemple de sa communauté religieuse et culturelle.

La poésie répond donc, de façon générale, à trois critères : rythme, mélodie, discours imagé ; il va de soi que chacun de ces critères peut exister de façon séparée comme le rythme dans la danse, la mélodie dans les instruments de musique et le propos imagé dans les expressions non rythmées. Mais seule l'existence simultanée des trois donne lieu à une poésie. Dans ce cas, le discours poétique répond à sa nature en même temps qu'il la réalise. Il y a une finalité naturelle propre à la poésie, comme il y a une finalité naturelle de tous les êtres vivants. Cette naturalisation de la poésie participe du même projet que la naturalisation de la raison chez Aristote. La nature entendue comme finalité immanente est principe d'accomplissement différencié des êtres et des choses. La **poésie « naturelle »** est celle dans laquelle se rencontrent rythme, mélodie et discours mimétique.

On peut penser *a priori* que la définition aristotélicienne n'est spécifique qu'à la pratique grecque. Averroès ne le pense pas. Selon lui, Aristote donne une définition générale susceptible de s'appliquer à toutes les nations ou à la plupart d'entre elles ; au premier paragraphe de son commentaire, nous lisons ceci : « L'objet de ce discours est le commentaire du livre d'Aristote concernant la poésie et les règles générales communes à toutes les nations ou à la plupart

d'entre elles ». Dès lors, il faut retrouver chez les différents peuples existants les trois caractéristiques de l'art poétique. Averroès parle de « **nations naturelles** » pour indiquer que ce sont des nations chez qui on retrouve la poésie réalisée selon sa nature. Ainsi par exemple, les Grecs, dans la mesure où ils possèdent cet art poétique dont parle Aristote, sont une nation naturelle, mais aussi les Andalous, qui incarnent dans la poésie des *muwachchahât* et des *ajzâl*, l'art poétique aristotélicien.

Les Andalous comme les Grecs sont donc une nation naturelle, mais les Arabes de façon générale ne le sont pas. Comment entendre cette expression de « nation naturelle » ? L'hypothèse qui consiste à comprendre par « naturel », ici païen, est facilement réfutable car si les Grecs sont effectivement païens, les Andalous ne le sont pas ; et pourtant, ils sont considérés eux aussi comme une nation naturelle. Par ailleurs, les Arabes anté-islamiques ne sont pas tenus pour être une nation naturelle et pourtant ils sont païens. En fait, est naturel ce qui réalise en lui sa finalité immanente. Nous sommes bien sûr loin du concept du XVIII^e siècle d'une nature universelle présente de façon identique chez tous les hommes, concept qui n'autorise de distinction que culturelle : identité de nature et diversité de culture.

Ici, chez Averroès, c'est le concept même de nature qui est différenciable et les nations sont distinctes selon la nature et non selon la culture. Le §100 est explicite à cet égard : parlant de l'épopée et reprenant l'exemple grec du discours homérique qu'Aristote considère comme le discours épique par excellence, Averroès nous dit :

« [...] tout cela leur (aux Grecs) est spécifique et n'existe pas chez nous, soit parce que ce qu'il mentionne n'est pas commun à la plupart des nations (*oumam*), soit parce qu'il y a de façon accidentelle (*'arad*) chez les Arabes un élément étranger à la nature, ce qui est la bonne raison car il n'a pas cherché dans son livre à établir ce qui est spécifique aux Grecs mais plutôt ce qui est commun aux nations naturelles. »

Averroès.

Cet élément étranger à la nature n'est bien sûr pas la culture ; l'opposition n'est pas entre nature et culture, mais entre nature réalisée et non réalisée. Ce qui empêche les Arabes non andalous d'être une nation naturelle à part entière c'est le nomadisme. Être une nation naturelle, c'est être une nation de la cité et de la sédentarité. La poésie arabe des Arabes de l'anté-islam, glorifiant la tribu, ne peut être une poésie naturelle. Le texte scripturaire aide pourtant les Arabes à être une nation naturelle. Certes, il n'existe pas l'équivalent d'Homère, mais il y a ce qui en tient lieu : le récit scripturaire.

Analogie entre l'épopée et les récits scripturaux

On aurait aimé voir Averroès développer cette analogie entre l'épopée et les récits scripturaux, mais il ne fait que la mentionner au paragraphe 98. Cette mention est toutefois importante car elle écarte la possibilité d'opposer la nature à l'imposition de la loi révélée. Une nation peut être naturelle, avec ou sans la loi révélée. Réaliser sa nature, accomplir sa finalité immanente, peut se faire aussi bien dans un cadre païen que dans un cadre religieux. La religion peut certes aider à l'accomplissement de la tâche naturelle et c'est

d'ailleurs le cas chez les Andalous, qui ont su se sédentariser par et selon l'islam, mais cette raison suffisante n'est pas nécessaire.

La naturalisation de l'art poétique à laquelle on assiste ici participe de la naturalisation de la raison. La *mimesis*, l'art d'imiter en faisant des comparaisons et des métaphores repose sur deux causes (*'ilal*), toutes deux liées au plaisir d'apprendre, mais l'une est spécifique à l'homme en tant qu'être rationnel. À différents arts logiques correspondent différents types de plaisir : il y a le plaisir de l'intellect, le plaisir que l'homme réalise à de rares moments et qui est lié à la contemplation et à la démonstration et il y a **le plaisir poétique** qui vient de l'imitation des choses sensibles. C'est un plaisir spécifique à l'homme, alors que l'autre type de plaisir est spécifique à l'intellect divin ; or ce qui est spécifique à l'homme c'est la passion rationnelle et naturelle d'apprendre : le plaisir poétique est donc un plaisir de connaissance, un plaisir naturel de connaissance. C'est une connaissance adaptée au plus grand nombre, par distinction avec celle qui est propre au philosophe, aux « gens de la démonstration » ; c'est une connaissance par signes, par indications et illustrations, dont la fonction est de permettre une compréhension rapide des choses.

À partir du §13 s'amorce une théorie de la réceptivité des œuvres d'art marquée par un double souci du raisonnable : il y a raison, au sens de proportion, entre celui qui imite et celui qui reçoit et il y a raison, toujours au sens de proportion, dans les choses imitées. L'une est conditionnée par l'autre : pour recevoir la poésie avec raison, il faut que ce dont il s'agit soit pris dans les limites de la raison. Explicitons ces deux points.

Il y a un apprentissage selon la raison, un apprentissage qui tient compte de **celui à qui s'adresse la poésie** pour que celle-ci ne reste pas sans effet. Il faut qu'il y ait une analogie de structure entre l'homme qui enseigne et l'homme qui apprend.

Si l'on prend l'exemple de la **tragédie**, c'est-à-dire de l'art de louer au sens d'Averroès, il faut que les péripéties et les reconnaissances soient construites de façon à produire un mouvement de l'âme (*taharruk an nafs*) ; et ce mouvement fait de frayeur (*khawf*) et de pitié (*rahma*) doit, toujours selon Averroès, s'accompagner d'un assentiment. La mention de l'assentiment (§55) a ici un enjeu capital : c'est elle qui permet d'unifier l'*Organon* aristotélicien en y intégrant aussi bien les propos démonstratifs que les propos poétiques non démonstratifs. Donner son assentiment, c'est le signe qu'un mouvement de l'âme s'est produit, soit par le spectacle et l'écoute d'une poésie, soit par l'effet convaincant d'une démonstration. Dans le cas de la poésie de l'éloge, l'assentiment se traduit par le fait de ressentir *khawf* et *rahma* par le jeu réussi des péripéties et des reconnaissances. C'est le cas quand on apprend qu'_dipe a tué son père et épousé sa mère, c'est le cas, dit Averroès, quand on lit dans le Coran l'histoire de Joseph martyrisé par ses frères ou d'Abraham devant sacrifier son fils.

Ces deux exemples scripturaires sont tout à fait adaptés au ressort tragique et nuancent pour une grande part le fameux contresens qu'on a voulu prêter à Averroès. Dans les deux cas, le tragique naît du fait qu'il n'y a pas d'hostilité entre personnes qui se font du mal ; condition essentielle pour ressentir de la pitié. Dans les deux cas, un malheur échoit de façon imméritée à quelqu'un de noble ou ayant réalisé des actions nobles : Abraham, Joseph. Dans les deux cas, le plaisir d'apprendre est là, orienté vers la *catharsis*, car de ce type de poésie scripturaire ou païenne, naît la peur, celle de perdre les vertus, doublée de l'attachement plus grand aux actions nobles.

La *mimesis* des actions nobles se prolonge dans celui qui écoute la poésie, puisqu'à son tour, en mimant par ses sentiments ce qu'il écoute, il devient noble. L'importance de celui qui écoute est telle, que c'est bien lui qui fournit les critères des caractères qui doivent être représentés. Les critères (au nombre de quatre : représenter les vertus de la personne louée, représenter les vertus qui conviennent et qui sont en harmonie avec le personnage, non toutes les vertus, que ces vertus soient pleinement réalisées dans le personnage, qu'elles soient dans le juste milieu, loin des extrêmes) sont suivis par le poète dans la seule mesure où ce sont ceux-là mêmes de celui qui l'écoute. La bonne représentation est donc celle qui accomplit sa fonction auprès de ceux à qui elle s'adresse.

Mais les deux proportions que nous cherchons à mettre en évidence ont leurs écueils : Il peut y avoir une rupture de mesure aussi bien dans l'objet mimé que dans le public, . Dans le cas de l'objet mimé, Averroès reprend l'écueil dont parle Aristote, selon lequel le malheur qui échoit au personnage de la tragédie ne doit pas être de l'ordre de la vengeance ou la conséquence d'une faute commise ; de même, l'auteur ne doit pas multiplier les péripéties car alors nous sortons du genre tragique pour entrer dans le genre comique. De tels écarts empêchent les mouvements de l'âme que sont la pitié et la terreur. Dans le cas du public aussi, il peut y avoir une déficience de proportion ; c'est le cas quand une bonne substitution (*Ibdal munâsib*) n'est pas comprise, quand elle se heurte à des gens qui n'entendent rien aux figures de style. Averroès cite ici un passage coranique (Coran, II, 187) : « Jusqu'à ce qu'un fil blanc se laisse par vous distinguer d'un fil noir » et note que certains ont pris à la lettre le sens du mot « fil », d'où l'ajout coranique « à l'aurore ».

En dehors de ces cas limites, la raison naturellement déployée en poésie *via* le plaisir que nous prenons aux imitations a sa part dans toutes les productions de « poésie naturelle », c'est-à-dire de poésie qui réalise sa finalité immanente. Le texte coranique est souvent invoqué pour combler les lacunes de la poésie arabe : ainsi en va-t-il pour la poésie épique qui n'a d'équivalent chez les Arabes que dans les textes scripturaires. Il en va de même pour les deux caractéristiques majeures de la tragédie, péripétie et reconnaissance par signes, qui

Référence bibliographique

Averroès. *Commentaire de la Poétique* (p. 85).

Référence bibliographique

Averroès. *Commentaire de la Poétique* (p. 88).

n'excellent que dans un cas : lorsqu'elles sont appliquées à des actions volontaires : or c'est le livre sacré et non la poésie des Arabes (si peu naturelle) qui offre des cas de ce genre.

Mais Averroès ne fait pas que citer le Coran ; quelques poètes arabes reviennent de façon récurrente dans son commentaire et lui semblent être de bons exemples de cette « poésie naturelle » magnifiée par Aristote. Deux d'entre eux retiennent en particulier son attention (*Commentaire de la Poétique*¹) : il s'agit d'Abu Tammam (807-846) et d'Al Mutanabbi (905-965), l'un et l'autre connus pour avoir fréquenté respectivement deux philosophes illustres : Al Kindi à la cour d'Al Mu'tassim (calife qui a régné entre 833 et 842) et Al Farabi à celle de Sayf ad Dawla.

Il perce dans ce double choix d'Averroès un respect pour les poètes qui tiennent compte du monde des significations et des notions. Ces poètes qui conçoivent le poème comme « une oscillation entre le sens et le son », une oscillation qui dans l'esprit d'Averroès est à la fois un accord des expressions entre elles, une harmonie des significations entre elles et une correspondance rythmée des expressions et des significations, afin que le poème, comme le dit Al Jahiz à propos d'Abu Nuwwas, puisse entrer dans le cœur sans avoir été annoncé.

⁽¹⁾Ils y sont cités dans les paragraphes 45, 49, 62, 65 et 92.

Référence bibliographique

Averroès. *Commentaire de la Poétique* (p. 118).

