

ALBERT N. NADER
Docteur ès Lettres



LE SYSTÈME PHILOSOPHIQUE
DES
M U ' T A Z I L A

(PREMIERS PENSEURS DE L'ISLAM)



ÉDITIONS
LES LETTRES ORIENTALES
BEYROUTH
1956

181.07
N125S



**INDIAN INSTITUTE OF
ADVANCED STUDY
SIMLA**

LE SYSTÈME PHILOSOPHIQUE
DES
M U ' T A Z I L A
(PREMIERS PENSEURS DE L'ISLAM)

RECHERCHES
PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DE
L'INSTITUT DE LETTRES ORIENTALES DE BEYROUTH
Tome III

ALBERT N. NADER

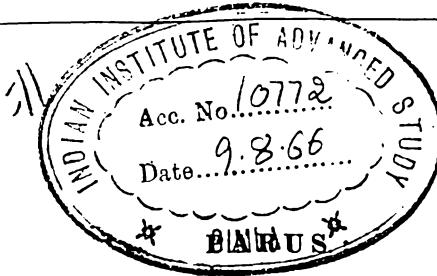
LE SYSTÈME PHILOSOPHIQUE
DES
M U ' T A Z I L A
(PREMIERS PENSEURS DE L'ISLAM)



ÉDITIONS
LES LETTRES ORIENTALES
1956

RECHERCHES
PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DE
L'INSTITUT DE LETTRES ORIENTALES DE BEYROUTH

181.07
N 1255



- TOME I. — M. CHÉBLI. — *Fakhredine II Maan, Prince du Liban.*
- TOME II. — A. BOGOLIOUBSKY. — *Notice sur les batailles livrées à l'ennemi à partir du 1^{er} Juin 1770.*
- TOME III. — A. NADER. — *Le système philosophique des Mu'tazila.*
(*Premiers penseurs de l'Islam*)
- A PARAI 00010772
- TOME IV. — M. TALLON. — *Livre des Lettres* (Girk T'ltoç), *Documents arméniens du V^e siècle.*
- TOME V. — H. FLEISCH. — *L'Arabe Classique, Esquisse d'une Structure Linguistique.*
- TOME VI. — A. NADER. — *Le Livre du Triomphe et la Réfutation d'Ibn al-Rawandi, par Abū al-Hosayn al-Khayyāt le mu'tazil.*

TRANSCRIPTION

ب	=	,	ض	=	d̪
ت	=	b	ط	=	t̪
ث	=	t	ظ	=	z̪
ج	=	th	ع	=	‘
ح	=	j	غ	=	gh
خ	=	h	ف	=	f
د	=	kh	ق	=	q
ذ	=	d	ك	=	k
ر	=	dh	ل	=	l
ز	=	r	م	=	m
س	=	z	ن	=	n
ش	=	s	د	=	h
ص	=	sh	و	=	w
		§	ي	=	y

ب	=	ba	ب	=	bī
ب	=	bi	ب	=	bū
ب	=	bu	ب	=	bay
ب	=	bā	ب	=	baw

AVANT-PROPOS

Quand on parlait des mu'tazila on essayait de mettre en relief les cinq principes fondamentaux — *al-uṣūl al-khamsā* — qui caractérisent si bien cette secte, principes reproduits intégralement par tous les hérésiographes. Ces cinq principes sont: le monothéisme, la justice, la promesse et la menace, la situation intermédiaire, le commandement du bien et l'interdiction du mal.

Cependant une lecture assez attentive de ce que rapportent dans leurs chapitres relatifs aux mu'tazila, al-Shahrastānī, Ibn Ḥazm, al-Isfarā'īnī, al-Baghdādī, al-Ījī et les différents commentateurs de ses *mawāqif* — pour ne citer que les principaux historiens des sectes musulmanes, — découvre une soule d'idées disparates, décousues, si l'on veut, éparpillées à travers le chapitre, mais qui indiquent déjà que les mu'tazila s'étaient occupés de questions de tout ordre depuis la théologie et la métaphysique jusqu'à la physique et la psychologie.

Ceux qui parmi les occidentaux se sont intéressés à la pensée musulmane comme De Boer, Carra de Vaux, Dugat, Galland, Goldziher, Horten, Caussin de Perceval, Sylvestre de Sacy, Steiner et surtout Nyberg dans son article sur les mu'tazila dans l'Encyclopédie de l'Islam, ont essayé de retracer autant que possible la doctrine théologique des mu'tazila ainsi que ses origines historiques, sans relever toutefois l'unité de leur système philosophique.

Il était encore difficile sinon impossible de vouloir retracer le système de ces penseurs. Mais la découverte et la publication par M. Nyberg au Caire, en 1925, du précieux manuscrit du «*Kitāb al-Intiṣār*» d'Abul Ḥosayn al-Khayyāt, le mu'tazil — le seul écrit qui nous soit parvenu de cette

école — et la publication par Ritter à Istambul en 1929 du «*Kitāb Maqālāt al-Islāmiyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn*» par Abu'l Ḥasan al-Ash'arī, qui avait été disciple d'al-Jubbā'ī, un des derniers grands maîtres de l'école mu'tazilite, — la publication de ces deux livres vient jeter un peu plus de lumière sur les grandes lignes du système mu'tazilite; les grandes lignes qu'il s'agissait d'ordonner, de classer, de subordonner les unes aux autres et aussi aux cinq principes fondamentaux de l'école. Car, rappelons que le livre d'*al-Intiṣār* n'est pas un traité écrit d'un seul trait par un maître mu'tazilite sur une question ou un problème déterminés: c'est la réfutation d'un livre qu'Ibn al-Rawandī composa contre les mu'tazila. Il nous a fallu donc cataloguer ce livre par questions et thèses pour pouvoir en faire un usage utile pour notre travail.

Plus logique dans son plan est le livre des «*Maqālāt*» sans être toutefois complet; dans ce sens qu'al-Ash'arī rapporte les différentes thèses des principaux mu'tazila sans donner le bien fondé de ces thèses, et il ne s'agit pas de dire qu'un tel disait par exemple que Dieu peut commettre l'injustice et que tel autre disait que non; il s'agit de réperer les raisons, autrement dit, les principes supérieurs qui ont amené de telles conclusions. Mais c'est déjà beaucoup qu'al-Ash'arī nous fasse connaître les principales et différentes thèses mu'tazilites.

De tels documents, assez précieux déjà bien qu'incomplets, ont été mis à contribution par Ahmad Amin dans le chapitre consacré aux mu'tazila dans son «*Fajr al-Islām*» et dans son troisième tome du «*Duḥā al-Islām*». Le chapitre touche bien aux différentes questions soulevées par les mu'tazila sans toutefois relever le lien qui existe entre elles et qui fait qu'il y a vraiment tout un système qui se tient. M. Abū Riḍā, dans son livre sur «*Ibrāhīm al-Nazzām*» a essayé de retracer les différentes thèses défendues par ce penseur mu'tazilite, certainement l'un des plus éminents de l'école; mais il restait encore une tâche plus difficile, c'était la reconstruction du système de toute l'école. C'est ce que nous avons essayé d'entreprendre dans notre étude sur: «Le système philosophique des mu'tazila».

* * *

Les principaux éléments que nous possédons pour la reconstruction du système philosophique de cette école sont loin d'être complets et entièrement utilisables; parce qu'un système comporte un ensemble de thèses bien coordonnées et découlant toutes d'un ou de quelques grands principes admis comme vérités premières.

Cependant voici le principe général que nous avons pu dégager de tous les documents consultés:

La raison, suffisamment développée, est capable, par ses seules lumières et avant toute révélation, de découvrir les grandes vérités qui se ramènent à deux thèmes: le premier, que l'existence du monde suppose un être transcendant qui lui a donné cette existence, et cet être est absolument Un et Parfait; le deuxième thème, que l'homme agit librement et est responsable de ses actes.

On abrège ces deux thèmes en disant que les mu'tazila sont «*ahl al-tawhid*» (partisans du monothéisme pur) et «*ahl al-'adl*» (partisans de la justice divine).

Nous avons suivi fidèlement ces deux grands principes dans notre travail que nous avons divisé en deux grandes parties: le monothéisme et le libre arbitre.

Dans notre introduction, nous avons expliqué la réduction des cinq principes mu'tazilites à ces deux grands principes.

Dans la première partie, il nous faut signaler une attitude tout à fait propre aux mu'tazila à cette époque des débuts de l'Islam, attitude qu'ils ont adoptée tout particulièrement pour réfuter l'anthropomorphisme musulman et les autres religions. Cette attitude consiste à rejeter toute ressemblance, toute analogie entre Dieu et la créature. De Dieu nous ne savons qu'une vérité, à savoir qu'Il est, qu'Il existe. Quant à son essence, elle nous échappe totalement. Il est le Parfait, l'Infini et nous, nous sommes imparfaits et finis. Comment le fini peut-il saisir, même de très loin, l'infini; et quelle analogie peut-on établir entre les deux termes?

Ainsi, les mu'tazila versent dans un certain agnosticisme. Un

certain agnosticisme seulement, parce qu'ils n'ont pas négligé de caractériser Dieu, en qui point d'attributs distincts de l'essence. Ils parlent des attributs divins comme de considérations purement rationnelles, *commodes* pour nous qui sommes des êtres finis et imparfaits; mais ils rejettent nettement l'existence en Dieu d'attributs qui seraient des essences réelles, éternelles, distinctes de l'essence divine et ayant comme substrat cette même essence divine. Car, ceux qui admettent des attributs divins distincts de l'essence, sont aux yeux des mu'tazila, des polythéistes.

Si l'équation est complète et absolue entre essence, science, puissance et volonté de Dieu, il restait toutefois aux mu'tazila, un problème à résoudre, celui du rapport entre la science de Dieu et l'objet de cette science. L'objet de cette science est éternel, affirment-ils, en tant que connu par Dieu, mais contingent et créé en tant que se réalisant dans le temps.

D'autre part, les mu'tazila ont abouti tous à un optimisme vraiment caractéristique, mais très logique avec leur thèse sur l'infînic perfection de Dieu qui ne peut produire que des actes parfaits. Et ainsi le mal particulier envisagé dans l'ensemble de la création devient un bien. Faisant pendant à cette thèse de l'optimisme, une autre thèse a été examinée spéculativement: il s'agissait de savoir si Dieu pouvait commettre l'injustice ou non. Il s'agit d'une simple *possibilité* de la part de Dieu de commettre l'injustice. Ceux qui ont répondu par l'affirmative arrivent cependant à cette conclusion: si Dieu pouvait commettre l'injustice à cause de sa liberté, Il ne la ferait pas quand même, car Il ne serait plus juste, ni parfait.

La création du monde posa aux mu'tazila un problème: Dieu crée-t-Il en vertu d'une volonté contingente, puisque la création est faite dans le temps et que la nature créée est précisément l'objet de cette volonté divine? Quand on ne perd pas de vue la réduction que font les mu'tazila de la volonté, de la science et de la puissance de Dieu à son essence qui est éternelle, on comprendra que pour eux la création est voulu par Dieu de toute éternité, mais qu'elle se réalise dans le temps.

Une autre question, non moins importante est celle de la Parole de Dieu, c'est-à-dire Dieu s'adressant à l'homme. Cette parole ne peut pas être éternelle, disent les mu'tazila, car Dieu ne s'adresse pas de toute éternité à des êtres qui n'existent pas de toute éternité. Cependant la vérité qui sera révélée par cette parole est éternelle, c'est le Vrai Absolu; quant aux ordres et commandements que Dieu adresse aux prophètes, c'est du contingent.

Quant aux preuves de l'existence de Dieu, les mu'tazila étaient beaucoup plus préoccupés de l'essence même de Dieu que de son existence. D'ailleurs les preuves qu'ils donnent de son existence leur paraissent tellement convaincantes que pour eux aucun doute ne plane sur cette existence.

L'absence d'analogie entre Dieu et la créature posa un problème aux mu'tazila : puisque l'essence du monde est absolument distincte de celle de Dieu, Celui-ci n'a donc pas produit l'essence du monde. En effet, les mu'tazila distinguent dans le monde créé deux éléments bien différents, à savoir l'essence et l'existence. Si Dieu n'a pas produit les essences, Il a donné l'existence à des essences qui se trouvaient dans un état de néant. Et voilà le problème du : 'adam, du néant, qui surgit alors et qui est une conséquence logique du grand principe du monothéisme tel qu'ils l'ont compris. Le seul trait commun entre les êtres et Dieu est donc l'existence; mais l'existence des êtres est tributaire de Dieu..

Pour que cette essence à l'état de néant passe à l'existence, elle doit posséder la *possibilité* d'existence. Quant aux accidents qui vont affecter cette substance, certains mu'tazila ont soutenu que la substance les possédait déjà à l'état de néant, excepté toutefois l'accident de l'existence; d'autres ont soutenu que la substance les reçoit en même temps qu'elle passe à l'existence. Dans ce dernier cas, si les accidents découlaient de l'existence, ils ne pourraient cependant pas être attribués à Dieu, autrement on tomberait dans l'anthropomorphisme, et nous savons que les mu'tazila rejetaient toute ressemblance entre Dieu et la créature.

Dieu qui répartit l'existence aux essences à l'état de néant, peut-Il les anéantir totalement ? Rappelons que les mu'tazila en même temps

qu'ils sont «*ahl al-tawhid*», sont «*ahl al-'adl*», c'est-à-dire les défenseurs de la justice divine. Et Dieu serait-Il juste en anéantissant tous les êtres, même ceux qui ont bien mérité par leurs propres actes? — Non, répondent les mu'tazila, et c'est la plus grande garantie qu'ils ont de la permanence dans l'autre vie.

Cette thèse d'une essence à l'état de néant, en même temps qu'elle découle logiquement de l'absence de toute analogie entre Dieu et le monde, répond à une autre attitude mu'tazilite. En effet, les mu'tazila soutenaient un réalisme exagéré qui rappellerait celui de Platon et de Frédegis de Tours. — Nous avons, soutiennent-ils, cette idée du néant à laquelle doit répondre nécessairement une réalité; donc le néant est une réalité.

Mais voici la conséquence à laquelle on aboutit alors.

En définissant la science divine comme étant l'essence propre de Dieu, les mu'tazila concluent que cette science est éternelle et qu'aussi l'objet de cette science doit être éternel. Or, Dieu connaissant de toute éternité les essences et leurs accidents, même avant leur existence, tous ces objets de la science divine doivent avoir une réalité avant leur existence. Donc, concluent les mu'tazila, les objets de la science divine sont éternels comme cette science même. Mais, d'autre part, ils n'admettent aucune analogie entre le monde créé et son créateur. C'est pourquoi, voulant échapper à l'anthropomorphisme, ils ont été conduits à reconnaître que Dieu ne répartit que l'existence à une essence éternelle à l'état de néant et qu'Il connaît de toute éternité.

Cependant une grande difficulté se présente ici: Si les essences à l'état de néant sont éternelles mais indépendantes de Dieu et cependant déterminant en Lui une connaissance d'elles-mêmes, comment expliquer que Dieu les connaisse? Voudraient-ils, peut-être, considérer Dieu comme un éternel supérieur, possédant l'existence qui manque aux essences à l'état de néant et leur répartissant cette existence? Y aurait-il alors des degrés dans les éternels? C'est bien ce qu'ils semblent admettre pour échapper au polythéisme, au dualisme et à l'anthropomorphisme en même temps qu'au panthéisme.

Il est incontestable que c'est là un effort de l'esprit humain pour défendre un monothéisme très pur, pour rejeter tout anthropomorphisme, pour expliquer le problème de la création, pour admettre la réalité de la matière et pour épurer la notion de Dieu de tout concept matériel avec toutes ses conséquences.

Comme la nature créée ne tient pas son essence de Dieu, elle suit donc ses propres lois, immuables de toute éternité. Et ainsi, les mu'tazila sont les défenseurs du plus strict déterminisme physique.

Si jusque là il n'y a point de désaccord essentiel entre les mu'tazila, c'est parce qu'il s'agit de vérités fondamentales: admettre un Dieu distinct et différent du monde, d'une part, et de l'autre, reconnaître une essence qui reçoit de Dieu l'existence mais qui est soumise à ses propres lois.

Mais à partir de l'étude du «corps», nous voyons les thèses mu'tazilites se multiplier, s'opposer quelquefois, parce que les questions dont il s'agit alors ne touchent plus à l'essence même de la doctrine monothéiste. Nous assistons alors à une spéculations sur des problèmes d'ordre purement physique. Et nous relevons deux grandes thèses: celle de l'atomisme, soutenue spécialement par Abu'l-Hudhayl al-'Allāf, et la thèse de la division de l'atome à l'infini, défendue par al-Nazzām. Et le grand problème se rattachant à ces deux thèses, problème du mouvement, reçoit deux solutions différentes, mais logiques avec les thèses. Et c'est ainsi qu'al-Nazzām introduisit la notion de la «ṭaṣra» (le soubresaut) pour expliquer le passage d'un point à un autre entre lesquels il y a des parties divisibles à l'infini.

Enfin, s'élevant bien au-dessus des données de l'expérience, certains mu'tazila ont essayé d'expliquer la raison d'être des accidents, des propriétés qui affectent les substances. Le problème devait nécessairement se poser dans un système dans lequel l'essence du monde n'est pas créée, n'est pas produite par Dieu, mais est par soi, possède des accidents, des qualités tout en étant dépourvue d'existence. Quelle est la raison d'être de ces qualités? La réponse a été donnée par Mu'ammar qui introduisit la notion «des *ma'āni*» (les concepts) et d'une façon plus perspicace par Abū Ḥāshim al-Jubbā'i qui parla de «*Hāl*» (de modes ou d'états).

«Ma‘ānī» ou «Hāl» sont deux tentatives en vue de la distinction à établir entre les accidents, de la subordination des accidents les uns aux autres, de la hiérarchie des causes, bref, d'une classification scientifique si l'on peut parler ainsi.

Ici, l'effort est grand et il marque comme un point d'aboutissement logique avec le point de départ.

* * *

Le deuxième grand principe est celui du libre arbitre. Les mu‘tazila soutiennent que la raison, suffisamment développée, est capable par ses seules lumières et avant toute révélation, de découvrir les grandes vérités morales, et que l'homme est libre de suivre ou non ces vérités. Donc, la loi morale, la responsabilité, le problème du bien et du mal, la sanction sont des questions que la raison peut résoudre toute seule. La révélation ne doit que corroborer ces données de la raison, élargir leur cadre sans jamais les contredire. Telles sont les grandes lignes de la vie morale de l'homme mûr.

Nous disons mûr, parce que les mu‘tazila soutiennent que lorsque la raison atteint sa maturité, elle saisit le problème moral, et l'homme devient alors responsable de ses actes. Tant que cette étape n'est pas atteinte on ne peut pas parler de problème moral, ni de sanction. Et les mu‘tazila se sont posé la question de la destinée des âmes des enfants, des fous, des anormaux dont la raison n'a pas atteint la maturité. Ils n'admettent pas que ces âmes jouissent du bonheur ou endurent la souffrance, puisqu'il n'y a pas eu pour elles de mérite ou de démerite.

Toute la psychologie mu‘tazilite est dirigée vers les preuves du libre arbitre qui est à la base de toute la vie morale. Les mu‘tazila voulaient, en effet, réfuter énergiquement le fatalisme et établir la responsabilité de l'homme. Car, Dieu l'infiniment parfait n'est pas un être qui damne arbitrairement qui Il veut et qui sauve qui Il veut. L'homme fait son salut ou cause sa perte. Et ainsi tout le souci des mu‘tazila, en abordant le problème psychologique, est d'aboutir à des preuves en faveur du libre

arbitre. Ces preuves sont d'ordre psychologique, d'ordre moral et d'ordre pratique.

D'autre part, ils reconnaissent à la raison un rôle purement moral, celui de distinguer le bien du mal.

Tels sont donc les deux points essentiels de leur psychologie: *raison*, seul instrument de trancher sur la valeur morale des actes, *liberté* de l'homme dans ses déterminations pour le bien ou le mal. Aucun désaccord entre les mu'tazila sur ces deux points fondamentaux car toute dérogation à l'un de ces points est cause d'exclusion de l'école.

Cependant quelques divergences peuvent être relevées sur des questions jugées secondaires, comme le problème du passage de l'impression à la sensation, la question du sixième sens et les différentes thèses sur la nature de l'homme.

Le problème purement moral est étroitement lié au libre arbitre. Les jugements de valeur que porte la raison sur les actes, sont des jugements absolus, c'est-à-dire que le bien et le mal sont tels en soi et non jugés et rendus tels par une volonté quelconque, pas même la volonté divine. Ce problème aura de l'importance plus tard pour St. Thomas d'Aquin et Duns Scot. L'attitude des mu'tazila dans ce domaine est tout à fait thomiste bien avant St. Thomas.

Si la loi naturelle est connue directement par la raison, quel est donc le rôle de la révélation? Son rôle est de préciser et de compléter la loi naturelle, répondent les mu'tazila: ainsi, par exemple, grâce à la lumière de la raison le sage juge qu'il faut récompenser celui qui obéit à la loi et châtier le rebelle; mais la durée de la récompense et de la peine n'est connue que par révélation.

Une fois la loi connue par les lumières de la raison, l'homme garde son entière liberté de s'y conformer ou de la transgresser; et c'est alors que le problème du péché se pose aux mu'tazila. Ils ne jugent pas du péché par les actes extérieurs. Pour eux le péché réside surtout dans les intentions. Mais souvent les intentions nous échappent. C'est pourquoi, concluent-ils, nous devons être retenus dans nos jugements sur autrui. Et le principe «de la situation intermédiaire» (*al-manzila bayn al-manzilatayn*)

dans laquelle se trouve le pécheur explique bien l'attitude conciliatrice des mu'tazila envers les prétendus pécheurs.

Si l'homme tombe librement dans le péché, Dieu, ne peut-il pas lui accorder la grâce de se relever? Question assez délicate que les mu'tazila n'ont pas omis d'examiner: Si Dieu accordait une grâce au pécheur pour devenir fidèle, il faudrait admettre le contraire aussi et dire que Dieu aide le fidèle à devenir pécheur. Alors toute la vie morale s'écroule: plus de mérite ou de démerite; on frisera alors le fatalisme. C'est pourquoi on a plus de mérite à devenir fidèle librement, soutiennent les mu'tazila, qu'en vertu d'une grâce divine.

Cependant ils admettent que Dieu peut accorder certains dons gratuits, autrement dit, certaines grâces à certaines créatures favorisées pour les aider à faire leur salut. La grâce est donc une exception. Mais ils ajoutent qu'on a beaucoup plus de mérite à devenir fidèle par les seules lumières de la raison et par la bonne volonté qu'en vertu d'une grâce divine.

Cependant le pécheur garde toujours la liberté de se repentir. Mais les mu'tazila sont assez difficiles sur ce point. Pour que le repentir soit valable, il faut qu'il soit total, comme il faut que l'intention de celui qui se repente soit droite et bonne. Autrement dit, le pécheur doit prendre la ferme résolution de ne plus retomber dans le même péché.

Enfin le péché appelle nécessairement le châtiment comme la soumission à la loi appelle la récompense. C'est encore là une exigence rationnelle. Mais, châtiment et récompense ne sont pas entièrement accordés dans ce monde. Il faut donc admettre une autre vie où chacun recevra la part qui lui est due selon ses actes. Le paradis et l'enfer deviennent ainsi une exigence morale.

Cependant les mu'tazila ne pouvaient pas se faire à l'idée que ces deux lieux puissent exister avant le jour du jugement, bien qu'ils précisent la condition des élus au paradis et celle des damnés en enfer: ni les uns ni les autres n'agiront plus; autrement ils seraient soumis de nouveau à l'épreuve. Or ces deux lieux ne seront plus des lieux d'épreuve,

mais deux lieux dans lesquels les âmes seront dans des *états* de félicité ou de souffrance perpétuelles.

* * *

Nous voilà donc en présence d'un véritable système dans lequel tout se tient: les conclusions découlent logiquement des principes.

Premier point: Un Dieu distinct du monde:

ne présentant aucune analogie avec le monde.

Un monde qui était à l'état de néant (de toute éternité),

un monde dont l'essence n'est point produite par Dieu,

un monde qui ne tient de Dieu que l'existence seule.

Quand on rejette l'analogie tout en admettant le réalisme, peut-on raisonner autrement? surtout quand on ne veut pas courir le risque de tomber dans le panthéisme, l'anthropomorphisme, le polythéisme ou le dualisme?

Deuxième point: Le problème moral.

Dans un monde où tout est déterminé, afin de rejeter le fatalisme, il faut bien reconnaître à l'homme une faculté spéciale qui lui permette de connaître la loi, une liberté pour s'y conformer ou non, et enfin une récompense ou un châtiment.

Tout ce système se résume très bien dans ces deux appellations: les mu'tazila sont «*ahl al-tawhid*» et «*ahl al-'adl*».

* * *

Restait une question importante, celle de savoir les sources dont les mu'tazila se sont inspirés.

Il y eut un grand mouvement de traduction des ouvrages grecs sous les premiers 'abbasides, du temps des mu'tazila qui avaient connu, par cette voie, la pensée grecque; d'ailleurs nous la voyons transparaître à travers leurs thèses et notamment à travers la théorie d'une essence à l'état de néant qui rappelle d'assez près la théorie de l'*hylé* d'Aristote. Et cette thèse fut, comme nous l'avons vu, la solution d'un des problèmes fonda-

mentaux du système mu'tazilite, à savoir le problème du monothéisme pur.

Et le second grand principe, celui du libre-arbitre, leur est arrivé, en partie, par la voie des chrétiens de la Syrie. Rappelons aussi que presque tous les mu'tazila avaient une origine étrangère aux Arabes. S'ils ont embrassé l'Islam, ils l'ont compris à travers leurs propres idées et leur propre culture.

Est-ce à dire que leur système n'est que la fusion de toutes ces influences? Non, leur originalité consiste précisément dans l'adaptation à l'Islam naissant de ce riche apport étranger: ils ont compris l'Islam à travers la pensée grecque et aussi à travers le christianisme et le judaïsme. Mais ils se sont tournés contre l'hellénisme athée d'un Démocrite et d'un Epicure et contre la notion aristotélicienne d'un Dieu, cause finale et non cause efficiente du monde. Comme ils se sont tournés contre le christianisme pour rejeter les trois hypostases en Dieu et toute analogie entre Dieu et la créature; comme ils se sont tournés contre les manichéens pour rejeter l'éternité de deux dieux (celui de la Lumière et celui des Ténèbres).

Tant dans le choix des thèses convenables à leur système que dans la réfutation des thèses de leurs adversaires, les mu'tazila se sont révélés de grands dialecticiens; leur raisonnement est serré. S'ils sont loin de la sophistique, nous constatons déjà ici l'influence de la logique aristotélicienne.

* * *

Cet effort continu de la pensée mu'tazilite pendant deux siècles consécutifs avait déjà ouvert la voie à la pensée musulmane; et leur influence se fera sentir, bon gré mal gré, chez les penseurs musulmans contemporains et postérieurs à eux, comme al-Kindî et les Ash'arites.

C'est pourquoi nous les avons appelés: «Les premiers penseurs de l'Islam».

INTRODUCTION

PREMIERE PARTIE

LA NAISSANCE DE LA PENSÉE MUSULMANE

Les deux grandes crises par lesquelles est passé l'Islam à ses débuts furent celle du califat, la plus importante, et celle causée par le contact des fidèles musulmans avec les civilisations étrangères. En effet, après la rencontre des armes, il y a celle des idées. Et le musulman a saisi que la soumission des peuples ne pouvait pas se faire par la seule force matérielle; car il y a une autre force, plus grande, celle de la pensée. L'Islam avait besoin alors d'un corps de doctrine pour défendre ses dogmes.

A. — LE PROBLÈME DU CALIFAT

Ce problème se présenta très épineux dès le début, et il donna naissance à trois grandes sectes qui, loin de limiter le différend au seul terrain politique, l'étendirent jusqu'aux considérations d'ordre religieux et moral.

La première secte fut celle des Khawārij qui rejetèrent énergiquement l'arbitrage entre 'Alī et Mu'āwiya, et posèrent le principe de la libre élection du calife parmi les musulmans, sans tenir compte ni de sa tribu, ni de ses liens de parenté avec le prophète. Ils posèrent aussi et surtout que le calife, une fois élu, ne pourra plus quitter le pouvoir, ni avoir recours à un arbitrage. Il sera seulement destitué dans le cas où il n'aura pas observé fidèlement la loi de Dieu.

C'est là une conception purement démocratique du gouvernement, puisque le pouvoir est concédé par le peuple au chef élu. Et d'après ces principes des Khawārij, les califats d'Abū Bakr et de 'Omar sont légitimes; celui de 'Othmān l'est aussi tant qu'il s'est conformé à la loi; mais le jour où il commença à remplacer les gouverneurs des provinces par ses proches parents incapables, il devint infidèle, et il eut fallu alors le destituer. De même, 'Alī était le chef légitime des musulmans, puisqu'il a été élu à l'unanimité et non à cause de son lien de parenté avec le prophète; mais il devint infidèle, car il a accepté l'arbitrage avec Mu'āwiya. Et, logiques avec eux-mêmes, les Khawārij, après avoir condamné 'Alī et Mu'āwiya, comme infidèles, se choisirent un chef: 'Abd'Allah b. Wahb al-Rāsibī. Cette attitude des Khawārij, politique à ses débuts, ne tarda pas à se doubler de considérations d'ordre théologique et moral; et alors cette secte se subdivisa en une vingtaine de fractions différentes (1).

La deuxième secte fut celle des Shi'a (les Shi'ites) qui étaient pour une théocratie: Muhammad ayant été élu prophète par Dieu et non par les musulmans, il appartient donc à ses héritiers légitimes d'être à la tête de la communauté des fidèles. Mais il y avait deux héritiers légitimes alors: al-'Abbās et 'Alī, respectivement l'oncle et le cousin du prophète; et chacun d'eux avait ses partisans. La lutte s'engagea entre les deux partis comme elle s'engagea aussi entre eux et les partisans de Mu'āwiya, le gouverneur de Syrie, qui devint calife, mais que les Shi'a regardent comme un usurpateur du pouvoir.

Khawārij et Shi'a, devinrent les ennemis de Mu'āwiya et de ses partisans, les Umayyades, qu'ils taxaient d'infidélité. Mais les Murji'a, qui forment la troisième secte, soutinrent que Khawārij, Shi'a et Umayyades sont tous des fidèles. Et si certains d'entre eux se sont induits en erreur et d'autres non, il ne nous appartient pas de déterminer le fautif, c'est à Dieu de le faire. Les Murji'a appuient leur thèse sur l'argument suivant: tous les sectaires croient en Dieu et en son prophète, ils ne sont

(1) Ibn Abi Ḥadid: *Sharḥ Nahj al-Balāgha*, t. I, p. 215; Al-Shahrastānī: *al-Milāḥ* en marge d'Ibn Ḥazm, t. I, p. 123; Ahmād Amin: *Fajr al-Islām*, p. 314 s.

donc pas des infidèles ni des polythéistes. Et comme c'est Dieu qui connaît le fond des cœurs, nous devons, par conséquent, nous en remettre à son jugement (1).

Le premier noyau des Murji'a comprenait d'abord quelques fidèles qui n'ont pas voulu prendre part aux luttes qui déchiraient les musulmans à la fin du règne du calife 'Othmān. Puis ils s'organisèrent en secte pour répondre aux Khawārij et aux Shī'a. On les regarde comme un groupe d'isolés (2) qui ont préféré rester à l'écart et ne pas se prononcer sur tel calife ou tel fidèle.

Cette attitude des Murji'a s'appuya sur des arguments religieux: pour eux la foi consiste dans la connaissance de Dieu et de ses prophètes. Donc «Quiconque croit qu'il n'y a de Dieu qu'Allāh et que Muḥammad est son Prophète» est un fidèle. C'est là une réponse aux Khawārij qui considéraient les rites et les gestes extérieurs comme partie intégrante de la foi. C'est aussi une réplique aux Shī'a qui attachaient beaucoup d'importance à la personne même du chef de la communauté, soutenant que l'obéissance dûe au chef fait partie intégrante de la foi. Mais les Murji'a, poussant à l'extrême leur définition de la foi, sont arrivés à dire: «Que la foi consiste en une conviction tout intérieure. On ne cesse pas d'être croyant même si l'on manifeste de l'infidélité, soit par la parole, soit par des gestes, soit même en pratiquant le judaïsme ou le christianisme en terre d'Islam, pourvu qu'on soit convaincu intérieurement qu'il n'y a qu'un Dieu, qui est Allāh, et que Muḥammad est son prophète. Cette conviction suffit pour mériter le ciel» (3).

B. — LE PRINCIPE DE LA SITUATION INTERMÉDIAIRE

Telles étaient les principales attitudes envers les califes ayant régné ou régnants. Chacune des ces sectes formait une véritable école dont le

(1) Al-Shahrastānī: al-Milal, t. I, p. 144; al-Isfara'īnī: al-Tabsīr, p. 60.

(2) S'isoler, en arabe, *i'tazala*, d'où «*mu'tazil*», c.à.d. se tenir à l'écart, loin des disputes.

(3) Ibn Ḥazm: al-Fiṣal, t. IV, p. 155.

maître et les disciples cherchaient des arguments pour étayer les thèses. Les discussions avaient souvent lieu à l'intérieur d'une mosquée, au pied d'une colonne. Là, le maître commentait à ses disciples soit quelques versets du Qur'ān, soit une question de morale. Le maître échangeait librement ses points de vue avec ses disciples.

Al-Ḥasan al-Baṣrī présidait une des ces réunions au pied d'une colonne dans la mosquée de Baṣra. On lui demanda un jour: «Vous, homme versé dans la science de la religion, vous savez que de nos jours, certaines gens traitent d'infidèles ceux qui ont commis un gros péché, car ils soutiennent que par suite de ce péché on n'est plus croyant. Ces gens sont les Khawārij. Par contre d'autres, les Murji'a, soutiennent que le gros péché ne peut pas nuire si on a la foi, et que les actes extérieurs qu'accomplit l'homme ne font pas partie intégrante de la foi. Qu'en pensez-vous?» (1).

Al-Ḥasan al-Baṣrī réfléchissait à la question lorsque Wāṣil b. 'Aṭā', un habitué de son groupe et présent alors, répondit avant son maître, disant: «Je ne dis pas que celui qui a commis un gros péché est absolument croyant ni absolument infidèle; mais je soutiens qu'il est dans une situation intermédiaire, c.à.d. ni croyant ni infidèle». Ceci dit, Wāṣil quitta le groupe d'al-Ḥasan et se retira au pied d'une autre colonne de la mosquée, suivi de son beau frère, 'Amr b. 'Ubayd et d'un groupe de disciples. Al-Ḥasan dit alors: «Wāṣil se sépare de nous, il devient scissionnaire» (2).

(1) Al-Shahrastāni: al-Milal, t. I, p. 55; al-Jurjāni: Sharḥ al-Mawāqif, p. 630.

(2) Le verbe arabe «i'tazala» signifie aussi faire scission, se séparer de, s'isoler.

Note: Le qualificatif «mu'tazil» fut employé, au début de l'islam dans un sens particulier: si quelqu'un voyait deux groupes en conflit, et, par manque de conviction, il préférait se tenir à l'écart sans prendre le parti d'aucun groupe, on disait alors qu'il s'isolait «i'tazala». Ce fut le cas de ceux qui n'ont pas voulu prendre part à la bataille de Jamāl qui s'engagea entre 'Alī et 'Aysha, et de ceux qui ne se sont pas mêlés au conflit qui surgit entre 'Alī et Mu'āwiya; ce sont des «mu'tazila». L'historien al-Ṭabari parle de ce groupe de «mu'tazila» dont certains vivaient en Egypte. Et Qays b. Sa'd, agent de 'Alī en Egypte, écrivait dans une de ses lettres au calife: «Il y a ici certains hommes, «mu'tazila» qui m'ont demandé de les épargner» (voir Al-Ṭabari: Tarikh fi'l ḥawādith,

La question qui a été posée à al-Hasan visait incontestablement les deux partis adverses qui ont pris part aux batailles du *Jamal* et de *Siffin* (à savoir, entre 'Alî et Mu'âwiya).

Et ainsi, avec Wâsil, commença une nouvelle secte, celle des Mu'tazila. Cette secte s'efforcera d'édifier tout un système dans lequel la raison aura la plus grande part.

C. — LE PROBLÈME DU DÉTERMINISME ET DU LIBRE ARBITRE

Une question, non moins importante que celle du califat, s'était posée aux musulmans dès que les luttes entre les partis politiques et que les guerres d'expansion perdirent un peu de leur acuité. Ce fut le grand problème du déterminisme et du libre arbitre. La question devait nécessairement se poser aux conquérants qui avaient pénétré dans des territoires influencés déjà par la philosophie grecque, par le christianisme ou le manichéisme;

de 99 à 132 H., t. I, p. 244). Donc le terme «mu'tazila» était employé quelque temps avant l'école de Wâsil.

Si ce terme fut appliqué à l'école de Wâsil, c'était pour faire revivre la situation de ces prétendus neutres, restés à l'écart de toute lutte politique. Le fait pour Wâsil de se retirer du pied d'une colonne de la mosquée de Bašra pour aller se placer au pied d'une autre colonne, ne justifie pas suffisamment le nom de «mu'tazil» qui lui fut appliqué. Il faut plus qu'un simple mouvement physique de déplacement pour être scissionnaire, il faut une espèce de révolution dans les idées (voir Ahmad Amin: *Fajr* p. 356, l'orientaliste italien Nallino partage cette idée). Le geste de Wâsil n'a été que le début de cette révolution et l'éclosion d'une certaine pensée, fatiguée de tant de déchirements entre les partis, et qui cherchera à se préciser graduellement. Les Mu'tazila dont il s'agit ici marquent donc le début d'un grand mouvement dans les idées en Islam, et Wâsil a été le premier à le déclencher.

D'après Ibn al-Muttađa (voir al-Munya) cette nouvelle école de Wâsil aurait été nommée «mu'tazila» parce qu'elle se sépare de l'attitude commune des musulmans à l'égard de celui qui commettrait le gros péché: les khawârij le traitaient d'infidèle; les Murji'a de croyant et al-Hasan al-Bašri d'hypocrite; mais Wâsil le place dans une situation intermédiaire entre la foi et l'incrédulité. Mais al-Mas'ûdî donne une autre explication de cette dénomination de l'école de Wâsil. Il dit: «celui qui a commis le gros péché s'est écarté (i'tazala) des fidèles et des incroyants». Il ajoute que ce sont les mu'tazila qui ont soutenu ce point de vue pour la première fois. (Voir Al-Mas'ûdî: *Murûj*, t. II, p. 191).

comme la Syrie, l'Iraq et la Perse. Il n'est pas étonnant de constater alors que la position des musulmans ne pouvait pas être très nette en ce qui concerne ce problème bien ardu.

En effet, si des chrétiens, des juifs et des persans embrassaient la nouvelle religion, ils gardaient, quand même, leurs anciennes convictions en ce qui concerne nombre de questions encore à l'état flottant en Islam, et parmi lesquelles se trouvait précisément le problème du déterminisme et du libre arbitre. Bien plus, ces nouveaux convertis exercèrent une influence prépondérante sur les musulmans qui se heurtaient pour la première fois à des systèmes philosophiques bien établis, alors qu'eux cherchaient encore à en établir un. Et c'est ainsi que des chrétiens convertis à l'islam, propagèrent autour d'eux la croyance au libre arbitre; alors que c'était plutôt la croyance à la prédestination qui prévalait déjà en Islam à cette époque des débuts.

Ce premier courant d'idées, défendant le libre arbitre, était représenté, en Islam, par Ma'bad al-Johnī et Ghaylān al-Dimishqī, tous deux disciples d'un chrétien de l'Iraq, nommé Sūsan, converti à l'Islam, mais qu'il renia et se reconvertis au christianisme (1). Ma'bad al-Johnī fréquentait le groupe d'al-Hasan al-Baṣrī, et il comptait déjà plusieurs adeptes à Baṣra. Wāṣil avait donc connu Ma'bad et ses adeptes, puisque le principe du libre arbitre se forma autour d'al-Hasan. Quant à Ghaylān, fils d'un affranchi de 'Othmān b. 'Affān, il vivait à Damas. Il était très éloquent et un défenseur très zélé du principe du libre arbitre; c'est pourquoi il eut les mains et les pieds coupés, et il fut crucifié par ordre du calife Umayyade, Hishām b. 'Abd al-Malik (106-126 H.).

Les défenseurs du libre arbitre sont appelés «les qadariyya» (le verbe arabe «qadara» signifie: pouvoir, ou bien, la puissance qu'a l'homme de produire ses actes et d'en être responsable.

Les «qadariyya» comptaient déjà plusieurs partisans en Iraq, surtout à Baṣra, ainsi qu'en Syrie, à Damas, où des chrétiens au service du calife,

(1) Al-Dhahabī: *Mizān al-i'tidāl*; al-Isfārāni: *al-Tabṣir*, p. 40, note 4.

tel que Yehyia al-Dimishqī, auraient introduit, les premiers, en Syrie, le principe du libre arbitre (1).

On relève dans le *Qur'ān* nombre de versets qui font allusion au libre arbitre et auxquels se réfèrent les partisans de ce principe. Ainsi: «En vérité Nous l'avons guidé sur la voie (à suivre) qu'il dût être reconnaissant ou qu'il dût être ingrat» (2); «Dis que la vérité vient de ton Dieu et que celui qui veut croire croit, et que celui qui ne le veut pas ne croit pas» (3); «En vérité, c'est là ma voie: elle est droite, suivez-la et ne suivez pas plusieurs voies de peur de vous séparer de ma voie. C'est là ce qu'Il a ordonné, peut-être Le craindez-vous» (4); «Appelle (ô Mohammad) les Mecquois dans la voie de ton Seigneur avec sagesse et avec de bons avertissements» (5).

Wāsil b. 'Atā' sera donc le continuateur de Ma'bad al-Johnī et le principal défenseur du libre arbitre à Baṣra. Et il aura à lutter contre un autre courant, opposé et assez fort, celui du déterminisme, dont le principal représentant était alors al-Jahm b. Ṣafwān, un affranchi de Khorāçān qui vécut à Kūfa. C'est pourquoi les déterministes ou «Jabriyya» (de l'arabe *majbour* qui signifie déterminé) étaient appelés aussi les *Jahmiyya*, partisans d'al-Jahm. Ils soutenaient que l'homme n'est point libre, mais que Dieu lui a prescrit certains actes qu'il doit nécessairement exécuter. Les actes de l'homme sont donc aussi déterminés que les mouvements de son corps et ceux des corps bruts qui sont régis par des lois physiques immuables. «De même, disent-ils, que nous disons que l'arbre

(1) Ahmad Amin: citant Ibn Taymiyya, dans *Fajr*, p. 351. MacDonald: Moslim theology, p. 127-129; Goldziher: Le dogme et la loi, p. 75-80; Al-Qāsimī: *Tārikh al-mu'tazila*, p. 56.

Note: Le mélange des peuples au sein de l'empire musulman, à ses débuts, était si grand que des courants d'idées, des croyances, des coutumes très variés s'y rencontraient et surtout dans le siège même du calife. Les peuples nouvellement convertis à l'Islam comprenaient la nouvelle religion à travers leurs anciennes croyances.

(2) *Qur'ān* 76/3.

(3) *Qur'ān* 18/29.

(4) *Qur'ān* 6/152.

(5) *Qur'ān*.

produit des fruits, que la pierre tombe, que l'eau coule, que le soleil se lève, ainsi nous disons: un tel a obéi, tel autre a désobéi alors qu'en réalité les deux séries d'actes sont absolument identiques, c.à.d. déterminés».

Il est vrai que les versets du *Qur'ān* sur lesquels pouvaient s'appuyer les partisans du déterminisme ne manquent pas. Ainsi ces versets: «Allah a mis un sceau sur leurs corps et leurs oreilles ; et un voile est sur leurs yeux. A eux (est réservé) un grand châtiment» (1); «Nous avons envoyé à chaque peuple un apôtre (chargé de dire): Servez Allāh et repoussez Thāgouth. Parmi eux il en fut qu'Allah dirigea et parmi eux il en fut que l'erreur entraîna» (2); «Celui contre lequel a été prononcée la parole du châtiment (peux-tu) le délivrer du feu»? (3); «Mais mon avis ne vous serait d'aucune utilité, si je désirais vous aviser, et que Dieu veuille vous égarer. Il est votre seigneur et c'est à Lui que vous retournerez» (4); et tant d'autres versets. Mais, sur cette question la position de Wāṣil est bien nette; il se déclare franchement pour le libre arbitre.

D. — NÉGATION DES ATTRIBUTS DIVINS

Si Wāṣil contestait la thèse déterministe des *Jahmiyya*, n'empêche qu'il niait avec eux l'existence d'attributs divins distincts de l'essence divine; et il soutenait avec eux que le *Qur'ān* est créé. Ces deux thèses parvinrent à al-Jahm par al-Ja'd b. Dirḥām, précepteur du dernier calife umayyade, Mirwān b. Muḥammad (Mirwān II mort en 127 H. soit 744). Al-Ja'd était à Damas lorsqu'il commença à soutenir ces deux thèses et qu'il fut taxé d'hérésie. Alors le calife Hishām b. 'Abd al-Malik donna ordre de l'arrêter; mais al-Ja'd s'enfuit à Kūfa où il rencontre al-Jahm qui devint son disciple. Al-Ja'd fut quand même tué par Khālid al-Baṣrī, gouverneur de l'Iraq, par ordre du calife Hishām en 105 H. soit 723. Mais al-Jahm continua l'enseignement de son maître (5). Et à Baṣra, Wāṣil

(1) *Qur'ān* 2/7.

(2) *Qur'ān* 16/38.

(3) Idem 39/20.

(4) Idem 11/36.

(5) al-Qāsimī: *tārikh al-mu'tazila*, pp. 27-28, Ibn Nabāta: *Šarḥ al-'Uyūn*, p. 159.

soutiendra ces deux thèses qu'al-Jahm défendait et qui seront deux thèses fondamentales des mu'tazila. Pour résoudre les difficultés qu'offraient certains versets du Qur'an mentionnant les attributs divins, al-Jahm soutint que ces versets ne doivent pas être pris au pied de la lettre, mais qu'il faut les interpréter. Et il poussa l'interprétation si loin qu'il rejeta tout attribut divin distinct de l'essence, convaincu qu'il défendait ainsi le pur et vrai monothéisme. Wāṣil aboutit au même résultat qu'al-Jahm (1).

Si les mu'tazila sont appelés quelquefois «les qadariyya», c'est parce qu'ils ont continué l'enseignement des partisans du libre arbitre; et s'ils sont appelés aussi les «jahmiyya», c'est parce qu'ils ont soutenu, avec al-Jahm, la création du Qur'an, et qu'ils ont nié avec lui l'existence d'attributs divins distincts de l'essence divine. Wāṣil avait jeté ainsi les fondements de la doctrine mu'tazilite qui peuvent se résumer déjà en ces trois principes: 1) le monothéisme, 2) le libre arbitre, 3) la situation intermédiaire. Nous verrons comment l'école mu'tazilite développera dans la suite ces trois principes; et, sans toucher à leur essence, elle les énoncera en cinq propositions générales.

Rappelons que le rôle de 'Amr b. 'Ubayd (le beau frère de Wāṣil) ne fut pas moins important que celui de Wāṣil dans l'établissement des principes de la nouvelle école.

(1) al-Qāsimī: Idem p. 13.

Note: al-Jahm était le contemporain de Wāṣil, il fut tué en 128 H. et Wāṣil mourut en 131 H.

DEUXIÈME PARTIE

LE KALĀM

A. — LES GRANDES VÉRITÉS ÉNONCÉES DANS LE QUR'ĀN

Quand on parcourt les différents versets du Qur'ān, on constate que leur ton est plutôt narratif ou descriptif ; ce sont surtout de simples exposés de vérités quand ils n'expriment pas des sentences. On n'y rencontre nulle part une tendance à convaincre par des arguments. Le Qur'ān s'adresse d'abord aux hommes doués de cette lumière naturelle — et qui leur est suffisante — pour atteindre les grandes vérités, telle que l'existence d'un être suprême. Loin d'avancer des preuves sur l'existence de cet Être, le Qur'ān en parle longuement tout en donnant ses qualités. Voici, à titre d'exemple, quelques versets qui parlent de Dieu et de sa créature : «En vérité, ceux que vous invoquez à côté d'Allāh ne (peuvent) pas créer une mouche, quand bien même ils se réuniraient tous (pour le faire). (Les hommes) n'estiment pas Allāh à sa juste valeur. En vérité, Allāh est fort assurément ; Il est puissant» (1) ; «Bénis soit celui qui a placé dans les cieux les signes du zodiaque et qui y a fixé la lampe et la lune qui éclairent» (2) ; «Les sept cieux et la terre, ainsi que tout ce qui s'y trouve, célèbrent ses louanges ; mais vous ne comprenez pas leurs louanges. En vérité Allāh est doux et Il pardonne» (3) ; «Rien n'est comme Lui» (4) ;

(1) Qur'ān 22/73.

(2) Idem 25/61.

(3) Idem 17/44.

(4) Idem 42/11.

«C'est Lui Allāh dans les cieux et sur la terre» (1); «A Allāh (sont) le levant et le couchant, et partout où vous vous tournez, là est la face d'Allāh» (2); «Il ne tombe pas une feuille qu'Il ne le sache. Il n'y a pas un grain dans les ténèbres de la terre et rien qui soit vert ou desséché qui ne soit (mentionné) dans le livre évident» (3); «Et ton Seigneur n'est pas injuste envers ses serviteurs» (4); «Car Allāh ne désire pas l'injustice pour (Ses) serviteurs» (5); «Il a créé les cieux et la terre en vérité» (6); «Alors que c'est Dieu qui vous a créés, vous et ce que vous faites» (7); «Gloire à Allāh qui a créé les cieux et la terre» (8).

Et voici quelques versets relatifs au monothéisme: «Allāh n'a jamais pris de fils; et il n'y a pas de divinité avec lui. Autrement chaque dieu s'en irait avec ce qu'il aurait créé, et les uns seraient plus hauts que les autres» (9); «S'il y avait dans ces deux (mondes) des dieux à côté d'Allāh, c'est que certainement ces deux (mondes) auraient été corrompus» (10).

Quant à l'homme, ces quelques versets indiquent bien sa dépendance de Dieu: «Mais que l'homme regarde sa nourriture ; en vérité, nous avons répandu l'eau en abondance, ensuite, nous avons fendu la terre profondément, et nous en avons fait sortir le grain, la vigne et l'herbe, l'olivier et le palmier, les jardins plantés d'arbres au feuillage touffu, les fruits et le gazon» (11); «Et maintenant que l'homme considère ce dont il a été créé. Il a été créé (d'une goutte) d'eau répandue qui sort d'entre l'épine dorsale et les os de la poitrine» (12); «N'ont-ils pas considéré comme le

(1) Qur'ān 6/3.

(2) Idem 2/115.

(3) Idem 6/59.

(4) Idem 41/46.

(5) Idem 40/31.

(6) Idem 39/6.

(7) Idem 37/96.

(8) Idem 6/1.

(9) Idem 23/91.

(10) Idem 21/22.

(11) Idem 80/24.

(12) Idem 86/5.

chameau a été créé? et le ciel, comme il a été élevé? et les montagnes, comme elles ont été dressées? et la terre, comme elle a été étendue» (1); «Que la terre morte (de sécheresse) soit un signe pour eux. Nous lui rendons la vie et Nous en faisons sortir les grains dont ils se nourrissent» (2); «En vérité, la terre est à Dieu, Il la donne en héritage à qui Il veut de ses serviteurs» (3); «Et que par l'eau Nous avons rendu toute chose vivante» (4).

La conduite de l'homme est formulée par des sentences, telles: «Celui qui fait le mal sera récompensé par le mal» (5); «Ce jour là chaque âme sera rétribuée selon ses œuvres» (6); «Est-ce que la récompense du bien n'est pas le bien?» (7); «Mais celui qui sera rebelle à Allāh et à son apôtre et qui transgressera ses commandements, (Allāh) le fera entrer dans le feu et il y demeurera éternellement» (8); «Celui qui aura fait le poids d'un atome de bien, le verra; celui qui aura fait le poids d'un atome de mal, le verra» (9).

A côté des versets dont le contenu est assez clair, on peut relever nombre d'autres dont le sens paraît obscur: si certains passages parlent du monothéisme pur, d'autres font allusion à Dieu comme étant au ciel: «Êtes-vous sûrs que Celui qui est dans les cieux ne fendra pas la terre sous vos pas?» (10); ou comme ayant un trône: «Et que ton Seigneur viendra et que les anges seront rangs sur rangs» (11); «Le Très Miséricordieux qui siège sur le trône» (12); «Et l'ange (sera à côté) et huit d'entre eux, en ce

(1) Qur'ān 88/17.

(2) Idem 36/33.

(3) Idem 7/128.

(4) Idem 31/30.

(5) Idem 4/123.

(6) Idem 40/17.

(7) Idem 55/60.

(8) Idem 4/14.

(9) Idem 99/7.

(10) Idem 67/16.

(11) Idem 89/23.

(12) Idem 20/5.

jour là, porteront le Trône de ton Seigneur» (1); d'autres versets font allusion aux organes de Dieu: «La main d'Allâh est posée sur leurs mains» (2); «Les Juifs disent: La main de Dieu est enchaînée» (3); «Tout ce qui est sur elle (la terre) passera ; mais la face de ton Seigneur demeura (seule)» (4).

Les premiers musulmans essayèrent de dégager du *Qur'ân* des croyances très générales et imprécises. Et les plus intelligents d'entre eux avaient vite compris qu'il était dans l'intérêt de l'Islam de ne pas trop scruter ces croyances devant les foules encore ignorantes. N'empêche qu'une personne assez éclairée et instruite pourrait examiner, pour elle-même, ces versets à la lumière de son intelligence et leur donner l'interprétation qu'elle jugerait la plus plausible. On rapporte à ce propos que le prophète accepta la prétention de la servante qui «croyait que Dieu est au ciel», sous prétexte que sa raison est incapable de saisir plus d'explication et plus de détails sur ce sujet. De son côté 'Alî b. Abî Tâlib donnait ce conseil à l'élite des musulmans: «Entretenez le peuple de ce qu'il comprend. Vous ne voudriez pas démentir Dieu et son prophète» (5).

Cette attitude qui consiste à s'abstenir d'interpréter le *Qur'ân* eut plusieurs défenseurs au début de l'Islam, comme Mâlik b. 'Ons, Sufyân al-Thawrî et Al-Layth b. Sa'd; mais le plus important fut Aḥmad b. Ḥanbal et après lui, Ibn Taymiyyâ. Il est inutile, soutenaient-ils, d'aborder de telles recherches devant une masse ignorante: les questions relatives à l'essence de Dieu et à ses attributs dépassent de bien loin la raison humaine, et nous ne pouvons en parler que par analogie, sans jamais connaître la pure vérité (6).

(1) *Qur'ân* 69/17.

(2) Idem 48/10.

(3) Idem 5/64.

(4) Idem 55/26.

(5) Aḥmad Amin: *Duḥā al-Islâm*, t. III, pp. 14-15.

(6) Idem p. 15.

B. — LE KALĀM

Cependant on a dû recourir à la raison pour satisfaire ceux qui voulaient comprendre les grandes vérités enseignées par la nouvelle religion et ceux qui refusaient d'admettre ces vérités tant qu'elles n'étaient pas soutenues par des arguments décisifs. Et alors une nouvelle science se constitue: le Kalām.

Le terme arabe «Kalām» (paroles) aurait été appliqué aux premières argumentations relatives à la Parole de Dieu (le Qur'ān). Il s'agissait, en effet, de savoir si le Qur'ān était éternel ou créé. Et ceux qui se seraient prononcés sur cette question auraient parlé (takallama et son dérivatif: mutakallim), alors que les premiers fidèles avaient gardé le silence sur cette même question (1).

On peut croire aussi que «Kalām» serait la science relative aux arguments et preuves logiques de la foi et aux réponses à donner aux adversaires (2); il serait alors synonyme de logique. Et al-Khayyāt dit: «le Kalām appartient aux Mu'tazila seuls, car ils sont capables de discuter (logiquement) et il est impossible de les dissuader de leurs opinions» (3). Et il paraît que les termes «Kalām» et «Mutakallimīn» n'ont été employés que sous le calife abbaside al-Ma'mūn, lorsque les Mu'tazila firent usage de la logique dans leurs argumentations théologiques; alors que les discussions qui roulaient, avant cette époque, sur les problèmes religieux, politiques etc., constituaient le «fiqh».

Les Mu'tazila représentent donc les premiers penseurs musulmans qui ont essayé d'ériger un système complet traitant de la théodicée, de l'ontologie, de la cosmologie, de la psychologie, de la morale et de la politique. Et ils ont résumé leur système en cinq grands principes.

(1) Ahmad Amin: *Duhā*, t. III, p. 29.

(2) Ibn Khaldūn: *Les Prolégomènes* p. 545.

(3) Al-Khayyāt: *Al-Intiṣār*, p. 72.

C. — LES CINQ PRINCIPES DES MU'TAZILA (LES UŞÜLS)

Al-Khayyāt dit clairement que «Nul ne peut se prévaloir du titre de Mu'tazil s'il n'admet les cinq principes: le monothéisme, la justice, la promesse et la menace, la situation intermédiaire, le commandement du bien et l'interdiction du mal» (1). Ces cinq principes ne sont en réalité, que le développement des trois principes établis par Wāṣil qui se ramènent à leur tour, à ces deux grands principes: «le monothéisme» (al-tawḥīd) et «la justice» (al-'adl) par lesquels sont connus les mu'tazila. Du principe de «la justice» découlent les principes de «la promesse et de la menace», celui «de la situation intermédiaire» et celui «du commandement du bien et de l'interdiction du mal».

Le point essentiel qu'ils développent dans «le monothéisme» est celui de la négation de l'existence d'attributs divins distincts de l'essence divine. Alors, tous les prétendus attributs, comme la science, la puissance, la volonté, la justice etc. ne sont que des considérations rationnelles auxquelles nous avons recours à cause de la faiblesse de notre raison; mais en réalité ces attributs n'existent pas en Dieu. Nous avons commencé notre étude par ce point capital dans le système et nous l'avons fait suivre du problème de la création du monde qui fait pendant à leur Théodicée.

Quant au second principe, celui de «la justice» ('adl), nous l'avons exposé en trois sections: l'une réservée à l'étude de l'homme, en insistant sur le problème de la liberté chez lui; la seconde réservée au problème moral, et la troisième au problème politique.

(1) Al-Khayyāt: Idem p. 126.

TROISIEME PARTIE

LES PRINCIPAUX MAITRES MU'TAZILA

Wāṣil avait déjà établi les bases de l'école mu'tazilite, et il s'était efforcé à trouver les arguments pour étayer ces bases. Il avait ainsi frayé le chemin aux penseurs qui vont s'y engager après lui.

En effet, il s'agissait de défendre ces deux grands principes: le monothéisme (ou plus exactement l'unicité de Dieu) et le libre arbitre, deux principes auxquels se résout tout l'enseignement mu'tazilite. Mais la précision de plus en plus grande qu'il fallait donner à ces principes et les questions secondaires qui ne tarderont pas à venir s'y greffer constituent précisément l'apport croissant de ce qu'on entend par les maîtres mu'tazilites. En réalité, il n'y a qu'un chef, Wāṣil, qu'une école mu'tazilite et que cinq principes fondamentaux. Donc les chefs dont on parlera ne sont pas autant de fondateurs de l'école, mais autant de disciples qui, par la nouveauté de leurs explications et de leurs thèses sur des questions ne modifiant en rien l'essence de la doctrine, ont plutôt contribué à l'enrichir et à l'affermir. Et comme ces différents maîtres ont subi des influences différentes soit de leur milieu social, soit de la culture qu'ils ont reçue, soit des adversaires contre qui ils avaient à lutter, nous constatons que les questions prenaient de l'ampleur et de l'importance sous l'influence de ces différents facteurs. Et chacun des maîtres, ayant apporté ainsi du nouveau à son enseignement, sans toucher à l'essence même de la doctrine, formera un cercle spécial et comptera des disciples propres.

Il ne faudra pas s'étonner alors, de voir à une même époque des maîtres mu'tazilites former des cercles différents, enseigner même des

propositions différentes au sujet de certains problèmes d'ordre cosmologique ou psychologique, sans toutefois cesser d'appartenir à l'école mu'tazilite et d'avoir les principes comme dogme de foi.

Les hérésiographes mentionnent une vingtaine de ces maîtres en commençant par Wāṣil (80-131 H.) et allant jusqu'à Abī Hāshim al-Jubbā'ī (247-321 H.). Et ces maîtres sont répartis en deux branches: celle de Baṣra et celle de Baghdād (1).

Chaque groupe prenait le nom de son maître. Ces groupes sont:

1) — *pour la branche de Baṣra:*

- le groupe de Wāṣil b. 'Aṭā' (m. en 131 H. - 748): les Wāṣiliyya;
- celui de 'Amr b. 'Ubayd (m. en 143 H. - 762): les 'Āmriyya;
- celui de Abū al-Hudhayl al-'Allāf (m. en 235 H. - 849): les Hudhayliyya;
- celui de Ibrāhīm al-Nazzām (m. en 231 H. - 845): les Nazzāmiyya;
- celui de 'Alī al-Aswārī (m. en ?, contemporain de Nazzām): les Aswāriyya;
- celui de Mu'ammār (sous Hārūn al-Rashīd): les Mu'ammariyya;
- celui de Hishām al-Fuwaṭī (m. entre 200 et 218 H. - 815/832): les Hishāmiyya;
- celui de 'Abbād b. Sulaymān (m. en 250 H. - 864):
- celui de Jāhiẓ (m. en 256 H. - 869): les Jāhiẓiyya;
- celui de Shāhīd (m. entre 228 et 233 H. - 842/847): les Shāhīdiyya;
- celui de Abū 'Alī al-Jubbā'ī (m. en 303 H. - 915): les Jubbā'iyya;
- celui de Abī Hāshim b. al-Jubbā'ī (m. en 321 H. - 933): les Bahshamiyya.

(1) Al-Khayyāt: Al-Intiṣār (passim); Al-Baghdādi: Al-Farq, p. 93 et s.; Al-Isfara'īnī: Al-Tabsīr, p. 40 et s.; Al-Shahrastānī: Al-Milal, t. I, p. 50 et s. Al-Malāṭī: Kitāb al-Tanbih, p. 30 et s.; Ibn al-Murtadā: Al-Munya, chap. des Mu'tazila, p. 25 et s.; al-Iji: Mawāqif, p. 415.

2) — *pour la branche de Baghdād:*

- le groupe de Bishr b. al-Mu'tamar (fondateur de la branche, m. en 210 H. - 825) : les Bishriyya;
- celui de Abī Mūsā al-Murdār (m. en 226 H. - 841) : les Murdāriyya;
- celui de Ja'far b. Ḥarb (m. en 236 H. - 851);
- celui de Ja'far b. Mubashshar (m. en 234 H. - 849) : les Ja'fariyya;
- celui de Thumāma b. al-Ashras (m. en 213 H. - 828) : les Thumāmiyya;
- celui de Abū al-Ḥosayn al-Khayyāṭ (m. en 290 H. - 902) : les Khayyāṭiyya;
- celui de Abī al-Qāsim b. Muḥammad al-Balakhī 'l Ka'bī, m. en 319 H. - 931) : les Ka'bīyya;
- celui de Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Iskāfi (m. en 240 H. - 854) : les Iskāfiyya.

Parmi les compagnons de Nazzām on cite al-Faḍl al-Ḥadbī, Aḥmad b. Khābiṭ et Mawīs b. 'Omrān, que Baghdādi appelle des mu'tazila extrémistes (1). En effet, le dernier d'entre eux rejeta le principe de «la situation intermédiaire», ce qui le fit exclure de l'école mu'tazilite. Les deux premiers versèrent dans une doctrine qui est un mélange de métapsycose, de philosophie et de doctrine mu'tazilite (2).

— A côté de ces vingt noms de maîtres d'école on peut relever le nom de certains autres penseurs mu'tazila, non moins célèbres. S'ils restent effacés c'est qu'ils n'ont fait que renforcer la pensée du chef du groupe auquel ils appartenaient sans y apporter des modifications essentielles. Nous relevons ainsi, dans le livre «al-Intiṣār» de Khayyāṭ, des noms tels que celui de Abū 'Abd'l Raḥmān al-Shāfi'i (Aḥmad b. Yaḥyā b. 'Abd al-'Azīz) disciple de Aḥmad b. Abī Du'ad, lui-même disciple de Bishr b. al-Mu'tamar; le nom de Abū 'Affān al-Riqqī, compagnon de Nazzām; celui de Abī Mujālid (Aḥmad b. al-Ḥosayn al-Baghdādi), compagnon

(1) Al-Baghdādi: al-Farq, p. 93 et s.

(2) Al-Shahrastānī: al-Milal, t. I, p. 70.

des deux Ja'far et de Murdār (maître d'al-Khayyāṭ); celui de Abī 'Abd'-Allāh al-Şayrafī, compagnon de Mu'ammar; celui de Abī Zofar (Muhammad b. 'Alī al-Makkī, imām de Nysabūr) qui partageait l'enseignement de Hishām al-Fuwaṭī.

— Ibn al-Murtadā groupe les maîtres mu'tazila en classes comprenant chacune un certain nombre de contemporains, comme suit: (1)

1) — *Branche de Baṣra:*

4ème classe, comprenant: Wāṣil et 'Amr b. 'Ubayd;

5ème classe, comprenant: 'Othmān al-Ṭawīl, al-Hasan b. Zakwān;

6ème classe, comprenant: Abū al-Hudhayl, al-Nazzām, al-Shahhām, al-Fuwaṭī, Mu'ammar;

7ème classe, comprenant: al-Jāḥiẓ, al-Aswārī, 'Abbād b. Sulaymān;

8ème classe, comprenant: Abū Alī al-Jubbā'ī, son fils Abū Hāshim.

2) — *Branche de Baghdād:*

6ème classe, comprenant: Bishr b. al-Mu'tamar (fondateur de la branche);

7ème classe, comprenant: Al Murdār, Ja'far b. Ḥarb, Ja'far b. Mu-bashshar;

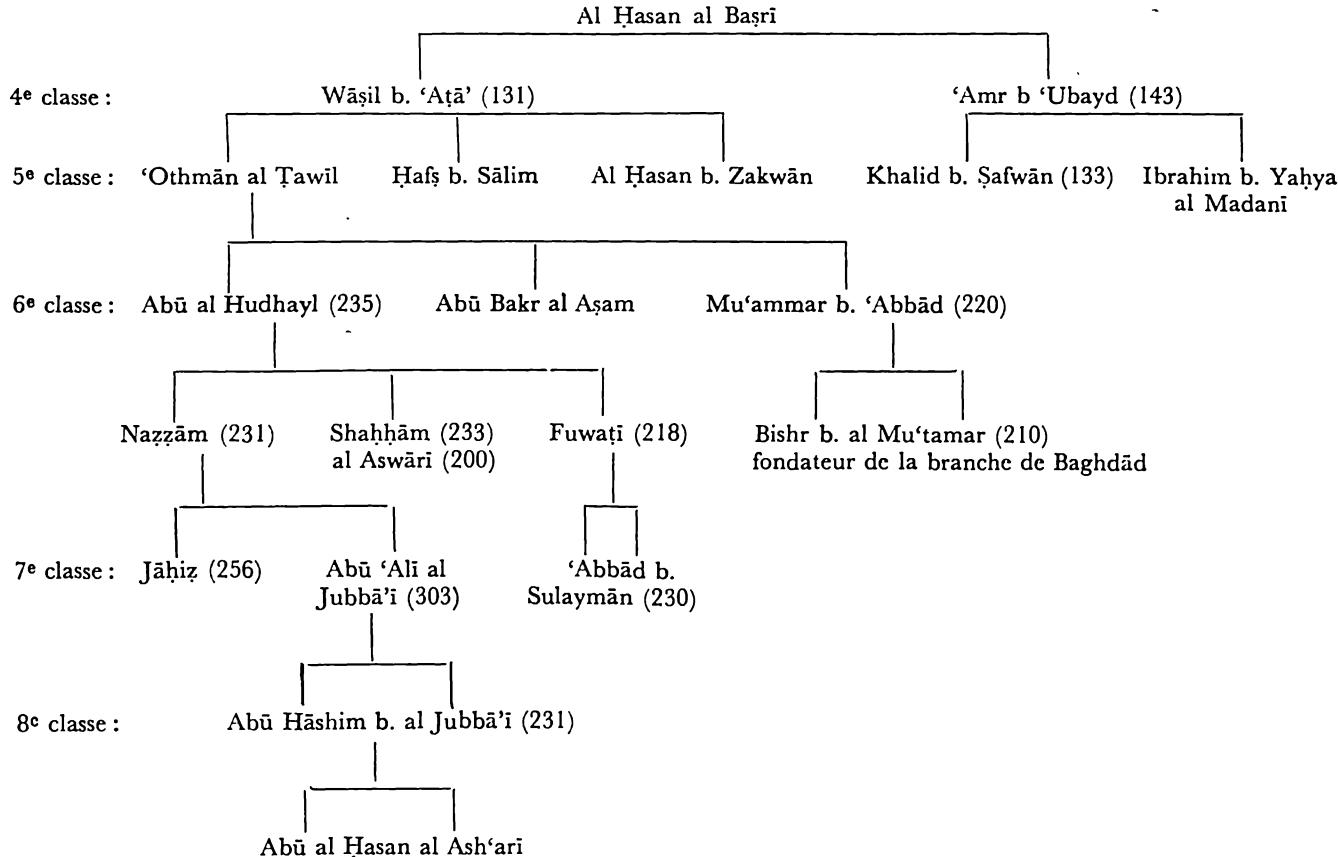
8ème classe, comprenant: al-Khayyāṭ, al-Balakhī.

Et nous pouvons alors dresser le tableau suivant des principaux maîtres. Il indique le rapport entre maîtres et disciples. Cependant il ne faut pas entendre par disciple, ici, celui qui a reçu tout son enseignement de son maître. Comme pour être mu'tazil il suffit d'admettre les cinq principes fondamentaux, le maître sera donc celui qui aura transmis ces principes à un de ses compagnons qui aurait reçu, par ailleurs, une autre culture encore, soit par ses propres lectures, soit par son contact avec d'autres penseurs. Et c'est précisément à cause de ces influences étrangères à celles de son maître que le disciple, ayant une fois admis les cinq principes, commence à se former un groupe à part pour propager cet

(1) Ibn al-Murtadā: Al-Munya wal-amal (chapitre consacré aux mu'tazila.)

acquis étranger qu'il essaie de mettre au service des principes mu'tazilites. C'est ce qui explique toute cette richesse d'idées qui circulaient à l'intérieur de l'école: tel maître sera surtout influencé par la pensée persane ou hindoue, tel autre par la pensée grecque, tel autre par les syriaques etc.. Et ainsi, le lien entre maître et disciple est assez fort, d'un côté, car il est basé sur les cinq principes, et assez ténu, de l'autre, à cause de l'apport propre de chaque disciple. Et le disciple, une fois d'accord avec son maître sur les cinq principes, n'hésitera pas à donner son point de vue sur des questions extra-mu'tazilites, lequel point de vue sera différent de celui de son maître. Cette divergence sur des questions jugées secondaires aux yeux des mu'tazila, fut le grand prétexte des hérésiographes (non mu'tazila) pour conclure que chaque maître de cette école traitait l'autre d'impie. Alors qu'il ne s'agit point là d'impiété du tout; l'accord est indispensable sur les points essentiels de la doctrine, et la divergence sur les questions de détail s'explique aisément, puisqu'il s'agit d'un large groupe de penseurs influencés par des cultures différentes, sinon opposées, et qui viennent se grouper autour des cinq principes. C'est ainsi qu'il faut entendre le rapport entre maître et disciple dans le tableau suivant:

BRANCHE DE BAŞRA :



Note: Les dates mentionnées avec ces noms indiquent la date approximative de la mort, exprimée en années de l'Hégire.

BRANCHE DE BAGHDĀD (1)

6^e classe :

Bishr b. al Mu'tamar (210)

7^e classe :

Abū Müsa al Murdār (226)

Ahmad b. Abī Du'ād (240)

Thumāma b. al Ashras (213)

Ja'far b. Ḥarb (236)

Ja'far b. Mubashshar (234)

Al Iskāfi (240)

'Isa b. al Haytham al Ṣūfi

Abū al Ḥosayn al Khayyāt (290)

8^e classe :

Abū al Qāsim al Balakhī al Ka'bī (319).

(1) Al-Malaṭṭī: *Kitāb al-Tanbih*, p. 30 et s.; Al-Shahrastāni: *al-Milal*, t. I, p. 50 ct s.; al-Baghdādi: *al-Farq*, p. 93 ct s.; al-Khayyāt, *al-Intiṣār* (passim); al-Isfara'inī: *al-Tabṣir*, p. 40 et s.

Et nous donnons maintenant un aperçu biographique sur chacun de ces maîtres :

A. — BRANCHE DE BAŞRA

Wāṣil (Abū Ḥuzayfa Wāṣil b. ‘Atā’ al-Ghazzāl: 80-131 H., 699-749).

Il naquit à Médine (Arabic) en 80 H. Il aurait reçu les premiers principes mu’tazilites de Abī Hāshim ‘Abd’Allah b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya, fils de ‘Alī b. Abī Ṭālib (1). Ensuite il alla à Baṣra où il fréquenta le cercle d’Al-Ḥasan al-Baṣrī. S’il invoqua le principe de la situation intermédiaire c’était bien pour ménager ‘Alī et Mu’āwiya.

A Baṣra il rencontra Ma’bad al-Johnī, le défenseur du principe du libre arbitre. Il y connut aussi al-Jahm b. Ṣafwān qui niait l’existence d’attributs éternels en Dieu. Wāṣil s’est inspiré d’Ibn al-Ḥanafiyya, de Ma’bad et d’al-Jahm, dans ses principes mu’tazilites.

Il épousa une sœur de ‘Amr b. ‘Ubayd lequel est considéré aussi comme un fondateur de l’école mu’tazilite (2). Wāṣil prononçait la lettre «r» de façon gutturale, c’est pourquoi il évitait cette lettre dans ses «khuṭbas» (discours) et dans les sentences dont on a des spécimens. Il était remarquable par son cou de girafe. Il reçut le surnom de «ghazzāl» (le fileur) parce qu’il fréquentait le marché des fleurs afin de donner l’aumône aux pauvres femmes exerçant ce métier. On le loue pour les scrupules qu’il mettait à toucher de l’argent.

Ses écrits: Ṭabaqāt al-Murji’ā; Kitāb al-Tawba; Kitāb al-Manzila bayn al-Manzilatayn; «al-khuṭba» (exempte de la lettre «r»); Ma’āni al-Qur’ān; al-Khoṭba fil tawḥid wal ‘adl; Al-Ṭarīq li-ma’rifat al-ḥaqīqa; Kitāb al-Da’wa; Kitāb fi Ṭabaqāt al-‘ulamā’ wal-juhalā’; Kitāb fi mā ḥaṣala baynahū wa-bayn ‘Amr b. ‘Ubayd (3).

(1) Ce Muḥammad est le fils de ‘Alī b. Abī Ṭālib par sa femme Khuwayla, de la tribu de Banū Ḥanifa, alors qu’al-Ḥasan et al-Ḥosayn sont les fils de ‘Alī par sa femme Fāṭma al-Zahrā’, fille du prophète. Khuwayla a été emmenée comme captive à Médine; c’est pourquoi son fils n’est pas considéré, comme ses frères consanguins, issu de la lignée du prophète.

(2) Al-Jāhiẓ: al-Bayān, t. I, p. 37.

(3) Ibn al-Nadim: al-Fihrist, p. 1 suppl. de 1889.

Wāṣil était un grand dialecticien; il était doué aussi d'une forte mémoire, il citait promptement et sans aucune hésitation les versets du Qur'ān qui corroboraient sa doctrine; comme il avait la facilité d'interpréter les versets dans le sens de sa thèse, il était au courant des différentes doctrines qui circulaient autour de lui dans ce pays qui était alors le carrefour de différentes civilisations. Il connaissait à fond les positions des principales sectes musulmanes de son époque: shi'ites, murji'a, khawārij, et aussi les zandiqs (1). Il réfuta le manichéisme dans un ouvrage de vaste envergure. Il paraît que deux caisses pleines de ses écrits parvinrent à A. Hudhayl (2).

Wāṣil et la propagation des principes mu'tazilites.

Wāṣil a envoyé 'Abdallāh b. al-Ḥārith, un de ses disciples, au Maghreb où il eut beaucoup d'adeptes. Il envoya à Khorāçān Ḥafṣ b. Sālim qui soutint une longue discussion avec al-Jahm b. Ṣafwān à Tormoz. Il envoya aussi al-Qāsim au Yémen, et Ayyūb à al-Jazīra, al-Ḥasan b. Zakwān à Kūfa et 'Othmān al-Ṭawil en Arménie (3).

Ainsi, Wāṣil avait déjà formé autour de lui un noyau assez considérable qui lui permit d'envoyer de véritables missionnaires aussi loin que l'Islam avait porté ses conquêtes. On rapporte que la ville de Tahart (une ville du Maghreb près de Tlemcen) comptait près de trente mille adeptes de Wāṣil, vivant dans des tentes comme celles des Arabes (4). Wāṣil avait à Baṣra, entre autres disciples, Bishr b. Sa'īd et Abū 'Othmān al-Za'farānī. A. Hudhayl fut initié par eux aux principes mu'tazilites et au Kalām. D'autre part, Bishr b. al-Mu'tamar (le fondateur de la branche de Baghdād), était venu de Baghdād à Baṣra où il connut ces deux disciples de Wāṣil qui lui communiquèrent les principes qu'il alla propager ensuite à Baghdād (5).

(1) Zandiqs: ceux qui apparemment passaient pour musulmans mais qui, au fond, étaient partisans de Zoroastre, de Manès ou de Boudha.

(2) Ibn al-Murtaḍa: al-Munya, pp. 18, 61.

(3) Idem p. 19.

(4) Encyclopédie de l'Islam, art. Tahart.

(5) Al-Malaṭṭi: al-Tanbih, p. 30.

‘Amr b. ‘Ubayd b. Bāb (80-144 H., 699-761).

Son grand père, Bāb, était un esclave à Kabūl; et lui, est un affranchi de la tribu de Tumaym; ce qui fit dire à al-Baghdādī, que dans toutes les religions les hérésies prennent leur source chez des descendants d'esclaves (1). Il est vrai que les affranchis contribuèrent, dans une large part, à la formation des sectes musulmanes; ainsi, par exemple Kīsān, un affranchi de ‘Alī b. Abī Ṭālib, est le fondateur de la secte des Kīsāniyya (des ‘alides soutenant que ‘Alī est le seul Calife légitime, lui et toute sa lignée).

‘Amr est surtout célèbre par son ascétisme et sa piété. Il était, avec Wāṣil, un habitué du cercle d’al-Hasan al-Baṣrī; mais il ne tarda pas à le quitter lorsque fut soulevée la question de savoir comment devait être jugé un musulman qui a commis un gros péché (allusion à ceux qui ont pris part à la bataille de Jamal et à celle de Ṣiffīn). Il adopta la solution de Wāṣil, à savoir «la situation intermédiaire». ‘Amr est considéré avec Wāṣil comme les fondateurs de l’école mu’tazilite.

Bien que moins instruit que son beau frère Wāṣil, ‘Amr était très éloquent et très pathétique dans ses discours au point qu'il faisait couler les larmes à son auditoire. Il cédait toujours aux arguments conconvaincants de Wāṣil. C'était un grand cœur.

Il prit le parti de Yazīd III (l’umayyade mu’tazilite) qui se souleva contre le frivole calife umayyade Al-Walīd II, pour s’emparer du pouvoir (744) (2). Nous ne savons rien de ses écrits.

Abū'l Hudhayl (Muhammad b. al-Hudhayl al-‘Allāf (135-235 H. ; 751-849). — nommé aussi: Abū al-Hudhayl b. Makhūl al-‘Allāf; ou: Abū al-Hudhayl b. Ḥamdān al-‘Allāf) (3).

Il est originaire de Baṣra et affranchi de la tribu de ‘Abd al-Qays. On n'est d'accord ni sur la date de sa naissance, que les uns placent en 131 H. et les autres en 134 H., ni sur celle de sa mort fixée en 227 H. par

(1) Al-Baghdādī: al-Farq, p. 100.

(2) Al-Mas’ūdī: Murūj, t. II, p. 190.

(3) Ibn Ḥazm: al-Fiṣal, t. IV, p. 146; Ibn al-Nadīm: al-Fihrist, App. p. 1.

les uns et en 235 H. par les autres (1). Il vécut près de cent ans. Il a été surnommé «al-‘allāf» parce que sa demeure à Baṣra était à Al-‘allāfin (un quartier de la ville).

Il vint étudier à Baghdād où il eut comme maître Bishr b. Sa‘id et ‘Othmān al-Za‘farānī, deux disciples de Wāṣil, et qui lui transmirent les principes mu‘tazilites (2). Il attint l’apogée de sa gloire sous le calife ‘abbaside al-Ma’mūn qui l’attira à sa cour, à Baghdād, en 204, lui et al-Nazzām, pour les faire discuter avec des partisans et des adversaires de leurs opinions. Abū'l Hudhayl fut le plus fort en dialectique (3); et il connaissait un très grand nombre de vers arabes qu’il citait dans ses discussions.

Il était bien au courant de la pensée grecque; et Nazzām qui se croyait être le seul à connaître les côtés les plus subtiles de cette pensée qu’il avait étudiée à Kūfa, fut frappé d’étonnement en écoutant Abū'l Hudhayl discuter profondément avec lui et montrant une connaissance plus vaste que celle de Nazzām. N’oublions pas qu’à cette époque le mouvement de traduction des ouvrages grecs en arabe avait pris un grand essor à Baghdād (4).

(1) Ibn al-Murtadā: al-Munya, pp. 25 à 28; al-Mas‘ūdi: Murūj, t. II, p. 317.

(2) Al-Malaṭī: al-Tanbih, p. 31; al-Jurjānī: Comment. des Mawāqif, p. 62.

(3) Ibn al-Murtadā: al-Munya, p. 26.

(4) Il y eut une école officielle de traducteurs encouragés et subventionnés par

al-Ma’mūn; c'est la célèbre école de Ḥunayn installée à «la maison de la sagesse» qui contenait un grand nombre d’ouvrages grecs recueillis de Constantinople et de l’Asie Mineure. Ḥunayn b. Ishāq (194-264 H.) enrichit cette collection d’autres ouvrages qu'il put avoir de ses voyages en Syrie, à Alexandrie et dans différents pays grecs. Il traduisait lui-même et revisait les traductions de ses subalternes. Quelquefois il commentait l’ouvrage traduit. Il a traduit surtout en syriaque les ouvrages d’Hippocrate et de Galien, «Les Lois» de Platon; il a revu la traduction «du Timée» et celle du «Politique» de Platon, faite par ibn al-Baṭrīk. — D’Aristote il a traduit «Les Catégories», «Les Premiers Analytiques», «la Physique», «le traité du ciel», le «livre de la génération et de la corruption», «le traité de l’âme» (voir al-Qiftī: Ikhbār al-‘Ulamā’, pp. 118 et s.; ibn al-Nadīm: al-Fihrist, 409 et s. et p. 348; Ibn Usayba'a: Tabaqāt al-Atībba).

Ishāq b. Ḥunayn, fils du précédent, a traduit en syriaque «le Sophiste» de Platon, «les Topiques» d’Aristote, et en arabe «le livre de la corruption et de la génération»,

Si *Abū'l Hudhayl* passe pour un grand dialecticien c'est grâce aux écrits d'Aristote et de ses commentaires qu'il a dû lire en arabe. Et la culture philosophique qu'il a acquise transparaît à travers ses idées, ainsi que nous le verrons dans l'exposition du système.

«le traité de l'âme», que son père avait traduits en syriaque; il a traduit aussi en arabe «le commentaire de Porphyre sur la morale d'Aristote.»

Parmi les autres collaborateurs de Hunayn on cite Hubaysh b. al-Hasan, neveu de Hunayn; Abū Bishr Matta b. Younis qui a traduit «le Sophiste de Platon», «le livre de la génération et de la corruption» avec le commentaire d'Alexandre d'Aphrodisie; «la météorologie», «des derniers analytiques», «le livre du ciel». Il a traduit ces trois derniers ouvrages du syriaque en arabe. Il commenta aussi «l'Isagoge» de Porphyre. Et il traduisit «le commentaire d'Alexandre sur le livre de la génération et de la corruption d'Aristote» (voir al-Qiftī: *Ikhbār*, p. 212).

On cite aussi parmi les traducteurs: Sinān b. Thābit b. Kurrā al-Harrāwī (m. en 330 H.), il corrigea et augmenta le livre de Platon intitulé «les principes géométriques»; il corrigea une traduction du syriaque en arabe du livre d'Archimède «sur les triangles». Il composa un livre traitant de la physiognomonie (voir al-Qiftī: *Ikhbār*, p. 212). Yaḥyā b. 'Adyī (m. en 364 H.) traduisit du syriaque en arabe «les réfutations sophistiques», «les topiques», «la météorologie», «le livre du ciel», «le traité de l'âme» et «l'histoire des animaux» d'Aristote (voir Ibn al-Nadīm: *al-Fihrist*, p. 348).

Avant l'école de Hunayn, quelques traducteurs avaient déjà commencé à mettre en arabe des écrits grecs. Ainsi: Job d'Édesse (Ya'qūb al-Ruhāwī, 760-835) avait traduit des ouvrages grecs traitant de théodicée. Il a composé aussi «Le Livre des Trésors» à Bagdad; ce livre est une somme des connaissances physiques et philosophiques de l'époque. Le livre a été traduit en anglais par A. Mingana (Cambridge 1935) et publié avec le texte syriaque (voir Abū Rīḍā: *Al-Nazzām*, p. 97), Al-Ruhāwī est un contemporain de Nazzām et des grands mu'tazila.

Yaḥyā (Jean) b. al-Baṭrīk, traduisit «le Timée» de Platon, «la météorologie», «l'histoire naturelle», «le traité du ciel», d'Aristote, 'Abd al-Masīḥ b. 'Abd Allāh al-Na'imī de Homṣ, ou Ibn Na'imā (m. en 835, soit 220 H.) traduisit «les réfutations sophistiques» d'Aristote et le «commentaire de la physique d'Aristote par Jean Philopon». Il a traduit aussi «la physique» d'Aristote et le livre «de théodicée» attribué à tort à Aristote et qui n'est qu'un commentaire de quelques «Ennéades» de Plotin.

Qaṣṭā b. Lūqā de Ba'alback (m. en 220 H./835), il a traduit «le commentaire d'Alexandre d'Aphrodisie» et celui de Jean Philopon sur «la physique d'Aristote» et une partie du commentaire d'Alexandre sur le «livre de la génération et de la corruption» d'Aristote. Il a traduit aussi «les principes de géométrie» de Platon et le livre «*Placita philosopharum*» attribué à Plutarque. Al-Ḥajjāj b. Māṭar (sous al-Ma'mūn) traduisit «l'almageste» (voir Ibn al-Nadīm: *al-Fihrist*, pp. 343, 348, et al-Qiftī: *Ikhbār*, p. 173).

INTRODUCTION

28

Il compte parmi ses disciples deux grands maîtres mu'tazilites : al-Nazzām et Hishām al-Fuwaṭī. Il aurait converti à l'Islam, dit-on, plus de trois mille personnes (1).

Il aurait eu beaucoup de finesse d'esprit; et on raconte à ce propos le trait suivait: Șāliḥ b. 'abd al-Qaddūs, le zandiq, était très chagriné par suite de la mort d'un de ses enfants. A. Hudhayl qui alla le visiter lui dit: Je ne trouve aucune raison pour ton chagrin, à moins que tu ne considères l'homme comme la plante, c.à.d. périssable sans espoir de survie. Șāliḥ lui répondit: Je suis chagriné parce que mon fils n'a pas lu «le livre du doute». A. Hudhayl lui demanda alors des détails sur ce livre qu'il ignorait lui-même, et Șāliḥ de poursuivre: c'est un livre que j'ai composé moi-même, et celui qui le lit doute de ce qu'il est et se croit tout autre que ce qu'il est. Alors A. Hudhayl d'ajouter: Doute de la mort de ton fils et suppose qu'il a lu «le livre du doute» (2).

A. Hudhayl avait gagné le respect et l'estime de trois califes 'abbasides: al-Ma'mūn, al-Mu'taṣim et al-Wāthiq (qui ont régné de 198 à 228 H.; 813-842) qui partageaient l'enseignement mu'tazilite.

Al-Jāhiẓ peint A. Hudhayl comme étant le plus avare des mu'taziла. Il rapporte qu'A. Hudhayl avait envoyé un poulet, en cadeau, à Mawīs b. 'Omrān à qui il ne cessait d'en demander, et le plus simplement du monde, des nouvelles en toutes circonstances et à toute occasion. Mais A. Hudhayl se disait être assez généreux, voire même prodigue.

Ses écrits: il aurait composé 1200 traités contre ses adversaires. Son «*kitāb al-ḥujaj*» (le livre des arguments) traite des principes mu'tazilites; il aurait composé ce livre sous Hārūn al-Rashīd. Alors pour reconnaître leurs adeptes les mu'tazila posaient en cachette cette question : avez-vous lu «les cinq principes»? Si la réponse était affirmative, ils comprenaient que celui qui l'a donnée est des leurs (3). A. Hudhayl composa

(1) Al-Malaṭṭī: *al-Tanbīh*, p. 31.

(2) Ibn al-Nadīm: *Fihrist*, p. 2 (supp.).

(3) Abū Mu'in Maymūn al-Nasafī (m. en 805 H.): *Bahr al-Kalām*, manusc. No. 514 'aqā'id dans la bibliothèque Taymūriyya; biblioth. nat. Le Caire, p. 34.

pour le grand public «un traité sur la justice, le monothéisme et la menace». On cite encore de lui «*kitāb al-a'rād*» (le livre des accidents) (1).

Al-Nazzām (*Abū Ishāq Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām* (160-231 H.; 775-846).

Affranchi, né à Baṣra, il débute pauvre dans la vie; il enfilait des colliers avec des grains en verre (2). Il fut initié aux principes mu'tazilites par son oncle maternel, A. Hudhayl qu'il accompagnait dans ses déplacements, et il assistait à ses discussions.

Dans sa jeunesse il avait fréquenté un groupe de manichéens, puis dans sa virilité il fréquenta des philosophes athées et surtout Hishām b. al-Ḥakam, le rafidite anthropomorphiste. Il a lu attentivement des ouvrages philosophiques (3). Il était au courant des thèses opposées à l'enseignement mu'tazilite.

Il a fréquenté la cour des califes, surtout celle d'al-Ma'mūn, et là il prit part aux controverses philosophiques. Il a parcouru la partie orientale de l'empire musulman; il a pu connaître ainsi de près les civilisations persane, et hindoue et se rendre compte de l'influence de la pensée grecque dans ces régions (4) ainsi que de l'influence du christianisme. Il visita «al-Ahwāz», une des principales villes des Sassanides et un grand centre nestorien influencé par la culture grecque. À Baghdād, il connut

(1) *Isfara'ini*: al-Tabṣir, p. 44.

(2) D'où le surnom «al-Nazzām» du verbe arabe «nażama», mettre en ordre.

(3) Shahrastāni: al-Milal, t. I, p. 60; Ibn al-Murtada: al-Munya, p. 29.

(4) Lorsque l'empereur Justinien (527-565) ferma l'école philosophique d'Athènes, sept philosophes de cette école s'ensuivirent en Perse où ils furent bien reçus par Chosroès le Grand. Ces philosophes étaient des néo-platoniciens. Quelques-uns d'entre eux se convertirent au christianisme et composèrent des ouvrages traitant de philosophie néo-platonicienne avec une teinte chrétienne.

Parmi les penseurs persans on cite «Ibn al-Muqaffa'»; il traduisit du persan en arabe des ouvrages de logique qui avaient été traduits du grec en persan. Il écrivait pour le compte du gouverneur arabe de l'Iraq, de la fin de la dynastie Umayyade. Il se convertit à l'islam dix ans avant sa mort, sous le premier calife 'abbaside. Il a traduit aussi du persan en arabe de livre «d'Ormazd», «le livre de la couronne» et «le livre de Kalila wa-Domna» et «un résumé du traité de l'Interprétation» d'Aristote.

l'école de Hunayn, le célèbre traducteur de la «maison de la sagesse» et il a lu les traductions des ouvrages grecs. Al-Nazzām est surnommé «al-balakhī» (1) ce qui portera à croire qu'il serait de Balakh; et Balakh était un grand centre de culture grecque et hindoue (boudhisme); on y rencontrait des chrétiens, des manichéens et des zoroastriens. Après la conquête musulmane de cette ville, les habitants, surtout les boudhistes, y ont acquis les mêmes droits que les musulmans, sans toutefois se convertir à l'islam. C'est à Balakh que se prépara la révolution qui a renversé la dynastie des umayyades pour inaugurer celle des abbasides (2).

Nazzām, comme tous les affranchis (3), restait, malgré sa conversion à l'Islam, sous l'influence de la première culture qu'il avait reçue et à travers laquelle il interprétait la nouvelle religion; c'est ce qui transparaît de ses réfutations des manichéens, des athées et des sectes musulmanes, surtout les rafidites (4).

(1) Ibn Khillikān: *Wafiyāt al-Ā'yān*, t. II, p. 49.

(2) La révolution 'abbāside s'est préparée au nord de l'empire musulman, en Perse; et les Barmacks, ministres des premiers califes de cette dynastie, et d'origine persane, favorisaient la culture de leur pays d'origine et travaillaient à son accroissement; ils avaient un grand faible pour les mu'tazila et les protégeaient. Notons aussi que les califes 'abbāsides qui partagèrent la doctrine mu'tazilite: al-Ma'mūn, al-Mu'tasim et al-Wāthiq avaient eu, les deux premiers, des mères persanes (le troisième, al-Wāthiq avait eu une mère d'origine grecque, nommée Cratis); et la plupart des mu'tazila étaient des affranchis d'origine persane; ils se considéraient supérieurs aux Arabes, en vertu de leur vieille culture.

(3) Notons que Wāṣil, 'Amr b. 'Ubayd, Abū'l Hudhayl, Nazzām, Mu'ammar, al-Jubbā'i et son fils, étaient des affranchis, d'origine persane. Non seulement les principaux maîtres mu'tazilites étaient des affranchis, mais il existait entre eux un certain lien de parenté et leurs habitations étaient contiguës. Ainsi, 'Amr b. 'Ubayd maria une de ses sœurs à Wāṣil, et l'autre à Abū'l Hudhayl, et ce dernier était l'oncle de Nazzām (voir Ibn al-Murtadā: al-Munya, p. 19, 21). Al-Nazzām aurait prohibé le mariage entre affranchis et femmes arabes, afin de garder pur le sang des affranchis (Al-Maqrizi: al-Khiṭāṭ, t. II, p. 346).

(4) Les Rafidites sont une fraction des Shi'a. Comme Zayd b. 'Ali b. Ḥosayn avait fait l'éloge d'Abi Bakr et de 'Othmān (les deux premiers califes rashidites), un groupe de shi'a jugea que cet éloge n'était pas mérité, et refusèrent de l'approuver («refuser» signifie en arabe «rafaḍa» d'où l'appellation: rāfidites); et ceux qui approuvèrent Zayd sont appelés les «Zaydiyya».

C'était un esprit critique et perspicace, en même temps que bon dialecticien (1). Il haïssait le mensonge et ne pouvait garder aucun secret; il réprimandait ceux qui lui en confiaient un (2). Certains l'accusent d'avoir eu un faible pour la boisson et un goût spécial pour la beauté (3); mais al-Khayyāt prend énergiquement sa défense en ces termes: «Certains de mes amis m'ont rapporté qu'Ibrāhim (al-Nazzām) dit, alors qu'il rendait le dernier souffle: Dieu, vous savez que je n'ai jamais épargné d'être le défenseur du monothéisme et que je n'ai rien admis de toutes ces doctrines subtiles que ce qui pouvait consolider le monothéisme; je Vous prie donc de me pardonner mes fautes et de me faciliter le trépas» (4). Jāhīz dit de son côté: «Nos ancêtres prétendaient que chaque mille ans un homme extraordinaire apparaît; cette prétention est vraie; et c'est bien al-Nazzām qui est cet homme extraordinaire pour ce millénaire» (5).

Ses écrits: On cite de lui «*kitāb al-dharra*» (le livre de l'atome) (6), «*kitāb fi al-ḥaraka*» (du mouvement) (7); «*al-rad ‘ala al-mānawiyya*» (contre les manichéens) (8); «*kitāb al-‘ālam*» (de l'univers) (9); «*kitāb fil tawhīd*» (le monothéisme) (10); «*kitāb al-nokat*» (des bons mots) (11).

(1) Al-Jāhīz: *kitāb al-ḥayawān*, t. II, pp. 83-84.

Note: La perspicacité serait ingénue chez les affranchis qui ont subi beaucoup d'épreuves dans la vie. Si nous voyons les mu'tazila conduire leur raisonnement suivant une logique très serrée, c'est qu'ils cherchaient à s'émanciper du joug des Arabes, du joug de leur religion et de celui de leur culture; autrement dit, ils voulaient soumettre l'Islam à l'épreuve de la raison. — Ce qui fit dire à certains hérésiographes que les mu'tazila étaient fortement influencés par les cultures étrangères qui ne pouvaient s'accorder avec l'enseignement de l'Islam (voir Baghdādī: *al-Farq*, p. 114).

(2) Al-Jāhīz: *kitāb al-ḥayawān* (le livre des animaux), t. IV, p. 44.

(3) Isfarā'īnī: *al-Tabṣīr*, p. 44.

(4) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, p. 44.

(5) Ibn al-Murtada: *al-Munya*, p. 29.

(6) Al-Ash'arī: *maqālāt*, pp. 316-317.

(7) Idem pp. 324-325.

(8) Baghdādī: *al-farq*, p. 117.

(9) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, p. 172.

(10) Idem, pp. 10, 14.

(11) Ibn Abi Hadid: *Sharḥ Nahj al-Balāgha*, t. II, p. 48

Al-Jāhiẓ (Abū ‘Othmān ‘Amr b. Bahr b. Maḥbūb) (159-256 H.; 775-872).

C'est un affranchi de la tribu de Kināna. Son grand père, Fazār, était un esclave noir, il était le chamelier de 'Amr b. Kala', de la tribu de Kināna (1). Jāhiẓ naquit à Baṣra. Il fut surnommé «al-Jāhiẓ» parce qu'il avait la cornée saillante (c'est le sens du verbe arabe *jaḥaṣa*). Comme tous les affranchis il débuta pauvre dans la vie. Il fut d'abord le disciple de littérateurs à Baṣra comme Ibn ‘Ubayd, al-Osma‘ī et Abī Zayd al-İnşārī. Il fut initié aux principes mu‘tazilites par Nazzām. Il avait un goût spécial pour la lecture: il lisait partout et ne quittait jamais un livre avant d'en avoir terminé la lecture; il passait des journées entières chez les marchands de livres à feuilleter les manuscrits.

Le calife al-Ma'mūn lut et apprécia son livre sur «l'imāmat» et appela al-Jāhiẓ à sa cour. Il fut initié à la pensée grecque par Ḥunayn b. Iṣhāq et autres traducteurs contemporains. Il a lu les écrits d'Ibn al-Muqaffa‘; il aurait étudié à fond le persan.

Sa fortune date de 220 H. quand il entra en relations avec Muham-mad b. ‘Abd al-Malik al-Zayyāt, vizir des califes al-Mu’taṣim (218-228H.) et al-Wāthiq (228-233 H.) (2). Protégé par le vizir, al-Jāhiẓ put visiter différents pays: il visita Damas, Antioche, al-‘Askar (résidence d'été des califes à Samarra'); il acquit ainsi une grande expérience des hommes et des choses.

Al-Jāhiẓ vécut près de 96 ans: il naquit sous le califat d'al-Mahdi (159 H.), il était encore jeune sous Hārūn al-Rashīd, il assista au conflit qui éclata entre al-‘Amin et al-Ma'mūn, il était déjà mûr lorsque les mu‘tazila avaient atteint l'apogée de leur gloire sous al-Ma'mūn; sous al-Mu’taṣim il vit la puissance des Turcs supplanter celle des Perses; il jouit des priviléges accordés aux mu‘tazila sous al-Mutawakkil, et il faillit partager alors le sort de son protecteur, le vizir al-Zayyāt (233 H.) s'il n'avait pas su gagner les grâces du puissant grand qādi, Ahmād b. Abī

(1) Ibn al-‘Anbarī: *Ṭabaqāt al-udabā'*, t. IV, p. 56.

(2) Al-Shahastānī: *al-Milal*, t. I, p. 80.

Du'ād, le mu'tazil, et le rival politique d'Ibn al-Zayyāt. Al-Jāhiẓ dédia son fameux traité «al-bayān wa'l tabyīn» (l'exposition et la démonstration) à Ibn Abī Du'ād en 234 H. (1). Ce dernier fut atteint de paralysie; son fils qui lui succéda fut destitué en 237 H.. Dans le califat une réaction avait commencé à se faire en faveur du traditionnalisme, mouvement hostile aux mu'tazila. Sous les califes al-Mustanṣar, al-Muṣṭa'īn et al-Mu'taz, al-Jāhiẓ souffrait d'une hémiplégie et de la goutte. Il mourut sous al-Mahdi en 256 H (869).

Et ainsi, l'histoire de sa vie est celle de tout un siècle, et surtout d'un siècle considéré comme l'âge d'or de la dynastie 'abbāside. Dès qu'il était tombé malade, al-Jāhiẓ s'était retiré à Baṣra où il mourut. Al-Jāhiẓ n'exerçait aucune profession; mais les donations qu'il recevait des personnalités auxquelles il dédiait ses écrits lui suffisaient pour vivre.

Ses écrits: Al-Jāhiẓ nous a laissé une «espèce d'encyclopédie» des connaissances de son époque qui fut l'une des plus prospères de l'histoire de l'Islam. Al-Jāhiẓ a été avant tout littérateur et ses ouvrages scientifiques et théologiques reflètent cette tendance. Son œuvre comprend:

a) *les écrits théologiques:* «*kitāb al-ḥujaj fi'l nubūwwa*» (les arguments de la mission prophétique); «*kitāb al-ma'rifa*» (de la connaissance); «*kitāb khalq al-Qur'ān*» (de la création du Qur'ān); «*kitāb al-rad 'ala al-mušabbīha*» (réfutation des anthropomorphistes); «*kitāb al-rad 'ala al-naṣāra*» (réfutation des chrétiens); «*kitāb al-rad 'ala al-jahmiyya*» (réfutation des jahmites). A en juger des quelques fragments que nous possédons de ces écrits, nous constatons que Jāhiẓ tire ses arguments de l'expérience et de l'histoire, et ne se complait pas dans des déductions arides et spéculatives. Dans son livre «*al-imāmat*» il expose avec une impartialité remarquable les points de vue des différentes sectes.

b) *les écrits sociologiques:* «*kitāb al-'arab wa'l mawāli*» (des Arabes et des affranchis); «*kitāb al-'arab wa'l 'ajam*» (des Arabes et des Persans); Dans ces deux écrits l'auteur a voulu assigner leur place aux deux races

(1) Al-Jāhiẓ: *kitāb al-ḥayawān* (des animaux), *passim*.

dominantes du califat, et il s'est montré un champion ardent de la civilisation arabe, représentée par le calife 'abbāside (1). Malheureusement ces deux ouvrages ont disparu. Dans son traité «sur les mérites des turcs», Jāḥiẓ fait l'apologie de l'introduction des mercenaires turcs dans l'armée musulmane. On cite encore de lui «*kitāb al-Qaḥṭānīn wa al-‘adnānīn*» et «*kitāb al-buldān*» (des pays).

c) *les écrits traitant de l'anthropologie et de l'histoire naturelle*: «*kitāb al-zar'* wa al-nakhl» (le livre des plantes et des palmiers); «*kitāb al-ṣorḥā'* wa al-ḥijnā'» (des bâtards); «*kitāb al-sudān wa al-biḍān*» (des noirs et des blancs); «*kitāb al-sudān wa al-ḥimrān*» (des noirs et des rouges); «*kitāb al-nisā'*» (des femmes) où il relève les différences entre l'homme et la femme, les aptitudes propres aux deux sexes et le genre de vie qui convient à chacun d'eux (2); «*kitāb al-ḥayawān*» (des animaux), c'est le plus intéressant de tous les écrits qui nous sont parvenus; c'est une des premières études de la nature, chez les Arabes. Les observations de l'auteur y occupent une très large place: tout en décrivant les grands animaux il montre une certaine préférence pour les insectes. On rencontre dans ce livre des ébauches de théories (évolution, adaptation au milieu, etc.).

d) *les écrits psychologiques*: «*kitāb al-masā'il*» (le livre des problèmes) où il examine des questions comme celles-ci: faut-il considérer la jalousie comme inhérente à la nature humaine ou comme un produit de la civilisation; quelle différence y-a-t-il entre la jalousie, la fierté et le sentiment de l'honneur?; «*kitāb al-ḥāsid wa al-maḥsūd*» (l'envieux et l'envié); traités sur «les voleurs», «les supercheries», «les jeunes galants», «les intendants», «les maîtres d'école», «les scribes», «les chanteurs», «les caractères des rois», «des esclaves mâles et femelles», «le livre des avares».

e) *rhétorique*: «*kitāb al-bayān wa al-tabyīn*» (de l'exposition et de la démonstration), c'est le dernier de ses écrits. C'est une vaste compilation

(1) Goldziher: *Muh. Studies*, t. I, pp. 169 et s.

(2) *Encyclopédie de l'Islam* (art. Jāḥiẓ).

tion, une espèce d'anthologie de l'éloquence arabe dans laquelle les morceaux choisis des poètes et des orateurs servent à illustrer les vues souvent très originales de l'auteur.

f) *apologétique*: «*kitāb faḍīlat al-mu'tazila*» (les vertus des mu'tazila) (1).

Al-Shahhām (*Abū Ya'qūb Yūsuf b. 'Abd Allāh b. Ishāq* (153-233 H.; 767-847). — (ou 'Alī b. Muḥammad al-Shahhām) (2).

Il est originaire de Baṣra; il était un des plus jeunes disciples d'Abu'l Hudhayl. Le qādi Ibn Abī Du'ād le prit à son service sous le califat d'al-Wāthiq (842-847; 228-233 H.); il occupa les fonctions de receveur des finances. A Baghdād il connut la pensée grecque par les traductions qui se faisaient alors à «la maison de la sagesse» (3).

Al-Shahhām a été le maître d'Abū 'Alī al-Jubbā'ī, un des derniers grands chefs de l'école mu'tazilite.

Il a été le premier à soutenir ouvertement que le «néant» est une réalité, une essence (4); c'est une des questions les plus importantes dans le système. Nous ne savons rien de ses écrits; mais comme il a défendu énergiquement la thèse de la réalité du «néant», il est probable que cette question fut le thème principal de ses écrits.

Al-Aswārī (*Abū 'Alī 'Amr b. Qā'id*); m. vers 200 H. (5).

Il serait originaire d'un village de la région d'Ispahan, en Perse. C'est encore un affranchi. Il a tout d'abord fréquenté le cercle d'Abu'l Hudhayl, ensuite celui d'al-Nazzām dont il partage l'enseignement entier. Il a surtout approfondi la question de la puissance de Dieu (6).

(1) Cité par al-Khayyāt dans «al-Intiṣār». Tous les écrits de Jāḥiẓ traitant de la pensée mu'tazilite ont été détruits et aucun d'eux ne nous est parvenu.

(2) Al-Malaṭṭī: al-Tanbih, p. 32.

(3) Ibn al-Murtadā: al-Munya, p. 40; Al-Malaṭṭī: al-Tanbih, p. 32.

(4) Al-Shahrastānī: Nihayat al-iqdām, p. 151.

(5) Al-Suyūṭī: *Lob al-albāb fi taḥrīr al-ansāb* (Leyden) 1840, p. 15.

(6) Ibn al-Murtadā: al-Munya, p. 40.

aurait écrit beaucoup; et Abū Hāshim al-Jubbā'i aurait réfuté son livre intitulé «al-abwāb» (1). Il aurait dépassé les limites de l'i'tizal pour tomber dans l'athéisme (2).

* * *

Ainsi, la branche de Baṣra ne comprend pas les Mu'tazila qui ont limité seulement leur activité à cette ville où ils ont reçu les principes de la doctrine, mais aussi ceux qui, de Baṣra, ont essayé de faire rayonner l'enseignement mu'tazilite ailleurs et surtout à Baghdād, siège du calife 'abbāside. Et le fondateur de la branche de Baghdād a été initié aux principes de l'école par les maîtres de l'école de Baṣra.

B. — BRANCHE DE BAGHDAD

Bishr b. al-Mu'tamar (Abū Sahl al-Hilālī); (m. en 210 ou 226 H.).

Originaire de Baghdād il alla à Baṣra où il connut Bishr b. Sa'īd et Abū 'Othmān al-Za'farānī, deux compagnons de Wāṣil, qui l'initierent aux principes de l'école. Après son retour à Baghdād il a pu gagner de nombreux adeptes; Hārūn al-Rashīd, qui était hostile à la doctrine mu'tazilite, le jeta en prison. Bishr composa alors quelque quarante-mille vers sur «la justice», «le monothéisme», et «la menace» (les trois principes fondamentaux de l'école). Ces vers ont pu traverser l'enceinte de la prison. Ils étaient si beaux et d'un genre si nouveau qu'on les répétait partout, dans les réunions, dans les conseils. On avertit alors al-Rashīd que les vers que Bishr débite en prison atteignent davantage le public que l'enseignement qu'il donnait quand il jouissait de sa liberté (3). Et Bishr regagna sa liberté grâce à son éloquence.

C'était un penseur doublé de poète; on le considère comme le fondateur de la rhétorique arabe. Les conseils qu'il donne à l'écrivain et surtout au poète et qui sont rapportés dans une page célèbre de Jāḥīz, résument

(1) Ibn al-Murtadā: al-Munya, p. 44.

(2) Ibn al-Sabki: Tabaqāt al-Shāfi'iyya, t. II, p. 51.

(3) Al-Malaṭṭi: al-Tanbih, p. 302.

bien les règles à suivre en réthorique: L'écrivain, dit-il, doit choisir les moments propices pour écrire: qu'il écrive quand il se sent le mieux disposé et le plus en forme pour le faire. D'autre part, les termes dont il se servira doivent être élégants, beaux, faciles et clairs. Bishr rappelle surtout qu'on doit sentir «cette influence secrète du ciel» pour être vraiment poète (1).

Quant à ses écrits relatifs aux principes mu'tazilites, il ne nous en reste que quelque bribes. Bishr a étudié surtout le problème de la responsabilité morale. C'est lui qui insista le premier sur le «tawallud» (les actes engendrés) (2).

Nous savons que les mu'tazila sont des rationalistes, ils veulent expliquer la foi à la lumière de la raison, et Bishr de dédier à la raison une véritable dithyrambe:

«Que la raison est magnifique comme exploratrice et comme compagne dans le mal et dans le bien,

«Comme juge qui décide sur ce qui est absent, comme on se prononce sur une cause présente,

Un de ses bienfaits est qu'elle discerne le bien du mal, etc. (3)». Bishr, influencé par Aristote passait pour un grand logicien (4). Il comptait plusieurs disciples dont les plus remarquables étaient: Abū Mūsa al-Murdār, Thumāma et Alīmad b. Abī Du'ād.

Al-Murdār (Abū Mūsa 'Isa b. Subayḥ); m. en 226 H. environ.

Apôtre très zélé, il s'efforçait de propager la doctrine mu'tazilite à Baghdād, grâce à son éloquence. Abu'l Hudhayl qui l'avait entendu un jour parler de «la justice de Dieu» et dire combien l'homme manquait à son devoir envers Lui, se mit à pleurer et dit: Il me rappelle les réunions d'antan, lorsque nos premiers maîtres, tels que Wāṣil et Abū 'Othmān discutaient et exposaient pareilles questions (5).

(1) Al-Jāḥiẓ: *al-Bayān*, t. I, p. 104.

(2) Voir cette question dans le Système.

(3) Al-Jāḥiẓ: *kitāb al-hayawān*, t. IV, p. 95.

(4) Abū 'Amr al-Qurṭubī: *Jami' bayān al-'ilm wa-faḍlihi*, p. 62.

(5) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, p. 67.

Al-Murdār fut surnommé «le moine des mu'tazila», à cause de son ascétisme. Il se macérait comme les moines chrétiens (1). Avant de mourir, il recommanda de distribuer sa fortune aux pauvres, car, dit-il: «ma fortune ne m'appartient pas, c'est un dépôt qui appartient aux pauvres, je m'en suis tout simplement servi durant ma vie, il faut donc le restituer à qui de droit» (2).

Il a été le premier à soulever très sérieusement, à Baghdād, la question de la création du Qur'ān (3). Eloquent et grand dialecticien, il présenta la question sous une forme très attrayante. Et il eut à soutenir de nombreuses controverses avec ses adversaires.

Il aurait été intolérant à l'extrême et intransigeant même avec les autres mu'tazila. Comme Ibrāhīm al-Sanadī lui demandait un jour ce qu'il pensait des hommes, al-Murdār lui répondit qu'ils sont tous des impies. Alors Ibrāhīm de lui dire: Il n'y aura que vous et trois fidèles adeptes qui entreront au paradis qui est aussi grand que le ciel et la terre (4). Al-Murdār rappellerait par son austérité l'esprit janséniste.

Thumāma (b. al-Ashras Abū Ma'n al-Numayrī); (m. en 213 H. environ.)

Un affranchi de la tribu de Numayr (5) et originaire de Baṣra. Ce n'était pas l'ascète, comme al-Murdār, mais plutôt l'homme du monde: il aimait fréquenter les cours des califes; il mettait un ton de gaieté dans les réunions les plus sérieuses.

Hārūn al-Rashid l'attira à sa cour, à cause de sa haute culture; mais, accusé de partager la doctrine des zandiqs, il fut jeté en prison. Cependant al-Rashid lui fit grâce dans la suite et le choisit comme courtisan. Il attint une situation privilégiée sous al-Ma'mūn qui lui offrit par deux fois la fonction de ministre; mais à chaque fois Thumāma se contentait de choisir un ministre au calife, préférant se tenir à l'écart de la politique. Mais ces

(1) Al-Isfarā'īnī: al-Tabṣir, p. 47.

(2) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, p. 69.

(3) Voir le chapitre de la «Parole de Dieu».

(4) Al-Shahrastānī: al-Milāl, t. I, p. 76.

(5) Isfarā'īnī: al-Tabṣir, p. 48.

deux ministres qu'il avait choisis au calife ne furent pas reconnaissants à Thumāma (1).

Il fut très actif à propager l'enseignement de l'école sous al-Ma'mūn. De l'aveu d'al-Jāhīz, son disciple, il aurait été d'une éloquence exceptionnelle (2). Al-Jāhīz semble avoir été très influencé par ce maître; il répète souvent ces expressions: «Thumāma m'a rapporté», «Thumāma m'a dit».

Thumāma aurait exercé une grande influence sur al-Ma'mūn qui devint un fervent adepte de l'i'tizāl (3), Thumāma représenta à al-Ma'mūn la foule comme une classe d'ignorants, difficile à remuer, inaccessible aux hautes spéculations et digne de mépris (4).

Aḥmad b. Abī Du'ād (m. en 240 H.),

D'origine arabe, il naquit à Baṣra en 160 H., Il accompagna son père en Syrie où il faisait du commerce. Aḥmad fut un compagnon de Ḥayāj b. al-'Alā' al-Salmī, (lui-même un disciple de Wāṣil) qui l'initia aux principes de l'école.

Yaḥyā b. al-Aktham le présenta à al-Ma'mūn qui fut épris de la vivacité de son intelligence et de son esprit méthodique. Aḥmad ne tarda pas à acquérir une situation privilégiée auprès du calife qui écrivit dans son testament à al-Mu'taṣim: «Qu'abū 'Abd Allāh Aḥmad b. Abī Du'ād ne te quitte jamais, consulte-le toujours, il est digne de foi, ne choisis point d'autre vizir que lui». Al-Mu'taṣim exécuta ce testament et nomma Aḥmad grand qādi à la place de Yaḥyā b. al-Aktham. Aḥmad garda cette fonction sous al-Wāthiq aussi ; mais sous al-Mutawakkil, il fut atteint de paralysie. Ce fut alors la fin d'une gloire qui a duré 28 ans (5).

Ibn Du'ād sut exploiter le grand prestige dont il jouissait auprès des trois califes successifs: al-Ma'mūn, al-Mu'taṣim et al-Wāthiq pour pro-

(1) Tayfūr: Tārīkh Baghdād, pp. 215-257.

(2) Al-Jāhīz: al-Bayān, t. I, pp. 100-105.

(3) Voir la question de la Parole de Dieu.

(4) Tayfūr: Tārīkh Baghdād, pp. 91 et s.

(5) Mas'ūdi: murūj al-dhahab, t. II, pp. 269 et s.

pager autant que possible la thèse de la création du Qur'ān (1). Thumāma avait essayé, avant lui, de faire admettre l'i'tizāl comme doctrine officielle de l'état, mais il échoua là où Ibn Du'ād réussit si bien. Ibn Du'ād protégeait beaucoup les gens de lettres; il était très généreux à leur égard. Al-Jāhīz chercha la protection d'Ibn Du'ād après qu'Ibn al-Zayyāt, son premier protecteur et ennemi d'Ibn Du'ād, a été éliminé du pouvoir. Al-Jāhīz dédia son ouvrage «al-bayān wal tabyīn» à Ibn Du'ād qui lui versa cinq mille dinars en récompense.

Les deux Ja'far (deux disciples d'al-Murdar):

Ja'far b. Mubashshar al-Thaqafī (m. en 234 H.).

Il fut ascète comme son maître al-Murdār. Il arriva à convertir à l'i'tizāl tous les habitants de 'Ānāt (un bourg sur l'Euphrate, du district de Jezīra) (2). Il était très versé dans le Kalām et le fiqh. Il préférait se tenir à l'écart de la politique. Comme le calife al-Wāthiq demandait à Aḥmad b. Abī Du'ād: «Pourquoi ne confiez-vous pas les hautes fonctions à nos amis (les mu'tazila)?» Aḥmad répondit: «Ils me les refusent toutes les fois que je les leur offre. Ainsi, j'ai envoyé à Ja'far b. Mubashshar dix mille dirhems; mais il les refusa; et quand je me suis rendu moi-même pour le convaincre à accepter une haute fonction, il refusa même de me recevoir. Comment voulez-vous donc que je puisse arriver à leur faire accepter la charge de qādī?» (3).

Ses écrits: Al-Khayyāt mentionne certains de ses écrits, il ajoute qu'il a composé plusieurs ouvrages traitant du Kalām et du fiqh. Les écrits mentionnés par al-Khayyāt sont: «kitāb al-ṭahāra» (de la pureté), «kitāb al-suṇna wa al-ahkām» (des lois et des commandements), «kitāb fi al-rad 'ala aṣḥāb al-ra'y wa al-qayās» (contre le raisonnement syllogistique), «kitāb 'ala al-muḥadissīn» (contre les gens instruits de la tradi-

(1) Voir la question de la Parole de Dieu.

(2) Al-Khayyāt: *Intiṣār*, pp. 81, 89.

(3) Ibn al-Murtadā: *al-Munya*, p. 43.

tion), «*kitāb fi al-’amr bi al-ma’rūf wa al-nahy ‘an al-munkar*» (le commandement du bien et l’interdiction du mal) (1).

Abū al-Faḍl Ja’far b. Ḥarb al-Ḥamadḥānī (m. en 236 H.).

Il a été tout d’abord le disciple d’Abi’l Hudhayl à Baṣra, ensuite il alla à Baghdād où il devint le disciple d’al-Murdār.

Son père était riche et lui laissa une grande fortune que Ja’far léguait aux pauvres, préférant mener une vie d’ascète comme son maître al-Murdār. — Ja’far prit part aux discussions kalamiques qui eurent lieu à la cour d’al-Wāthiq.

Al-Khayyāṭ cite de lui deux écrits: «*tawbikh Abī al-Hudhayl fi kalāmihī fi al-mutanāhī*» (reproches à Abi’l Hudhayl contre sa conception du fini) et «*kitāb al-masā’il fi al-na’īm*» (traité sur le bonheur) (2).

On peut dire qu’al-Murdār et ses deux disciples, les deux Ja’far, représentent à Baghdād une école mu’tazilite d’ascètes: Les liens qui les unissaient ressemblent à ceux qui existaient entre Wāṣil et ‘Amr b. Ubayd. Leur conduite exemplaire à Baghdād leur gagna de très nombreux disciples.

Al-Iskāfi (Muḥammad b. ‘Abd ’allāh Abū Ja’far), (m. en 240 H.)

C’est un disciple de Ja’far b. Ḥarb (3). Al-Khayyāṭ cite de lui un «livre où il donne la préférence à ‘Alī sur Abī Bakr» et «une réfutation d’Abi’l Hudhayl au sujet du problème de l’infini» (4).

Al-Khayyāṭ (Abū al-Ḥosayn ‘Abd al-Riḥīm b. Muḥammad b. ‘Othmān),
m. en 290 H. environ (5).

Il a été le compagnon de ‘Isa b. al-Haytham al-Ṣūfī, de Ja’far b. Ḥarb et d’Abi’l Hudhayl (6), il a été aussi le disciple de Ja’far b. Mubash-

(1) Al-Khayyāṭ, Idem, p. 81.

(2) Al-Khayyāṭ: *Intiṣār*, pp. 13-14.

(3) Al-Malāṭī: *al-Tanbih*, p. 30.

(4) Al-Khayyāṭ, Idem, pp. 13, 100.

(5) Ibn al-Murtadā le mentionne parmi ceux de la 8ème classe qui comprend les mu’tazila morts dans la deuxième moitié du 3ème siècle ou au début du 4ème.

(6) Ibn al-Murtadā: *al-Munya*, p. 45.

shar. Il compte parmi ses disciples Abū al-Qāsim al-Balakhī al-Ka'bī et 'Abd 'allāh b. Ahmad.

Nous ne connaissons presque rien de sa biographie, bien qu'il soit le seul mu'tazil dont nous possédons un ouvrage complet: «*kitāb al-Intiṣār*» (le Livre du Triomphe), qui a été composé après la mort d'Ibn al-Rawandī, ainsi qu'il ressort clairement de la page 88 de ce livre, où l'auteur parle de son adversaire, Ibn al-Rawandī, comme déjà mort.

Ce livre (*al-Intiṣār*) montre bien qu'al-Khayyāt était tout à fait au courant des différentes doctrines des mutakallimines de son époque. Ibn al-Murtadā et al-Mas'ūdī le citent très souvent toutes les fois qu'ils parlent des mu'tazila. Al-Baghdādī s'inspire beaucoup du livre «*al-Intiṣār*» dans son «*al-Farq bayn al-firaq*» (1).

Al-Ka'bī ('Abd 'allāh b. Ahmad b. Maḥmūd al-Balakhī, connu aussi sous le nom de *Abu al-Qāsim al-Ka'bī*), m. en 319 H.

Un disciple d'al-Khayyāt. Al-Jubbā'i le préférait à son maître (2). Il s'était rendu à Khorāçān; mais il est resté toujours en relation avec son maître, c'est pourquoi l'enseignement d'al-Ka'bī est identique à celui d'al-Khayyāt.

On cite de lui le fameux livre «des *maqālāt*» (perdu), «*kitāb mahāsin Khorāçān*» (dans lequel il parle d'Ibn al-Rawandī) (3).

* * *

PROPAGATION ET SURVIVANCE DE LA DOCTRINE MU'TAZILITE :

L'enseignement mu'tazilite ne finit pas avec les représentants de cette école que nous venons de mentionner. Bien que cette doctrine fut combattue très énergiquement par les musulmans orthodoxes, elle continua cependant grâce à des maîtres tels que:

(1) Voir la préface de M. Nyberg qui a publié le manuscrit d'*al-Intiṣār* (voir notre traduction française de ce livre).

(2) Ibn al-Murtadā, Idem, p. 49.

(3) Ibn al-Nadim: *al-Fihrist*, p. 4; Ibn Ḥazm: *al-Fiṣal*, t. IV, p. 154.

1) — les disciples d'Abū 'Alī al-Jubbā'ī, comme Abū 'Abd Allah Muḥammad b. Zayd al-Wāsiṭī, de l'école de Baghdād (m. en 306 H. (1); Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī al-Ikhshīdī (m. en 326 H.) et son disciple Abū 'Omrān Mūsa b. Rabāḥ (qui vécut en Egypte).

2) — les disciples d'al-Balakhī, comme Abu'l Ṭayyib Ibrāhīm b. Muḥammad b. Shihāb (m. en 350 H.).

3) — les disciples d'Abī Hāshim b. al-Jubbā'ī, comme Abū 'Alī Muḥammad b. Khālid al-Baṣrī (2).

En Espagne: La doctrine mu'tazilite fut répandue par Abī Bakr Faraj al-Qurṭubī qui avait visité l'Orient et devint disciple d'al-Jāhīz. C'est donc l'enseignement d'al-Jāhīz ou plutôt d'al-Nazzām qui a été connu en Espagne. Mais l'enseignement mu'tazilite ne tarda pas à se confondre, dans ce pays, avec celui des Bāṭiniyyā, secte qui vit le jour sous al-Ma'mūn et fortement influencée par la philosophie (3).

En Egypte: Ibn 'Ulayya propagea, le premier, la doctrine mu'tazilite dans ce pays. Il eut des disputes avec al-Shāfi'ī. Ḥafṣ al-Fard̄ était venu en Egypte avec Ibn 'Ulayya; il est considéré comme le représentant de l'école sous al-Wāthiq, pendant la «mīḥna» (4). Mais al-Khayyāt considère Ḥafṣ comme un hérétique (5).

A Baṣra: L'école d'al-Jubbā'ī fut surpassée par celle de son fils Abī Hāshim, et cette dernière fut continuée par Abī 'Abd Allāh al-Ḥusayn b. 'Alī al-Baṣrī (né en 308 H., m. en 399 H.), Abū al-Ḥosayn al-Azraq (Aḥmad b. Yūsuf b. Ya'qūb al-Tanūkhī) m. en 377 H., Abū Ishāq Ibrāhīm b. 'Ayyāsh al-Baṣrī et son disciple al-Qādī 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Ḥamadhānī, le plus remarquable des théologiens de Baṣra, à l'époque, et qui émigra en 360 H. à Ra'i où il fonda une école importante; il mourut là en 415 H. Pendant le 5ème siècle c'est la théologie de 'Abd al-

(1) Ibn al-Nadīm: Idem, p. 245.

(2) Idem.

(3) Shahrastānī: al-Milāl, t. III, p. 26; Isfara'īnī: al-Tabṣīr, pp. 83 et s.

(4) Voir la question de la Parole de Dieu.

(5) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, pp. 133, 134.

Jabbār qui domine à Baṣra. Un de ses disciples, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad b. Muṭāwi¹, nous a transmis le grand ouvrage dogmatique du maître, «al-muḥīṭ bi al-taklīf»; et un autre théologien, Abū Rashīd Sa‘īd b. Muḥammad al-Nisābūrī (m. en 460 H.) résuma les questions controversées dans les écoles de Baṣra et de Baghdād, surtout la question de la substance.

A Baghdād: L'école d'Abī Bakr Aḥmad b. 'Alī al-Ikhshidī (m. 326 H) domine pendant tout le 4^{ème} siècle. D'autre part, Abū al-Qāsim al-Ka'bī al-Balakhī, le disciple d'al-Khayyāt, fonda une école à Nasaf où il mourut en 319 H. Parmi ses disciples on cite al-Aḥdab Abū al-Ḥasan. Enfin l'école de Baghdād se confondit avec la Zaydiyya.

A Ispahan: Ce fut Abū Bakr Muḥammad b. Ibrāhīm al-Zubayrī, de l'école d'Abī al-Hudhayl, qui introduisit l'enseignement mu'tazilite dans cette région.

A Kairmisin: Ce sont plutôt des disciples d'Abī Ḥashim al-Jubbā'ī qui vinrent propager la doctrine. L'i'tizāl avait atteint aussi Jurjān, Nysabūr et plusieurs autres villes du Khorāçān (1).

Le dernier grand théologien de l'école mu'tazilite est al-Zamakhsharī (m. en 538 H.), mais les écoles ont existé longtemps après lui, surtout à l'est. C'est probablement l'invasion des Mongols qui y a mis fin. Cependant dans la Zaydiyya l'i'tizāl a survécu jusqu'à nos jours.

(1) Encyclopédie de l'Islam, art.: Mu'tazilites.

LE SYSTÈME PHILOSOPHIQUE
DES MU'TAZILA

(Premiers penseurs de l'Islam)

PREMIÈRE PARTIE

MONOTHÉISME
A L T A W H I D

PREMIÈRE SECTION

THÉODICÉE

CHAPITRE PREMIER

LES ATTRIBUTS DIVINS

Les Mu'tazila ne mettent point en doute l'existence de Dieu. Seulement on les voit préoccupés, avant tout, à préciser l'idée que l'on doit se faire de Dieu et de ses rapports avec le monde, car de cette idée, jugeaient-ils, dépend la valeur de la foi monothéiste.

1. — NÉGATION DES ATTRIBUTS DIVINS DISTINCTS DE L'ESSENCE :

En effet, le premier principe que Wāṣil développait était celui de la négation des attributs divins, tels que la science, la puissance, la volonté, la vie, qui seraient distincts de l'essence divine. Au fond Wāṣil visait la notion de la Trinité chez les chrétiens. Il croyait voir dans la co-éternité du Verbe et du Saint-Esprit avec Dieu, un polythéisme qu'il estimait dangereux. Et admettre un ou plusieurs attributs éternels distincts en Dieu, serait, pour lui, admettre autant de dieux. Il arriva ainsi à conclure que les attributs divins sont l'essence même de Dieu. Cette première argumentation de Wāṣil encore hésitante à ses débuts, sera renforcée après lui, lorsque les mu'tazila auront connu la pensée grecque (1). Ils donneront alors l'argument suivant:

Un attribut est ou éternel ou contingent. S'il est éternel et distinct de l'essence, il y aurait alors deux éternels: l'essence et l'attribut; ce qui serait du polythéisme. S'il est contingent, l'essence aussi sera contingente, car elle aura acquis cet attribut; donc elle aura changé; et le changement est une preuve de la contingence, ce qui contredit l'absolue perfection de

(1) *Shahrastāni: al-Milal*, t. I, p. 53.

Dieu. Il n'y a donc à dire que les prétendus attributs ne sont que l'essence même de Dieu (1).

D'autre part, admettre que l'essence est le support des attributs, c'est dire qu'elle est leur lieu. Et si les attributs sont éternels, comment expliquer alors leur existence dans l'essence ? Et comment s'empêcher de tomber dans le polythéisme ? Et s'ils sont contingents, l'essence serait le lieu des contingents ; elle ne sera donc pas parfaite. On ne peut, ainsi, en aucun cas, admettre des attributs distincts de l'essence divine (2).

Et dans la définition qu'ils donnent de Dieu, les mu'tazila insistent sur ce point fondamental.

(1) Shahristānī: *Nihāyat al-iqdām*, pp. 115, 116 et 199.

Note: On voit là une application logique de la notion du changement et de la contingence chez Aristote ; et la contingence contredit la notion de l'absolu. L'acte Pur, d'après Aristote n'est point mêlé de puissance.

(2) Shahristānī: *Idem*, p. 116.

Note: Les mu'tazila ont tiré cet argument de la notion de la substance et de l'accident chez Aristote.

Note: Al-Kindī est d'accord avec les mu'tazila, à nier l'existence d'attributs distincts de l'essence divine (voir ses *Rasā'il*, publiés par Abū Rida), p. 80 et s.

Al-Ghazzālī, reprenant la thèse ash'arite, soutient que les attributs sont distincts de l'essence : Dieu est savant en vertu d'une science, Il est vivant en vertu d'une vie, Il est puissant en vertu d'une puissance et, en Lui, la science est distincte de la puissance, comme la puissance est distincte de la volonté, etc.. Cependant il ajoute que l'essence n'est pas autre chose que les attributs ; et si nous disons «Dieu», nous signifions par là l'essence avec les attributs et non l'essence seule, dépourvue de tout attribut. Il ajoute que les attributs sont éternels et n'existent que par l'essence. S'ils étaient contingents, l'éternel serait le lieu de la contingence ; ce qui est absurde. Quant à savoir le «comment» de ces attributs et leurs rapports à l'unité divine, al-Ghazzālī s'interdit d'en chercher l'explication ni la solution (Voir *al-Iqtisād fi'l i'tiqād*, pp. 54-60).

Tandis que les mu'tazila insistent sur le caractère le plus propre de Dieu, à savoir l'éternité, Ibn Rochd insiste plutôt sur le caractère d'unicité ; mais il aboutit à la même conclusion que les mu'tazila, à savoir que Dieu est une essence dans laquelle aucune pluralité n'est possible ; donc tous les prétendus attributs sont, en réalité, une négation d'imperfection dans cette essence dont la nature est d'exister (voir *Tahāfut al-Tahāfut*).

2. — LEUR DÉFINITION DE DIEU :

Al-Ash'arī (1) nous rapporte en détail la définition mu'tazilite de Dieu. Il dit que «les mu'tazila sont unanimes à soutenir que Dieu est Un et «que rien n'est comme Lui» (2) et que Dieu n'est ni corps, ni fantôme, ni volume, ni forme, ni chair, ni sang, ni personne, ni substance, ni accident. Il n'a ni couleur, ni saveur, ni odeur, ni toucher. Il n'est ni chaud, ni froid, ni humide, ni sec. Il n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur, ni composition, ni séparation (pas de distinction dans les parties). Il n'est ni mobile, ni en repos, ni mesurable. Il n'a ni dimensions, ni parties, ni organes, ni côtés: ni gauche, ni droite, ni devant, ni derrière, ni haut, ni bas. Aucun lieu ne l'enveloppe; il n'y a point de temps qui coule pour lui. Il ne peut entrer en contact avec quoi que ce soit, ni ne peut être isolé, ni occuper un lieu».

«On ne peut lui attribuer aucun des attributs de la créature qui sont le propre même de sa création. On ne peut Le qualifier de fini. Il n'a point de limites; Il ne se dirige en aucune direction. Il n'est ni père, ni engendré. Il n'est ni contenu, ni caché. Il ne peut être atteint par les sens. On ne peut Le comparer aux hommes. Il ne ressemble en rien à la créature.

Les défauts ne peuvent L'atteindre. On ne peut se Le représenter par aucune idée possible ou imaginaire.

Il est toujours l'être premier, précédant toutes choses créées. Il est avant les créatures. Il est de toute éternité, savant, puissant, vivant. Et il est ainsi de toute éternité. Les yeux ne peuvent Le voir; on ne peut se L'imaginer; on ne peut L'entendre.

Il est non comme les choses. Il est savant, puissant, vivant; mais non comme les savants, les puissants et les vivants... Il est le seul éternel; point d'autre éternel que Lui; point d'autre dieu que Lui. Il n'a point d'associé dans son royaume, ni de ministre dans son empire, ni d'aide pour édifier ce qu'Il a édifié et pour créer ce qu'Il a créé. Il n'a pas créé les créatures

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 155 et s. — Ijī: *mawāqif*, p. 75 et s.

(2) *Qur'ān* 42/11.

conformément à un modèle préexistant; la création d'une créature n'est pour Lui ni plus aisée, ni plus difficile que la création d'une autre. Il ne cherche aucun intérêt. Les maux ne peuvent L'atteindre. Il n'éprouve ni joie, ni plaisir, ni souffrance, ni douleur. Il n'a point de limite à laquelle Il s'arrête. Il ne peut être anéanti. Il ne peut faiblir, ni diminuer. Il n'a ni compagne, ni fils».

C'est là une définition négative de Dieu; autrement dit, il nous est impossible, selon les *mu'tazila*, de nous faire une idée de Dieu, pas même par analogie avec les créatures auxquelles Dieu est tout à fait transcendant (1).

(1) Al-Kindī (m. entre 252 et 260 H.) donne de Dieu une définition semblable à celle des *mu'tazila*. Il dit que «l'Un Vrai» n'est aucune des choses intelligibles. Il n'est ni élément, ni genre, ni espèce, ni personne, ni différence spécifique, ni accident, ni mouvement, ni âme, ni intelligence, ni tout, ni partie, ni un par rapport à d'autre; mais il est Un indivisible. Il n'est ni composé, ni pluralité. Il n'a ni matière, ni forme, ni qualité, ni quantité, ni relation. On ne peut le définir par aucune des choses intelligibles. Il n'a point de mouvement. Il est l'Un et rien que l'Un (voir «*Rasā'il al-Kindī al-falsafiyā*» (traités philosophiques d'Al-Kindī, publiés par M. Abū Rida; Le Caire 1950; surtout les pages 80, 113, 153 et 160). Al-Kindī est d'accord aussi avec les *mu'tazila* au sujet de la négation des attributs divins distincts de l'essence. D'ailleurs Al-Kindī est considéré comme *mu'tazilī*.

Al-Fārābī (m. en 339 H.) donne, de son côté, une définition toute négative de Dieu, semblable à celle des *mu'tazila*. Il dit «que le Premier (Dieu) n'est ni matière, ni forme; il est différent, par son essence de tout ce qui est distinct de lui. Il est l'Un indivisible, et son Unité est son essence. Il nous est impossible de le concevoir» (voir son traité: «*karā' ahl al-madīna al-fāḍīla*» (les idées des habitants de la cité vertueuse), p. 3 et s. et p. 14 et s.. Et Ibn Sinā conservera cette définition de son maître.

Plus tard, Ibn Rochd dira «que Dieu ne peut être défini d'une définition parfaite, c.à.d. par le genre univoque et la différence spécifique, Dieu n'admettant dans son essence aucune multiplicité, ou, ce qui revient au même, Dieu ne pouvant, à proprement parler, avoir un caractère commun, entrer dans un même genre, avec un être quel qu'il soit; mais on peut le définir d'une définition imparfaite ou description (en arabe rasm) en le faisant entrer dans un genre analogique, par exemple être, ou chose, ou ipséité, ou substance (*Tahāfut al-Tahāfut*)» (voir aussi: Léon Gauthier: Ibn Rochd, pp. 147 et s.).

Analyse de cette définition :

En l'examinant dans ses différentes parties, cette définition nous apparaît comme une réponse à plusieurs croyances musulmanes ou chrétiennes et à quelques attitudes philosophiques.

En effet, les Rafidites soutenaient que Dieu est un corps ayant un aspect et une forme, qu'Il se meut et qu'Il se repose, qu'Il passe et change, qu'Il était non-savant et qu'Il est devenu savant, qu'Il désire une chose et, quand elle s'offre à Lui, Il en désire une autre(1). De leur côté les Mushabbiha (les anthropomorphistes), prenant au pied de la lettre les versets qui parlent de l'œil de Dieu, de Sa main, de Son trône etc., établissaient entre Dieu et la créature une ressemblance telle que tout ce qui affecte la créature peut affecter aussi Dieu.

D'après eux, Dieu serait muni d'un corps et d'organes tout comme nous. Ils allèguent, à l'appui de leur thèse, des versets tels que: «La main de Dieu est au-dessus de leurs mains» (2), «Les Juifs ont dit: la main de Dieu est enchaînée» (3); «La face de ton Dieu demeurera» (4); «Le Très-Haut s'assit sur le Trône» (5), etc..

C'est pourquoi les mu'tazila ont éloigné, dans leur définition de Dieu, tout ce qui peut caractériser le monde physique ou affecter l'âme humaine comme sentiment, intelligence ou volonté. Ils ont déclaré clairement et soutenu énergiquement que Dieu ne peut être comparé aux créatures, sous aucun rapport, et que tout ce que nous pouvons savoir de Lui c'est qu'Il est l'Un. Ils ont abouti ainsi à l'agnosticisme.

Et tandis que les chrétiens parlaient d'un Dieu Trine, les mu'tazila, en purs rationalistes, rejetant toute idée de mystère, croyaient trouver du polythéisme dans cette conception chrétienne. C'est pourquoi ils proclamaient que Dieu n'a point d'associé dans Son royaume, Il n'a ni compagne, ni fils, et qu'il n'y a point d'autre éternel que Lui.

(1) Al-Khayyāt: Al-Intiṣār, pp. 8, 107.

(2) Qur'an 48/10.

(3) Idem 5/64.

(4) Idem 25/27.

(5) Idem 20/5.

On relève aussi dans leur définition une critique adressée contre la notion des Idées platoniciennes, ou Archétypes, sur le modèle desquelles le démiurge aurait façonné le monde (1). Ils voyaient dans ces Idées éternelles du polythéisme manifeste; ce qui leur fit dire que Dieu n'a pas créé le monde conformément à un modèle préexistant, qu'il n'a point d'aide pour édifier ce qu'Il a édifié et pour créer ce qu'Il a créé.

Conséquences de cette définition :

Les mu'tazila se considéraient comme les seuls défenseurs d'un monothéisme pur et strict «ahl tawhīd»; et leur conception d'un Dieu Un, transcendant, indéfinissable, distinct et différent de la créature, est pour eux le seul critérium pour juger de la valeur de toute autre doctrine monothéiste. Et ils ont examiné le problème de la création conformément à cette conception: niant toute ressemblance entre l'essence divine et l'essence du monde créé, soutenant que cette dernière ne peut provenir de Dieu, ils ont été portés à considérer le néant comme une chose, une essence, une réalité à laquelle Dieu accorde l'existence (2). Donc, le problème d'une substance à l'état de néant est contenu en germe dans le monothéisme des mu'tazila, disons plutôt dans leur agnosticisme.

3. — DISTINCTION PUREMENT RATIONNELLE DES ATTRIBUTS DIVINS :

Les mu'tazila soutiennent qu'on peut considérer une seule et même chose sous différents aspects, sans qu'il y ait réellement en elle une multiplicité d'attributs distincts et séparés l'un de l'autre. Ainsi, dire, par exemple, que la substance est localisable, qu'elle est existence par soi, qu'elle est le substrat des accidents, c'est considérer la substance sous différents aspects, et non relever en elle des propriétés séparées et indépendantes l'une de l'autre (3). De même, parler d'attributs divins c'est,

(1) Platon: Le Timée.

(2) Al-Shahrastānī: Nihāyat al-iqdām, p. 151; Al-Milal, t. I, p. 85; Ibn Hazm: al-Fiṣal, t. IV, p. 153; al-Baghdādī: al-Farq, p. 95; al-Isfarā'īnī: al-Tabṣīr, p. 37; voir le chapitre relatif au Néant dans la Deuxième Section.

(3) Al-Shahrastānī: Nihāyat al-iqdām, pp. 192-194, 199.

pour eux, considérer Dieu sous des aspects différents, ou plutôt Le voir à travers nos propres facultés intellectuelles, alors qu'en Lui-même Il est Un et ne possède aucun attribut distinct de son essence. Donc les préten-dus attributs divins et leur multiplicité sont dûs à la faiblesse de notre esprit et à la multiplicité de nos facultés intellectuelles à travers lesquelles nous essayons d'examiner Dieu. Ce ne sont donc que des considérations purement rationnelles, ne répondant à aucune réalité en Dieu. Et en tant que considérations rationnelles ces attributs sont aussi variés que les facultés à travers lesquelles on les regarde, à savoir, la science, la puis-sance, la volonté, la parole; mais les mu'tazila les classent en deux catégories :

a/ *Les attributs entitatifs:*

Ce sont ceux dont Dieu ne peut être qualifié du contraire, ni ne peut faire le contraire de ce qu'ils supposent. Si l'on dit, par exemple, que Dieu est savant, cela signifie qu'Il ne peut être qualifié d'ignorant et qu'Il ne peut ignorer. Sont ainsi considérées comme attributs entitatifs: l'éternité, la puissance, la sagesse et la science.

b/ *Les attributs opératifs:*

Ce sont ceux dont Dieu peut être qualifié du contraire, ou dont Il peut faire le contraire: ainsi la volonté, l'amour (car Dieu peut haïr aussi), la satisfaction, l'empportement, le commandement, ou bien les titres que nous lui donnons comme celui de l'Adoré, de l'Invoqué, de Juste, de Libéral, etc. (1). Ces attributs sont ceux qui résultent du rapport entre Dieu et la créature, tandis que les attributs entitatifs concernent Dieu envisagé en Lui-même indépendamment de la créature.

4. — SIGNIFICATION DES ATTRIBUTS DIVINS :

Les préten-dus attributs sont donc autant de confirmations d'une seule et même essence. Les mu'tazila les considèrent comme l'ultime effort

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, pp. 507, 508, 530, 484, 529.

de notre intelligence, finie et limitée, à concevoir l'infini, sans jamais y atteindre. Comment le fini peut-il atteindre l'infini?

Et voici comment ils expliquent ces attributs: «Si je dis, soutient Abū'l Hudhayl que Dieu est savant, c'est d'abord une façon commode pour moi de parler de Lui (1); puis, je confirme en Lui une science qui est sa propre essence que je considère sous l'angle de la science; et enfin je rejette de cette essence qu'elle soit ignorante. De même si je dis qu'Il est puissant, je confirme en Lui une puissance qui est sa propre essence; et je nie que cette essence soit impuissante; et de même lorsque je dis qu'Il est vivant, je confirme en Lui la vie qui n'est que son essence; et ainsi de suite pour les autres attributs» (2). Et Abū'l Hudhayl conclut que «Dieu est savant en vertu d'une science qui est sa propre essence; qu'Il est puissant en vertu d'une puissance qui est sa propre essence; qu'Il est vivant, éternel, glorieux, etc. en vertu d'une vie, d'une éternité, d'une gloire, etc. qui ne sont que sa propre essence» (3).

Ainsi l'équation est totale et complète entre l'essence divine et tous ses prétendus attributs que nous distinguons rationnellement en elle. Al-Nazzām précise encore en ces termes: «Si je dis que Dieu est savant, je ne fais que confirmer l'essence divine et nier en elle toute ignorance. Si je dis que Dieu est puissant, vivant etc. je ne fais que confirmer l'essence divine et nier en elle toute impuissance ou mortalité, etc.»(4). Les prétendus attributs ne sont donc, conclut al-Nazzām, que l'essence divine elle-même exprimée par des figures ou des métaphores; ce ne sont pas des attributs essentiels comme ceux qu'on distingue dans les autres substances (5).

De son côté, Abū 'Alī al-Jubbā'ī soutient que «Dieu est savant par soi, qu'Il est puissant, vivant par soi. Ce qui ne signifie pas que sa science ou

(1) Ash'arī: *maqālāt*, p. 486; al-Khayyāt: *Intiṣār*, p. 75.

(2) Ash'arī: *id.* pp. 165, 484.

(3) *Idem.*

(4) *Idem.*

(5) Ash'arī: *idem* pp. 166, 486.

que sa puissance, sa vie, soient des attributs ajoutés à l'essence divine et qui la rendraient savante, puissante, vivante, etc.» (1). En somme, il n'y a qu'une essence Une, Indivisible et Éternelle; mais que, incapables de la saisir, nous y faisons des distinctions rationnelles (2). Et ainsi, même la distinction que les mu'tazila font entre les attributs entitatifs et les attributs opératifs n'est qu'une distinction commode pour nous; elle est en quelque sorte anthropomorphique: nous croyons distinguer en Dieu les mêmes attributs qui caractérisent notre nature, alors que la nature divine, concluent les mu'tazila, nous est tout à fait inconnue, étant absolument différente de la nôtre.

Seul Abū Hāshim al-Jubbā'ī considère ces attributs comme des «modes» de l'essence divine sans qu'ils en soient distincts réellement (3).

5. — L'EXPLICATION DES ATTRIBUTS ET DÉNOMINATIONS DIVINS DONNÉE PAR ABŪ 'ALĪ AL-JUBBĀ'Ī :

Al-Jubbā'ī passe en revue les différentes dénominations attribuées à Dieu et essaye de les interpréter à la lumière de la thèse mu'tazilite qui réduit les attributs à l'essence divine:

«Dire que Dieu est saint et digne de louange signifie qu'Il est exempt des faiblesses de l'homme, tel que le commerce avec les femmes, le choix d'une compagne et la procréation ou tout autre attribut qui ne peut convenir à Dieu.

«C'est une seule et même chose que de soutenir que Dieu est Un ou Unique.

«On ne peut soutenir que Dieu est réellement au-dessus de sa créature. Une telle assertion est pure métaphore. Et le verset: «Il est le victorieux, au-dessus de sa créature» (Q. 6/18) signifie qu'Il est le puissant, dominant ses créatures.

(1) Al-Shahrastānī: al-Milal, t. I, p. 85.

(2) Ash'arī: maqalāt, pp. 166, 486.

(3) Voir la 2ème section, Ont. Cosm. le chapitre des «Modes».

«Dire qu'Il est au-dessus de sa créature en science et en puissance, signifie qu'Il est plus savant et plus puissant qu'elle. .

«C'est par métaphore qu'on dit qu'Il est près de sa créature; cela signifie qu'Il nous connaît, qu'Il connaît nos actes, qu'Il les voit et qu'Il nous entend. C'est par métaphore qu'on dit que la créature s'approche de Dieu par la soumission.

«On ne peut pas qualifier Dieu de robuste, car le robuste est gros et épais; mais on Le dit robuste par extension. De même on ne peut pas dire de Lui qu'Il est fort réellement.

«On ne peut pas Le qualifier de ferme dans son châtiment, ni de tout autre attribut opératif similaire, puisque la fermeté appliquée à un attribut opératif n'est autre chose que les actes eux-mêmes. Et ce verset «Plus ferme qu'eux par la force» (Q. 41/15) est métaphorique, il signifie qu'Il est plus puissant qu'eux. Autrement, sa force serait réellement puissante; mais sa force ne peut être qualifiée par la puissance (1).

«Dire que Dieu est spectateur des choses, signifie qu'Il les voit et les entend, c'est là une métaphore.

«C'est par extension qu'on dit que Dieu est au courant de sa créature et de ce qu'elle fait; cela signifie qu'Il la connaît et connaît ses actes.

«Dire de Dieu qu'Il est riche signifie que ni les intérêts, ni les préjugés ne peuvent avoir prise sur Lui, encore moins les plaisirs et les joies, les douleurs et les chagrins; car Il n'a besoin de nul autre que Lui.

«C'est par extension que nous disons que Dieu est la lumière des cieux et de la terre; cela signifie qu'Il dirigea vers le bien les élus au ciel et les hommes sur terre. Ils sont dirigés par Lui comme par la lumière. Mais on ne peut L'appeler réellement lumière, car Il n'est pas de la même espèce que les lumières qui éclairent réellement, au sens physique du mot; autrement Il serait corps et partant créé.

«Dire que Dieu est la paix (Q. 59/23) signifie que c'est Lui qui accorde le salut et que le salut s'obtient par Lui et de Lui.

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, pp. 532 et s.

«De même lorsqu'on dit que Dieu est la vérité, cela signifie que l'adoration de Dieu est la vérité. Et le verset: «Dieu est la vérité»(Q. 24/25) peut signifier que Dieu est le seul qui demeure, qu'Il donne la vie, qu'Il frappe de la mort ou du châtiment. Tout autre que Lui qui serait invoqué est faux et mortel, ne pouvant accorder de récompense, ni infliger de châtiment.

«Dire de Dieu qu'Il est fidèle signifie qu'Il assure aux hommes de les traiter justement. Dire de Lui qu'Il est vainqueur signifie qu'Il est puissant; dire qu'Il est requéreur signifie qu'Il demandera à l'injuste de restituer ce qu'il avait ravi à sa victime; dire qu'Il est miséricordieux signifie qu'Il est libéral, bienfaiteur; dire qu'Il est bienveillant signifie qu'Il est bienfaiteur ou subtil dans ses desseins et dans ses actes, car la subtilité avec laquelle Il arrange tout échappe à sa créature; dire qu'Il est bon signifie qu'Il use de détours pour améliorer, redresser et parachever les conditions de sa créature; dire qu'Il surveille sa créature signifie qu'Il lui prodigue Ses grâces et non qu'Il la voit réellement, ce qui suppose une action purement physique; de même on ne peut pas dire de Lui qu'Il entend réellement, ni qu'Il pense, car entendre suppose l'organe de l'ouïe, et la pensée suppose une confrontation des idées, et Dieu n'hésite point entre les idées.

«Dire qu'Il pardonne signifie qu'Il atténue la peine dûc à sa créature car Il n'aime pas la déshonorer (1).

«Si Dieu fait le bien, on ne doit pas L'appeler en conséquence bon, car le bon ne devient tel que par le bien qu'il fait; et en Dieu il n'y a pas de devenir; Il est bon par essence.

«On ne peut pas dire de Dieu qu'Il est généreux pour les actes de générosité qu'Il fait; sa générosité n'est que son essence. C'est la créature qui peut devenir généreuse par des actes de générosité qu'elle fait.

«Dieu est le bien, car ce qui découle de Lui n'est que le bien; comme lorsqu'on dit d'un être qu'il est méchant quand il ne fait que le mal.

(1) Le verbe arabe «ghafara» signifie s'envelopper la tête et la figure pendant la guerre; par extension, il signifie cacher le déshonneur de quelqu'un.

«Les maladies et les infirmités ne sont pas des maux en réalité; mais elles sont telles par métaphore. Et al-Jubbā'i soutient que les souffrances de l'enfer ne sont ni un bien ni un mal réellement, car le bien est une grâce et un profit à l'homme; et le mal n'est que désordre et corruption. Or, les souffrances de l'enfer ne sont ni bien ni mal, ni miséricorde, ni utilité, mais justice et sagesse (1).

«On ne peut pas qualifier Dieu de parfait, dans ce sens que le parfait est celui dont les qualités, soit intellectuelles, comme la science, le jugement, l'éloquence, soit physiques, ont atteint la perfection. Or, comme en Dieu il n'y a pas de perfectibilité possible, on ne peut le qualifier de parfait ou d'imparfait, sous ce rapport.

«De même on ne peut Le qualifier d'abondant, car ce terme a la même portée que parfait; et aussi, on ne peut pas dire de Lui qu'Il est complet, dans le même sens que parfait.

«On ne peut Le qualifier de courageux, car le courage suppose de l'audace à surmonter ce qui est détestable et apeurant.

«Dire de Lui qu'Il est libre signifie qu'Il veut, sans qu'Il ne cherche ce qu'Il veut ni qu'Il y soit contraint; car la liberté est dans le choix; et c'est dans ce sens que nous disons que l'homme est libre; et la liberté est distincte de son objet, comme le choix est distinct de l'objet choisi.

«Dire de Lui qu'Il éprouve sa créature signifie qu'Il la sollicite à la soumission à Sa loi».

Enfin al-Jubbā'i disait que «Dieu existe réellement par soi et non en vertu d'une existence; et dire qu'Il existe de toute éternité signifie qu'Il est un être non contingent. C'est pourquoi il ne faut pas dire de Dieu qu'Il est toujours et qu'Il ne s'anéantira jamais; mais il faut plutôt dire qu'Il est l'être qui est, afin d'exclure de Lui toute idée de commencement ou de fin. Et cette existence réelle, éternelle qui se confond avec l'essence divine est un attribut entatif» (2).

Le but de cette explication:

Il ressort de cette longue explication que tout attribut donné à Dieu

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, pp. 535 à 537.

(2) *Ibid.*, pp. 543, 544, 529.

par la créature ou mentionné dans le *Qur'ān*, ne doit jamais être pris au pied de la lettre; car l'essence divine qu'on essaie, en vain, de définir ainsi, est nettement et totalement distincte de l'essence créée, limitée et finie. Et ici, le fini veut attribuer ses propres caractères à l'infini; il s'ensuit donc une déformation de l'idée qu'on se fait de l'infini.

Les mu'tazila posent ainsi ce principe fondamental à savoir qu'il n'y a aucune analogie entre l'infini et le fini; et toute idée que nous essayons de nous faire de Dieu en partant du fini, est fausse; même si l'on pousse jusqu'à leur extrême limite les attributs du fini, on n'arrivera jamais à une notion exacte de l'infini; et l'on risque ainsi d'aboutir à un panthéisme dans lequel le Parfait sera le total des attributs individuels portés jusqu'à leur perfection (1).

6. — LES SOURCES DE LA THÈSE RELATIVE A LA NÉGATION DES ATTRIBUTS DISTINCTS DE L'ESSENCE DIVINE.

On relève dans le *Qur'ān* certains versets, comme «Rien ne Lui ressemble (2); «Les regards ne peuvent L'atteindre» (3), que les mu'tazila ne cessent d'invoquer à l'appui de leur thèse. Mais, par contre, combien d'autres versets ne font-ils pas allusion aux organes de Dieu et à ses attributs, et sur lesquels s'appuient les anthropomorphistes? Suffit-il de deux ou de quelques rares versets pour que les mu'tazila établissent le monothéisme tel qu'ils l'ont fait? Évidemment non; ils ont dû s'inspirer d'autres sources encore. La pensée grecque a été la plus importante de ces sources.

En effet, dans son «Timée» Platon expose comment le Démurge façonne le monde sur le modèle des Idées ou Archétypes éternels et non sur son propre modèle (4). C'est déjà un point pour les mu'tazila qui nient

(1) Les mu'tazila auraient pressenti le panthéisme spinoziste, et pour s'empêcher d'y tomber ils ont rejeté la notion d'analogie entre Dieu et la créature.

(2) *Qur'ān* 42/11.

(3) *Idem* 6/103.

(4) Le Timée était déjà traduit en arabe à cette époque.

toute ressemblance, toute analogie entre le monde et Dieu. De son côté, Aristote ne considère pas Dieu comme la cause efficiente du monde, mais plutôt la cause finale. Il dit que le monde aspire à vivre dans la mesure du possible d'une vie semblable à celle de Dieu, mais il ne peut y parvenir à cause de sa matérialité, et il imite la vie divine par un mouvement continu et éternel qui est le mouvement circulaire (1). Donc, le monde n'a aucun trait de ressemblance avec Dieu qui ne préside ni à son essence ni à son existence. C'est là un autre point que les mu'tazila exploiteront à fond (2) non seulement en faveur de leur agnosticisme, mais surtout en expliquant le problème de la création.

Lorsqu'en 529 l'empereur Justinien ordonna la fermeture des écoles philosophiques d'Athènes, Simplicius alla chercher refuge en Perse auprès de Chosroès, le grand ami des philosophes. Là, Simplicius avait laissé plusieurs commentaires sur Aristote, notamment sur sa Physique. Et la plupart des mu'tazila avaient des relations avec la Perse; certains d'entre eux, comme 'Alī al-Aswārī, étaient persans. Et Simplicius, en néo platonicien, s'était efforcé à montrer qu'il n'y avait point de différence essentielle entre la doctrine de Platon et celle d'Aristote. C'est pourquoi nous voyons les mu'tazila chercher leurs arguments chez les deux philosophes à la fois.

Est-ce à dire que les mu'tazila ont trouvé toutes faites les idées qu'ils défendaient et les arguments sur lesquels ils s'appuyaient? Évidemment non: ils ont su choisir les arguments qui cadreraient logiquement avec l'idée qu'on doit se faire d'un Dieu absolument Un, Acte Pur, Parfait, Transcendant, Éternel; c'est là, selon eux, le vrai monothéisme dont ils sont les seuls défenseurs, «ahl tawhīd».

* *

Si les mu'tazila ont nié les attributs divins distincts de l'essence, n'empêche qu'ils ont examiné ces prétendus attributs comme de pures considérations rationnelles, commodes pour nous.

(1) Aristote: Physique, p. 265 b, 1.

(2) Voir 2ème section, le problème du Néant.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA SCIENCE DE DIEU

«Parler de la science de Dieu ou de Sa Puissance, dit Abū'l Hudhayl, c'est envisager l'essence divine, une et éternelle, sous des aspects différents» (1). «Dire que Dieu est savant, ajoute de son côté al-Nazzām, c'est affirmer l'essence divine et nier que cette même essence soit ignorante; et c'est ainsi qu'il faut entendre les autres attributs» (2).

1. — EN DIEU L'ESSENCE ET LA SCIENCE SE CONFONDENT :

Wāṣil fut le premier mu'tazil qui soutint que les prétendus attributs ne sont que l'essence divine. Et Abū'l Hudhayl précisa cette idée en disant que «la science de Dieu c'est Dieu, et que Dieu se connaît soi-même; et comme son essence n'a ni fin ni limite, sa science est, par conséquent, infinie, puisqu'elle est son essence» (3). Il ajoute que «Dieu connaît réellement non en vertu d'une science éternelle distincte de son essence, comme le soutiennent les Nābita, ni en vertu d'une science acquise, comme le soutiennent les Rafidites, mais Dieu est savant par soi» (4). «Dire de Dieu qu'Il est savant, soutient Abū'l Hudhayl, c'est affirmer en Lui une science qui est Sa propre essence et nier de Lui toute notion impliquant l'ignorance» (5). Dans le même sens Al-Nazzām soutient que «lorsque nous disons que Dieu est savant, nous ne faisons qu'affirmer sa propre

(1) Al-Ash'ari: *maqālat*, p. 486; al-Khayyāt: *Intiṣār*, p. 75.

(2) Al-Ash'ari: *Idem*, pp. 166, 486.

(3) Al-Khayyāt, *Idem*, pp. 8, 108, 123, 75; Al-Ash'ari: *Idem*, 484, 165.

(4) Al-Shahrastānī: *al-Milal*, t. I, p. 57.

(5) Al-Ash'ari: *maqālat*, pp. 165, 166, 484, 486.

essence et nier d'Elle toute idée impliquant l'ignorance; ainsi en Dieu l'essence et la science se confondent; et ce que nous disons de la science nous pouvons le dire aussi de tout autre attribut» (1). Mu'ammār, le plus intransigeant des mu'tazila sur cette question, va jusqu'à dire «qu'il est impossible que Dieu se connaisse soi-même, parce que, dit-il, dans toute connaissance le sujet qui connaît est distinct de l'objet connu; et dire que Dieu se connaît soi-même impliquerait alors division en Lui-même». Et Mu'ammār de conclure «qu'en Dieu le sujet connaissant et l'objet connu ne font qu'un; autrement dit, sa science est son essence» (2). Et tous les mu'tazila sont d'accord sur ce point capital: point d'attribut distinct de l'essence divine, sinon cette essence ne sera plus une, indivisible, éternelle (3). Ainsi donc, pour eux l'équation est complète entre l'essence et les prétendus attributs divins qui ne sont que de pures considérations rationnelles.

2. — SOURCES DE CETTE THÈSE :

Platon considérait Dieu comme un être simple, ne comportant aucune division; stable, sans changement; dans un éternel présent (4). Et dans son 12ème livre de la métaphysique, Aristote dit que Dieu est tout entier science, puissance, vie. De son côté Plotin, dans ses premières Ennéades considère «l'Un» comme n'ayant ni science, ni volonté, ni amour, sinon Il serait divisible et ne serait plus l'Un absolu. Toutes ces idées étaient arrivées aux mu'tazila par la voie des traducteurs; et Al-Ash'arī l'indique clairement en disant qu'Abū'l Hudhayl s'est inspiré d'Aristote pour ramener tous les prétendus attributs à l'essence divine; il aurait donné, d'après al-Ash'arī, une forme élégante à la phrase d'Aristote et dit: «la science de Dieu est Dieu, la puissance de Dieu est Dieu» (5). De son côté,

(1) Ibid.

(2) Al-Shahrastānī, al-Milal, t. I, p. 75; al-Baghdādī: al-farq, p. 141.

Note: L'influence de Plotin est visible dans cette thèse de Mu'ammār.

(3) Ibn Ḥazm: al-fiṣal; t. III, p. 99.

(4) Platon: République, liv. 2.

(5) Al-Ash'arī: maqālāt, p. 485.

Al-Shahrastānī rapporte «qu'Abū'l Hudhayl partageait la thèse des philosophes qui soutenaient que l'essence divine est une, ne comportant point de parties et que les attributs ne sont point distincts de l'essence et n'ont pas comme suppôt cette même essence divine; mais que ces attributs sont l'essence même» (1). Tous les autres mu'tazila exploiteront la pensée grecque ou néo-platonicienne en faveur de leur thèse de la négation des attributs divins; Mu'ammar semble insister davantage sur la notion de l'Un telle que l'a exposée Plotin.

3. — ÉTERNITÉ DE LA SCIENCE DE DIEU :

Puisque la science de Dieu est sa propre essence, et comme son essence est éternelle, sa science l'est aussi. Et ainsi, Dieu connaît tout de toute éternité, et Il le connaît dans un éternel présent; c'est ce qui distingue sa science de la nôtre: notre connaissance peut porter sur des choses possibles et avenir, disent les mu'tazila, tandis que la science de Dieu ne porte que sur du présent et du réel (2).

Difficulté:

La science de Dieu étant éternelle, son objet l'est-il aussi? — Hishām al-Fuwaṭī essaie de résoudre cette difficulté ainsi: «A ceux qui me demanderaient si Dieu connaît les choses de toute éternité, je répondrai, dit-il, que Dieu connaît de toute éternité qu'Il est Un; mais je ne dirai pas qu'Il connaît *les choses* de toute éternité, car alors je devrai admettre l'existence éternelle des choses; et si je dis que les choses seront, c'est déjà faire allusion à ces choses qui n'existaient pas encore» (3).

De prime abord cette réponse d'al-Fuwaṭī ne semble pas conforme à la thèse mu'tazilite qui soutient que le monde est éternel dans la science de Dieu et contingent dans le temps. Faut-il interpréter l'assertion d'al-Fuwaṭī dans ce sens, à savoir que Dieu connaît les choses après leur existence? Nullement. Ici, toute la confusion réside dans le sens

(1) Al-Shahrastānī: *al-Milal*, t. I, p. 57.

(2) Al-Shahrastānī: *Nihāyat al-iqdām*, p. 220.

(3) Al-Ash'arī: *maqālāt*, pp. 157, 488, 489.

spécial qu'al-Fuwaṭī donne au terme «chose» et qu'éclaircit heureusement al-Khayyāṭ qui dit qu'al-Fuwaṭī «soutenait que Dieu connaît par soi de toute éternité et non en vertu d'une science créée ou acquise, comme il soutenait aussi que les choses créées n'étaient pas des *chooses* avant que Dieu ne les ait produites» (1). De son côté, al-Ash'arī dit qu'al-Fuwaṭī «n'appelait pas *chose* ce qui n'a pas été créé et n'a pas été anéanti par Dieu; mais pour lui la *chose* est ce qui a été créé par Dieu et anéanti par Lui» (2). Et Al-Shahrastānī repète la même définition de ce terme donné par al-Fuwaṭī (3) pour qui *chose* signifie donc une essence réalisée dans l'existence. D'après cette définition al-Fuwaṭī est donc pleinement d'accord avec les autres mu'tazila qui admettent que la science divine est éternelle ainsi que son objet considéré comme *possible* non comme *actuel*. Et Al-Ash'arī semble insister volontairement sur cette thèse d'al-Fuwaṭī. En effet, il dit qu'al-Fuwaṭī «puisa cet enseignement chez quelques philosophes qui soutiennent la co-éternité du monde avec Dieu, parce que, disent-ils, la science de Dieu est éternelle, il faut donc que l'objet de cette science soit éternel aussi» (4).

Cependant 'Abbād b. Sulaymān, un disciple d'al-Fuwaṭī, semble donner au même terme «chose» le sens de *possible* et non celui de *l'actuel* comme l'a fait al-Fuwaṭī: et ainsi les *chooses*, d'après 'Abbād seraient connues par Dieu de toute éternité. En effet, al-Ash'arī dit que 'Abbād b. Sulaymān «soutenait que Dieu est savant, puissant, vivant de toute éternité, qu'Il connaît de toute éternité les *chooses*, les substances, les accidents, les actions... et que les choses sont des choses avant leur existence, et les substances sont des substances avant leur existence, et les accidents sont des accidents avant leur existence, et les êtres sont (existent) après qu'ils

(1) Al-Khayyāṭ: al-Intiṣār, pp. 125, 126.

(2) Al-Ash'arī: maqālāt, pp. 157, 488.

(3) Al-Shahrastānī: al-Milal, t. I, pp. 79, 80.

(4) Al-Ash'arī, Idem, p. 489.

Note: Il s'agit ici d'Aristote, le principal défenseur de cette thèse.

n'existaient pas, et le contingent est ce qui peut être intelligé (autrement dit ce qui peut être conçu comme possible)» (1).

De son côté, al-Khayyāt, parlant au nom des mu'tazila dit: «Nous soutenons que Dieu connaît de toute éternité tout ce qui se fait par Lui et par ses créatures. Rien de ce qu'il y a dans les cieux et sur la terre ne lui échappe» (2). Et al-Jubbā'i disait: «Dieu connaît les choses de toute éternité avant même leur existence, et sa puissance sur ces choses est éternelle aussi» (3). D'où l'on peut conclure que pour les mu'tazila l'objet de la science divine est éternel en tant que *possible*, et contingent en tant que *s'actualisant*.

Reste à savoir si l'actualisation, autrement dit la création de l'objet de cette science s'est produite dans le temps ou bien si elle est produite de toute éternité? Les mu'tazila auraient penché plutôt du côté de la thèse de la création ab aeterno, étant donné que rien, en dehors de Dieu, ne peut retarder l'actualisation de l'objet de Sa science et de Sa volonté (4).

(1) Al-Ash'ari: *Idem*, p. 495.

(2) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, p. 118.

(3) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 522.

(4) Il s'agit là d'une déduction logique de leur thèse de l'éternité de la science et de la puissance divines qui ne sont autres que l'essence même de Dieu: puisque Dieu connaît et peut de toute éternité, on ne peut pas expliquer pourquoi Il n'aurait pas produit de toute éternité l'objet de Sa science et de Sa puissance.

Le problème de l'éternité du monde ou de sa création a été fort débattu parmi les penseurs musulmans: Les Ash'arites soutiennent que le monde a été produit, c.à.d. créé dans le temps, par la volonté éternelle qui, de toute éternité, a décidé qu'il apparaîtrait à ce moment et non à un autre. Al-Ghazzālī partage cette même thèse des Ash'arites qu'Ibn Rochd réfute en disant que le retard de la réalisation de l'objet de la science et de la volonté est dû soit à une cause inhérente à Dieu soit à une cause extérieure à Lui; or, on ne voit pas la raison pour laquelle la volonté divine parfaite retarderait l'exécution de ses desseins, comme on ne peut rien concevoir en dehors de Dieu qui puisse arrêter ou retarder cette exécution; on est donc forcé d'admettre, rationnellement, que l'objet est éternel comme la science l'est aussi. (Voir *Tahāfut al-Tahāfut* d'Ibn Rochd) (voir aussi L. Gauthier: Ibn Rochd, pp. 199 et s.). St. Thomas d'Aquin concluera à ce sujet qu'il ne répugne pas à la raison pure d'admettre l'éternité de la création.

Al-Fārābī et Ibn Sīnā, s'inspirant de Plotin, ont évité cette difficulté en expliquant le monde comme une émanation (éternelle) de l'Un.

Cette question se précise davantage dans la réponse des mu'tazila à l'objection suivante qui leur a été adressée.

Objection de Hishām b. al-Hakam:

«Les mu'tazila, dit-il, soutiennent que Dieu connaît de toute éternité par soi; or, s'il en est ainsi, Il doit connaître de toute éternité que tel corps, par exemple, est en mouvement, et il doit exister de toute éternité un corps en mouvement pour répondre à la science divine; ce qui est absurde, conclut-il» (1).

Et il ajoute: si l'on admet que l'objet de la science divine est éternel comme la science elle-même, il faut admettre en conséquence que tel corps se meut de toute éternité, puisqu'à la science divine doit répondre un objet adéquat, et il est impossible que la science porte sur un objet inexistant; elle serait alors une science sans objet, ce qui est absurde. Mais les mu'tazila, dit-il, admettent que la science divine est éternelle; donc ils doivent admettre aussi que l'objet de cette science est éternel, sinon cette science serait contingente et se modifierait au fur et à mesure que les choses se produisent.

Dans leur réponse à cette objection les mu'tazila s'appuient sur deux évidences: la première est la distinction entre le *possible* et l'*actuel*; et la seconde est l'antériorité de la cause à son effet. Or, disent-ils, «si Dieu connaît de toute éternité les choses et peut les produire de toute éternité, cela ne signifie pas que ces choses existent de toute éternité, mais qu'elles sont *possibles* de toute éternité et s'*actualisent*, se réalisent dans le temps. Ils ajoutent que l'agent doit précéder son acte et doit le connaître avant de le produire, sinon il ne pourra pas le produire. D'autre part, l'agent n'acquiert pas l'idée de son acte ni la puissance à le produire après l'avoir produit, ce qui serait absurde, mais bien avant de le produire, sinon il ne

(1) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, p. 108.

Note: Hishām b. al-Hakam soutenait que Dieu connaît les choses au fur et à mesure qu'elles se produisent; autrement dit, sa science est contingente et acquise. Ainsi, Hishām assimile la science de Dieu à celle de l'homme, ce qui contredit clairement la perfection divine. (Voir al-Khayyāt, al-Intiṣār, p. 109).

sera pas l'auteur de cet acte qui se serait produit en dehors de sa connaissance et de sa puissance» (1). Ainsi, celui qui ne sait pas nager ne nage pas, et celui qui ne sait pas écrire n'écrit pas; mais s'il apprend à nager et à écrire, il *pourra* alors faire ces deux actes. Or, si Dieu ignorait les actes avant de les produire, comme le soutient Hishām b. al-Ḥakam, comment pourra-t-Il les produire alors? Va-t-Il acquérir une science et une puissance relatives à ces actes? Et dans ce cas comment expliquer le passage de l'état d'ignorance et d'impuissance à l'état de science et de puissance en Dieu sans détruire sa perfection et son immutabilité? Et Ja'far b. Ḥarb note à ce propos que «si Dieu peut produire en Lui une science ou une puissance, son essence sera donc le lieu des accidents et partant elle sera imparfaite» (2). «On ne peut donc échapper à cette difficulté, disent les mu'tazila, qu'en admettant que Dieu connaît de toute éternité par soi et que sa science est sa propre essence et que l'objet de sa science est possible de toute éternité» (3). Et Al-Khayyāt expose la doctrine des mu'tazila sur ce point en disant: «que Dieu est de toute éternité et rien n'était avec Lui. Il sait de toute éternité qu'Il créera les corps, que ces corps, après leur création, seront mûs lorsque le mouvement les aura pénétrés, qu'ils seront en repos lorsque le repos les aura pénétrés. Il sait de toute éternité que le corps se mouvra avant que le mouvement ne le pénètre effectivement et que lorsque le mouvement l'aura pénétré effectivement, il sera en mouvement effectivement. Point de passé ni de futur dans la science de Dieu, parce que sa science est son essence, et sa science est antérieure aux objets connus. Les choses sont ainsi éternelles dans la science de Dieu, produites dans le temps fixé pour elles par Dieu; et la production des choses dans le temps ne change en rien la science divine» (4).

(1) Al-Khayyāt, al-Intiṣār, p. 108.

(2) Ibid., p. 109 et s.

(3) Ibid., p. 111.

(4) Ibid., pp. 112, 113.

4. — LA SCIENCE DE DIEU EST DIFFÉRENTE DE LA NÔTRE :

Notre science s'acquiert par étapes et par un effort constant, passant par des moments de doute, de confusion, de réflexion, de clarté, de certitude etc...; ainsi, notre science, nulle au début, imparfaite dans la suite, se perfectionne; c'est là une preuve évidente de l'imperfection de notre savoir.

Tout autre est la science divine, parfaite et infinie, donc tout à fait différente de la nôtre. C'est pourquoi al-Jubbā'ī se refusait de dire que Dieu «est intelligent, perspicace, ayant la certitude de ce qu'Il connaît. Car, dit-il, l'intelligence est une faculté en vertu de laquelle l'homme saisit une vérité, acquiert une science, après un état d'ignorance; ce qui suppose un changement. De même, on ne peut pas dire que Dieu a la certitude de ce qu'Il connaît, car la certitude suit un état de doute» (1). Ainsi, les mu'tazila n'attribuent à Dieu aucune de nos facultés de connaissance; puisque Sa science est Sa propre essence, elle est donc parfaite et infinie.

5. — UNE CHOSE PEUT-ELLE EXISTER ALORS QUE DIEU SAIT QU'ELLE N'EXISTERA PAS ?

Il est évident que la réponse des mu'tazila à cette question est négative. N'empêche qu'ils ont essayé de l'analyser minutieusement pour montrer l'impossibilité de l'existence d'une chose qui ne fait pas objet de la science divine. Ainsi, Al-Aswārī distingue dans cette question deux parties: la première: une chose peut-elle exister? dans ce sens que Dieu peut la produire; et la deuxième: Dieu sait que cette chose ne sera pas et Il a annoncé qu'elle ne sera pas. Alors Al-Aswārī dit: si l'on sépare ces deux parties de la question l'une de l'autre, chaque partie, prise ainsi séparément, devient vraie; mais si on les unit ensemble, elles forment alors une condition impossible à réaliser. Par contre, Al-Aswārī remarque que souvent l'homme sait l'acte qu'il doit faire et cependant il ne le fait pas; parce que l'homme peut faire un acte comme il peut faire aussi son con-

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 526 et s.

traire, alors que Dieu n'a pas cette possibilité. Ainsi donc l'objet de la science divine est tout à fait conforme à cette science. Et comme cette science est parfaite, son objet l'est aussi. On pressent déjà ici l'optimisme mu'tazilite.

Une autre réponse a été donnée à cette question: «Si Dieu, disent les mu'tazila, sait qu'un acte ou une chose ne seront pas à cause d'une impossibilité dans l'acte ou dans la chose, comme le fait d'envoyer les élus en enfer ou de rendre un cercle carré; ou d'une impossibilité de la part de Dieu, dans le cas où la production d'un tel acte ou telle chose serait une dérogation aux lois prescrites par Lui, cet acte ou cette chose ne pourront jamais se réaliser tant que persiste l'impossibilité qui les empêche à se réaliser (1); mais pareil acte ou pareille chose peuvent cependant se produire à cette double condition: que disparaîsse d'abord la condition qui rendait impossible leur réalisation, et que Dieu ait la puissance de les produire» (2). C'est une autre façon de dire que Dieu connaissait déjà la possibilité de la production de tel acte ou telle chose et avait la puissance de les produire. Cette réponse montre clairement à quel point les mu'tazila croyaient à un ordre parfait dans la nature correspondant à la science divine, éternelle et parfaite; comme ils croyaient aussi à un accord total et parfait entre la science divine et son objet.

Al-Jubbā'i insiste sur ce point en disant: «que si Dieu sait et nous révèle qu'un acte ou une chose n'existeront pas, ils ne pourront jamais exister. Mais à défaut de révélation et ignorant les desseins de Dieu, Dieu peut faire ce qui nous semble être impossible» (3). Ici, al-Jubbā'i semble faire allusion au miracle qui est une dérogation à la loi de la nature, comme il semble toucher aussi la question de la grâce.

Et ainsi, tous les mu'tazila insistent sur l'immutabilité de la science divine qui n'est que l'essence même de Dieu, comme ils insistent aussi sur

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 562.

(2) *Ibid.*

(3) *Idem.*, p. 560.

l'omniscience et la préscience de Dieu qui règlent de toute éternité tous les phénomènes de la nature.

6. — LA SCIENCE DE DIEU ET LA DESTINÉE DE L'HOMME.

Les mu'tazila ne doutent pas que Dieu connaît de toute éternité la destinée de chaque homme; et Hishām al-Fuwaṭī exprime ainsi leur attitude à ce sujet: Il dit, d'accord avec eux, «que si Dieu sait qu'un homme qui est actuellement fidèle mourra à l'état de péché, cet homme est actuellement incrédule aux yeux de Dieu; de même, si Dieu sait qu'un homme, à l'état de péché, mourra fidèle, ce pécheur actuel est déjà fidèle aux yeux de Dieu» (1).

Rien d'étonnant dans cette affirmation puisque les mu'tazila admettent l'immutabilité de la science de Dieu. Est-ce à dire alors que l'homme n'est pas libre et partant non responsable? Les mu'tazila se proclament «ahl 'adl», défenseurs de la justice; comment alors concilier la préscience divine et la liberté de l'homme?

Question bien ardue à laquelle nous reviendrons plus loin (2). Les mu'tazila croient l'avoir résolue en soutenant que d'un côté, l'homme ignore la science divine, et partant la destinée qui lui a été fixée de toute éternité par Dieu, et d'un autre côté, il a conscience de sa liberté dans le choix de ses actes, et cette liberté n'est nullement une illusion (3).

(1) Ibn Ḥazm: al-Fiṣal, t. IV, p. 140.

(2) Voir 2ème Partie, 1ère Section.

(3) Idem, 3ème chapitre.

Note: Ainsi les mu'tazila rejettent le fatalisme accompagné du sophisme paresseux qui fait dire au pieux croyant que tout est écrit «maktūb» et qu'il n'y a qu'à s'incliner devant la volonté d'Allāh. Par exemple, si un fidèle fataliste voit sa maison brûler il se dira: il est écrit dans le livre de la destinée que le feu s'éteindra ou que la maison se consumera complètement. Laissons donc faire les choses et attendons. Il ne tentera rien contre l'incendie. Par contre le fataliste stoïcien se dira: il est écrit au livre du destin que ma maison sera ou ne sera pas entièrement brûlée; mais ne connaissant pas ce qui est écrit dans ce livre, il jette de l'eau sur le foyer. Après cela, si l'incendie tourne au pire, il se résigne. Mais il se résigne sans joie.

Tout différent est le fatum christianum: le chrétien en toute circonstance commence

Al-Jubbā'i essaie de préciser la liberté chez l'homme sans contredire la préscience divine. Il pose les trois cas suivants: — *1er cas*: De la combinaison de deux choses possibles on peut arriver à une conclusion: ainsi, si l'infidèle peut croire (1ère hypothèse possible), si la foi est un bien pour lui et qu'il la choisit (2ème hypothèse possible), Dieu le récompensera (conclusion). Ou bien, s'il choisit l'infidélité dans laquelle il est (2ème hypothèse encore possible), Dieu le punira (conclusion). — L'infidèle ignorait sa destinée (à savoir la conclusion) avant de choisir et il se sentait libre dans son choix; mais Dieu savait déjà ce choix alors que l'infidèle l'ignorait et ne connaîtra sa destinée qu'après le choix qu'il aura fait, et jamais avant. Les mu'tazila croient défendre ainsi la justice divine et rendre l'homme responsable de ses choix dans le cas où le choix se fait sur des choses possibles. — *2ème cas*: S'il s'agit de deux choses contradictoires, on ne peut arriver à aucune conclusion et l'homme sera incapable de choisir. Ainsi, si l'homme veut être fidèle et infidèle à la fois, sa liberté est arrêtée devant la contradiction, parce que la liberté ne signifie pas la possibilité de faire n'importe quoi, mais elle consiste à choisir parmi les choses possibles. — *3ème cas*: S'il s'agit de deux choses, l'une possible et l'autre impossible, la conclusion sera impossible. Ainsi, si l'on dit que l'infidèle peut croire, mais Dieu a annoncé qu'il ne croira pas, il est donc impossible que cet infidèle croit, parce que dans ce cas la liberté de cet infidèle sera entravée par la science divine qui s'est révélée. C'est un cas bien exceptionnel (1).

par se demander ce qui est conforme à la volonté présomptive ou antécédente de Dieu. S'étant fait une opinion sur ce sujet à la lumière des axiomes moraux rationnels et révélés, il agit comme il croit que Dieu veut qu'il agisse. Après quoi, quelle que soit l'issue de son acte, il prend deux partis; comme le stoïcien il se résigne à ce qu'il n'a pas pu empêcher; mais il fait plus, il remercie Dieu et se réjouit de ce qui est arrivé. (Voir: A. Cresson: Leibniz, p. 57 et s.).

Les mu'tazila, en optimistes qu'ils étaient, ont adopté le *fatum christianum* que défendra clairement plus tard Leibniz.

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 560.

Cette déduction d'Al-Jubbā'i montre jusqu'à quel point il a su faire usage de la logique d'Aristote et surtout de son syllogisme.

* * *

L'on voit combien les mu'tazila sont fidèles au principe de la négation des attributs divins distincts de l'essence divine, et comment ils parlent de ces prétenus attributs comme de pures considérations rationnelles nullement distincts de l'essence, et l'on remarque aussi combien les deux principes, celui du monothéisme et celui de la justice vont toujours de pair, et comment les mu'tazila essaient de les concilier ensemble.

CHAPITRE TROISIÈME

LA PUISSANCE DE DIEU

La puissance est un autre aspect de l'essence divine. C'est donc une considération purement rationnelle, n'existant pas réellement et ne se distinguant pas de l'essence.

1. — L'OBJET DE LA PUISSANCE DE DIEU :

De même que Dieu est omniscient Il est aussi omnipotent. C'est là une conclusion logique chez les mu'tazila, puisque pour eux la science et la puissance ne sont que l'essence même considérée sous deux aspects différents. Et comme ils ont distingué entre la science divine et son objet, ils distinguent ici entre la puissance divine et l'objet sur lequel elle porte. Et de même que rien n'échappe à Sa science, rien ne peut aussi échapper à Sa puissance.

Reste à se demander si Sa puissance ne peut plus dépasser les limites de Son objet. Ibn Ḥazm accuse Abū'l Hudhayl d'avoir soutenu que «l'objet de la puissance divine est limité et fini, et que cet objet, une fois réalisé, la puissance divine ne peut plus rien faire d'autre, pas même créer un atome de plus, ni faire revivre un moustique, ni remuer une feuille, ni rien faire absolument» (1). Comme il accuse aussi 'Alī al-Aswārī d'avoir soutenu que «Dieu ne peut pas faire autre chose que ce qu'Il a fait» (2). Ces deux accusations d'Ibn Ḥazm sont mal fondées; elles déforment la pensée des mu'tazila. En effet, ceux-ci ne cessent de répéter que les prétendus

(1) Ibn Ḥazm, : al-Fiṣal, t. IV, p. 146.

(2) Ibid., p. 150.

attributs, y compris la puissance, ne sont que l'essence divine; et puisque l'essence est infinie, comment pourront-ils donc dire que Sa puissance s'arrête à une limite? Cette puissance ne porte pas seulement sur tout ce qui a été actualisé, mais aussi sur tout ce qui est possible. Si les objets de cette puissance peuvent être nombrés et limités cela ne signifie pas que la puissance elle-même est limitée (1).

Difficulté:

Puisque Dieu est savant et puissant, l'objet de Sa science et de Sa puissance est-il distinct de Lui, ou bien fait-il un avec Lui? Cet objet est-il semblable à Lui ou différent de Lui? — A la première question les mu'tazila, craignant de tomber dans le panthéisme, ont répondu qu'il n'y a aucune ressemblance entre l'objet connu et la science et la puissance de Dieu, autrement dit, il n'y a aucune ressemblance entre le monde et Dieu. Ainsi, voulant éviter le panthéisme ils tombent dans l'agnosticisme: le monde n'est pas, selon eux, une image de la science ni de la puissance de Dieu; sa nature est tout à fait différente de celle de Dieu. Et le problème se complique davantage. Si le monde n'a aucune analogie avec Dieu, bien que Dieu le connaisse, d'où vient-il alors? Du néant, répondent les mu'tazila. Réponse assez obscure et qui sera examinée plus loin (2).

2. — SCIENCE ET PUISSANCE SE CONFONDENT EN DIEU

La science et la puissance, étant deux aspects de l'essence divine, se confondent. Donc, ce que Dieu sait Il le fait nécessairement. Ce qui fit dire à 'Alī al-Aswārī: «Si Dieu sait qu'un tel mourra à 80 ans, par exemple, Il ne peut le faire mourir avant cet âge, ni le laisser vivre au-delà de cet âge. De même, si Dieu sait qu'un malade sera guéri le jeudi, Il ne peut le guérir ni avant ni après ce jour» (3). Il en est autrement de l'homme chez qui la volonté, faculté d'action, est distincte de l'intelligence, faculté de connaissance; c'est pourquoi l'homme ne fait pas toujours nécessairement ce qu'il sait.

(1) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, p. 8.

(2) Voir 2ème Section; 1er chap.: Le Néant.

(3) Ibn Ḥazm: al-Fiṣal, t. IV, p. 150.

Si Ibn Ḥazm exprime son étonnement de ce que dit Al-Aswārī, c'est qu'il n'arrivait pas à se faire à la thèse mu'tazilite qui réduit tous les pré-tendus attributs à l'essence divine; c'est aussi le cas de la plupart des hérésiographes. Mais, une fois cette thèse bien comprise, toutes les déductions et applications qu'en font les mu'tazila paraissent compréhensibles et d'accord avec leur thèse.

3. — DIEU EST DÉTERMINÉ POUR LE MIEUX. L'OPTIMISME MU'TAZILITE.

Dieu étant la perfection absolue, ne peut pas s'arrêter à ce qui n'est pas parfait, au risque d'être imparfait lui-même. Et Al-Nazzām, Al-Jāhīz, al-Aswārī, al-Ka'bī disent à ce propos: «Dieu ne peut pas abandonner le meilleur pour ce qui est moins bien» (1). En effet, les degrés de perfection ne se posent pas devant une essence parfaite; car on ne peut pas concevoir que cette essence se détermine pour un bien et qu'ensuite elle penche vers un bien supérieur au premier, ou bien qu'elle choisisse un bien alors qu'il y a un bien supérieur qu'elle néglige. Dans ce cas, l'essence parfaite n'aura pas choisi la perfection mais plutôt l'imperfection; ce qui est absurde. Ce qui fit dire à al-Ka'bī: «L'homme peut et doit faire ce qui est mieux, alors que Dieu ne le peut pas, car il n'y a rien au-dessus de Lui qui puisse L'obliger à faire mieux que ce qu'Il a fait» (2). Ainsi donc, «tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles» dira plus tard Leibniz.

Ibn Ḥazm fait allusion à cet optimisme en des termes très clairs: «Tous les mu'tazila, dit-il, soutiennent que Dieu ne peut pas faire mieux que ce qu'Il a fait envers sa créature; et ce qu'Il a fait est l'extrême limite de Sa puissance; Il ne peut pas faire plus» (3). Al-Nazzām insiste sur cette thèse en disant: «que Dieu ne peut faire que ce qui est un bien pour la créature. Il ne peut rien diminuer du bonheur des élus; car ce bonheur est un bien pour eux, et le fait de diminuer ce bien est une injustice. De

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 555; Al-Baghdādi: *al-farq*, p. 167.

(2) Al-Isfarā'ini: *al-Tabṣir fī'l-dīn*, p. 52.

(3) Ibn Ḥazm: *al-Fiṣal*, t. IV, p. 146.

même, Il ne peut augmenter ni diminuer la peine des damnés» (1). Il ajoute que «Dieu ne peut pas aveugler une personne, ni l'appauvrir s'Il sait que la vue et la richesse sont un bien pour elle; de même qu'Il ne peut pas enrichir un pauvre, ni guérir un malade s'Il sait que la pauvreté et la maladie sont un bien pour eux» (2). Al-Nazzām va plus loin encore, il dit que «Dieu ne peut créer une vipère, ou un scorpion ou n'importe quel monstre que s'Il sait que sa création est meilleure que sa non-création» (3). Les mu'tazila étaient donc des optimistes, convaincus que Dieu ne peut agir que pour le bien de la créature et pour le bien universel. Puisque Dieu est une essence parfaite et absolue, Son action ne peut être que conforme à Son essence.

Mais l'homme, borné dans son intelligence, se demande quelquefois quel bien peut résulter de certains actes dans lesquels il ne voit que défauts, vices, faiblesses. Les mu'tazila ne jugent pas les choses en particulier; ils portent plutôt leur jugement sur l'ensemble de l'univers; et de la perfection de l'ouvrier ils concluent à la perfection de l'œuvre. Donc, les prétendus vices et défauts particuliers qu'on rencontre dans la nature, sont considérés par les mu'tazila comme une contribution au bien universel de la création, donc ce ne sont plus des défauts proprement dits, mais plutôt un bien.

Est-ce à dire que les mu'tazila partageaient une résignation stoïque en face de la souffrance et du mal? Ou bien, considéraient-ils la souffrance comme un moyen pour acquérir un plus grand bien, ainsi que la considèrent les chrétiens? La recherche des origines de cette thèse chez les mu'tazila aidera à préciser leur attitude sur ce point.

Origine de la thèse optimiste.

Al-Shahrastānī dit qu'al-Nazzām s'est inspiré des anciens philosophes qui soutiennent que «l'Être parfait, libéral et généreux, ne s'empêche pas de produire ce qu'Il peut produire; ainsi Il fait et produit ce

(1) Al-Baghdādī: al-farq, p. 115; Al-Shahrastānī: al-Milal, t. I, p. 61.

(2) Al-Baghdādī: Id., p. 115.

(3) Ibid.

qu'Il peut; s'Il sait qu'il y a mieux, et s'Il peut faire mieux que ce qu'Il a fait, Il l'aura fait nécessairement» (1), car on ne comprend pas pourquoi Il ne ferait pas le meilleur quand Il le peut? S. Horovits (2) soutient qu'al-Nazzām s'est inspiré plutôt du stoïcisme qui dit que les lois de la nature sont immuables, que l'homme ne peut pas les modifier et qu'il n'a qu'à s'y soumettre avec résignation. Mais il y a une grande différence entre la thèse des mu'tazila et celle des stoïciens. Les mu'tazila considèrent les prétendus malheurs comme autant de moyens pour un bien plus grand et plus général; tandis que les stoïciens voient que le malheur est inévitable, et bien qu'étant un mal en lui-même, il faut le supporter avec résignation. L'optimisme des mu'tazila doit donc avoir une autre source que le stoïcisme.

Al-Baghdādī prétend qu'al-Nazzām «se serait inspiré des manichéens qui soutiennent que le dieu du bien ne peut faire que le bien et qu'il lui est impossible de faire le mal» (3). Donc si al-Nazzām avait combattu le manichéisme dualiste (4), il en aurait retenu, quand même, la thèse relative au dieu du bien et l'aurait appliquée à la conception monothéiste des mu'tazila qui soutiennent que Dieu est parfait et ne peut produire que le meilleur possible. Et cette thèse cadre tout à fait avec celle des chrétiens pour qui la résignation n'est pas acceptée pour elle-même à la façon des stoïciens, mais comme une soumission aux desseins de Dieu qui nous sont inconnus mais qui sont pour le plus grand bien de la créature (5).

(1) Al-Shahrastānī: *Id.*, p. 61.

(2) S. Horovits: *ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*; Breslau, 1940 (p. 31-32), cité par Abū Riḍā dans son ouvrage sur «Al-Nazzām», p. 47.

(3) Al-Baghdādī: *al-farq*, p. 115.

(4) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, pp. 31, 32, 38, 43, 45, 48, 49.

(5) *Note*: l'origine persane de la plupart des mu'tazila nous porte à croire qu'ils ont puisé leur thèse optimiste de la croyance manichéenne plutôt que de la doctrine chrétienne, bien qu'à la fin mu'tazila et chrétiens tombent tout à fait d'accord sur cette thèse.

4. — LA SAGESSE DIVINE.

«Le sage, disent les mu'tazila, agit toujours pour une fin, et un acte accompli sans but est absurde. Et le sage agit soit pour profiter lui-même de son acte, soit pour en faire profiter un autre. Or, comme Dieu ne peut chercher aucun profit de Ses actes, étant parfait et absolu, ne manquant de rien, Il agit donc dans l'intérêt de la créature et Ses actes ne peuvent être dépourvus d'un bien quelconque pour la créature, et ce bien est le meilleur possible» (1). Donc tout se passe dans le monde conformément à des lois fixes établies par la sagesse divine; rien ne se fait au hasard, le hasard étant l'absence de loi. Et l'homme, disent-ils, est capable de saisir cet ordre parfait dans la nature et qui prouve l'existence d'un ordonnateur parfait (2).

Les mu'tazila de la branche de Baghdād, parlant de la sagesse divine disent que «tout ce qui affecte soit la personne soit sa fortune, comme santé ou maladie, richesse ou pauvreté, malheurs ou joies, vie ou mort, est un bien pour elle; même la perpétuité de la souffrance des damnés en enfer est un bien pour eux» (3). Et ceux de la branche de Baṣra disent que «la création du monde est une faveur de Dieu qui n'était pas obligé à le créer. S'il crée des êtres intelligents, responsables, Il doit agir envers eux pour leur plus grand bien» (4). En effet, Dieu, en vertu de sa sagesse infinie, n'oblige que dans la mesure où l'être libre peut obéir et exécuter, comme Il ne récompense ou ne punit que dans la mesure où cet être libre s'est conformé à la loi ou l'a transgressée. C'est donc l'homme, libre dans ses décisions et ses actions, qui mérite la récompense ou le châtiment (5). Les mu'tazila concluent de là que le principe de l'obligation est un bien en soi, de même que le libre arbitre, la récompense ou le châtiment. Voilà donc le domaine moral établi de la meilleure façon possible.

(1) Al-Shahrastāni: *nihāyat al-iqdām*, p. 397; *al-milal*, t. I, pp. 71, 72.

(2) Ibid., pp. 400, 401.

(3) Ibid., p. 404, *al-Khayyāt*: *Intiṣār*, p. 85.

(4) Al-Shahrastāni: *nihāyat al-iqdām*, p. 404.

(5) Ibid., p. 405.

Le domaine physique est établi aussi de la meilleure façon possible: il y règne un ordre parfait, malgré tout ce qu'on peut y voir de dérogation à cet ordre et que nous croyons être un mal. «Le mal, dit Qāsim al-Dimishqī, le mu'tazil, n'est que la rébellion (1); mais la sécheresse, la stérilité, la mort des plantes, ne sont un mal que par métaphore; en réalité, elles sont un bien. Dieu les produit pour que l'homme réfléchisse et apprenne à supporter avec patience les malheurs afin de mériter le bonheur éternel. Donc tout fléau par lequel Dieu frappe l'homme est pour le bien de l'homme» (2). «C'est un rappel de Dieu à sa créature, comme le dit Mu'ammar» (3). Les mu'tazila aboutissent nécessairement à cette conclusion, une fois qu'ils ont établi que Dieu n'agit qu'en vue du plus grand bien possible pour la créature. Et ils trouvent que leur thèse est confirmée par certains versets, comme «Dieu a créé les cieux et la terre et que chaque âme soit récompensée selon ce qu'elle a mérité» (4).

5. — LEUR DÉFINITION DE L'UTILE.

Les mu'tazila ont défini l'utile «ce qui est le contraire de la corruption». Tout ce qui est dénué de corruption est utile. «L'utile est aussi l'action dirigée vers le bien, comme la bonne organisation du monde, la conservation de l'espèce ici bas, et tout acte qui achemine vers le bonheur éternel, dans l'autre monde» (5). Ils définissent le «mieux» ou «le plus utile», «celui des deux biens, ou celle des deux choses utiles qui est le plus proche du bien absolu» (6). Comme tout dans la nature concourt au bien universel qui est le but de la création, ils concluent que ce bien universel est un reflet du Bien Absolu (7).

(1) La rébellion est l'acte d'une volonté libre qui refuse de se déterminer pour le bien qu'elle voit clairement.

(2) Al-Khayyāt: *Intiṣār*, p. 84.

(3) *Ibid.*, pp. 56-57.

(4) Al-Shahrastānī: *nihāyat al-iqdām*, 401.

(5) *Ibid.*, p. 405.

(6) *Ibid.*

(7) *Note*. Cette définition rappelle la conception de Platon du Bien Absolu qui aurait ordonné toutes les Idées et les aurait subordonnées les unes aux autres de sorte

6. — LA PUISSANCE DE DIEU ET LA LIBERTÉ DE L'HOMME.

Puisque Dieu est tout puissant et ne fait que ce qui est parfait, comment expliquer alors le mal et la rébellion d'une part, et de l'autre, le châtiment qui s'en suit? Les mu'tazila répondent que seul un être libre peut faire le mal, car la liberté du choix indique la faiblesse et l'imperfection d'un tel être qui doit subir les conséquences de son choix. Mais comment concilier alors la puissance de Dieu avec l'acte libre de l'homme? Puisque la récompense ou le châtiment sont la conséquence de l'acte choisi par l'homme, Dieu, disent les mu'tazila, ne peut pas changer cette récompense ni ce châtiment. «Dieu, dit al-Nazzām, ne peut pas exclure du ciel aucun élu, ni précipiter en enfer aucun de ceux qui ne le méritent pas. Et si un enfant se tient sur le seuil de l'enfer, Dieu ne peut pas l'y précipiter, alors que l'enfant le peut de par sa liberté» (1). Est-ce à dire que la toute puissance de Dieu est limitée par la liberté de l'homme? Et dans ce cas, serait-elle une puissance infinie, puisqu'elle est l'essence divine même? Problème compliqué! De même qu'ils ont concilié l'omniscience divine avec la liberté de l'homme (voir plus haut, chap. deuxième No. 6) en alléguant notre ignorance de la science divine et la conscience de notre liberté, ainsi ils ont concilié la puissance divine avec la liberté de l'homme.

Tout en se proclamant les défenseurs du libre arbitre, les mu'tazila font allusion au secours que Dieu envoie aux bonnes volontés. Et Bishr b. al-Mu'tamar dit à ce propos: «Si Dieu sait, qu'en laissant un homme en vie, il deviendra fidèle, Dieu le fera» (2), car Dieu agit pour le plus grand bien de la créature. Les mu'tazila semblent avoir touché au problème de la grâce que nous examinerons plus loin. Cependant ils insistent sur ce

que les meilleures soient les plus proches du Bien Absolu. Comme elle rappelle aussi l'explication qu'Aristote donne de l'ordre qui règne dans le monde et qui prouve l'existence d'un ordonnateur, cause finale du monde. En effet, Aristote dit que le monde s'efforce à imiter la Perfection Infinie, mais il n'y arrivera jamais à cause de sa matérialité; et cette aspiration vers la Perfection explique l'ordre qui règne dans le monde. Les mu'tazila ont ainsi mis à contribution les explications des deux philosophes grecs.

(1) Al-Baghdādī: *al-farq*, p. 115; Al-Shahrastānī: *al-milal*, t. I, p. 61.

(2) *Ibid.*

point essentiel à savoir que le mérite ou le démerite dépendent de nous seuls. Ainsi Bishr poursuit en disant: «Dieu ne s'allie pas au fidèle pour le forcer à devenir tel, ni à l'infidèle pour le forcer à devenir tel, Il leur laisse le libre usage de leur volonté. Et après que l'homme est devenu incrédule, Dieu devient alors son ennemi; comme après que l'homme est devenu fidèle Dieu devient son ami» (1). Et voici l'argument qu'avance Bishr à l'appui de sa thèse: «Si Dieu aide effectivement l'homme pour devenir fidèle, il faut dire aussi que c'est Dieu qui rend l'homme infidèle, ce qui est absurde, et toute la vie morale sera détruite en conséquence»(2). Mais toute rébellion, tout mal provient d'une volonté libre, donc «le mal n'est produit que par l'homme qui se révolte et désobéit, il est le seul à connaître la rébellion et à la faire, dit Qāsim al-Dimishqī» (3).

7. — DIEU PEUT-IL COMMETTRE L'INJUSTICE ?

Dans un système tel que celui des mu'tazila où Dieu est représenté comme l'Être infiniment parfait et immuable, une telle question paraît étrange. Cependant, s'ils l'ont examinée c'est pour faire ressortir davantage l'idée qu'ils se font de Dieu. Il est bien évident qu'ils sont tous unanimes à rejeter toute notion d'injustice dans l'action divine: Dieu agissant toujours en vue du meilleur et du bien. Mais les mu'tazila ont plutôt considéré dans cette question la *possibilité* par Dieu de commettre l'injustice et non si effectivement Dieu commet l'injustice. Il s'agit donc d'une spéculation sur l'essence divine. Et la question, envisagée sous cet angle a reçu deux réponses différentes: .

a/ *thèse de la possibilité*:

D'après cette thèse soutenue par Abu'l Hudhayl, Abū Mūsa al-Murdār, Ja'far b. Ḥarb, Bishr b. al-Mu'tamar, Dieu pourrait commettre l'injustice, mais Il ne la fait jamais. Leur argument est exprimé clairement par al-Murdār qui dit: «puisque Dieu peut faire la justice, Il doit pouvoir

(1) Al-Shahrastānī: al-milal, t. I, p. 61.

(2) Ibid., p. 141.

(3) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, p. 85.

aussi faire l'injustice qui n'est que le contraire de la justice, car Dieu est un être libre; et tout être libre peut aussi bien faire un acte que le contraire de cet acte» (1); mais al-Murdār de rappeler aussitôt cette autre vérité fondamentale dans le système mu'tazilite, à savoir que: «si Dieu commettait l'injustice Il serait alors un dieu injuste et partant imparfait» (2), ce qui est tout à fait contraire à la définition de l'essence divine. Ainsi donc al-Murdār et avec lui tous les défenseurs de cette thèse, font appel à la liberté divine pour admettre cette possibilité en Dieu de commettre un acte injuste; mais ils ne tardent pas à se rétracter en rappelant la définition de Dieu. C'est pourquoi nous relevons ce passage dans al-Ash'arī rapportant que Abū'l Hudhayl dit: «que Dieu *peut* commettre l'injustice, dire le mensonge; mais Il ne le fait pas à cause de Sa sagesse et de Sa clémence; l'injustice, ajoute-t-il, est un défaut; et Dieu est absolument parfait» (3). De son côté Abū Mūsa al-Murdār soutient avec plusieurs mu'tazila que «Dieu peut commettre l'injustice, dire le mensonge; mais Il ne le fait pas, car ce sont là des actes honteux et la raison nous montre que Dieu ne peut pas commettre l'injustice» (4). Ja'far b. Ḥarb, répond à ceux qui lui demandaient: «Quelle garantie avons-nous que Dieu ne commet pas l'injustice et ne dit pas le mensonge?»: «La sagesse divine en est la garantie, dit-il, de même que la défense faite par Dieu à sa créature de ne jamais commettre l'injustice qui est un mal en soi; et il faudrait que la raison humaine soit autrement conformée pour admettre un Dieu injuste; mais notre raison, dans son état actuel répugne à l'idée d'un Dieu commettant effectivement l'injustice»(5).

A ceux qui leur demandaient: «Si Dieu commettait une injustice, Hishām al-Fuwaṭī et 'Abbād b. Sulaymān répondaient en ces termes: «Si le «*si*» est dubitatif, nous n'avons aucun doute que Dieu ne commet

(1) Al-Baghdādī: *al-farq*, p. 151; Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, p. 66.

(2) Idem.

(3) Al-Ash'arī: *maqālāt*, pp. 200, 555; al-Khayyāt: *Id.*, pp. 20, 22; Al-Shahras-tānī: *al-milal*, t. I, pp. 61, 75; Ibn Ḥazm: *al-Fiṣal*, t. IV, p. 147.

(4) *Ibid.*

(5) Al-Ash'arī: *maqālāt*, pp. 202, 557.

point l'injustice; mais si le «*si*» renferme déjà une idée de négation, autant dire que Dieu ne commet point l'injustice» (1).

Donc ceux qui parmi les mu'tazila ont admis la possibilité par Dieu de commettre l'injustice, sans toutefois la commettre effectivement, envisageaient la liberté divine, d'un côté, et considéraient, d'un autre côté, la volonté divine dirigée vers le Bien Absolu qui exclut toute idée d'imperfection, et partant d'injustice.

b/ *thèse de l'impossibilité:*

De leur côté, Al-Nazzām, al-Jāhiz, 'Ali al-Aswārī soutiennent qu'on ne peut pas dire que «Dieu est capable de commettre l'injustice ou de dire le mensonge, comme le fait de tourmenter les élus et les enfants ou de les envoyer en enfer» (2). Leur argument est que seule la créature raisonnable et libre est capable de faire le bien ou le mal et de mériter la récompense ou le châtiment; mais en Dieu il n'y a pas cette liberté, parce que sa puissance est dirigée nécessairement vers le Bien Absolu. «Puisque le mal est mal en lui-même, ajoute al-Nazzām, et puisque l'injustice est un mal, donc dire que Dieu peut commettre l'injustice signifie qu'Il peut choisir le mal en lui-même, ce qui répugne à sa perfection absolue» (3). Al-Nazzām insiste sur ce point en disant que seul un être imparfait commet l'injustice ou dit le mensonge afin d'en tirer un profit quelconque; mais Dieu, l'être parfait par excellence, ne recherche aucun profit, il est déterminé pour le Bien.

Al-Iskāfī dit, de son côté, que la raison se répugne d'admettre que Dieu «puisse commettre l'injustice; bien au contraire, la justice de Dieu éclate partout» (4).

Ces deux thèses, celle de la possibilité et celle de l'impossibilité par Dieu de commettre l'injustice, quoique différentes apparemment, aboutissent à la même conclusion, à savoir que Dieu ne fait point l'injustice.

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, pp. 558, 202; al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, p. 43.

(2) Al-Ash'arī: *Id.*, p. 555.

(3) Al-Shahrastāni: *al-milal*, t. I, p. 61; al-Khayyāt: *al-Intisār*, p. 27.

(4) Al-Khayyāt: *Id.*, p. 27.

La seule différence à noter entre elles, est que la première admet, théoriquement, la liberté divine, tout en limitant Sa volonté par le Bien; tandis que la deuxième n'admet pas cette liberté en Dieu et Le considère comme déterminé par le Bien (1).

8. — LA PUISSANCE DE DIEU ET CELLE DE L'HOMME :

La production des substances relève de Dieu seul, disent les mu'tazila, et les accidents relèvent naturellement des substances. Ainsi, l'action de réchauffer découle naturellement du feu, comme l'action de refroidir découle naturellement de la glace, et ainsi de suite. Une fois que Dieu a produit (2) une substance, cette substance agit selon sa propre nature sans l'intervention de Dieu. Ce qui fit dire à Mu'ammar: «Dieu n'a de puissance (ne produit) que sur les substances et non sur les accidents; ainsi Il ne produit ni vie, ni mort, ni santé, ni maladie, ni force ni faiblesse, ni couleur, ni saveur, ni odeur; mais tout ceci est un acte naturel des substances» (3). Et les mu'tazila de conclure que «Dieu ne peut pas faire le même genre d'actes dont la créature est capable, et il est impossible que le même acte soit produit par deux agents à la fois, par Dieu et par la créature» (4).

Si les mu'tazila ne voient pas une intervention divine directe dans la production des accidents, est-ce à dire que les accidents Lui échappent complètement? Puisque les substances, qui sont les substrats de ces acci-

(1) *Note:* L'attitude d'al-Ghazzālī sera tout à fait différente de celle des Mu'tazila: en effet, il soutiendra que Dieu n'est pas tenu à faire le meilleur envers sa créature; il n'est pas tenu à récompenser les bons ni à châtier les méchants. Al-Ghazzālī ajoute que l'homme n'est obligé d'agir que conformément à une loi révélée. La position d'al-Ghazzālī nous rappelle celle que prendra Descartes dans sa défense de la liberté divine. (Voir Al-Ghazzālī: *al-iqtisād fi'l i'tiqād*, p. 66. Descartes: *Méditations*).

(2) Voir 2ème Section, chap. 1, le Néant.

(3) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 548.

(4) *Ibidem*, p. 549.

Note: On peut rapprocher cette thèse mu'tazilite de celle que soulèveront plus tard, Ibn Sīnā et Ibn Rochd, à savoir que Dieu connaît les universaux (*al-Kulliyyāt*) et non les particuliers (*al-juz'iyyāt*).

dents, n'existent que par une volonté divine, on peut dire que les accidents dépendent indirectement de Dieu et directement des substances (1).

Reste à savoir quelle est la puissance de l'homme sur les substances et les accidents. Les mu'tazila sont unanimes à dire qu'il ne peut produire aucune substance, mais qu'il peut seulement avoir une action sur les accidents de la nature. Il ne pourra produire aucune couleur, aucune odeur, aucune saveur etc., mais il pourra combiner les couleurs, les odeurs etc. déjà existantes; et la combinaison n'est pas une production *ex nihilo*. Mais l'homme, considéré lui aussi comme une substance, produit des accidents: «Il peut produire des mouvements, dit al-Nazzām (2), Il peut produire des mouvements volontaires, la parole, tout ce qui peut causer un plaisir ou une douleur, dit Abu'l Hudhayl (3), et ce sont là des accidents dont il est capable, et qui sont propres à sa nature».

Et ainsi, les mu'tazila, de même qu'ils ont exclu toute intervention directe de Dieu dans la production des accidents dans la nature, de même ils excluent toute intervention divine directe dans les actes qui découlent naturellement de l'homme, soit de son corps soit de sa volonté libre. Est-ce là une limitation de la puissance de Dieu? Nullement, puisque Dieu a donné l'existence à toutes les substances, suppôt naturel des accidents. Donc les décisions et volitions de l'homme découlent naturellement de sa liberté, ainsi que tout autre accident découle naturellement d'une autre substance, avec cette seule différence à savoir que tous les accidents de la nature sont déterminés, sauf ceux qui découlent de la liberté de l'homme, c.à.d. les décisions volontaires. De là surgit *la difficulté* suivante: comment concilier l'omnipotence divine avec les décisions de la volonté humaine libre? Voir plus haut chap. 2, parag. 6 et ce chap. 3, parag. 6.

(1) Voir 2ème Section, chap 1.

(2) Al-Ash'ari, id. 378.

(3) Ibidem.

CHAPITRE QUATRIÈME

LA VOLONTÉ DE DIEU

L'acte volontaire, tel qu'on l'entend en psychologie, suppose la conception d'une fin à atteindre, une délibération, étant donné que plusieurs mobiles peuvent se présenter devant l'être libre, une décision, ou autrement dit, un choix qui met un terme à la délibération, et enfin une exécution ou action. Mais Dieu, l'être infiniment parfait, ne connaît point la délibération qui est une marque de notre faiblesse puisqu'elle suppose hésitation; c'est pourquoi la volonté divine est tout à fait différente de la nôtre, aux yeux des mu'tazila.

1. — EN DIEU VOLONTÉ ET SCIENCE SE CONFONDENT.

Si les mu'tazila parlent d'une volonté divine c'est parce qu'ils la regardent comme une considération rationnelle, au même titre que la science et la puissance. Il s'agit toujours d'une même essence considérée sous différents aspects, et ici, cette essence est vue à travers l'aspect volonté. En effet, al-Nazzām et al-Ka'bī soutiennent «qu'on ne peut pas dire que Dieu a effectivement une volonté, même si la loi révélée y fait allusion; et dire que Dieu veut Ses actes signifie qu'Il en est le créateur et le producteur; de même dire qu'Il veut les actes de ses créatures signifie qu'Il les a commandés; et dire qu'Il veut de toute éternité signifie seulement qu'Il connaît de toute éternité» (1).

Al-Ka'bī refuse d'admettre une *décision* dans la volonté divine, parce

(1) Al-Shahrastānī: *Nihayit al-iqdām*, p. 238, al-Baghdādī: *al-farq*, p. 166. — Al-Shahrastānī: *al-milal*, t. I, p. 62.

que «cette volonté n'est que la science, la puissance et partant l'essence divine» (1); et quand nous disons: «que Dieu veut Ses actes, soutient Al-Ka'bī, cela signifie qu'Il les crée conformément à Sa science» (2), et cette science étant parfaite ne comporte aucune décision.

La volonté de Dieu est donc Sa science et partant Son essence. Al-Najjār, en disant que «la volonté de Dieu signifie que Dieu n'est pas constraint, c.à.d. qu'Il ne subit aucune contrainte ni aucune violence» (3), répète, sous une autre forme, la pensée d'al-Nazzām; puisqu'il n'y a rien en dehors de Dieu qui puisse Le contraindre à agir, Sa science étant Sa puissance et Sa volonté et partant Son essence.

Al-Jāhīz explique ainsi l'acte volontaire: «Quand un agent sait bien ce qu'il fait et qu'il n'est point distrait par une autre idée capable de le détourner de sa science qu'il exécute et réalise, cet agent est appelé *voulant* (murīd); mais son esprit incline vers l'action d'autrui ou vers une autre action, cette inclination s'appelle *volonté* (irāda)» (4). Et puisqu'en Dieu une pareille inclination ne peut pas exister, on dit qu'Il est *voulant*, à savoir réalisant sa science; Il n'a donc pas une volonté semblable à la nôtre, capable de s'incliner d'un côté ou d'un autre, car il nous manque cette science totale et parfaite des actes que nous voulons exécuter, c'est pourquoi nous hésitons, nous décidons, nous choisissons un moment plutôt qu'un autre pour réaliser notre décision, alors que Dieu ne connaît pas toutes ces phases par lesquelles passe notre volonté.

2. — Y A-T-IL UNE VOLONTÉ CONTINGENTE EN DIEU ?

Al-Baghdādī soutient qu'al-Ka'bī aurait dit: «que les mu'tazila de Baṣra et de Baghdād ont soutenu que Dieu est *voulant* (murīd) effectivement; mais que ceux de Baghdād ont dit qu'Il veut en vertu d'une volonté

(1) Al-Shahrastānī: *Nihāyat al-iqdam*, p. 240; *al-milal*, t. I, p. 82.

Note: Nous retrouverons la même idée, plus tard, chez St. Thomas d'Aquin (voir Somme théologique, prima pars, de Dieu).

(2) Al-Shahrastānī: *al-milal*, t. I, p. 82.

(3) *Idem.*

(4) Al-Shahrastānī: *Nihayit*, p. 239.

éternelle, alors que ceux de Baṣra ont soutenu qu'Il veut en vertu d'une volonté contingente, produite non dans un lieu» (1). Al-Baghdādi ajoute «qu'al-Ka'bī et al-Nazzām ont soutenu, contrairement aux mu'tazila de Baṣra et de Baghdād, que Dieu n'a pas effectivement de volonté, soutenant que si Dieu veut quelque chose cela signifie qu'Il le fait, et que si Dieu veut un acte cela signifie qu'Il l'ordonne» (2). Les mu'tazila de Baṣra qui auraient fait allusion à cette volonté contingente en Dieu sont Bishr b. al-Mu'tamar et Mu'ammar. En effet, al-Shahrastānī rapporte «qu'al-Ka'bī dit que Bishr b. al-Mu'tamar a soutenu que la volonté de Dieu est un acte de Dieu, et que cette volonté peut être considérée soit comme un attribut entitatif soit comme un attribut opératif: considérée comme attribut entitatif elle signifie que Dieu veut de toute éternité Ses actes et les commandements qu'Il adresse à la créature; considérée comme attribut opératif et désignant l'acte par lequel Il produit quelque chose, elle est alors créée par Dieu et elle précède la production de la chose» (3). Al-Shahrastānī rapporte aussi «qu'al-Ka'bī a dit que Mu'ammar a soutenu que la volonté de Dieu à produire quelque chose est distincte de Dieu et de la chose produite, comme elle est distincte de l'ordre qu'elle adresse à la créature et de la révélation qu'elle fait» (4).

Nous voilà en présence de trois attitudes mu'tazilites au sujet de la volonté divine; trois attitudes qui paraissent différentes l'une de l'autre. Comment expliquer que les mu'tazila soient en désaccord sur un point aussi capital? eux qui ramènent tous les prétendus attributs divins à l'essence divine. Comment peuvent-ils tolérer que certains d'eux admettent un attribut distinct de l'essence ou un attribut contingent en Dieu?

Rappelons qu'il s'agit ici des rapports entre la volonté divine et la production du monde, d'un côté; et de l'autre, entre la volonté divine et la loi morale commandée par Dieu. Si la volonté n'est que l'essence

(1) Al-Baghdādi: *al-farq*, p. 166.

(2) *Ibid.*

(3) Al-Shahrastānī: *al-milal*, t. I, p. 71.

(4) *Ibid.*, p. 73.

divine considérée sous un aspect spécial, l'objet de cette volonté, à savoir le monde, est-il éternel comme la volonté, ou bien créé? La loi morale est-elle contingente, produite par une volonté divine, ou bien est-elle vraie d'une vérité éternelle?

En examinant les trois attitudes qui semblent résulter des passages mentionnés plus haut, celle d'al-Nazzām et d'al-Ka'bī semble cadrer bien avec la thèse générale des mu'tazila qui ramène tous les attributs à l'essence. Celle qu'al-Baghdādī prête aux mu'tazila de Baghdād doit être énoncée ainsi: Dieu veut d'une volonté éternelle qui est sa propre essence (1). Reste l'attitude de Bishr b. al-Mu'tamar et de Mu'ammar. Il est à remarquer que Bishr distingue entre la volonté considérée comme un attribut entitatif, et sous cet aspect elle se confond avec l'essence, et entre la liberté considérée comme un attribut opératif (2). Or, les attributs opératifs, selon les mu'tazila, sont ceux qui expriment le rapport entre Dieu et la créature et aussi ceux dont Dieu pourrait faire le contraire: ainsi Dieu aurait pu ne pas créer le monde, ne pas dicter son commandement. Et le sens de cette phrase d'al-Baghdādī: «la volonté considérée comme attribut opératif et désignant l'acte..... elle est alors créée par Dieu etc.», signifie, en langage mu'tazilite, que Dieu a choisi d'agir et de produire le monde et de donner son commandement plutôt que de ne pas agir et de ne pas produire le monde. D'ailleurs cette distinction entre les attributs entitatifs et les attributs opératifs est purement rationnelle et fictive chez les mu'tazila. On ne peut donc pas dire que Dieu produit effectivement en Lui une volonté contingente.

Quant au propos de Mu'ammar disant: «que la volonté de Dieu est distincte de Dieu et de la chose produite, etc.» il paraît tout à fait étranger à la pensée mu'tazilite. Et il est à noter que Al-Shahrastānī lui-même, dans un autre ouvrage, paraît plus fidèle à retracer la pensée mu'tazilite sur cette question. En effet, il dit: «Les mu'tazila qui ont soutenu qu'il y a

(1) Voir plus haut chap. I, parag. 3 a et b; al-Ash'ari mentionne la puissance comme un attribut opératif parce que Dieu aurait pu ne pas vouloir créer le monde ni dicter son commandement.

(2) Ibid.

des volontés contingentes en Dieu ont dit que Dieu veut ses actes particuliers dans ce sens qu'Il tend à les créer conformément à sa science, et que sa volonté précède son objet d'un moment; comme Il veut que les actes bons soient exécutés par les êtres responsables et les actes mauvais soient évités par eux; de même qu'Il ne veut ni ne défend les actes qui ne sont ni bons ni mauvais, ni prohibés ni permis. Et il est possible que son vouloir ou son aversion précèdent les actes des créatures de plusieurs moments et de plusieurs temps» (1).

Deux points sont surtout à considérer dans ce passage: le premier est que la volonté de Dieu produit les choses conformément à la science divine, et comme cette science est éternelle la volonté l'est aussi, puisque tous les prétendus attributs sont l'essence divine vue sous des aspects différents. Tout au plus, on peut conclure de ce passage que certains mu'tazila auraient prétendu que la volonté divine s'exécute dans le temps au lieu d'admettre qu'elle agit ab aeterno (2). Le second point est qu'il est possible que la volonté de Dieu précède les actes de plusieurs temps, à savoir qu'elle peut être éternelle et son objet la suivre dans le temps; ce qui est d'accord avec le premier point. Et la question revient en réalité, à savoir si la volonté divine éternelle s'exerce de toute éternité, ou bien, quoique éternelle, son objet se réalise dans le temps. Il semble d'après ces différents textes que les avis des mu'tazila sont partagés sur cette question: les uns seraient pour un objet éternel de la volonté, et les autres pour un objet créé dans le temps. C'est là le débat réel que les hérésiographes ont essayé de retracer sans l'exprimer clairement. Mais, une fois les principes fondamentaux de l'i'tizāl bien compris, on peut alors interpréter à leur lumière les textes des adversaires qui avaient tout intérêt à dénaturer la pensée mu'tazilite.

3. — LA VOLONTÉ EST DISTINCTE ET DIFFÉRENTE DE SON OBJET.

Que l'objet de la volonté divine soit produit de toute éternité, selon

(1) Al-Shahrastānī: *Nihāyat al-iqdām*, p. 248.

(2) Voir la note 4, page 67.

les uns, ou qu'il soit produit dans le temps, selon les autres, il reste cependant distinct de cette volonté qui l'a produit. Et les mu'tazila semblent insister sur cette distinction. Ainsi, Abdu'l Hudhayl dit: «que la création d'une chose consiste à lui donner l'être alors qu'elle n'était pas, et cette création est différente de l'être créé, elle est la volonté de Dieu formulée dans cet ordre: Sois; et cet ordre n'est pas dans un lieu» (1). Al-Nazzām dit de son côté: «que la création dépend de la volonté de Dieu, et la création signifie donner l'existence c.à.d. l'être» (2). Mu'ammar, Bishr b. al-Mu'tamar, al-Murdār, al-Jubbā'i soutiennent à ce sujet «que la volonté de créer est différente de l'objet créé» (3). Si les mu'tazila semblent insister sur cette distinction entre la volonté divine et son objet c'est qu'ils voulaient montrer clairement leur attitude à l'égard du panthéisme stoïque et de l'émanantisme plotinien assez répandu à l'époque et qu'al-Fārābī(4) adoptera comme explication de la production du monde. Et cette distinction aura une autre conséquence chez les mu'tazila: puisque la volonté divine est différente de l'objet créé, la nature de cet objet, à savoir le monde, sera essentiellement différente de celle de Dieu; le monde n'est ni de nature divine, ni façonné selon une idée divine; aucune ressemblance entre Dieu et le monde. Mais alors, d'où vient l'essence du monde?

En niant toute analogie et toute ressemblance entre Dieu et le monde, les mu'tazila ont été conduits à conclure que l'essence du monde vient du néant (5). Ce n'est donc pas une émanation divine, comme l'a soutenu Plotin; le monde tirerait son essence d'une autre source que Dieu, du néant. Cette question sera examinée en détail plus loin (5).

4. — LA VOLONTÉ DE DIEU ET LA LOI.

La même difficulté qui a surgi au sujet de la création du monde surgit ici au sujet du commandement divin. Cette loi que Dieu ordonne de suivre

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, pp. 363, 510, la volonté de Dieu étant son essence, et cette essence étant immatérielle, elle ne peut occuper un lieu.

(2) Al-Ash'ari: *Id.*, p. 365.

(3) *Ibid.*, 364-366.

(4) Voir 2ème Section, chap. Ier, *Ont. Cosm.*

(5) *Idem.*

acquiert-elle sa valeur de la volonté divine, autrement dit, est-elle une expression de la volonté divine? ressemble-t-elle à cette volonté? Les mu'tazila appliquent à ce problème le même principe qu'ils appliquent à celui de la création, à savoir qu'il n'y a point de ressemblance entre Dieu et ce qui est distinct de Lui. C'est pourquoi Abu'l Hudhayl dit: «la volonté de Dieu est distincte de la Loi qu'elle ordonne» (1). Le problème moral apparaît ici, et il sera étudié à part (2). Rappelons seulement que pour les mu'tazila la loi morale a sa valeur inhérente en elle, à savoir que le bien est bien en soi et le mal est mal en soi et non en vertu d'une volonté divine. Donc si Dieu commande le bien Il ne l'investit pas d'une valeur qui dépendrait de Sa volonté (3), mais Il rappelle une vérité absolue en elle-même.

Les mu'tazila, en supprimant ainsi toute analogie entre Dieu et le monde et entre Dieu et la Loi morale, ne sont-ils pas restés fidèles, peut-être inconsciemment à l'esprit du platonisme qui ne trouve aucune ressemblance entre le démiurge et le monde, et qui voudrait que le monde soit à l'image des Idées qui sont en dehors du démiurge? De sorte que voulant éviter l'anthropomorphisme et toute analogie entre Dieu et le monde, et voulant insister sur l'unicité de Dieu, les mu'tazila sont tombés dans l'agnosticisme et par conséquent ils ont admis plus d'un éternel: à côté de ce Dieu tout à fait inconnu, il y aurait le néant qui fournira la matière du monde et l'Idée du bien absolu qui guidera la vie morale des volontés humaines.

On peut dire aussi qu'ils sont restés, inconsciemment, aristotéliciens en supprimant, comme l'a fait Aristote, toute ressemblance entre Dieu et le monde et en admettant que la matière du monde provient d'une

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 510.

(2) Voir 2ème partie: *La Justice*.

(3) *Note*: Dans ce cas la loi morale ressemblerait à la volonté divine et acquerrait d'elle sa valeur. L'attitude des mu'tazila est identique à celle que prendra plus tard St. Thomas d'Aquin en soutenant que le bien est absolu et non relatif à la volonté divine comme le soutiendra Duns Scott et après lui Descartes, qui croyaient défendre ainsi la liberté divine.

autre source que Dieu. Aristote avait admis un Dieu ordonnateur du monde sans toutefois lui ressembler, et les mu'tazila ont admis un Dieu organisateur du monde sans être pour cela semblable à l'œuvre qu'Il a organisée. C'est là, au fond, tout l'agnosticisme des mu'tazila qui sont des platoniciens et des aristotéliciens non déclarés.

Peut-on échapper autrement aux difficultés que pose l'agnosticisme ? Et les mu'tazila, en purs rationalistes, pouvaient-ils souscrire aux conclusions des mystiques gnostiques. Ils ont péché par le défaut contraire au mysticisme qui se développait parallèlement à leur rationalisme outré.

CHAPITRE CINQUIÈME

LA JUSTICE ET LA GRACE DE DIEU

La justice est un attribut opératif, c.à.d. que Dieu est juste à l'égard de la créature et non à Son égard à Lui. Et les mu'tazila disent que la justice consiste à récompenser ou à châtier un être libre selon ses actes et ses intentions. Il s'agit donc de savoir :

1. — QUAND S'APPLIQUE LA JUSTICE DIVINE ?

Puisque l'acte méritoire ne peut être accompli que par un être capable de choisir, al-Nazzām souligne que la justice divine ne peut donc pas s'exercer de toute éternité. Et comme l'acte méritoire ne peut être accompli que par un être contingent capable de choisir, la justice divine ne s'exerce donc qu'avec l'apparition des actes et intentions choisis librement. Comme tout autre attribut opératif la justice est en puissance de s'exercer de toute éternité; mais elle ne s'exerce en fait qu'avec l'apparition des contingences sur lesquelles elle agit. Ainsi Dieu est juste de par sa nature, mais sa justice s'exerce sur des contingences (1).

Cette position des mu'tazila sur laquelle insiste al-Nazzām est nettement différente de celle de ses adversaires, les manichéens qui admettent que la Lumière fait le bien de par son essence et de toute éternité, et que les Ténèbres font le mal de par leur essence, et que la Lumière et les Ténèbres sont éternelles et leur mélange aussi. Les mu'tazila, au contraire, font dépendre le mal d'une volonté libre, contingente, et disent, en conséquence, que le bien, à savoir, ici, la justice divine qui est un attribut opéra-

(1) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, pp. 43, 44.

tif, puisqu'il s'agit d'un comportement divin envers la créature, éclate avec les décisions de la volonté libre de l'homme. Ce qui ne signifie pas que cet attribut divin est contingent, mais que son application est contingente puisqu'elle suppose un acte contingent sans lequel il n'aura pas éclaté (1).

2. — LA GRACE.

Dieu applique-t-Il sa justice en toute rigueur? N'accorde-t-Il pas certaines grâces à la créature? Les mu'tazila répondent que «Dieu ne peut pas accorder une grâce à l'infidèle pour qu'il devienne croyant et mériter le bonheur» (2), parce que le mérite ou le démerite relèvent uniquement de la volonté libre de l'homme. Par les simples lumières de sa raison l'homme est capable de connaître la loi et en vertu de sa liberté il peut mériter ou démeriter. Or, si Dieu accordait une grâce au méchant pour devenir bon et mériter le bonheur, ce serait une dérogation aux lois morales qui sont les meilleures possibles. Si ceux qui ont choisi le mal méritent un châtiment, comment parler alors d'une grâce que Dieu leur accorderait pour se convertir et éviter la peine qu'ils ont méritée. Ceci n'est possible que si leur volonté intervient, autrement ce serait de l'injustice; car alors on accusera Dieu d'être avare de ses grâces à l'égard de ceux qui font le mal.

Cependant Ja'far b. Ḥarb et Bishr b. al-Mu'tamar parlent de la possibilité de la part de Dieu d'accorder une grâce à l'infidèle pour l'aider à croire et à faire le bien; mais ils ajoutent que dans ce cas cet infidèle converti ne méritera pas autant que si Dieu ne lui avait pas prodigué cette grâce et l'avait laissé choisir le bien par ses propres moyens. «Il est toutefois entendu, ajoutent-ils, que Dieu n'est nullement tenu d'accorder ses grâces aux infidèles» (3). Donc si Ja'far b. Ḥarb et Bishr b. al.-Mu'tamar parlent de la possibilité par Dieu de prodiguer une grâce à la créature; ils

(1) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, pp. 43, 44.

(2) Ibn Ḥazm: al-Fiṣal, t. IV, p. 146.

(3) Al-Ash'arī: maqālāt, p. 373.

insistent sur le mérite qui se trouve amoindri dans ce cas, car le mérite ou le démerite n'est acquis que par une volonté qui s'exerce librement.

L'attitude que prennent les mu'tazila à l'égard de la question de la grâce découle de leur optimisme. Ils ont admis, en effet, que Dieu a fait le meilleur des possibles. «Or, si Dieu fait moins que ce qu'Il peut faire, dit Abu'l Hudhayl, Il est impuissant et imparfait» (1). Il a doué l'homme de raison et de liberté pour mériter ou démeriter. Al-Nazzām ajoute: «la grâce de Dieu est infinie, tout ce qu'Il a fait est le meilleur qui puisse exister, sinon Dieu serait imparfait, donc on ne peut pas dire que Dieu puisse encore faire mieux» (2), c.à.d. prodiguer des grâces et accorder des priviléges, car s'Il savait que de telles grâces sont les meilleures possibles Il les aurait prodiguées sans exception. De son côté, al-Jubbā'i déclare «que Dieu n'a rien épargné de ce qu'Il sait être le plus grand bien pour sa créature, parce qu'Il est puissant, savant, libéral, tout-puissant à prodiguer des largesses qui ne peuvent diminuer en rien sa richesse. Cependant le bien de la créature n'est pas toujours ce qui lui procure le plus de plaisir, mais ce dont les conséquences sont bonnes et heureuses, quand même il y aurait quelques souffrances à endurer, comme dans le cas de la scarification, de la saignée ou d'un médicament qu'on boit. De même, toutes les obligations que Dieu impose à ses créatures sont une grâce de sa part; et le fait de leur envoyer des prophètes, de leur dicter des lois ou de leur indiquer la voie droite à suivre, tout ceci n'est que grâces de sa part» (3). Si l'on envisage la grâce de ce point de vue, il est évident qu'on ne peut plus parler de grâce supplémentaire qu'Il accorderait à telle créature pour l'aider à faire le bien et éviter le mal.

(1) Al-Ash'arī, 576.

(2) Ibid.

(3) Al-Shahrastāni: al-milal, t. I, pp. 84, 85.

CHAPITRE SIXIÈME

LA PAROLE DE DIEU

Les mu'tazila, ayant réduit tous les attributs divins à l'essence, convaincus que c'est là le vrai monothéisme, ne pouvaient admettre que la Parole de Dieu, à savoir le Qur'an, soit éternelle. Et ils taxaient les chrétiens de polythéisme, précisément parce qu'ils admettent que le Christ, Parole de Dieu, est co-éternel au Père et au Saint-Esprit (1).

1. — LEURS ARGUMENTS EN FAVEUR DE LA THÈSE DE LA CRÉATION DU QUR'ĀN.

Al-Shahrastānī mentionne comme suit ces arguments:

a/ Si la Parole de Dieu était éternelle il faudrait admettre des commandements, des interdictions et des révélations éternels; ce qui est im-

(1) 'Abbād b. Sulaymān, le mu'tazil, eut des discussions théologiques avec 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Kullāb al-Qaṭṭān, partisan des Hashwiyya qui soutenaient que la Parole de Dieu est Dieu. C'est pourquoi 'Abbād l'accusait de partager la doctrine chrétienne relative à la co-éternité du Verbe avec le Père et le Saint-Esprit. Et, à ce propos, Ibn al-Nadīm raconte «qu'Abū al-'Abbās al-Baghāwī rapporte le trait suivant: Nous sommes entrés, dit-il, chez Phytion le chrétien qui se trouvait dans la partie ouest du quartier des grecs. Au cours de notre conversation, je lui ai demandé d'Ibn Kullāb. Il me répondit: «Que Dieu ait son âme; il habitait près de moi et il se tenait dans ce coin (il indiqua un coin de l'église). Je lui ai enseigné que la Parole (le Verbe) de Dieu est Dieu. S'il avait vécu plus longtemps, nous aurions converti les musulmans au christianisme». Al-Baghāwī ajoute: «Muḥammad b. Ishaq al-Talqāni demanda à Phytion: Que pensez-vous du Christ? Il répondit: Je pense de Lui ce que les sunnites pensent du Qur'an, à savoir qu'il est incrémenté, éternel». (Ibn al-Nadīm: Fihrist, pp. 255, 256). De là nous pouvons juger de l'effort qu'ont dû déployer les mu'tazila en défendant la thèse de la création du Qur'an afin de ne pas verser dans la conception de la Trinité.

possible, parce que tout commandement ou toute interdiction s'adressent à un subalterne; mais ce subalterne n'a pas existé de toute éternité. D'autre part, il est absurde que Dieu adresse ses ordres au néant. Il est donc impossible, disent les mu'tazila, que le commandement de Dieu soit éternel.

b/ Si l'on soutient que la Parole est éternelle, elle devient donc un attribut divin; mais les mu'tazila réduisent tous les prétendus attributs à l'essence, et dans ce cas la Parole ne peut pas se modifier. Comment expliquer alors la différence entre la Parole adressée à Moïse et celle adressée au prophète musulman? Il est impossible qu'une Parole éternelle prenne des formes différentes et signifie des vérités différentes convenables à un peuple dont les conditions diffèrent de celles d'un autre.

c/ En parlant à ses prophètes Dieu leur donne des ordres, des commandements, ou leur fait des révélations. Mais comment la Parole éternelle peut-elle prendre tant de formes variées? Ainsi le récit de Joseph est différent de celui d'Adam, de Noé, d'Abraham ou de Jésus. Et si la Parole était éternelle comme expliquer en elle toute cette variété contingente?

d/ Les musulmans, disent les mu'tazila, sont unanimes à admettre que le *Qur'an* est la parole de Dieu, qu'il est un ensemble de «sourates», de versets, de lettres bien ordonnées et de mots arrangés en groupes qu'on peut lire et entendre, avec des commencements et des fins. Comme ils admettent que le *Qur'an* est le miracle du prophète et prouve la vérité de sa mission; et comme tout miracle il est un fait extraordinaire. Et les premiers musulmans invoquaient Dieu en ces termes: «ô Dieu du *Qur'an*!» au même titre qu'ils disaient: ô Dieu d'Adam, ou de Yāssīn. Mais, soulignent les mu'tazila, de tels attributs ne peuvent pas caractériser la parole éternelle de Dieu, qui, par définition, doit être parfaite, unique, ne comportant point de parties comme l'essence divine elle-même. D'autre part, ajoutent les mu'tazila, les musulmans disent que la parole de Dieu est parmi nous, que nous la lisons, la touchons, la voyons, l'entendons. Et les

mu'tazila de se demander comment un attribut éternel peut-il être ainsi matérialisé? (1).

Il résulte de là que l'attitude des mu'tazila ne change pas à l'égard des attributs divins qu'ils regardent comme de pures considérations rationnelles commodes pour nous, mais nullement réelles en Dieu. Et les mu'tazila ne peuvent pas admettre parmi ces prétendus attributs, ainsi compris, une parole éternelle qui serait un attribut réel en Dieu. Car, alors, se demandent-ils, quelle différence entre le Qur'an, parole éternelle de Dieu et le Christ, Verbe éternel de Dieu? (2).

Bien qu'ils refusent d'admettre le Qur'an comme attribut divin éternel, ils se demandent, quand même, comment Dieu peut parler? et quelle est la nature de sa parole? Ils examinent ces points à la lumière de la raison.

2. — COMMENT DIEU A-T-IL PARLÉ ?

Ayant rejeté le caractère d'éternité que la plupart des sectes musulmanes et surtout les hanbalites reconnaissent au Qur'an, les mu'tazila concluent que la parole de Dieu est produite au moment où Il l'adresse à un prophète qui devient comme un lieu, un substrat pour cette parole(3). Mais quelle parole Dieu produit-Il?

Les premiers mu'tazila avaient dit que Dieu ne crée pas la parole, c. à. d. qu'Il ne crée pas tel mot en telle langue déterminée, comme le croient les traditionnalistes et les hanbalites, mais Il crée plutôt ce qui détermine la créature à parler, à savoir l'idée qui sera exprimée par la langue du prophète inspiré. C'est pourquoi les mu'tazila disent que «la parole est un acte naturel du corps; et si le prophète arabe a parlé en arabe, c'est parce qu'il s'exprime «naturellement» dans cette langue, bien que l'idée qu'il exprime dans sa langue lui soit inspirée. Ce qui fit dire à Mu'ammār que Dieu ne s'exprime pas en paroles et qu'Il ne parle pas

(1) Al-Shahrastānī: *Nihāyat al-iqdām*, p. 302.

(2) Voir note 1 p. 99.

(3) Al-Shahrastānī: *Idem*, p. 279.

effectivement» (1). Et Al-Jubbā'i précise, de son côté, en disant «qu'on ne peut pas dire que Dieu s'exprime en paroles, ou bien qu'Il parle, car celui qui parle produit les mots» (2).

Ainsi les mu'tazila distinguent entre le contenu du Qur'ān et la langue qui exprime ce contenu. Le contenu est d'inspiration divine, mais la langue qui l'exprime est de production humaine.

3. — LE LIEU DE LA PAROLE DE DIEU.

Puisque la parole qui interprète l'inspiration divine est de production humaine, cette parole, disent les mu'tazila, se trouve dans l'homme et non en Dieu. Faisant allusion à ce propos, Abu'l Hudhayl dit: «que certaine parole de Dieu n'est pas dans un lieu, ainsi son ordre «sois» adressé à la créature pour exister; mais il y en a d'autres qui sont dans un lieu, comme les commandements, les interdictions, les relations» (3). Al-Iskāfi ajoute: «On peut dire que Dieu parle à la créature (dans le sens de l'inspirer), mais on ne peut pas dire qu'Il parle effectivement, car dans ce dernier cas Il serait le lieu de sa parole» (4) et comme la parole est contingente, Dieu ne peut pas être le lieu du contingent, car cela contredit sa nature parfaite. Mais si l'on dit que Dieu inspire seulement la créature, celle-ci en exprimant l'inspiration en mots devient le lieu de la parole. C'est pourquoi

(1) Al-Ash'ari: *maqalāt*, p. 216.

(2) *Ibid.*, p. 550.

Note: Al-Fārābī explique la prophétie par une disposition toute spéciale dans l'imagination du prophète à réfléchir les vérités que l'Intellect agent projette sur elle. Ainsi l'imagination du prophète est comme un miroir très pur qui renvoie les rayons qui viennent le heurter. Et il se peut que cette imagination ne comprenne pas tout le secret de ces vérités qu'elle réfléchit (voir note 3, page 105). L'Intellect agent dont parle al-Fārābī et dont parlera Ibn Sinā, est une émanation du Premier (Dieu) et il porte en lui la connaissance de toutes choses, c'est lui qui est en rapport avec nos intelligences, comme c'est lui, d'après Ibn Sinā, que nous contemplerons dans l'autre monde, et non le Premier qui restera toujours transcendant à nous. (Voir al-Fārābī: les Idées des habitants de la cité vertueuse: chap. de l'imagination; et Ibn Sinā: Al-Najāt, et *Hayy b. Yaqthān*).

(3) Al-Shahrastāni: *al-milal*, t. I, p. 58.

(4) Al-Baghdādi: *al-farq*, p. 155.

al-Iskāfī «refusait d'appeler Dicu «parlant», parce que une telle dénomination ferait croire qu'Il est le substrat de la parole, comme lorsqu'on dit «mouvant» cela suppose que le mouvement a pour substrat le corps en mouvement» (1). Et puisque les mu'tazila ont considéré la parole comme contingente, ils ont dû lui trouver un lieu en dehors de Dicu qui ne peut pas être le lieu des contingences. C'est pourquoi Abu'l Hudhayl parle de plusieurs lieux pour la parole qu'il considère comme créée et contingente: «elle est dans chaque personne qui la lit, dans chaque endroit où on l'écrit, dans chaque mémoire qui la retient. Elle se trouve donc là où elle est lue, écrite ou retenue» (2).

Al-Nazzām considère autrement ce lieu: «il dit que la parole humaine est un mouvement de la bouche, partant un accident; mais l'inspiration divine à son prophète n'est plus un mouvement, Dieu ne parlant pas comme l'homme, elle est donc un «corps» (3), et comme tel elle a le prophète comme substrat et elle devient un accident lorsque nous l'entendons, l'écrivons ou la lisons». De même, Ja'far b. Ḥarb et tous les mu'tazila de la branche de Baghdād soutiennent «que la Parole de Dieu, le Qur'ān, étant créé, est un accident; mais le Qur'ān ne se trouve réellement que dans le lieu où il a été créé (à savoir le prophète)» (4). C'est aussi l'opinion de Mu'ammar qui dit: «que le Qur'ān est produit dans le lieu où il est descendu» (5). Mais al-Iskāfī partage plutôt l'opinion d'Abu'l Hudhayl qui dit que le Qur'ān se trouve dans plusieurs endroits à la fois, il est là où on le lit, l'écrit ou l'entend (6).

Il ressort de là que le Qur'ān en tant qu'inspiration divine contingente, d'après les mu'tazila, a nécessairement besoin d'un lieu pour exister. D'après les uns, ce lieu serait le prophète, le seul lieu où l'inspiration divine a soufflé; d'après les autres, ce lieu serait dans tous ceux qui

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 192.

(2) *Ibid.*, 192.

(3) Voir chap. des «Corps», 2ème Section.

(4) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 191 et s.

(5) *Ibid.*

(6) Ibn Ḥazm: *al-fiṣal*, T. III, p. 4.

le portent dans leur mémoire, ou l'écrivent ou le lisent. N'est-ce pas là une analogie avec la croyance chrétienne disant que les coeurs des fidèles sont autant de tabernacles pour le Christ, le Verbe de Dieu ?

Précision sur ce lieu :

Si les mu'tazila considèrent l'homme comme le substrat, le lieu du Qur'an, ils ne semblent pas d'accord sur l'unité ou la multiplicité de ce lieu, et la position d'Abu'l Hudhayl diffère de celle d'al-Nazzām. Cependant cette différence n'existe pas si l'on se reporte à ce passage d'al-Ash'arī : «Abu'l Hudhayl, dit-il, distingue trois lieux pour le Qur'an : un lieu où il est conservé (lawḥ maḥfūz), un deuxième où il est écrit (lawḥ mak-tūb) et un troisième où il est récité et entendu (lawḥ matlū)» (1), le prophète est le dernier de ces trois lieux. «C'est aussi la thèse d'al-Jubbā'i et des deux Ja'far, dit al-Ash'arī» (2). Et ainsi l'attitude des mu'tazila à l'égard de cette question est unanime : la parole de Dieu est contingente, son lieu ne peut être en Dieu, il est dans le prophète ; et cette parole peut se répéter, se multiplier pour ainsi dire, par les hommes, ce qui fait autant de lieux où cette parole peut se trouver à la fois.

4. — LE MIRACLE DU QUR'ĀN :

Al-Nazzām soutenait que «la composition du Qur'an et la belle disposition de ses mots ne sont pas un miracle de la part du prophète et ne prouvent pas la vérité de sa mission, car les hommes sont capables de produire un Qur'an supérieur en composition à celui-ci ; mais ce qui prouve la vérité de la mission du prophète c'est ce qu'il nous révèle comme faits, comme vérités et choses tenues cachées pour nous. Quant à la forme du Qur'an, ajoute al-Nazzām, les hommes sont capables d'en composer mieux» (3). Al-Murdār exprime la même opinion au sujet du style du Qur'an (4). Ainsi le miracle du Qur'an réside dans ce qu'il révèle aux

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 598.

(2) *Ibid.*

(3) Al-Baghdādī, *al-farq*, p. 128; al-Shahrastānī: *al-milal*, t. I, pp. 64, 75. Al-*Isfara'ini*: *al-tabṣir*, p. 44.

(4) Al-Baghdādī: *al-farq*, p. 151, al-Shahrastānī, *al-milal*, t. I, p. 75.

hommes et non dans sa forme qui, selon les mu'tazila, peut être dépassée. C'est là une conclusion logique pour eux puisqu'ils ne considèrent pas Dieu comme parlant dans une langue déterminée, mais inspirant seulement des vérités au prophète qui les exprime au moyen de sa langue propre; et cette langue peut être dépassée en perfection (1).

5. — SOURCES DE LA THÈSE DE LA CRÉATION DU QUR'ĀN.

Wāṣil adopta la thèse d'al-Ja'd b. Dirham (2) soutenant la création du Qur'ān afin de rejeter la croyance chrétienne de la co-éternité du Verbe. Si l'on admet que le Qur'ān, parole de Dieu, est éternel comme Dieu, il n'y a plus de différence entre cette croyance et celle des chrétiens: le Verbe de Dieu serait tout simplement devenu le Qur'ān chez les musulmans. Donc, c'est en rejetant la divinité du Christ que les mu'tazila sont arrivés à soutenir la création du Qur'ān dans le sens suivant: Dieu révèle des vérités qu'Il connaît de toute éternité; mais ces vérités sont exprimées en une langue contingente. Dieu, d'après eux, n'a pas parlé en arabe, mais sa révélation a été exprimée en arabe par le prophète. Et les mu'tazila sont devenus les plus ardents défenseurs de cette thèse qu'ils jugent essentielle dans la foi; et ils l'ont appuyée par la force du raisonnement et de l'épée (3).

(1) Al-Ash'arī adoptera une attitude semblable au sujet du Qur'ān. En effet, il distingue la parole en tant qu'expression d'une idée et la parole en tant qu'ensemble de lettres et de mots qui traduisent l'idée. Il dit que la parole de Dieu est éternelle dans le premier sens, à savoir en tant qu'idée, et elle est contingente dans le deuxième sens, à savoir en tant qu'ensemble de mots et de phrases traduisant cette idée.

(2) Voir Introduction, négation des attributs divins.

(3) *Note*: Si la mission du prophète consiste à exprimer des vérités éternelles et si le sage peut, par les seules lumières de sa raison arriver à saisir ces vérités éternelles, — et la vérité est une — quelle sera alors l'attitude du sage à l'égard de la révélation prophétique? Les mu'tazila semblent donner une certaine priorité à la raison qui est antérieure à la révélation et plus universelle qu'elle. Ils sont en faveur d'une religion rationnelle naturelle. (Ce point sera examiné plus en détail dans la 2ème partie relative à la Justice, 2ème section: La Morale). — Al-Fārābī, de son côté, considère le sage supérieur au prophète, parce que le sage arrive à comprendre les vérités éternelles par

LES RÉPERCUSSIONS POLITIQUES
DE LA THÈSE DE LA CRÉATION DU QUR'ĀN

Déjà le calife umayyade Yazid b. al-Walid partageait l'enseignement des mu'tazila (1) qui l'ont aidé dans sa lutte contre al-Walid b. Yazid, le frivole. Et les mu'tazila avaient acquis ainsi un certain prestige politique. Mais ils ne connaîtront l'apogée de leur gloire politique que sous les trois califes abbassides: al-Ma'mūn, al-Mu'taṣim et al-Wāthiq (soit de 198 à 233 H., 813-847).

La question de la création du Qur'ān a été soulevée à Damas, à la fin de la dynastie umayyade par al-Ja'd b. Dirham, précepteur du calife Mirwān b. Muḥammad, le dernier umayyade. Sous Hārūn al-Rashid la thèse de la création du Qur'ān a été défendue pendant quarante ans par Bishr al-Marīsī, qui serait d'origine juive. Comme al-Rashid le cherchait pour le châtier, Bishr dut éviter le calife et vivre à l'écart (2). Mais après al-Rashid, les mu'tazila se proclameront ouvertement les défenseurs de cette thèse, et ils la soutiendront énergiquement, donnant à leur lutte un cachet de «jihād», guerre sainte, qui connaîtra toute son acuité sous al-Ma'mūn. En effet, al-Ma'mūn était cultivé et avait un esprit très large. Il s'était entouré des grands écrivains, poètes et penseurs de son époque; il suivait avec beaucoup d'intérêt leurs joutes oratoires et leurs controverses philosophiques. Il n'est pas étonnant de voir cet esprit réfléchi et ouvert, s'entourer surtout de mu'tazila qui proclamaient bien haut le règne de la raison «'aql», dont certains, comme Thumāmā et Aḥmad b. Abī Du'ād ont acquis une situation privilégiée auprès du calife, tout à fait gagné à la cause des mu'tazila, à tel point qu'on se demandait

un effort de sa raison. (Voir son livre «Idées des habitants de la cité vertueuse»). Ibn Sinā, dira après lui, que «la révélation ne m'oblige pas» parce que, d'après lui, le sage comprend la loi et y atteint par sa raison, alors que le prophète l'exprime pour le peuple. L'attitude de St. Thomas d'Aquin à l'égard de la révélation ne sera pas différente de celle des mu'tazila.

(1) Al-Mas'ūdī: *Murūj al-Dhahab*, t. II, p. 190.

(2) *Ibid.*, p. 193, et al-Yāfi'i, *marhamu 'l 'ilal*, p. 184.

si l'i'tizāl ne devait pas être la doctrine officielle de l'état, au lieu d'être regardée comme une simple secte à côté de tant d'autres, toutes tolérées jusque là tant qu'elles ne touchaient pas à l'essence même de l'Islām.

Thumāmā et Ibn Abī Du'ād, agissant au nom des mu'tazila, voulaient faire adopter l'i'tizāl comme secte officielle du gouvernement. Ils ont pu convaincre al-Ma'mūn et le gagner à leur cause (1). Mais le qādi Yahyā b. al-Aktham et Yazid b. Hārūn al-Wāsiṭi soutenaient que l'État ne doit pas s'immiscer dans les luttes entre les sectes, et le calife ne doit pas favoriser une secte plutôt qu'une autre, sous prétexte que les sujets sont libres dans leurs croyances sectaires.

Al-Ma'mūn aurait vite réalisé le projet mu'tazilite ne fût-ce le prestige considérable dont jouissaient Yazid b. Hārūn et Yahyā b. al-Aktham. Mais Yazid mourut en 206, et en 217 al-Ma'mūn révoqua son qādi Yahyā et le remplaça par Ahmad b. Abī Du'ād. C'est alors qu'al-Ma'mūn a pu se proclamer le défenseur officiel de la thèse de la création du Qur'ān et ce fut le commencement de la fameuse épreuve «mīḥna» des adversaires de cette thèse.

La «mīḥna» (l'épreuve). (2).

La mīḥna commença avec cette fameuse lettre qu'al-Ma'mūn envoya à son agent à Baghdād, Ishāq b. Ibrāhīm b. Mūsa b. Khuzay (3). Voici les principales idées contenues dans cette lettre: «Le calife des musulmans doit veiller sur la religion et agir équitablement envers ses sujets. Or, le calife a appris que la majorité de ses sujets et du bas peuple, ne faisant

(1) *Note:* Ahmad Amīn: Duḥa al-Islām, t. III, p. 163 et s. Il donne un aperçu sur la question. Voir aussi: Zuhdi Jār'allāh: al-Mu'tazila. — *Note:* La mère de Yazid b. al-Walid était persane; et les califes al-Ma'mūn, al-Mu'taṣim et al-Wāthiq avaient pour mères des étrangères: persane ou grecque.

(2) Le verbe arabe «māḥana» ou «imtaḥana» signifie examiner, éprouver, faire une expérience sur.

(3) Voir surtout le livre de W. Patton: Ahmad b. Ḥanbal et la mīḥna (traduction arabe sub. No. 2332 G. Bibliothèque municipale, Alexandrie). — Ahmad Amīn: Duḥa, t. III, p. 167 et s. Al-Qāsimī: Tārikh al-Jahmiyya wal mu'tazila, p. 47 et s. Goldziher: Le Dogme et la Loi, p. 93 et s.

aucun usage de la raison et plongés dans l'ignorance la plus crasse, incapables de connaître la vérité et de distinguer entre Dieu et sa créature, soutiennent que le *Qur'an* est éternel, ni créé, ni fait par Dieu. Mais Dieu a dit: «Nous l'avons fait (produit) un *qur'an* arabe». Or, tout ce que Dieu a fait, Il l'a créé; de même qu'Il a dit: «Il a fait les ténèbres et la lumière»; et qu'Il a dit: «Nous vous racontons (relatons) les faits qui ont eu lieu...»; Il a dit aussi: «Il a bien arrangé et fait ces versets (du *Qur'an*)»; donc, Dieu a fait et a créé le *Qur'an*. D'autre part, ces gens plongés dans l'ignorance se rangent parmi les sunnites qui sont gens de vérité, et ils peuvent ainsi tromper les fidèles. C'est pourquoi le prince des croyants juge que ces gens là sont des menteurs et que c'est (iblis) le démon qui parle par leur bouche.

Réunis donc tous les qadis qui sont sous ton pouvoir, lis-leur notre lettre, et examine-les sur cette question. Ensuite, tu m'enverras leurs réponses. Tu auras soin de les interroger sur ce qu'ils croient au sujet de la création du *Qur'an*. Après avoir interrogés les qadis, tu interrogeras aussi leur entourage».

Cette lettre fut écrite au mois de *Rabī'* al-awwal l'an 218 H. et fut contresignée par les «*fuqaha*» (les théologiens) de *Baghdād*.

Si al-Ma'mūn voulait examiner tout d'abord les qādis c'est parce qu'ils sont les premiers à recevoir les serments des musulmans. Or, si les qādis sont des infidèles, les serments qu'ils reçoivent sont non-avenus. Et aux yeux d'al-Ma'mūn, la question de la création du *Qur'an* était si importante et si capitale que d'elle dépendait la foi. Le but du calife était donc de s'assurer de la foi de ses qādis, étant donné la grosse responsabilité morale qu'ils assumaient en accomplissant leur tâche.

Cette lettre est imbue de l'esprit mu'tazilite: ainsi, cette insistance sur le verbe 'amala, (faire) qui dénote la production dans le temps, et cet appel au monothéisme le plus strict et pour lequel ils étaient tout à fait intolérants, révèlent jusqu'à quel point le calife était gagné à la cause de de l'i'tizāl.

Des copies de cette lettre furent envoyées en Egypte, en Syrie, à Kūfa et toujours dans le même but.

Al-Ma'mūn demanda ensuite à Ishāq b. Ibrāhīm, le gouverneur de Baghdād, de lui envoyer sept de ceux qui sont le mieux instruits de la tradition (al-salafiyyīn). Ils furent choisis parmi ceux qui avaient critiqué la prétention du calife au sujet de la création du Qur'ān. Mais quand ils furent questionnés par le calife, ils répondirent tous que «le Qur'ān est créé». Le calife les renvoya et donna ordre à son gouverneur de leur faire répéter publiquement ce qu'ils ont soutenu en sa présence. Ce fut là tout d'abord, un moyen pacifique de propagande pour la thèse de la création du Qur'ān. Al-Ma'mūn croyait s'acquitter ainsi d'un devoir qui lui incombait en sa qualité de protecteur de la religion contre tout schisme, puisqu'il considérait avec les mu'tazila, que, admettre l'éternité du Qur'ān serait un «shirq» (une association avec Dieu dans l'éternité), une espèce de polythéisme à la façon des chrétiens qui soutiennent que «'Isa (Jésus) fils de Maryam n'est point créé, mais qu'il est le Verbe éternel de Dieu», ainsi qu'al-Ma'mūn le rappelle dans sa troisième lettre à Ishāq b. Ibrāhīm, et dans laquelle le calife incite son agent à étendre l'interrogatoire aux «fuqaha» (1) aux gouverneurs (2) et aux traditionnalistes (3).

Dans sa quatrième lettre al-Ma'mūn demandait qu'on lui envoyât les réfractaires pour les châtier. Les deux les plus obstinés, Ahmad b. Ḥanbal et Muḥammad b. Nūh étaient déjà sur le chemin de Tarse quand ils apprirent la mort d'al-Ma'mūn. Muḥammad b. Nūh mourut en cours de route, et Ibn Ḥanbal devint alors le chef de l'opposition.

Al-Ma'mūn avait conseillé, avant sa mort, dans son testament à son frère al-Mu'tasim de continuer la lutte contre les prétendus infidèles.

Al-Mu'tasim était plutôt homme d'épée, de culture très moyenne. Il suivit le conseil de son frère; mais il s'abstint d'envoyer des missives

(1) Ce sont ceux qui sont versés dans la science de la religion et qui donnent leurs opinions sur les questions religieuses.

(2) Il veut les examiner parce qu'ils tiennent un pouvoir sur les sujets.

(3) Parce qu'ils s'occupent de l'éducation.



comme le faisait al-Ma'mūn. Sous son règne Ahmād b. Ḥanbāl fut flagellé en 220 H. après une opposition très énergique qui fit l'admiration du calife même, et à tel point qu'al-Mu'taṣim refusa de l'exécuter bien qu'il avait ordonné la mort d'autres opposants.

Après al-Mu'taṣim, le calife al-Wāthiq, homme de science, se montra aussi fanatique qu'al-Ma'mūn pour la question de la création du Qur'ān. Il trancha la tête de Ahmād b. Naṣr b. Mālik b. al-Haythām al-Khuzaī, un descendant des princes de la maison d'al-Abbās, parce qu'il refusa d'admettre la thèse de la création du Qur'ān et avait commencé un mouvement révolutionnaire contre al-Ma'mūn qu'il jugeait comme s'étant écarté de la voie droite.

La fin de la «miḥna».

Après la mort d'al-Wāthiq en 232 H. son successeur, al-Mutawakkil ne montra aucun zèle pour cette question qui avait tourmenté les musulmans durant quelques trente ans. Avec le nouveau calife, le mouvement de la «miḥna» s'attérit, et en 234 H. al-Mutawakkil écrivit à tous les gouverneurs de provinces leur défendant de ne plus jamais soutenir la thèse de la création du Qur'ān.

C'est alors que l'opposition, redressant la tête, laissa de nouveau respirer les «muḥadissīn» (1) adversaires déclarés des mu'tazila. Et à partir de 234 H. les muḥadissīn et surtout les hanbalites devinrent une véritable force à l'intérieur de l'état et commencèrent à se venger des mu'tazila, leur faisant goûter à leur tour toutes espèces de tortures. C'est à partir de cette époque que les écrits des mu'tazila commençaient à être détruits. Et ce fut alors, bien en cachette qu'on continuait à propager les principes mu'tazilites; et les adeptes de cette école se gardaient bien de faire ostentation de leur doctrine.

Jugement sur l'attitude des «mu'tazila».

Voici comment Ahmād Amin justifie l'attitude des mu'tazila: «Il

(1) Les muḥadissūn sont des gens instruits de la tradition et non des mutakallimūn, comme les mu'tazila, c.à.d. des rationalistes essayant d'expliquer la foi à la lumière de la raison.

les juge de bonne foi dans cette campagne qu'ils menèrent par l'intermédiaire des trois califes 'abbāsides contre les défenseurs de la doctrine de l'éternité du Qur'ān. «En effet, dit-il, les mu'tazila étaient les ardents défenseurs du monothéisme le plus strict et le plus pur, et ils considéraient la thèse de «l'éternité du Qur'ān» une thèse de polythéisme. S'ils ont rejeté les attributs divins et nié la vision béatifique, c'est afin de ne pas reconnaître un corps à Dieu. Et ils ont étayé leurs thèses par des arguments philosophiques». Les émissaires qu'ils envoyèrent aux Indes, au Maghreb, en Espagne, en Syrie et en Perse, n'avaient point d'autre but que de propager cet enseignement qu'ils jugeaient le seul vrai et solide, et prêcher ainsi la vérité aux gens. Si les mu'tazila n'ont pu gagner à leur cause les derniers umayyades, occupés qu'ils étaient à sauver un pouvoir qui leur échappait, ils ont, par contre, trouvé dans le calife al-Ma'mūn l'homme réfléchi et éclairé, capable de les comprendre.

Les questions importantes étaient tout d'abord débattues en présence du calife, et ce n'est qu'après une décision unanime que le calife tentait de faire admettre par la masse du peuple les résultats du débat. Les discussions ont dû rouler sur les différentes questions de la doctrine mu'tazilite: négation des attributs divins, libre arbitre, vision béatifique etc.; mais de telles questions étaient assez subtiles et n'ont pas la même netteté ni la même importance que celle de la création du Qur'ān jugée la plus importante. C'est pourquoi al-Ma'mūn, malgré sa clémence, ne pouvait contenir sa colère contre ceux qui, mis à l'épreuve, donnaient des réponses évasives ou même contradictoires quand elles n'étaient pas négatives. Et poussé par les mu'tazila, dont il partageait l'enseignement, il porta ses coups contre leurs adversaires.

Deux camps s'étaient formés alors: celui d'al-Ma'mūn et de ses gens, les mu'tazila, et celui des muḥadissīn soutenus par le vulgaire. Et il est évident que plus un camp s'entêtait dans ses idées plus l'autre s'excitait et s'emportait contre lui.

Cependant, Aḥmad Amin essaie de justifier aussi l'attitude du camp adverse à celui du calife. Ces adversaires ne constituaient pas un camp homogène et compact comme celui des mu'tazila, et certains d'entre eux

partageaient au fond la thèse mu'tazilite, mais jugeaient que le vulgaire était incapable de la saisir, car elle le dépasse. Et puisque la foule considère comme sacré «ce *Qur'ān* éternel», elle n'aura plus, une fois la thèse de la création du *Qur'ān* admise, la foi ardente qui l'anime et le respect des choses sacrées. Ainsi s'explique le silence de ceux qui avaient été questionnés par le calife ou par ses gouverneurs; et ces mêmes personnes répondaient que cette question de la création du *Qur'ān* n'a jamais été soulevée à l'époque du prophète ni à celle de ses Compagnons. C'est ainsi que s'explique l'attitude d'Ahmad b. Ḥanbal qui haïssait tous ceux qui soutenaient soit le pour soit le contre de cette thèse.

Mais à côté de ces adversaires pondérés, il s'en trouvait d'autres qui soutenaient que le *Qur'ān* tel qu'il est écrit ou tel qu'on le prononce est éternel. C'est là, dit Ahmad Amin, de l'étroitesse d'esprit, et il ne croit pas qu'Ahmad b. Ḥanibal soit arrivé à soutenir une telle thèse. Enfin, Ahmad Amin reproche aux califés et aux mu'tazila d'avoir voulu mêler le vulgaire à des questions qui le dépassent de beaucoup, et d'avoir fait appel à la force pour faire accepter leurs thèses. C'est là, dit-il, une ignorance de la psychologie des foules: une bonne doctrine ne se propage que par la voie de la conviction. Et il est étonnant, ajoute-t-il, que des penseurs à l'esprit aussi large que les mu'tazila eussent déclenché ce mouvement «d'inquisition», au lieu d'être tolérants envers ceux qui sont moins doués et moins éclairés qu'eux (1). C'est ici qu'Ahmad Amin est d'accord avec Goldziher dans le jugement qu'ils ont porté sur la conduite des mu'tazila que Goldziher qualifie de «dogmatiques intolérants à l'extrême» (2).

Il est évident que 'Amr b. 'Ubayd, qui a refusé lui et quelques mu'tazila les hautes fonctions de l'état que le calife al-Mansūr leur offrait — ont été plus clairvoyants et prévoyants que Thumāmā et Ahmad b. Abī Du'ād qui, au contraire, ont recherché le pouvoir politique dans l'espoir d'affermir leur doctrine théologico-philosophique. L'expérience n'a pas réussi. Si les mu'tazila s'étaient toujours tenus à l'écart de la politique

(1) Ahmad Amin: *Duha*, t. III, p. 186 et s.

(2) Goldziher: *Le dogme et la loi*, p. 96 et s. .

peut-être auraient-ils été plus heureux dans la propagation de leur doctrine qui dénote un esprit progressiste, alors que la position des «muḥādīsin» dénote un esprit conservateur qui a prévalu en Islam. Il est vrai qu'on verra surgir dans la suite des philosophes comme al-Fārābi, Ibn Sīna, Ibn Rochd, al-Ghazzālī, Ibn Ṭufayl etc., dont les systèmes philosophiques font transparaître la pensée mu'tazilite sans nous révéler toute sa richesse.

On peut se demander aussi dans quelle situation critique se serait trouvé l'Islam naissant, en face de tant de civilisations et de tant de croyances religieuses organisées et assez fortes, si les mu'tazila n'avaient pas pris à charge de défendre la nouvelle religion contre tant de menaces et d'attaques qui risquaient de la tenir en échec et de l'arrêter dans son premier élan.

CHAPITRE SEPTIÈME

LA VISION BÉATIFIQUE

Après avoir dénué la notion de Dieu de tout ce qui peut affecter la créature et notamment les corps, les mu'tazila en arrivent à nier la vision béatifique en tant que contemplation visuelle, et ils essaient d'interpréter rationnellement cette vision dont parle la révélation.

1. — DIEU NE PEUT ÊTRE VU AVEC LES YEUX.

Les mu'tazila sont unanimes à «admettre que Dieu ne peut pas être vu avec les yeux, au paradis» (1), parce que «la vue, disent-ils, ne porte que sur les couleurs et les formes, à savoir sur ce qui est matériel» (2), et comme Dieu est, par définition, immatériel, Il échappe donc totalement à notre vue. D'autre part, ajoutent-ils, «la vue est un de nos cinq sens; or, si nous admettons que nous pourrons voir Dieu, nous devons dire aussi que nous pourrons l'entendre, le sentir, le toucher, le goûter; ce qui est une pure assimilation de Dieu avec la créature matérielle; et c'est là du polythéisme et de l'infidélité; car Dieu ne se distinguera plus des créatures matérielles» (2).

Cet argument des mu'tazila est dirigé contre les anthropomorphistes et les rafidites, partisans de Hishām b. al-Ḥakam, qui défendaient la thèse de la vision physique de Dieu. Les mu'tazila étayent leur argument contre

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 157; Al-Shahrastāni: *al-milal*, t. I, pp. 82, 83, *Nihāyat al-Iqdām*, p. 356; Ibn Ḥazm: *al-fiṣal*, t. III, p. 2; al-Yāfi'i: *marhamu'l 'ilal*, p. 219.

(2) Al-Shahrastāni: *Nihāyat*, p. 361.

la thèse de la vision en faisant appel à la distinction qui existe entre les substances et leurs accidents. «Il nous est impossible, disent-ils, de voir une substance dénuée de tout accident, et notre vue ne perçoit en réalité que les couleurs et les formes qui ne sont que des accidents. Et comme en Dieu il n'y a aucun accident, étant une substance simple, il nous est donc impossible de Le voir» (1). Et les mu'tazila accusent d'infidélité tous ceux qui soutiennent la thèse contraire, à savoir celle de la vision de Dieu, thèse qu'ils considèrent comme contraire à l'unicité, à la simplicité et à la spiritualité de Dieu. Et Abū Mūsā al-Murdār dit clairement: «Quiconque soutient que Dieu pourra être vu, de n'importe quelle façon qu'il le dise, est un anthropomorphiste et par conséquent un infidèle. Et celui qui douterait de l'infidélité de cet homme est lui aussi un infidèle» (2). Il est évident que les mu'tazila considèrent la vue «comme un contact entre les rayons lumineux qui transportent les couleurs et les formes de l'objet visible et l'organe visuel impressionné par ces rayons» (3), ce qui ne peut pas s'appliquer à Dieu.

Que signifie cette vision?

S'il nous est impossible de voir réellement Dieu, cependant certains mu'tazila, entre autres Abu'l Hudhayl, disent que «nous verrons Dieu avec nos cœurs» (4). Ce qui signifie que nous Le connaîtrons intérieurement. Il ne s'agit pas là d'une connaissance claire et complète, puisque le fini ne pourra jamais atteindre ni saisir l'infini. C'est pourquoi d'autres mu'tazila comme Hishām al-Fuwaṭī et 'Abbād b. Sulaymān ont rejeté «la possibilité de cette vision intérieure de Dieu» (5) de peur, sans doute, de verser dans le mysticisme qui se développait à l'époque. Le propos d'Abu'l Hudhayl, pour être conforme à l'agnosticisme mu'tazilite et à

(1) Al-Shahrastānī: *Nihāyat*, p. 361.

(2) Al-Khayyāt: *Intiṣār*, p. 68, Al-Shahrastānī: *Milal*, t. I, p. 75; Al-Baghdādī: *al-farq*, p. 152; al-Isfarā'īnī: *al-tabsīr*, p. 47.

(3) Al-Baghdādī: *al-farq*, p. 152.

(4) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 157.

(5) *Ibid.*

leur thèse de la négation des attributs divins, peut signifier une conscience de l'existence de Dieu, sans en avoir une connaissance claire, ni une vision.

Si les mu'tazila rejettent la thèse de la vision béatifique, dans quel sens peut-on dire alors que Dieu voit les créatures ?

La réponse sera déduite de l'idée qu'ils se font de Dieu: aucune analogie entre Lui et les créatures; Il est transcendant à toutes choses. Donc dire de Dieu qu'Il entend ou qu'Il voit signifie qu'Il connaît les choses que les autres entendent ou voient. Al-Ka'bī précise ce point en disant que «Dieu se voit lui-même et voit les autres choses dans le sens qu'Il se connaît et connaît ce qui est distinct de Lui» (1). Et Al-Nazzām ajoute: «Dieu ne voit rien en réalité; seulement Il connaît tout» (2). Ainsi les mu'tazila poussent leur agnosticisme jusqu'au bout et aboutissent à la négation de la vision béatifique (3). Ils rejettent aussi le sens apparent des versets qui font allusion à la vue et à l'ouïe chez Dieu, et les interprètent en disant qu'il s'agit uniquement de la science de Dieu.

2. — UNE ALLUSION A CETTE VISION

Cependant deux disciples d'al-Nazzām, Ahmād b. Khābiṭ et Al-Faḍl al-Ḥadībī, rapportent ce «ḥadīth» (récit) du prophète: «Vous verrez votre Dieu comme vous voyez la pleine lune; vous ne serez pas lésés, si, au lieu de voir Dieu, vous voyez la première Intelligence, qui est la première créée, c'est l'intellect agent de qui émanent les formes des êtres».

Ce qui ne signifie pas que nous verrons effectivement Dieu, mais plutôt la première émanation de Dieu laquelle est notre dieu. En effet le ḥadīth continue: «Cet intellect agent est ce que Dieu crée en premier

(1) Al-Baghdādī: *al-farq*, p. 166.

(2) *Ibid.*

(3) Ibn Ḥazm semble dire que les mu'tazila ont fait allusion à un sixième sens, analogue à celui de la vue, en vertu duquel les élus verront Dieu (voir: *al-Fiṣal*, t. III, p. 2); mais tous les mu'tazila ont nié que Dieu puisse créer en nous ce sixième sens pour le voir ou le concevoir (voir *Al-Ash'arī: maqālāt*, p. 339), car, disent-ils, pourquoi ne pas admettre que Dieu créait en nous d'autres sens encore, spiritualisés si l'on veut, pour le toucher, le sentir... ?

lieu; et Dieu lui dit: viens, et il vint, ensuite Il lui dit: va et il s'en alla. Alors Dieu lui dit: par ma grandeur et ma majesté je n'ai rien créé de mieux que toi. Par toi je suis glorifié, par toi je donne, par toi je retiens. C'est lui qui apparaîtra le dernier jour; alors sera dissipé le voile qui le cachait des formes qui émanaients de lui, et les formes le verront comme une pleine lune. Quant à celui qui créa cet intellect, on ne le verra jamais» (1).

Il s'agit là d'une vision; mais non de Dieu lui-même; c'est la vision de l'intellect agent de qui émanent tous les êtres qui sont en rapport direct avec lui. Pour Ibn Khābiṭ cet intellect agent serait «le Messie qui s'est incarné» (2) et qui était une Intelligence avant l'incarnation (3); c'est lui «le créateur du monde, c'est lui qui jugera les hommes au dernier jour et c'est lui qui s'est transfiguré à eux» (4) et c'est lui qui est visé dans ce verset: «Ton Dieu et l'ange sont venus côte à côte c'est lui qui viendra dans une nuée» (5).

Telle est la limite à laquelle sont arrivés certains mu'tazila extrémistes, comme Ibn Khābiṭ et Al-Faḍl et Ḥadbī, jugés hérétiques par les autres mu'tazila. C'est bien à ce propos qu'al-Khayyāṭ dit qu'Ibn Khābiṭ «était mu'tazil, mais par suite de ses erreurs il ne compte plus parmi cette école» (6). Ainsi, entrevoir même la possibilité d'une vision béatifique, tellè

(1) Al-Shahrastānī: *al-milal*, t. I, p. 70.

(2) Al-Baghdādī: *al-farq*, p. 260.

(3) *Ibid.*

(4) Al-Khayyāṭ: *Intiṣār*, p. 148.

(5) *Qur'ān* 89/22, *al-Fajr*.

(6) Al-Khayyāṭ: *Intiṣār*, p. 148.

Note: L'influence de Plotin et du christianisme est manifeste dans ce récit d'Ibn Khābiṭ. D'ailleurs al-Fārābī et Ibn Sīnā adopteront la thèse platonicienne de l'émanation et Ibn Sīnā insistera dans son conte philosophique, *Hay b. Yāyzān*, sur notre contemplation de *Hay* seul, qui est l'intellect agent, première émanation de *Yaqzān*, Dieu, qui restera toujours loin de nous. C'était aussi la thèse d'al-Fārābī qui soutenait que l'intellect agent est «le dator formarum» et aussi la fin dernière des hommes. (Voir

que celle dont parle Ibn Khābit, est une hérésie pour les mu'tazila qui ne reconnaissent aucun intermédiaire entre Dieu et les créatures tout en soutenant qu'il est impossible à la créature de voir Dieu.

/

al-Farābī: Les idées des habitants de la cité vertueuse et Ibn Sīnā, son conte Ḥay b. Yaqzān).

CHAPITRE HUITIÈME

PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

Les mu'tazila soutiennent que la raison est capable de prouver l'existence de Dieu (1), et les deux voies qu'ils suivent dans cette preuve sont la causalité et la finalité.

1. — PREUVE PAR LA CAUSE EFFICIENTE (2).

a/ *Preuve par le mouvement:*

Cette preuve consiste à remonter des effets à la cause. Or, on remarque plusieurs effets dans le monde, et le mouvement (3) est l'effet le plus manifeste et le plus universel. Tout mouvement suppose un moteur, et les mu'tazila soutiennent qu'on ne peut pas procéder à l'infini dans la

(1) C'est aussi l'opinion de tous les philosophes musulmans; ils reconnaissent à la raison le pouvoir de prouver un Premier Principe. Ce sera aussi la thèse que soutiendra St. Thomas d'Aquin à l'encontre de St. Augustin qui disait: «Crosis pour comprendre». Pascal aussi ne reconnaîtra pas à la raison le pouvoir d'atteindre cette vérité.

(2) Ibn Rochd, d'accord avec Aristote, ne trouve pas cette preuve concluante, c'est pourquoi il recourt à la preuve par la finalité (voir son *Al-Kashf 'an manāhij al-adilla*, p. 64 et s.; voir aussi L. Gauthier: *Ibn Rochd*, p. 206 et s.).

(3) Le mouvement est considéré ici dans le sens le plus large, il ne s'agit pas seulement du mouvement de translation, mais aussi de la génération et de la corruption, du passage de la puissance à l'acte. Aristote avait pensé à cette preuve par le mouvement; mais remarquant que tout moteur doit avoir un certain contact avec ce qu'il meut, il a dû renoncer à cette preuve et s'en tenir à celle de la finalité. Abu'l Hudhayl, par contre, juge qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait ce contact entre le moteur et l'objet qu'il meut; car Dieu peut mouvoir par sa seule volonté. Ibn Rochd réfutera cette thèse mu'tazilite.

série des moteurs. «Je ne peux pas admettre, dit Abu'l Hudhayl, qu'il y ait des mouvements qui n'ont point commencé (1)». Il faut donc admettre, ajoute-t-il, un premier moteur qui ne soit mû par aucun autre; ce premier moteur est Dieu (2). Abu'l Hudhayl ajoute que «tout ce qui a eu un commencement doit nécessairement avoir une fin, et comme tout mouvement a commencé, il aura aussi une fin» (3).

Al-Nazzām essaie d'appuyer la thèse de son maître Abu'l Hudhayl, par des arguments logiques; il dit: «Les espaces parcourus ne peuvent être que finis ou infinis. Or, s'ils sont finis, ils doivent avoir un commencement; mais s'ils sont infinis, ils n'auront pas eu de commencement, et ce qui n'a pas eu de commencement ne peut être parcouru entièrement. Or, le fait que ce qui est passé est achevé prouve qu'il est fini» (4).

Donc tous les mouvements ont commencé, et tout ce qui commence dépend nécessairement d'une cause; et comme on ne peut pas remonter à l'infini dans la série des causes, il faut donc admettre une cause première qui ne soit pas causée par une autre; c'est Dieu (5).

b/ *Preuve par l'existence des substances:*

Al-Iskāfi conclut de l'existence des choses à l'existence de Dieu. «Les choses, dit-il, commencent par leur commencement, car si elles n'avaient pas de commencement rien ne pourrait exister. Donc l'existence des choses prouve qu'elles ont un commencement, et tout commencement est un

(1) Al-Shahrastānī: al-milal, t. I, p. 58: Ibn Rochd prouvera la possibilité d'un mouvement éternel (*Tahāfot al-Tahāfot*, p. 28 et s. Gauthier: Ibn Rochd, pp. 199 à 224).

(2) Al-Shahrastānī: Idem.

(3) Abu'l Hudhayl en conclut que les élus et les damnés seront réduits à un état de repos permanent (Al-Shahrastānī: Milal, t. I, p. 58).

(4) Al-Khayyāt: *Intiṣār*, p. 34.

(5) St. Thomas d'Aquin reprendra cette preuve par le mouvement pour aboutir au Premier Moteur. Aristote y avait fait allusion, dans sa *Physique* où le premier moteur apparaît comme cause efficiente du mouvement; mais dans sa *MétaPhysique*, Aristote le considère comme cause finale; et dans les deux cas Aristote le considère comme mouvant la sphère périphérique.

mouvement, car il est le passage de l'état de néant à l'état d'existence. Et le passage suppose un moteur; et il est impossible de procéder à l'infini dans la série des moteurs; donc il faut conclure à l'existence d'un premier moteur qui a fait passer les choses du néant à l'existence» (1). Al-Iskāfī aurait même fait allusion à une création ab aeterno; «en effet, dit-il, l'auteur des choses (2) qui est lui-même immuable et éternel, aurait pu leur accorder l'existence de toute éternité» (3).

c/ *Preuve par la distinction entre substance et accident:*

Hishām al-Fuwaṭī soutient que «les accidents ne prouvent pas l'existence de Dieu; mais les corps seuls prouvent que Dieu les a créés» (4). Cette thèse provoque l'étonnement d'al-Shahrastānī qui nous la rapporte. Mais voici l'explication mu'tazilite de cette preuve: «Les accidents, disent-ils, découlent naturellement des substances (5), et les accidents sont liés aux substances à l'état de néant. Comme les substances se réalisent lorsque Dieu leur donne l'existence, ces substances seules prouvent donc l'existence de Dieu». Al-Khayyāt précise davantage cette idée de

(1) Al-Shahrastānī: al-milal, t. I, p. 58.

Note: Aristote avait fait allusion à cette preuve dans sa Physique (liv. 2, chap. 2) sans l'utiliser cependant pour prouver l'existence de Dieu; mais pour montrer qu'il est impossible de procéder à l'infini dans la série des causes efficientes, et qu'il est nécessaire d'admettre une première cause agissant en vertu des moyens ordonnés. Aristote en conclut à l'existence d'une cause matérielle première. St. Thomas citera cette voie que mentionne al-Iskāfī et arrivera à la même conclusion que lui. — A noter que les mu'tazila ont admis que le «néant» est une chose, une essence, une réalité à laquelle il manque l'existence, et que Dieu accorde l'existence seulement à ce néant. C'est pourquoi al-Iskāfī dit que l'existence des choses prouve suffisamment l'existence de Dieu. (Voir 2ème Sect. Ont-Cos, chap. 1).

(2) Entendre le principe qui leur a accordé l'existence.

(3) Al-Shahrastānī: al-milal, t. I, p. 58.

(4) Ibid., t. I, p. 78.

(5) A remarquer que les mu'tazila distinguent entre la cause première et les causes secondes. Ils n'attribuent pas directement à Dieu tout ce qui arrive dans le monde; le monde physique a ses propres lois (voir 2ème Sect., Cosmologie) et le domaine moral aussi a les siennes. Cette attitude est très significative au sein de l'Islām qui est plutôt en faveur du fatalisme et de la réduction de toutes les causes à une seule: Dieu.

Hishām al-Fuwaṭī en disant: «Hishām a soutenu que ni les couleurs, ni les saveurs, ni les odeurs, ni la chaleur, ni le froid, ni la sécheresse, ni l'humidité, ni l'union, ni la séparation ne peuvent prouver l'existence de Dieu, car ce sont des accidents qui découlent naturellement des corps»(1). Il s'agit là d'une thèse fortement défendue par les mu'tazila et qui aurait étonné les hérésiographes. Ainsi, Ibn Ḥazm exprime son étonnement en rapportant ce passage de Mu'ammar à propos de la production naturelle des accidents par les substances: «Mu'ammar, dit-il, a soutenu que Dieu n'a créé aucune couleur, aucune dimension, aucune saveur, aucune odeur, comme Il n'a créé ni beau, ni laid, ni rugueux, ni lisse, ni puissance, ni force, ni faiblesse, ni vie, ni mort, ni maladie, ni santé, ni cécité, ni surdité, ni vue, ni ouïe, ni la pourriture des plantes, ni leur bon état; car tout ceci est produit naturellement par les corps où ils se trouvent; Dieu, conclut Mu'ammar, n'a créé que les substances» (2). La distinction faite par les mu'tazila entre les causes premières et les causes secondes les a conduits à soutenir que les accidents sont produits naturellement et directement par des causes autres que Dieu, à savoir par les substances lesquelles seules prouvent l'existence d'un premier principe qui les a produites (3).

Et ainsi, la preuve par la cause efficiente, telle que l'exposent les mu'tazila, comporte en réalité deux preuves: le mouvement qui suppose un premier moteur qui ne soit mû par aucun autre; les substances qui supposent une cause première qui les a produites. Bien que ces substances expliquent à elles seules leurs accidents elles ne peuvent cependant expli-

(1) Al-Khayyāṭ: Al-Intiṣār, p. 58.

(2) Ibn Ḥazm: al-Fiṣal, t. IV, p. 148.

(3) Ibn Sīnā et Ibn Rochd reviendront sur cette question plus tard et poseront le problème de la connaissance «des singuliers» par Dieu. Les mu'tazila se serviront, en morale, de cette distinction entre les causes premières et les causes secondes pour prouver que les actes de l'homme découlent naturellement de sa faculté de réfléchir et de choisir; ce sont donc des accidents que l'homme produit, tout comme les substances produisent naturellement leurs accidents.

quer leur propre existence (1). Cette première preuve mu'tazilite est une application assez large du principe de la causalité (2).

2. — PREUVE PAR LA FINALITÉ DANS LA NATURE

Le sage découvre de l'ordre dans la nature, et cet ordre ne peut être le produit du hasard; il suppose plutôt une intelligence. «Et les actes ordonnés, disent les mu'tazila, prouvent la sagesse de leur ordonnateur. Et cet ordre est surtout manifeste dans les liens naturels et très étroits entre les accidents et leurs substances; ce qui suppose un ordonnateur» (3). Hishām al-Fuwaṭī dit à ce propos: «Nous découvrons un ordre parfait entre les accidents et les substances, et cet ordre est une preuve manifeste de la grande sagesse de celui qui l'a établi. Et comme nous saissons cet ordre avec notre raison, nous pouvons, par les seules lumières de cette raison, arriver à connaître qu'il doit exister nécessairement un Être parfait, cause de cet ordre et de cette harmonie dans la nature» (4). Dieu a, pour ainsi dire, mis dans la nature un cachet de sa sagesse, et a doté l'homme d'une intelligence capable de saisir cette harmonie, reflet de la sagesse divine, et de conclure à l'existence de Dieu par la contemplation de l'ordre dans le monde. Et le même Hishām de dire: «Les substances et tout ce qu'elles comportent comme accidents, couleurs, saveurs, odeurs, union, séparation, chaleur, froid, humidité, sécheresse, etc... sont autant de preuves de l'existence de Dieu, producteur et ordonnateur de ces substances» (5). Et le passage que rapporte à ce sujet al-Baghdādī, disant: «que Hishām soutient que la preuve de l'existence de Dieu doit être sen-

(1) Cette preuve des mu'tazila rappelle les trois premières voies auxquelles aura recours plus tard St. Thomas d'Aquin pour prouver l'existence de Dieu. (Sum. Theol.: De Deo).

(2) Malgré cette application du principe de causalité, les mu'tazila soutiennent cependant que l'essence divine est nettement différente de celle du monde et qu'il n'y a aucune analogie entre les deux essences.

(3) Al-Shahrastānī: *nihāyat*, p. 67.

(4) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, p. 59.

(5) Idem.

sible; or, seuls les corps sont sensibles; donc, ils sont la seule preuve de l'existence de Dieu» (1), doit être compris à la lumière de ce que rapporte al-Khayyāt à ce même propos disant «que les choses sensibles se présentent à la raison humaine qui découvre en elles un ordre, et conclut de là à l'existence d'une intelligence suprême, infinie et parfaite, qui est Dieu» (2). Ainsi les mu'tazila s'élèvent des choses sensibles qui portent en elles la marque d'un ordre et d'une harmonie parfaits pour conclure à l'existence d'une intelligence première, cause de cet ordre.

Cette preuve par la finalité complète la première preuve par la causalité. En effet, ils considèrent Dieu comme accordant seulement l'existence aux substances; Il est donc cause efficiente de la nature. Et les substances réalisées dans l'existence manifestent naturellement leurs accidents (3); et il y a un ordre parfait entre les substances et leurs accidents (4). Et cet ordre est assigné par Dieu; Il est donc cause finale de la nature. Cet ordre peut être conçu par la raison humaine réfléchissant sur les choses sensibles et concluant à l'existence d'un ordonnateur. C'est là, concluent les mu'tazila, une vérité première que toute intelligence suffisamment développée peut atteindre; et si elle la néglige elle en sera responsable.

Conclusion sur la Théodicée

Les Mu'tazila sont convaincus que le domaine divin est extra-sensible et extra-rationnel. Cependant ils admettent que par les seules lumières de sa raison l'homme peut poser l'existence d'un être nécessaire, parfait, premier principe de toutes choses. Cet être, étant parfait et nécessaire, sa science, sa puissance, sa volonté, en un mot tous les prétendus attributs divins, ne sont que son essence envisagée sous différents aspects. Ces attributs ne sont donc que des considérations rationnelles, commodes.

(1) Al-Baghdādi: al-Farq, p. 148.

(2) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, p. 59.

(3) Nous exposerons plus en détail cette idée, *infra*, Ont.-Cosm. (2ème section).

(4) Cet ordre immuable inspirera les mu'tazila dans leur fameuse thèse du déterminisme dans la nature.

pour nous, mais ne correspondant à aucune réalité distincte de l'essence divine. Et cette essence divine échappe à toute définition; car elle n'a aucune ressemblance, aucune analogie avec l'essence du monde. Et ainsi, les mu'tazila ont versé dans un agnosticisme complet.

Une grande difficulté surgit ici: la science de Dieu — qui n'est que son essence — est absolue, elle embrasse donc le monde. Mais le monde a-t-il été créé conformément à cette science? Si oui, on serait obligé de dire que le monde est à l'image de la science de Dieu, autrement dit à l'image de Dieu? Ce qui contredit la thèse mu'tazilite disant que Dieu ne ressemble en rien à sa créature. Ou bien, le monde est-il tout à fait différent de la science de Dieu et sans analogie avec elle; et alors comment expliquer que Dieu le connaît? Les mêmes questions se posent à propos de la volonté divine: Dieu a-t-Il voulu de toute éternité créer le monde qu'Il connaît? Ou bien a-t-Il voulu créer un monde qu'Il ne connaît pas?

Il est à regretter que les textes que nous possédons ne sont pas suffisants pour connaître toute la pensée des mu'tazila sur ces questions. Cependant les mu'tazila semblent avoir esquivé la difficulté en parlant «du néant» et en le considérant comme l'essence du monde à laquelle il manque l'existence; et Dieu répartit l'existence seulement à cette essence pour se réaliser. C'est le problème que nous examinerons dans la 2ème Section.



DEUXIÈME SECTION

COSMOLOGIE

CHAPITRE PREMIER

LE NÉANT (AL 'ADAM)

Après avoir rejeté toute ressemblance et même toute analogie entre l'essence divine et l'essence du monde, les mu'tazila ont été obligés de recourir à l'idée du «néant» pour expliquer l'essence du monde, faisant ainsi du néant une matière première, une espèce d'hylé, à laquelle il manque l'existence, autrement dit la forme, pour s'actualiser (1). Et Dieu, d'après les mu'tazila, aurait réparti seulement l'existence à cette matière première.

Il est évident que cette conception du néant n'est pas sans soulever de grandes difficultés que le platonisme avait déjà rencontrées. Mais avant d'examiner ces difficultés il est utile d'exposer l'idée que les mu'tazila se sont faite du néant.

(1) Les mu'tazila mettent à contribution un principe aristotélicien. Aristote considérait la distinction entre l'essence et l'existence une distinction métaphysique, donc nullement réelle. C'est ce qui l'a conduit à admettre l'éternité du monde. Les mu'tazila, par contre, considèrent cette distinction entre l'essence et l'existence, comme réelle, croyant ainsi pouvoir expliquer la création du monde. Ils penchent ainsi du côté de Platon tout en se servant d'une notion aristotélicienne.

N.B.: On était convaincu à l'époque des mu'tazila qu'il n'y avait pas de différence essentielle entre la philosophie de Platon et celle de son disciple Aristote. Al-Fārābī avait même essayé de concilier Platon avec Aristote. Les mu'tazila ont dû confondre les idées de ces deux maîtres. La preuve, c'est ce qu'ils expriment au sujet de cette question du néant. Ils veulent rester platoniciens pour expliquer la création du monde disant que Dieu accorde l'existence aux essences qui étaient à l'état de néant; mais ils n'en demeurent pas moins aristotéliciens pour rejeter toute ressemblance entre l'essence divine et l'essence du monde.

1. — DÉFINITION DU NÉANT.

Al-Shahhām a été le premier mu'tazil à soutenir clairement et nettement que: «le néant est une chose, une essence, une réalité, ayant les mêmes propriétés que celles des êtres, comme la propriété d'être une substance pour les accidents, et même d'avoir des accidents, comme la couleur: le blanc, le noir etc.» (1).

Les autres mu'tazila, bien que soutenant que «le néant est une substance, une réalité» (2) ainsi que le dit al-Shahhām, insistent cependant sur la condition de «la possibilité» de la substance à l'état de néant de passer à l'existence (3).

La condition de la possibilité:

Abu'l Hudhayl, al-Ka'bī et ses disciples de la branche de Baghdād ont soutenu que «le néant possible d'exister est une chose, dans ce sens qu'il est déjà fixé et stable, autrement dit, une chose bien déterminée, en dehors de l'existence» (4). En effet, pour eux, l'essence est distincte de l'existence qui se surajoute à celle-là pour former l'être. Ainsi, avant de recevoir l'existence, la chose à l'état de néant, est déjà une essence; mais une essence ayant la possibilité d'exister.

(1) Al-Shahrastānī: *Nihāyat al-iqdām*, p. 151; al-Milal, t. I, p. 85; Ibn Hazm: *al-Fiṣal*, t. IV, p. 153; al-Baghdādi: *al-Farq*, p. 95; al-Isfarā'ini: *al-Tabṣir*, p. 37.

(2) *Ibid.*, Jalabī: *Commentaire des mawāqif*, p. 312.

(3) Jalabī: *Idem*, p. 296; al-Jurjānī: *comment. des mawāqif*, p. 103.

N.B.: Puisque le possible c'est ce qui s'est réalisé ou ce qui est réalisable, et puisque notre logique porte sur ce qui est réalisé, l'on peut se demander si le possible est ce qui est conforme à la logique, même avant de se réaliser; ou bien la logique est conforme au possible parce qu'il s'est réalisé? Autrement dit, y a-t-il une logique antérieure au possible et à laquelle doit se soumettre le possible pour se réaliser; ou bien la logique suit simplement ce qui se réalise avant toute logique? — Problème toujours actuel aux métaphysiciens et que les mu'tazila ont effleuré et résolu en disant que la logique est antérieure au possible. En effet, il s'agit de savoir si la création du monde se fait selon un plan logique qui s'impose même à Dieu, ou bien elle se fait sans plan logique selon la liberté absolue de Dieu qui ne se soumet à aucune loi, faisant elle-même toutes les lois. C'est la fameuse controverse entre St. Thomas d'Aquin et Duns Scott, entre Descartes et Leibniz.

(4) Jalabī: *Comment. mawāqif*, p. 312; Al-Rāzī: *Muḥaṣṣil*, p. 37.

Et le néant impossible d'exister n'est pas une essence. C'est ce qu'expriment clairement Al-Jubbā'i, son fils Abū Hāshim, Al-Khayyāt, et al-qādī 'Abd al-Jabbār et leurs disciples, en disant: «que seuls les néants (entendre les essences à l'état de néant) possibles d'exister sont des essences, des réalités, avant leur existence» (1). Ce qui fit dire à Ibn Ḥazm que «les mu'tazila soutiennent que le néant est une réalité qu'il est éternel et infini» (2). Le néant qui fournira la matière des êtres, n'est donc point créé; il ne fait que passer d'un état, celui du néant, à un autre, celui de l'existence. Ce passage se fait par Dieu qui répartit l'existence seulement à cette essence qui était à l'état de néant: «Dieu créa toutes choses du néant».

2. — LES ATTRIBUTS DE CE NÉANT.

Si les mu'tazila considèrent unanimement le néant comme une substance, une réalité, conformément à la conception d'al-Shāhāmī, cependant ils ne sont pas tous d'accord quand il s'agit de fixer les attributs de cette essence à l'état de néant. Abu'l-Hudhayl a été le premier à faire entrevoir le problème du néant aux mu'tazila, en disant que la création n'est que l'ordre adressé par Dieu et formulé en ce terme: «Sois», ordre adressé au «néant». Alors, les essences, à l'état de néant qui avaient la possibilité de recevoir l'existence, sont passées du premier état, celui du néant, au second, celui de l'existence. Ces seules essences peuvent recevoir le nom d'esséité. Cette conception du néant encore confuse chez Abu'l Hudhayl, sera analysée et détaillée plus tard. On peut ranger en deux

(1) Al-Rāzī: *Muḥāṣṣil*, p. 37; Jalabī: comment. *mawāqif*, pp. 312, 345; Isfarā'i-nī: *al-tabṣir*, p. 37.

(2) Ibn Ḥazm: *al-Fiṣal*, t. IV, p. 153; N.B.: Ce passage d'Ibn Ḥazm laisse croire que les mu'tazila ont considéré le néant comme la matière première indéterminée dont parle Platon, ou comme l'*hylé* dont parle Aristote. En effet cette matière est éternelle chez les deux philosophes; et les mu'tazila en ont fait l'essence du monde pour la distinguer de celle de Dieu. Voir note 1 plus haut, p. 90. On peut se demander si les mu'tazila sont arrivés à expliquer rationnellement la création du monde; ou bien s'ils n'ont pas abouti à la même conclusion qu'Aristote, à savoir que le monde est éternel.

groupes les opinions des mu'tazila sur les attributs de l'essence à l'état du néant: le groupe de ceux qui soutiennent qu'elle est une simple essence, dépourvue de tout accident, et le groupe de ceux qui lui reconnaissent des accidents, voire même tous les accidents qu'un être possède à l'état de l'existence.

a/ *Le néant est simple essence:*

Al-Ka'bī et ses disciples de la branche de Baghdād ont soutenu que «le néant est une chose, qu'il est connu; mais qu'il n'est ni substance, ni accident» (1). De son côté al-Ash'arī rapporte que «certains mu'tazila de la branche de Baghdād — il s'agit d'al-Ka'bī et d'Ibn 'Ayyāsh — soutiennent que les objets de la connaissance sont connus avant leur existence, de même que les choses possibles (d'exister) sont possibles avant leur existence et que les choses sont des choses avant leur existence (2) mais pas les accidents» (3). Ainsi ce groupe ne reconnaît aux essences à l'état de néant qu'un seul attribut, celui de «choséité» (4); mais dans ce cas, les essences ne se distinguent pas les unes des autres, étant dénuées de tout attribut individuel; elles constituent donc une espèce de matière première, informe, indéfinie, qui ne sera spécifiée qu'avec l'existence. Cette matière première n'est pas localisée dans cet état de néant; car la localisation, selon Ibn 'Ayyāsh, est la raison de se trouver dans un lieu déterminé, donc c'est un attribut, et la matière indéfinie est dénuée de tout attribut autre que celui de «choséité» (5).

Cette conception d'une essence informe, indéfinie, à l'état de néant, rappelle la matière informe dont parle Platon, et l'hylé d'Aristote: matière première capable de recevoir toute forme. D'autre part, les

(1) Al-Baghdādī: al-Farq, p. 163.

(2) Chose, signifie ici essence.

(3) Al-Rāzī: muḥaṣṣil, p. 37; Jalabī: comment. des mawāqif, pp. 312, 313. — Al-Ash'arī: maqālāt, p. 160.

(4) «choséité»: chose indéterminée, indéfinie, rappelant la matière indéfinie dont parle Platon, et qui, selon lui, est apte à être informée à l'image des Idées.

(5) Idem.

mu'tazila admettent, d'accord en cela avec Aristote et Platon, l'éternité de cette matière première.

Cette thèse d'une essence à l'état de néant, informe, n'explique pas quand et comment les accidents s'ajoutent à l'essence; et ne dit pas si ces accidents qu'elle recevra étaient pour ainsi dire latents à l'état de néant et ne se révèlent qu'avec l'existence, ou bien si l'existence elle-même les surajoute à cette essence.

Il est regrettable que les documents nous manquent pour mettre au clair cette question importante et qui paraît incomplète chez ce groupe qui soutient que l'essence à l'état de néant est une chose informe. Mais en tenant compte de la thèse commune aux mu'tazila, disant qu'il n'y a aucune analogie entre Dieu et la créature, il est possible de conclure que l'existence ne donne pas les accidents à cette essence; car si elle les lui donnait, les accidents dépendraient de l'existence: puisque c'est Dieu qui accorde l'existence à l'essence informe, alors les accidents découleraient de Dieu, ce qui est contraire à la thèse mu'tazilite rejetant toute ressemblance entre Dieu et le monde. C'est ce qui fit dire à l'autre groupe des mu'tazila que les accidents accompagnent l'essence à l'état de néant.

b/ *Les essences à l'état de néant ont des accidents:*

Tous les mu'tazila — à l'exception d'al-Ka'bī et ses disciples de la branche de Baghdād — admettent que les essences à l'état de néant se distinguent les unes des autres par leurs attributs. Or, ces attributs sont de deux sortes: les uns affectent l'essence même et les autres affectent les accidents:

1) les attributs affectant les essences: les mu'tazila en mentionnent quatre: l'attribut «d'esséité» qui affecte l'essence aussi bien à l'état de néant qu'à l'état de l'existence; l'attribut «d'existence» qui est la possibilité de l'essence de recevoir l'existence; l'attribut «de localisation» en vertu duquel l'essence occupe un lieu en recevant l'existence; — les mu'tazila appellent cet attribut «la génération», c.à.d. l'action d'être, d'exister; cet attribut, disent-ils, est distinct et différent du mouvement, du repos, de l'agrégation et de la séparation; — enfin l'attribut qui suit

la localisation de l'essence qui devient existence (1). Ces attributs sont dits essentiels, dans ce sens qu'ils caractérisent toute essence à l'état de néant. En effet, cette essence est ce qu'elle est: principe d'identité ou de substantialité; puis elle est capable de recevoir l'existence, de se localiser et de se distinguer des autres essences.

2) les attributs affectant les accidents: c'est d'abord la possibilité de recevoir les accidents; cette possibilité affecte les essences aussi bien à l'état de néant qu'à l'état de l'existence; puis, la localisation de l'accident dans l'essence; car tout accident a un lieu; et le lieu des accidents, ici, est l'essence (2).

c/ *La thèse des extrémistes:*

Cette première distinction étant faite entre les attributs affectant l'essence en tant que telle, et ceux affectant l'essence par rapport aux accidents qu'elle peut recevoir, certains mu'tazila — les extrémistes — essaient de préciser davantage ces attributs. En effet, al-Shahhām soutenait que «l'essence est la localisation, dans ce sens que puisque le néant est une essence, il est donc localisé même dans cet état de néant» (3). Si al-Shahhām était arrivé à cette conclusion c'est parce qu'il considérait «l'essence à l'état de néant comme un corps; et tout corps est nécessairement localisé; donc la localisation, dit-il, n'est pas un attribut surajouté à l'essence à la suite de l'existence; mais la localisation caractérise l'essence à l'état de néant» (4). Abū 'Abdallāh, de Baṣra, corrigea cette conclusion extrémiste d'al-Shahhām en disant: «que l'essence à l'état de néant est plutôt localisable que localisée; et sa localisation n'a lieu qu'avec l'existence» (5). 'Abbād b. Sulaymān soutenait «que les choses sont des choses avant leur existence; de même les substances et les accidents sont tels avant

(1) Jalabi: Comment. mawāqif, p. 312; Al-Ash'ari: maqālāt, p. 495; al-Rāzī: Muhaṣṣil, p. 37 et s.

(2) Jalabi: Idem, p. 313; al-Rāzī: Idem.

(3) Jalabi: Idem, p. 313.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

leur existence. Donc, les créatures étaient déjà à l'état de néant avant de passer à l'existence» (1). De son côté al-Khayyāt soutenait que «le corps à l'état de néant est déjà un corps parce qu'au moment où il passe à l'existence il est corps ayant toutes les propriétés des corps. Cependant, ajoute-t-il, dans le néant, le corps n'est pas mobile puisqu'au moment de son existence il ne l'est pas. Donc, conclut al-Khayyāt, tout attribut qui se trouve dans un corps au moment même de son existence est un attribut qui caractérisait déjà ce corps à l'état de néant» (2). Selon al-Khayyāt, l'existence n'ajoute aucun attribut à l'être, ne fût-ce l'existence seulement et ce qui en découle comme le mouvement, le repos, etc. Et Al-Jubbā'i et son fils Abū Hāshim soutenaient «que les substances et les accidents comme la couleur et la forme, étaient à l'état de néant, des substances et des accidents» (3). La conclusion logique de cette thèse extrémiste, serait, d'après al-Baghdādī et al-Isfarā'inī, que les substances et leurs accidents sont éternels (4). Et les mu'tazila de répondre que ce sont là des thèses qui s'imposent à la raison (5).

En effet, les mu'tazila fondent leur monothéisme sur deux points essentiels: ils soutiennent qu'il nous est impossible de former une idée de

(1) Jalabī: *Comment. mawāqif*, p. 313; Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 495; al-Rāzī: *Muhaṣṣil*, p. 38 et s.

(2) Al-Isfarā'inī: *al-Tabṣir*, p. 37.

(3) Al-Isfarā'inī: *Id.*; al-Baghdādī: *al-Farq*, p. 163; Ibn Ḥazm: *al-Fiṣal*, t. IV, p. 153.

(4) Al-Isfarā'inī: *al-Tabṣir*, p. 37; al-Baghdādī: *al-Farq*, p. 163.

(5) Al-Shahrastāni: *Nihāyat*, pp. 155, 156.

Note: De tous ces textes relatifs à l'idée d'une essence à l'état de néant, on peut se demander si les mu'tazila ne penchaient pas plutôt pour la thèse aristotélicienne de l'éternité du monde? En effet, il ressort de tous ces textes mentionnés plus haut, que les mu'tazila étaient au fond partisans de la thèse de l'éternité du monde, et que s'ils parlaient de «création» c'est plutôt pour sauver les apparences et faire croire qu'ils étaient d'accord avec la révélation. — Ibn Roch, plus tard, prendra une position similaire en faisant croire, au vulgaire, qu'il défendait la thèse de la création du monde; mais au fond, dans ses œuvres purement philosophiques, il défendait la thèse aristotélicienne de l'éternité du monde, en critiquant la thèse de la création dans tous les arguments qu'elle avançait.

Dieu, et ils rejettent toute ressemblance entre Dieu et le monde. Il est donc tout à fait logique qu'ils admettent une essence pour le monde distincte et différente de celle de Dieu; et cette essence du monde ne reçoit de Dieu que l'existence. Mais que signifie au juste cette existence? Et comment se représenter une essence à l'état de néant, possédant des attributs, excepté l'existence? N'est-ce pas là un subterfuge auquel ont eu recours les mu'tazila pour dissimuler leur croyance à l'éternité du monde, croyance qui ne répugne pas à la raison, mais plutôt que la raison approuve? Et comme d'autre part, la révélation parle de la création du monde, ils ont eu recours à cette subtilité de la pensée aristotélicienne qui distinguait métaphysiquement, et non réellement, l'essence et l'existence. Et pour rendre à Dieu ce qui est à Dieu, les mu'tazila Lui ont rendu l'existence seulement, réservant l'essence à ce qu'ils ont appelé le néant.

3. — LE PASSAGE D'UNE ESSENCE DE L'ÉTAT DE NÉANT A CELUI D'EXISTENCE :

Les mu'tazila insistent sur la condition de «possibilité» que doit avoir une essence de passer de l'état de néant à celui d'existence. «Tout ce qui est produit dans le temps, disent-ils, doit être nécessairement précédé d'une possibilité d'existence» (1). Mais le possible a besoin d'un «agent» pour le faire passer de l'état de néant à celui d'existence, sans que cet agent n'ajoute rien à l'essence possible; car même la possibilité d'exister est le propre de cette essence à l'état de néant» (2). «C'est là, ajoutent-ils, une vérité nécessaire qui s'impose à la raison» (3).

Voilà le rôle de Dieu réduit seulement à donner l'existence à une essence qui a la possibilité d'exister (4)! Les mu'tazila vont plus loin:

(1) Jalabī: Comment. *mawāqif*, p. 313 et s.; Al-Rāzī: *Muḥaṣṣil*, p. 38 et s.

(2) Al-Shahrastānī: *Nihāyat*, p. 155.

(3) *Ibid.*

(4) *Note:* Puisque l'essence à l'état de néant possède déjà la possibilité d'exister, qu'est-ce qui peut bien l'empêcher de passer à l'existence d'elle-même? et de devenir un être nécessaire. Il y a beaucoup de peine à se représenter logiquement cette aide, pour ainsi dire, que Dieu envoie à l'essence possible pour qu'elle existe, étant donné que

«A l'état de néant, disent-ils, les essences doivent avoir des attributs qui les distinguent les unes des autres et qui les distinguent de leurs accidents; sinon, comment expliquer que l'agent accorde l'existence à certaines essences plutôt qu'à d'autres, ou plutôt qu'à des accidents; ni comment il accorde l'existence à un accident plutôt qu'à un autre. Et comme ce n'est pas l'agent qui accorde à l'essence à l'état de néant les particularités des genres et des espèces, ni les accidents — sinon les êtres ressembleraient à l'agent, c.à.d. à Dieu; ce qui est contraire à un principe fondamental de l'i'tizāl —, donc, concluent-ils, les genres et les espèces sont déjà distincts à l'état de néant; autrement leur réalisation se ferait par pur hasard» (1). Et Al-Shahrastānī, dans un passage bien clair, expose cette thèse mu'tazilite, en disant: «Les mu'tazila soutiennent que les attributs positifs des substances et des accidents leur sont propres et ne dépendent pas de l'agent ni de sa puissance. Si nous nous représentons la substance comme telle, ou comme une réalité ou une essence, et si nous nous représentons l'accident comme tel, ou comme une réalité, nous ne les concevons pas comme créés par l'agent qui leur donne l'existence, mais comme simplement ayant besoin de cet agent pour leur donner l'existence, à condition que la substance et l'accident aient la possibilité d'exister. Et lorsque la part de possibilité l'emporte chez une essence, l'agent ne peut que lui donner l'existence, sans avoir la moindre influence sur la substance même ni sur l'accident qui passent ainsi à l'existence» (2).

4. — LE PASSAGE D'UNE ESSENCE DE L'ÉTAT D'EXISTENCE A CELUI DE NÉANT.

Une fois admis que l'être est constitué d'une essence à l'état de néant et d'une existence qui lui est répartie par Dieu, il suffit de lui retirer l'existence pour que cet être retourne de nouveau à son état premier de

déjà cette essence a la possibilité d'exister. Dieu peut-il entraver l'existence d'une essence remplissant les conditions logiques pour exister? C'est là encore une confirmation de ce que nous disions au sujet de la tendance mu'tazilite à adopter la thèse de l'éternité du monde.

(1) Al-Shahrastānī: *Niḥāyat*, pp. 156, 161.

(2) *Ibid.*, p. 155.

néant. Telle paraît la conséquence logique de cette thèse. Mais le problème ne se présente pas avec cette grande facilité, puisqu'il y a à tenir compte de la justice et de la perfection de Dieu. D'ailleurs al-Khayyāṭ le dit clairement: «Ce problème de l'anéantissement est assez confus et très subtil» (1).

En effet, le problème de l'anéantissement des êtres est étroitement lié à celui de l'existence que l'agent leur donne et à la nature de cet agent. Or, al-Nazzām considère que cette existence n'est pas accordée aux essences une fois pour toutes; mais plutôt qu'elle se renouvelle constamment de la part de Dieu; et c'est grâce à ce renouvellement perpétuel que les êtres sont maintenus dans l'existence. «Or, dit al-Nazzām, si Dieu voulait anéantir les corps existants, Il n'aurait qu'à leur soustraire l'existence, et aussitôt les corps s'anéantiraient» (2).

Mais la création, — répartition de l'existence —, étant une grâce, une faveur de la part de Dieu, comment expliquer qu'Il la retire après l'avoir donnée? Ce qui fit dire à Mu'ammar «qu'il est impossible à Dieu d'anéantir toutes les créatures au point de rester tout seul; Dieu n'a-t-Il pas dit, en effet: Je garderai le paradis et l'enfer et tout ce qu'ils contiennent d'élus et de damnés?» (3) Et al-Jāhiẓ dit à ce propos: «Les corps ne peuvent pas être anéantis une fois qu'ils ont existé; ils peuvent être décomposés, désagrégés; mais non anéantis absolument» (4). Et Mu'ammar explique ainsi cette décomposition: «L'anéantissement d'une chose, dit-il, se fait par la création d'une autre chose; et Dieu peut anéantir ce monde en créant une autre chose dans laquelle viendrait s'anéantir ce monde; mais il est impossible que Dieu anéantisse absolument toutes choses au point de demeurer seul, comme Il était seul» (5). «C'est là, dit al-Khayyāṭ l'opinion de tous les mu'tazila et aussi celle de la majorité de la commu-

(1) Al-Khayyāṭ: *al-Intiṣār*, p. 20.

(2) *Ibid.*, p. 19.

(3) *Ibid.*, p. 20.

(4) Al-Baghdādi: *al-Farq*, p. 161; Ibn Ḥazm: *al-Fiṣāl*, t. IV, p. 148.

(5) Al-Khayyāṭ: *Intiṣār*, p. 19.

nauté» (1). Donc point d'anéantissement total et absolu; mais plutôt transformation. Cette hypothèse ne rappelle-t-elle pas celle qu'ont soutenue ceux qui disent que la fin du monde ne signifie point son anéantissement total et absolu; mais plutôt l'évanouissement de sa forme actuelle et sa transformation? Et si Mu'ammār dit que «l'anéantissement d'un corps est un acte naturel à ce corps, et que l'anéantissement de tout ce qui est anéantissable lui est un acte naturel» (2), il veut entendre par là la modification du corps, sa transformation et nullement son anéantissement absolu. Il est évident que la nature se transforme d'après ses propres lois; et cette transformation est souvent essentielle sans être un anéantissement absolu.

Al-Jubbā'i, son fils Abū Hāshim et leurs disciples parlant de l'anéantissement des choses, disent que «Dieu ne peut anéantir un atome du monde tout en maintenant le ciel et la terre; car il ne convient pas à la puissance de Dieu d'anéantir quelques substances tout en maintenant d'autres dans l'existence. Et bien qu'Il les ait créées séparément, Il ne peut cependant pas les anéantir séparément. Et si Dieu voulait anéantir le monde, cet anéantissement doit être total et non partiel, autrement ce serait une injustice de la part de Dieu. Et les corps ne s'anéantissent que si Dieu crée un néant, non dans un lieu, et qui sera le contraire de tous les corps, car le néant ne s'applique pas à certains corps plutôt qu'à d'autres» (3). Ainsi, l'anéantissement absolu est une pure hypothèse, pour les mu'tazila; mais une hypothèse irréalisable, car on ne comprendrait pas pourquoi Dieu, après avoir donné l'existence aux essences, la leur retirerait absolument (4).

(1) Ibid., p. 20.

(2) Al-Baghdādi: al-Farq, p. 136.

(3) Al-Baghdādi: al-Farq, pp. 183, 168; Al-Isfarā'inī: al-Tabṣir, p. 53.

(4) *Note:* Cette thèse mu'tazilite rejettant la possibilité de l'anéantissement absolu du monde et défendant son existence perpétuelle, en prenant des formes variées, il est vrai, n'est-elle pas une conséquence logique de la thèse des mu'tazila relative à l'essence (éternelle) à l'état de néant, ayant la possibilité d'exister? Puisque cette essence n'émane pas de Dieu, n'est pas créée par Lui, elle n'a donc pas eu un commencement,

5. — DÉFINITION DE L'EXISTENCE.

Les mu'tazila considèrent l'être comme composé d'une essence à l'état de néant qui reçoit l'existence de par Dieu; l'existence signifie donc, comme le dit al-Iskāfi: «qu'un être dure deux moments, deux instants successifs qui se répètent perpétuellement. L'existence est donc la permanence de l'être. Quant à l'éternel, on ne peut pas lui attribuer cette définition, puisqu'il existe en dehors du temps, et le temps est la mesure des instants qui se succèdent» (1). L'existence est donc le début du temps pour les êtres, puisqu'il est le début de leurs mouvements et avant cette existence il n'y a point de temps, et par conséquent point de mouvement et point d'espace (2).

6. — LE RÉALISME MU'TAZILITE.

Les mu'tazila soutiennent qu'à toute idée doit correspondre une réalité, or, nous avons l'idée de néant, donc le néant est une chose (3). Certains vont jusqu'à dire que «les genres, les espèces, comme la substantialité, la corporéité, l'accidentalité, la coloriéte sont des réalités à l'état

et partant elle n'aura point de fin. Voir plus haut, ce même chap. parag. 1 avec les notes. Tous ces passages relatifs à l'essence et à l'existence laissent transparaître une croyance profonde à l'éternité du monde. La révélation, par contre, parle de la fin du monde; mais les mu'tazila, en subtils métaphysiciens, interprètent la révélation à la lumière de la raison.

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 368.

(2) *Note*: En disant que Dieu donne l'existence aux êtres, les mu'tazila admettent par là que Dieu aussi est existant; mais comme nous l'avons vu en Théodicée, son existence n'est pas mesurée par le temps, puis qu'il n'y a point de changement en Lui: son existence étant son essence. Et nous rencontrons ici une difficulté: l'existence de Dieu est-elle semblable à celle du monde? Nullement, car alors l'essence de Dieu serait semblable à celle du monde, puisqu'en Dieu l'essence et l'existence se confondent. Mais alors, quelle est cette existence que Dieu donne aux essences, sans que les êtres ne lui ressemblent?! C'est là le grand problème dans tout le système. Problème qui ne reçoit sa solution que si l'on admet que les mu'tazila voulaient cacher, derrière des termes vagues, une croyance profonde à l'éternité du monde.

(3) Al-Shahrastāni: *Nihāyat*, p. 161.

de néant car elles sont objet de connaissance» (1). C'est là un réalisme exagéré qui rappelle «les Idées» de Platon et celui de Frédégise de Tours (2).

Al-Jāhīz mettait une note sur ce point essentiel du système en définissant, avec les mu'tazila de Baṣra, l'être comme «étant le connu» (3). Et à ceux qui objectaient que l'impossible est connu aussi, il doit donc être une chose, Abū Hāshim al-Jubbā'i répondait: «l'impossible n'est connu que par comparaison et par analogie» (4); il n'est pas une notion positive. Al-Jubbā'i précise ce réalisme mu'tazilite en disant: «le terme chose s'applique à tout ce qui est connu; et comme les choses sont connues avant leur existence, elles sont donc appelées choses avant leur existence. Ce par quoi une chose est appelée en elle-même s'applique à cette chose avant son existence; comme lorsque nous disons substance, noir, blanc, etc.»(5). En effet, les choses peuvent apparaître ou disparaître, exister ou passer à l'état de néant, n'empêche que l'idée que nous en avons demeure, et toute idée positive et logique correspond à une réalité, concluent les mu'tazila. Donc, les essences sont éternelles.

(1) Al-Shahrastānī: *Nihāyit*, p. 161.

(2) Bréhier: *Hist. de la Philo.*, I, p. 551; Platon: *République*, *Phédon*, *Ménon*.

(3) Jalabī: *Comment. mawāqif*, pp. 310, 312.

Note: Le connu est tout ce qui peut être conçu par la raison, c.à.d. tout ce qui n'implique pas contradiction. Par contre, l'impossible est tout ce qui implique contradiction, et ne peut, par conséquent, être conçu par la raison; il ne peut donc pas être une chose ni à l'état de néant, ni à l'état d'existence; parce qu'il est impensable.

(4) Jalabī: *Comment. mawāqif*, p. 312.

(5) Al-Ash'ari: *maqālāt*, pp. 160, 522.

Note: Ainsi les essences sont éternelles. Ce qui rappelle les «Idées» éternelles de Platon. Toutefois, les mu'tazila ne disent pas, comme Platon, que ce monde est fait sur le modèle des Idées; mais ils soutiennent plutôt que les essences mêmes, disons les Idées, sont passées à l'existence. Dieu ne crée pas conformément à un modèle (voir Théodicée chap. 1). Il reste toujours à résoudre ce grand problème, à savoir comment concevoir cette existence que les essences à l'état de néant reçoivent de Dieu? C'est cette difficulté qui nous porte à croire que les mu'tazila penchaient plutôt pour la thèse de l'éternité du monde, d'accord en cela avec Aristote.

Précisant la dénomination des choses, autrement dit, l'idée positive que nous en avons, al-Jubbā'ī dit: «Les choses connues qui sont réelles aussi bien à l'état de néant qu'à l'état d'existence sont: a/ ce par quoi on appelle une chose en elle-même s'applique à cette chose avant son existence, comme lorsque nous disons: le noir, qui est ainsi appelé en lui-même, et de même le blanc, la substance, et aussi tout ce qui indique une différence entre un genre et un autre, comme couleur, etc. Toutes ces choses sont appelées en elles-mêmes avant leur existence. b) Ce par quoi une chose est appelée à cause de son existence, comme lorsque nous disons: produit, créé. En effet, on ne peut dire d'une chose qu'elle est produite avant qu'elle ne soit produite. c/ Ce par quoi une chose est appelée en vertu d'une cause qui se trouve en elle-même; comme lorsque nous disons: corps, mouvant, etc. On ne peut l'appeler ainsi avant son existence» (1). Donc tout ce qui s'applique à l'essence à l'état de néant aussi bien qu'à l'état d'existence est une réalité éternelle.

7. — LE RÉALISME MU'TAZILITE ET LA SCIENCE DIVINE.

En définissant la science divine comme étant l'essence propre de Dieu les mu'tazila concluent nécessairement que cette science est éternelle et qu'aussi l'objet de cette science doit être éternel. Or, Dieu connaissant de toute éternité les choses, les essences, les substances et leurs accidents, même avant leur existence, tous ces objets de la science divine doivent avoir une réalité avant leur existence. D'autre part, ils admettent qu'il n'y a aucune analogie entre l'essence du monde et celle de Dieu; alors voulant échapper à l'anthropomorphisme, les mu'tazila ont été conduits à reconnaître que Dieu ne répartit que l'existence seulement à une essence à l'état de néant et qu'Il connaît de toute éternité.

Difficulté: Comment expliquer que Dieu ait acquis la science des choses qui sont hors de lui? Les a-t-Il produites selon Sa science? Mais, dans ce cas le monde ressemblerait à la science divine. Et en Dieu la

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 160.

science est l'essence; le monde ressemblerait donc à l'essence divine. Mais les mu'tazila ont rejeté cette conclusion.

Dieu aurait-il acquis la science des choses de l'extérieur? Dans ce cas Il aurait changé, étant passé de l'état de l'ignorance à celui de la connaissance. Mais, Dieu, disent les mu'tazila, est immuable et parfait. Comment concilier donc, logiquement, la non ressemblance, la négation de toute analogie entre Dieu et le monde, et l'omniscience et l'immuabilité divines? Cette difficulté aurait-elle échappé à des théologiens aussi subtils que les mu'tazila? Ou bien, l'ayant touchée, ils ont voulu l'esquiver? Et leurs adversaires religieux de l'époque auraient pressenti dans l'enseignement mu'tazilite des thèses inconciliables avec la foi, c'est pourquoi ils se sont soulevés contre eux au nom de la foi menacée par la raison! Et les mu'tazila croyaient défendre la foi par la raison!

8. — LES SOURCES DE L'IDÉE D'UNE ESSENCE A L'ÉTAT DE NÉANT.

Les mu'tazila ont, sans doute, puisé l'idée d'une essence à l'état de néant de la philosophie grecque qu'ils connaissaient. Et nous relevons à ce propos dans al-Shahrastānī le passage suivant: «Ibn Sīnā rapporte qu'Aristote a soutenu que tout ce qui provient du néant doit être précédé nécessairement d'une possibilité d'existence. Cette possibilité d'existence n'est pas un pur néant; mais c'est quelque chose propre soit à exister, soit à demeurer dans le néant. Or, ceci ne peut se concevoir que dans une matière. Et cette matière antérieure (à l'existence) ne peut être conçue que dans un temps; car être «avant», ou être «avec» ne peuvent se réaliser que dans un temps. Et le néant qui précède (l'existence) est le même néant qui accompagne l'existence. Et la possibilité qui précède (l'existence) n'est pas celle qui est liée temporellement à l'existence, mais cette possibilité précède temporellement l'existence. Si le monde provient d'un néant, il doit être précédé temporellement d'une possibilité d'existence dans une matière. Donc, ou bien l'on procède ainsi à l'infini; ce qui serait absurde; ou bien il faut s'arrêter à une limite qui n'est plus précédée par aucune autre possibilité, par aucun autre néant, et qui ne soit pas nécessaire par un autre, autrement dit, un néant nécessaire par soi. Et c'est ce

qui a conduit les mu'tazila à croire que le néant est une chose. Et ils ont confiné l'essence à ce dont l'existence est possible et non à ce qu'il est impossible d'admettre» (1).

Al-Shahrastānī nous indique ainsi la source d'où les mu'tazila ont puisé la notion d'une essence à l'état de néant. (2) S'ils ont pris cette notion de chez Aristote, il n'en demeure pas moins vrai que leur réalisme est d'inspiration platonicienne. Et les mu'tazila croyaient qu'avec les deux notions: celle d'une essence dépourvue d'existence mais qui la reçoit de Dieu, et celle d'une essence ne ressemblant en rien à Dieu, ils pouvaient défendre le plus pur monothéisme, rejeter l'anthropomorphisme, expliquer la création du monde. Mais, nous avons souligné plus haut toutes les difficultés logiques que soulève cette tentative des mu'tazila à expliquer la foi à la lumière de la raison.

(1) Al-Shahrastānī: *Nihāyat*, p. 33.

(2) Aristote, dans sa *Physique* (1-9-192) soutient l'éternité de l'hylé. Car, dit-il, si elle était créée, elle proviendrait d'un objet, d'un substrat; mais elle même est un substrat pour les choses; donc elle doit préexister aux choses. D'autre part, si cette matière première était corruptible il faudrait admettre qu'une autre matière première existât pour servir de substrat aux choses.

CHAPITRE DEUXIÈME

LE MONDE

Les mu'tazila considèrent le monde comme composé d'essence et d'existence, et ils concluent de là que le monde est soumis aux lois de cette essence tirée du néant et dotée de l'existence; parce que cette essence a des propriétés fixes qui la caractérisent à l'état de néant et qui se manifestent avec l'existence. D'où deux points essentiels à examiner ici: le déterminisme des lois de la nature et leur apparition.

1. — LE DÉTERMINISME DANS LA NATURE.

Tout corps physique, soutiennent les mu'tazila, est déterminé, c.à.d. soumis à des lois fixes et immuables. Ainsi, dit al-Nazzām, «si l'on pousse une pierre, elle cède; et lorsque la force qui la fait rouler atteint sa limite, la pierre retourne naturellement à son état primitif (de repos)» (1). Et al-Jāhīz disait que «dans la nature les corps physiques sont déterminés: chaque corps produit des actes spéciaux à sa nature» (2). De son côté, al-Khayyāt, prenant la défense de Thumāmā contre Ibn al-Rawandī, dit: «Les corps produits sont déterminés: ils ne peuvent produire qu'un seul et même genre d'actes; ainsi le feu ne peut produire que la chaleur, et la glace ne peut produire que le froid. Mais ce qui peut produire indifféremment des actes variés et différents, voire même opposés, est un être libre, nullement déterminé pour les actes qu'il produit» (3). C'est là une

(1) Al-Shahrastānī: *al-milal*, t. I, p. 62.

(2) *Ibid.*, p. 80.

(3) Al-Khayyāt: *Intiṣār*, pp. 22-23; Al-Shahrastānī: *Milal*, t. I, p. 78.

conclusion logique de leur thèse relative à l'essence qui, déjà à l'état de néant, possède des propriétés latentes, il est vrai, et qui apparaissent avec l'existence; et ces propriétés sont immuables, puisqu'elles appartiennent à des essences immuables aussi (1).

2. — LE LATENT ET LE MANIFESTE.

Puisque les corps physiques sont déterminés, ils suivent leurs lois immuables dans leurs mouvements, générations et corruptions. Il est vrai qu'il y a une influence réciproque d'un corps sur un autre, mais cette influence ne crée pas de forces nouvelles dans la nature: il y a simplement passage de la puissance à l'acte, et non création ni anéantissement de matière ou de force. Ce qui fit dire à al-Nazzām: «que Dieu donna l'existence aux hommes, aux animaux, aux différentes espèces de plantes et aux minéraux entiers d'un seul coup» (2). Ce qui ne signifie pas qu'Il les a créés tous à la fois, mais qu'il a cachés les divers individus d'une espèce dans un premier générateur(3). Et à ce propos, al-Nazzām dit: «la création d'Adam n'est pas antérieure à celle de sa postérité, et la création des mères n'est pas antérieure à celle de leurs enfants; mais Dieu a créé tout cela d'un seul coup et en même temps; seulement, Il a caché certaines choses dans d'autres. L'antériorité et la postériorité ne s'appliquent qu'à l'apparition de ces choses de leurs lieux et non à leur création ni à leur production» (4). Ainsi, tous les hommes se trouvent en puissance dans le premier homme, de même que tous les animaux sont en puissance dans le premier animal et toutes les plantes dans la première plante. Et toutes ces espèces sont naturellement distinctes les unes des autres, ayant des propriétés essentielles et immuables. Les *mu'tazila* sont, ainsi, loin de la thèse transformiste.

(1) *Note*: Voir plus haut: 1er chap. «le néant».

(2) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, pp. 51, 132-133; Al-Baghdādi: al-Farq, p. 127.

(3) C'est la thèse de Plotin, et aussi celle que reprendra plus tard Leibniz. (Voir *Monadologie*).

(4) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, p. 52; Al-Baghdādi: al-Farq, p. 127.

3. — LA CONDITION DE L'HOMME DANS CETTE THÈSE.

L'homme est-il produit comme l'animal ou la plante ? autrement dit, suffit-il d'une action physique pour que les différents individus humains apparaissent les uns des autres ? La fécondation est-elle suffisante ?

Rappelons, avant de répondre à cette question, que les mu'tazila sont «ahl 'adl» (défenseurs de la justice) ; et sans liberté point de responsabilité. Et la question de l'apparition des hommes, telle que l'expose al-Nazzām, ne semble pas faire exception pour l'homme. Al-Nazzām pourrait dire que l'exercice de la liberté est un acte naturel à l'homme. Mais telle n'est pas la thèse de tous les mu'tazila. Lorsqu'al-Ja'd avait dit : «si l'union de l'homme et de la femme produisait l'enfant, on pourrait dire que nous sommes les créateurs de nos enfants et Dieu ne serait leur créateur que par métaphore» (1) ; alors al-Jubbā'i dit : «que c'est Dieu qui crée la conception et la mort ; c'est Lui qui crée la conception dans la Vierge Marie» (2). Ainsi, certains mu'tazila soutiennent que la procréation des humains suppose une intervention extra-naturelle. Il est vrai qu'al-Nazzām parlait d'une nature spéciale chez l'homme, douée de liberté ; mais les derniers mu'tazila, surtout de l'école de Jubbā'i, ont essayé de montrer que, pour être soustraite au déterminisme universel, la nature humaine exige une intervention extra-naturelle conjointement avec l'intervention naturelle. Donc, c'est surtout le problème moral qui poussa les mu'tazila à voir dans la nature humaine une exception aux autres êtres. Nous examinerons en Morale cette question plus en détail.

4. — LE MYTHE DE LA CRÉATION.

Trois disciples d'al-Nazzām : Ahmad b. Khābiṭ, al-Faḍl al-Hadbī, et Ahmad b. Ayyūb b. Mānūs relatent dans le récit suivant comment les choses, les plantes et les animaux sont arrivés à cet état de déterminisme dans lequel se trouve notre monde : «Dieu aurait créé les êtres sains et

(1) Ibn Ḥazm : al-Fiṣal, t. IV, p. 153. Pour al-Ja'd, voir Introd. D. Négation des attributs divins.

(2) Ibn Ḥazm : Id. ; al-Ash'ari : maqālāt, p. 531.

raisonnables, dans un monde autre que celui dans lequel ils se trouvent actuellement. Ces êtres Le connaissaient; et Dieu les avait comblés de ses grâces; car Il ne peut créer qu'un être intelligent et vertueux. Puis, Dieu leur commanda de Lui rendre grâces. Certains Lui ont obéi entièrement, d'autres Lui ont désobéi entièrement, tandis que d'autres Lui ont obéi partiellement. Dieu garda alors les premiers au Paradis où Il avait placé d'abord tous les êtres; Il refoula les seconds en enfer, lieu de souffrance, tandis qu'Il plaça les derniers dans ce monde où Il les revêtit de ces corps épais. Il les éprouva avec les difficultés et l'aissance, les douleurs et les plaisirs; leur donnant les différentes formes des hommes et des animaux, chacun selon la gravité de son péché: les meilleures formes et les moindres souffrances étant réservées à ceux qui ont le moins désobéi, et les pires formes avec les plus grandes souffrances aux grands rebelles» (1). Les animaux, les végétaux et les minéraux resteront dans cet état, soumis à un déterminisme rigoureux; et de même ceux qui ont atteint le rang des anges et des prophètes; pour eux plus d'obligation morale, puisqu'ils rentrent dans l'ordre céleste établi par Dieu. Et l'homme reste le seul soumis à une loi morale: il peut se sauver, sinon il revêtira une condition inférieure, celle de l'animalité (2).

Les sources de ce mythe:

Il est manifeste que ce récit est imbu de l'esprit biblique: la genèse du monde, le paradis terrestre, la tentation des anges, le péché d'Adam autant de passages qui ont été exploités par ces disciples d'al-Nazzām (3).

Ce qu'en pensent les mu'tazila:

Les mu'tazila, en purs rationalistes, ne pouvaient admettre ces mythes qui étaient propagés autour d'eux. C'est pourquoi ils ont exclu de leur école ces disciples d'al-Nazzām.

(1) Ibn Ḥazm: *al-Fiṣal*, IV, p. 150; Al-Shahrastānī: *al-milal*, I. 68.

(2) *Ibid.*

(3) La Bible: La genèse.

5. — DIEU PEUT-IL CRÉER D'AUTRES MONDES?

Les mu'tazila soutiennent que si Dieu pouvait créer un ou plusieurs autres mondes, tout en sachant que leur création est un bien et une perfection, Il le ferait nécessairement; car Dieu ne fait que ce qui est le mieux et le plus parfait. C'est pourquoi al-Jāhīz dit que «Dieu aurait pu créer un autre monde au moment où Il a créé ce monde; mais cet autre monde sera tout à fait identique au nôtre et se confondra avec lui» (1). La preuve en est que la puissance de Dieu est parfaite et infinie, elle ne crée donc pas un monde inférieur à un autre, ou à celui qu'elle peut créer. Il n'y a donc qu'un monde, et c'est le meilleur possible. Al-Jāhīz ajoute aussi qu'on «ne peut pas dire qu'il existait un autre monde *avant* celui-ci; car *avant* et *après* appartiennent au temps et il n'y avait point de temps avant ce monde» (2). Donc le monde créé est le meilleur possible.

(1) Ibn Ḥazm: *Fīṣal*, IV, 148.

(2) *Ibid.*

CHAPITRE TROISIÈME

LES CORPS

1. — DÉFINITION DU CORPS.

Les mu'tazila entendent par «corps» (jism) la plus petite parcelle physique comportant des propriétés définies; et par «atomes» (juz'), les éléments constitutifs du corps. Et ils semblent insister sur le caractère d'extensivité qu'a le corps (1). En effet, A. Hudhayl définit le corps: «tout ce qui a un côté droit, un côté gauche, un côté antérieur, un côté postérieur, un côté supérieur et un côté inférieur» (2). Al-Nazzām, Mu'ammar et les autres mu'tazila ont défini le corps: «ce qui est long, large et profond» (3). De son côté al-Iskāfī dit que «le corps est un agrégat» et il ajoute: «le moindre corps comporte deux parties; et lorsque ces deux parties s'agrègent chacune d'elles ne forme pas un corps; mais le corps est les deux parties ensemble» (4); et le corps pour être tel doit avoir des dimensions qui s'expriment en longueur, largeur et profondeur.

2. — CONSTITUTION DES CORPS.

Les corps sont considérés par les mu'tazila comme des substances composées; et leurs éléments constitutifs sont les atomes, substances insé-

(1) *Note*: Démocrite considérait l'atome comme étendu, ayant des formes variées. Descartes, plus tard, dira que la matière c'est l'étendue.

(2) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 302.

(3) Ibid., 302, 304; al-Yāfi'i: *Marhamu'l 'Ilal* p. 325; Ibn Ḥazm: *al-Fiṣal*, V, p. 42; al-'Ijī: *al-mawāqif* 185.

(4) Al-Ash'ari: *maqālāt*, 302.

cables (1) aux yeux des mu'tazila, excepté al-Nazzām, qui, influencé par le stoïcisme ou par la pensée hindoue, soutenait que l'atome est divisible à l'infini, sinon pratiquement, du moins par l'imagination.

Reste alors à déterminer le nombre des éléments (atomes) qui entrent dans la constitution du corps. Les mu'tazila ne sont pas tous d'accord sur ce nombre.

A. Hudhayl parle de «six éléments correspondant aux six côtés du corps: un élément pour le côté droit, un pour le côté gauche, un pour le côté supérieur, un pour le côté inférieur, un pour le côté antérieur et un pour le côté postérieur» (2); ce sont les six côtés qu'il a mentionnés dans sa définition du corps.

Ce nombre passe à huit chez Mu'ammar et al-Jubbā'ī, car, disent-ils, «l'union de deux éléments produit une longueur, de même l'union de deux autres éléments produit une largeur, et en appliquant ces quatre éléments sur quatre autres on obtient la profondeur; et ainsi les huit éléments constituent un corps long, large et profond» (3); ce qui s'accorde avec leur définition du corps.

Et avec Hishām al-Fuwaṭī ce nombre atteint trente-six éléments, car, dit-t-il, «tout corps est formé de six coins, et chaque coin est constitué de six éléments indécomposables» (4). Donc, ce qu'A. Hudhayl avait appelé élément, al-Fuwaṭī l'appelle coin et le considère comme formé de six éléments.

Enfin, al-Iskāfī réduit ce nombre à deux éléments dont «l'agrégation forme le corps» (5).

D'où l'on voit que les mu'tazila ne considéraient pas l'atome comme la plus petite parcelle matérielle dans la nature ainsi que l'ont compris Démocrite et Epicure; mais ils l'ont considéré comme partie du corps lequel est la plus petite parcelle matérielle pouvant exister et avoir

(1) Tel que l'entendaient Démocrite et Epicure.

(2) Al-Ash'arī: Id. 302.

(3) Ibid.

(4) Al-Ash'arī: *maqālāt*, pp. 304, 305.

(5) Ibid., 302.

des propriétés. En effet, Démocrite considérait l'atome comme imperceptible, ne tombant pas sous les sens. Et c'est pour cette raison, semble-t-il, que les mu'tazila n'ont pas considéré l'atome comme étant la plus petite parcelle matérielle; mais plutôt le corps sensible, parce que la connaissance du monde physique commence avec le sensible.

Démocrite ajoute que les atomes s'accrochent et s'agrègent, formant ainsi des groupes différents qui sont les corps de la nature. Et les choses sont différentes les unes des autres par la forme et le nombre des atomes agrégés; de sorte qu'on peut dire que les choses sont «nombre et figure» (1). Il semble donc que les mu'tazila, influencés par Démocrite, ont soutenu que les corpuscules sont constitués d'un certain nombre d'atomes (2) et que leur principale propriété est l'étendue ainsi que l'a soutenu Démocrite.

Cependant l'influence d'Aristote n'est pas moindre que celle de Démocrite. Aristote considérait les éléments comme composés de matière (hylé) et de forme, et non comme principes premiers, ainsi que l'a soutenu Empédocle. Les éléments, d'après Aristote, bien que composés de matière et de forme, sont indécomposables: on ne peut séparer la matière de la forme. De même les mu'tazila disent que les éléments n'existent pas indépendants les uns des autres; ils s'agrègent pour former les corpuscules physiques réels. Démocrite, Empédocle et Aristote auraient influencé la thèse mu'tazilite relative aux corps.

3. — L'ATOME.

Puisque l'atome est l'élément constitutif des corpuscules, l'on se demande si cet élément a des propriétés, ou bien si, dépourvu de toute propriété, il en acquiert par suite de l'agrégation.

a) *ceux qui ne reconnaissent aucune propriété à l'atome.*

D'après A. Hudhayl Dieu «peut désagréger les corps jusqu'à les ré-

(1) Bréhier: Hist. de la Phil. I, 77, et s. Les pythagoriciens avaient déjà dit que le nombre est le principe des choses.

(2) Il est vrai qu'ils ne sont pas tous d'accord sur ce nombre.

duire en atomes. Et l'atome n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur, ni agrégation, ni séparation. Et le grain de sénevé peut être divisé en deux puis en quatre, puis en huit parties, et ainsi de suite, jusqu'à ce que chacune de ses parties devienne un atome» (1). Il ajoute que l'atome «n'a ni couleur, ni saveur, ni vie, ni puissance, ni science; seul le corps peut avoir ces propriétés» (2). Cependant l'atome «peut être en contact avec six de ses semblables pour former les corpuscules» (3), donc l'atome de par lui-même est inextensif. Hishām al-Fuwaṭī, Mu‘ammar, al-Iskāfī et al-Balakhī partagent cette thèse d'A. Hudhayl.

Pinès se demande (4) si des mu‘tazila, comme A. Hudhayl, Mu‘ammar et Hishām, des mutakallimīn des débuts de l'Islam, pouvaient vraiment se représenter l'atome comme un point géométrique? Rappelons que les ouvrages de mathématiques avaient été traduits du grec en arabe et que les traductions étaient parvenues aux penseurs musulmans à l'époque ‘abbāsside. Il n'est donc pas étonnant de voir certains mu‘tazila parler de l'atome, dans le domaine physique, comme les mathématiciens parlaient du point géométrique, dans le domaine mathématique. Puis, des théologiens, aussi subtils que les mu‘tazila, pouvaient facilement arriver à cette conception abstraite de l'atome (5).

b) *ceux qui reconnaissent certaines propriétés à l'atome.*

Al-Jubbā'i soutenait que «l'atome, même séparé, peut avoir les mêmes propriétés que les corpuscules: couleur, saveur, odeur» (6). L'atome, d'après lui, n'est donc pas dépourvu de toute propriété, puis-

(1) Al-Ash‘arī: *maqālāt*, 314.

(2) *Ibid.*, 312.

(3) *Ibid.*

(4) Voir son livre: *Beitrag zur islamischen Atomenlehre*.

(5) Ces mu‘tazila sont influencés par Démocrite qui considérait les atomes comme homogènes et imperceptibles en raison de leur extrême ténuité. Mais quand ils s'agrègent ils acquièrent alors le poids et les autres qualités sensibles: couleur, saveur, chaleur etc. (Bréhier: *Hist. de la Philo.*, I, 77 et s.; I, 77, et s.; Yūsuf Karam: *Tārikh al-falsafa al-Yūnāniyya*, 50, 51).

(6) Al-Ash‘arī: *maqālāt*, 312.

qu'il est l'élément constitutif du corpuscule qui ne peut avoir des propriétés que si ses éléments en ont déjà. Abū Rashīd al-Nīsābūrī (1) soutient la même thèse qu'al-Jubbā'ī; c'est pourquoi il a passé sous silence le nombre des atomes nécessaires pour constituer les corpuscules.

Ainsi, on remarque une évolution dans la thèse mu'tazilite relative à l'atome: tandis que les premiers mu'tazila, influencés par Démocrite, considéraient l'atome comme un point géométrique dépourvu de toute propriété, les derniers mu'tazila, comme al-Jubbā'ī et al-Nīsābūrī, reconnaissaient à l'atome certaines propriétés. La thèse d'Épicure aurait supplanté celle de Démocrite (2).

4. — COMMENT LES CORPS ACQUIÈRENT LEURS PROPRIÉTÉS.

a/ Ceux qui ne reconnaissent à l'atome aucune propriété, comme A. Hudhayl, Hishām al-Fuwaṭī, Mu'ammar etc. soutiennent que les accidents des corps résultent de la cohésion des atomes. En effet, ces mu'tazila ne «reconnaissent que deux propriétés à l'atome: le mouvement et le repos. L'agrégation et la désagrégation des atomes résultent du mouvement; et les autres accidents des corps: couleur, saveur, odeur, etc. résultent de cette agrégation» (3). Et ainsi tous les accidents des corps résultent du mouvement et n'ont aucune existence fixe et stable.

b/ Mais al-Iskāfī, al-Jubbā'ī et leurs partisans soutiennent que «l'atome est doué de certaines propriétés, comme la couleur, la saveur, l'odeur, et de tous les accidents, sauf l'agrégation» (4). Ainsi les atomes sont déjà déterminés et distincts les uns des autres avant de constituer les corpuscules. Les accidents deviennent alors fixes et réels puisqu'ils sont

(1) Mu'tazil de la branche de Baṣra.

(2) Epicure ne considérait pas les atomes comme autant d'unités toutes identiques, mais ils sont plutôt d'espèces différentes. (Bréhier: Hist. de la Philo., I, 344).

(3) Al-Ash'arī: *maqālāt*, 311.

Note: Démocrite soutenait que le mouvement agite les atomes de toute éternité, dans le vide, et les fait s'accrocher et acquérir les différentes propriétés sensibles: couleur, saveur, chaleur etc.

(4) Al-Ash'arī: *maqālāt*, 302, 307.

liés aux atomes et ne résultent pas de l'agrégation de ces atomes, comme l'ont soutenu les premiers mu'tazila (1).

Nous rencontrons ainsi chez les mu'tazila deux thèses bien différentes sur l'atome: d'après la 1ère thèse, l'atome est dénué de toute propriété et n'est doué que du mouvement; et d'après la 2ème thèse l'atome est déjà doué des propriétés qu'on rencontre dans les corpuscules. Démocrite aurait inspiré la 1ère thèse, et Epicure la seconde.

5. — LA THÈSE D'AL-NAZZĀM.

Al-Nazzām rejeta la thèse atomiste des mu'tazila et soutint que «tout atome est divisible en parties infinies, sinon réellement, du moins par l'imagination» (2). Al-Nazzām ne conçoit donc pas l'atome comme l'élément constitutif du corps; il considère plutôt le corps comme une donnée première, et il le définit comme «étant le long, le large, le profond, et dont les parties sont innombrables» (3).

(1) *Note:* Cette conception de l'atome doué de propriétés fixes rappelle de près la thèse d'Epicure qui considère les atomes comme doués de propriétés qui les distinguent les uns des autres (Bréhier, Hist. de la Philo., I, 344 et s.).

(2) Al-Ash'arī: *maqālāt*, 319; al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, 33, 55.

(3) *Ibid.*

Note: A. Hudhayl considère l'atome comme dénué de toute propriété (voir plus haut N° 1) et les accidents comme découlant nécessairement de la cohésion des atomes; et il soutient, en conséquence, que les accidents sont étroitement liés aux corpuscules. Il ajoute que les accidents durent tant que dure cette cohésion, (pour lui le corpuscule est composé de six atomes qui s'agrègent, voir plus haut, No. 2), et ils disparaissent avec la désagrégation des atomes. Donc, nul accident n'est appelé à durer au delà de la désagrégation des atomes dans le corps. En somme, A. Hudhayl ne fait que reprendre la thèse de Démocrite.

Cependant A. Hudhayl aurait soutenu que les couleurs, les saveurs, les odeurs, la vie, la puissance peuvent durer «non dans un lieu, ni dans un substrat, et ce en vertu de l'ordre divin: «demeurez» adressé à ces accidents» (Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 358). Donc l'existence de tels accidents sans support n'est pas une existence naturelle mais plutôt surnaturelle A. Hudhayl voulait-il dire que la survie de l'âme et de ses états est dûe à une grâce divine? Car les états de l'âme ne sont que des accidents.

Cette difficulté ne surgit pas dans la thèse des derniers mu'tazila, tels qu'al-Iskāfi

Difficultés:

Puisque tous les corps sont divisibles, par l'imagination, jusqu'à l'infini, comment prouver alors la différence de masse ou de poids qui existe entre eux, étant donné que les infinis se confondent? Al-Nazzām essaie de résoudre la difficulté en faisant appel à la notion de rapport. Il donne l'exemple suivant pour illustrer sa réponse: soient une montagne et un grain de moutarde; comme corps, ils sont mesurables; et la mesure de l'une est bien différente de celle de l'autre. Si l'on divise chacun de ces deux corps en deux parties, les deux parties de la montagne seront plus grandes que les deux parties du grain de moutarde; et cette différence entre les parties de ces deux corps sera maintenue aussi loin qu'on pourra pousser la division» (1). Un rapport de grandeur est ainsi maintenu tout le long de cette division qui peut se prolonger jusqu'à l'infini. Mais comment concevoir un rapport de grandeur entre deux infinis?

Une autre difficulté se présente aussi: Si le corps est divisible à l'infini comment expliquer qu'on puisse parcourir ses différentes parties? Les difficultés que souleva la thèse de Zénon d'Elée apparaissent ici. Al-Nazzām résout la difficulté en faisant appel à la notion du soubresaut «al-ṭafra» (2).

Ayant rejeté la notion d'éléments constitutifs des corps, et ne pouvant nier les données sensibles, al-Nazzām arrive à conclure que le corps n'est «que cet ensemble d'accidents, de données sensibles, qui nous affectent. Les accidents se réduisent aux corps et réciproquement. Ainsi, la couleur, la saveur, l'odeur, le son, la chaleur, l'humidité, sont à la fois des corps (subtils) et des accidents; le corps n'est en réalité qu'un ensemble d'accidents» (3). Il est logique d'arriver à cette conclusion une

et al-Jubbā'i qui, influencés plutôt par la thèse d'Epicure, soutiennent que l'atome est doué naturellement de certaines propriétés.

(1) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, 36.

(2) Voir le chapitre suivant «le mouvement».

(3) Al-Ash'arī: maqālāt, 358; al-Shahrātānī: al-Milal, I, 63; al-Baghdādī: al-Farq, 113.

fois qu'on n'admet plus un substrat pour les accidents, comme l'a fait al-Nazzām.

Cependant, al-Nazzām, ne reconnaît qu'un seul accident qui ne soit pas un corps, c'est le mouvement (1).

Les sources de la thèse d'al-Nazzām.

Al-Shahrastānī et al-Baghdādī soutiennent qu'al-Nazzām «est d'accord avec les philosophes (entendre les Éléates et les stoïciens) à dire que l'atome est divisible à l'infini» (2).

Mais al-Khayyāt nous informe que «c'est dans sa réfutation des manichéens qu'al-Nazzām est arrivé à soutenir que le corps, bien que limité en mesure et en superficie, est décomposable à l'infini» (3). Al-Nazzām se serait-il servi de la thèse des Éléates et des stoïciens pour réfuter les manichéens?

Horovits soutient qu'al-Nazzām se serait inspiré des Stoïciens dans sa thèse niant les accidents et les ramenant à des substances (4). De son côté, Horten soutient que cette thèse est d'inspiration hindoue: Al-Nazzām dit-il, a vécu à Baṣra et là il était en relation avec des Hindous (5). Mais Al-Shahrastānī dit «qu'al-Nazzām a été influencé par Hishām b. al-Hakam dans sa thèse considérant les couleurs, saveurs, odeurs comme des corps» (6).

Il est fort probable qu'al-Nazzām ait subi toutes ces influences à la

(1) Voir le chap. 4 «le mouvement».

(2) Parménide soutient que l'être est un et sa nature est une; qu'il est immobile; et Zénon est arrivé à avancer des arguments contre le mouvement et la pluralité (Bréhier 1, 65 et s.). Et les stoïciens ont soutenu que la matière est décomposable effectivement à l'infini; et si le monde est un, c'est que le souffle, ou âme, qui le pénètre en retient les parties, parce qu'elle possède une tension analogue à celle que possède en petit tout être vivant et même tout être indépendant quelconque pour empêcher la dispersion de ses parties (Bréhier I, 311).

(3) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, 33.

(4) Horovits: Kalām S, 10-11..

(5) Horten: Indische Gedanken S, 516 f.

(6) Al-Shahrastānī: Milāl, I, p. 63; Al-Baghdādī: al-Farq, p. 113.

fois et qu'il ait été surtout influencé, comme le dit Horten, par les Stoïciens qui expliquent la cohésion des corps par le feu (1).

6. — LES CORPS ET LES ACCIDENTS SONT-ILS PERCEPTIBLES ?

Tous les mu'tazila — les atomistes d'entre eux aussi bien qu'al-Nazzām qui défendit la thèse de la décomposition de l'atome jusqu'à l'infini — considèrent *le corps* (2) comme la vérité première capable d'impressionner nos organes (3). Mais leurs différentes thèses relatives aux accidents des corps aboutissent à trois conclusions différentes quand il s'agit d'expliquer notre perception des accidents et des corps.

En effet, les atomistes parmi eux, tels qu'A. Hudhayl, Al-Fuwaṭī, al-Balakhī, al-Jubbā'ī, qui considèrent les accidents comme liés aux substances, soutiennent que les corps sont perceptibles, de même que le mouvement, le repos, les couleurs, l'agrégation, la séparation, le fait de se tenir debout, de s'asseoir ou de s'étendre; bref tous les accidents. «L'homme précisent-ils, voit le mouvement en voyant la chose se mouvoir comme il voit le repos en voyant la chose en repos, de même qu'il voit la couleur en voyant l'objet coloré. Il touche le mouvement et le repos en touchant un corps mobile ou en repos» (4). Et ainsi, quiconque perçoit un accident aura perçu le corps. Et c'est là une conséquence logique de la thèse soit de ceux qui soutiennent que les accidents découlent de l'agrégation des atomes constitutifs des corps, soit de ceux qui soutiennent que les atomes ont déjà des propriétés avant de s'agrégger pour former les corps (5).

Pour eux tous il devient impossible de séparer l'accident du corps, à savoir de la substance; donc, la perception des accidents c'est la perception des corps.

A. Hudhayl, en considérant les accidents comme le résultat de l'agré-

(1) Les Hindous déifient le feu.

(2) Ou plutôt le corpuscule, voir plus haut N° 1.

(3) L'atome pour les mu'tazila est une pure considération rationnelle.

(4) Al-Ash'arī: *maqālāt*, pp. 359-360.

(5) Voir plus haut N° 3 et 4.

gation des atomes constitutifs des corps et en établissant ce lien indissoluble entre les accidents et les corps (1), a préparé le chemin à la thèse de son disciple Al-Nazzām qui ramènera tous les accidents, sauf le mouvement, aux corps. En effet, Al-Nazzām, en rejetant l'existence des accidents aboutit logiquement à dire qu'il nous est impossible de voir les accidents et qu'il n'y a qu'un seul accident, à savoir le mouvement. Il ajoute «qu'il nous est impossible de voir autre chose que des couleurs et les couleurs sont des corps, et aucun corps n'est visible s'il n'a pas une couleur» (2).

La conclusion à laquelle aboutit al-Nazzām est semblable à celle à laquelle ont abouti A. Hudhayl et al-Jubbā'i qui ont établi un lien très étroit entre l'accident et le corps et ce lien rend les accidents de pures considérations rationnelles, ne pouvant exister sans corps, ni en être séparés pour céder la place à d'autres accidents dans le même corps. En d'autres termes, ce lien est une tentative pour réduire les accidents aux corps. Si A. Hudhayl ne l'a pas dit clairement, Al-Nazzām le dira et aboutira à la négation de l'existence des accidents, d'accord en cela avec la thèse des atomistes grecs tels que Démocrite et Epicure.

L'attitude de Mu'ammar est bien différente à ce sujet. En effet, Mu'ammar n'établit pas ce lien étroit entre l'accident et la substance qu'ont établi les autres mu'tazila et en vertu duquel ils ont soutenu que les corps sont perceptibles à nous par leurs accidents. Mu'ammar, influencé par la thèse d'Aristote relative aux accidents et aux substances, soutient que «nous percevons seulement les accidents des corps alors qu'il nous est impossible de percevoir les corps mêmes» (3), car l'accident seul est visible ou perceptible et l'accident est distinct du corps. Donc percevoir l'accident ne signifie pas que nous percevons la substance. La substance serait donc, pour Mu'ammar, une pure conception; c'est l'idée que nous nous formons de l'espèce ou du genre et qui reste imperceptible aux

(1) Ne laissait-il pas croire, par là, que la distinction qu'il fait entre accident et substance n'est que fictive et purement rationnelle ne correspondant à aucune réalité?

(2) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 362.

(3) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 362.

sens malgré la succession des accidents sur cette substance, laquelle substance échappe aux sens; seuls les accidents sont perceptibles.

7. — LES SUBSTANCES ET LEURS CONTRAIRES.

Le lien indissoluble qu'établit A. Hudhayl entre les accidents et les substances l'a porté à donner du contraire de la chose la définition suivante: «le contraire est ce qui étant absent laisse une chose exister, et, étant présent fait disparaître cette chose»; «les choses, ajoute-t-il, n'ont et ne peuvent pas avoir de contraire» (1). En effet, d'après lui, les accidents étant étroitement liés aux corps, ne peuvent se succéder sur le même corps; le changement d'un accident entraîne nécessairement le changement de la substance.

Ainsi, il est bien clair que cette thèse d'A. Hudhayl a préparé celle d'Al-Nazzām rejetant la réalité des accidents et les ramenant tous (sauf le mouvement) aux corps. Ainsi, on ne peut pas dire d'un accident qu'il est le contraire d'un autre, sauf pour le mouvement et le repos, les deux seuls accidents qu'il reconnaît. «Seul le corps, ajoute al-Nazzām, comme le chaud et le froid, le noir et le blanc, le doux et l'aigre etc. peuvent être dits les uns contraires des autres, car ils sont tous des corps corruptibles, et les uns corrompant les autres. Et ainsi, chaque groupe formé de deux corps corruptibles opposés est dit renfermer des corps contraires» (2). Donc, un corps blanc ne devient pas noir, par exemple, tout en restant essentiellement le même corps, c'est l'ensemble qui est transformé. C'est là une conséquence logique de la négation des accidents distincts des substances, et c'est là aussi une expression claire de ce qui était contenu implicitement dans la thèse d'A. Hudhayl.

8. — LE DÉTERMINISME DANS LA NATURE :

La science est donc facile à établir dans ce système où les liens sont très étroits entre accidents et substances et où les lois sont établies de toute

(1) Al-Ash'ari, *maqālāt*, p. 376.

(2) *Ibid.*, p. 376.

éternité «ne varietur», parce qu'elles dépendent de la nature même des substances et de la prescience divine (1).

Les textes relatifs au déterminisme sont assez rares; cependant certains passages semblent y faire clairement allusion. En effet, Mu'ammar «a soutenu que les formes (les accidents) des corps sont produites naturellement par ces corps, dans ce sens que Dieu a disposé de toute éternité ces corps de façon à ce qu'ils puissent recevoir tout naturellement ces formes qu'ils ont. Ainsi, tout ce qui affecte un corps, comme le mouvement, le repos, la chaleur, la saveur, l'odeur, l'humidité, la sécheresse etc... est un acte naturel de ce corps. De même la vie est l'acte naturel et propre de l'être vivant; la puissance, l'acte naturel du puissant; la mort, l'acte naturel du mortel; le mouvement des astres, leur repos, leur rapprochement les uns des autres (entendre leur attraction), leur éloignement les uns des autres, sont autant d'actes naturels aux astres et n'exigeant ni une action ni une intervention constantes de la part de Dieu. Dieu, conclut Mu'ammar, ne produit pas les accidents des corps; tout ce qu'Il a produit c'est une substance capable de recevoir une catégorie déterminée d'accidents. Nous ne pouvons pas dire, par exemple, poursuit-il, que Dieu produit la coloration, la vie ou la mort dans un corps; non, ce ne sont pas des accidents produits par Dieu, dans ce sens qu'ils seraient ajoutés aux corps, un peu au hasard et indifféremment par Dieu. Si Dieu colore un corps, c'est parce que ce corps, de par sa nature, est colorable» (2); et il en est de même pour les autres accidents.

(1) Al-Khayyāt, considère d'un point de vue métaphysique le lien indissoluble entre accidents et substance. En effet, il dit «que Dieu connaît de toute éternité les substances comme telles et les accidents comme tels, il est donc impossible d'admettre une modification dans la science divine immuable, infinie et éternelle (Intiṣār, p. 114). Al-Jubba'i se place sur un même plan en parlant de l'immutabilité des accidents et substances: «Dieu, dit-il, connaît de toute éternité les substances et les accidents comme tels même avant leur création, il est donc impossible que ces substances et accidents changent» (Al-Ash'ari, *maqālāt*, p. 371).

(2) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 405; al-Khayyāt: *Intiṣār*, p. 53; al-Baghdādī: *al-Farq* p. 120.

Voilà, exprimé en des termes assez clairs et nets, le principe du déterminisme indispensable pour la science.

De son côté al-Nazzām, faisant allusion au déterminisme physique, dit: «que le même genre (de corps) ne peut pas produire des actes contraires; ainsi, le feu ne peut pas réchauffer et refroidir, pas plus que la glace ne peut refroidir et réchauffer» (1). Il faut donc conclure que chaque catégorie de corps ne peut produire qu'une espèce déterminée d'actes et rien que cette espèce, et que cette espèce et ces propriétés sont immuables.

Cependant l'action d'un corps peut être retardée sans être annulée ni changée, c.à.d. sans déroger au principe du déterminisme. Ainsi A. Hudhayl, Al-Iskāfī et Al-Jabbā'i «ont admis qu'il est possible à une pierre de se tenir en repos quelques instants en l'air sans tomber, ou qu'il est possible que le feu attaque le coton sans le brûler immédiatement» (2) ce qui ne veut pas dire que la pierre ou que le feu cessent d'exercer leurs propriétés naturelles: chute ou ignition, mais que simplement il y a un moment de repos entre l'ascension de la pierre et le commencement de sa chute, comme il y a aussi un moment où le feu paraît inactif quand il commence à attaquer un corps inflammable, comme le coton. Et si, aux dires d'al-Ash'arī, «les mu'tazila de la branche de Baghdād ont rejeté cette thèse d'A. Hudhayl, à savoir que le feu tarde son pouvoir d'ignition ou que la pierre retarde sa chute» (3), c'est que ces mu'tazila de Baghdād voulaient dire que l'action naturelle d'un corps ne doit être retardée ni entravée, le moindre instant, sans raison: donc le feu doit brûler sitôt qu'il attaque le coton et la pierre doit tomber sitôt qu'elle a fini son ascension. Mais l'instant de retard auquel fait allusion A. Hudhayl ne signifie nullement un retard ni un arrêt de l'action naturelle du corps, seulement, cet instant est nécessaire pour que l'action du corps soit perceptible.

(1) Al-Baghdādī: al-Farq, p. 120.

(2) Al-Ash'arī: maqālāt, p. 312.

(3) Al-Ash'arī: maqālāt, p. 314.

Et ainsi tous les mu'tazila sont d'accord sur le principe du déterminisme physique.

Influence d'Aristote sur la thèse du déterminisme:

Dans sa Physique (liv. V) Aristote dit que la forme est la nature de la chose, et la chose agit nécessairement conformément à sa forme. Les mu'tazila soutiennent aussi que les choses agissent selon leur nature, à savoir selon leur forme. Aristote ajoute que le corps agit par sa forme et que son acte lui est propre, et il ne peut pas agir autrement qu'il n'agit, sinon il perd sa forme, c.à.d. sa nature (1). Et les mu'tazila, en soutenant que les corps agissent selon leur nature, n'ont fait que reprendre la thèse aristotélicienne.

9. — LES CHOSES EN PUISSANCE (2).

Le déterminisme ne s'applique pas seulement aux actes et mouvements des corps physiques déjà constitués; mais aussi à tout ce qui est en puissance. Ainsi, si une branche sèche ou un morceau de charbon ne brûlent pas actuellement, n'empêche qu'ils sont inflammables en puissance; de même que le feu est contenu en puissance dans le soufre qu'il suffit de frotter contre un autre corps pour qu'il produise du feu, et que l'huile est contenue en puissance dans les olives ou les sésames, ou que le palmier est contenu en puissance dans le grain d'une datte. Or, si des mu'tazila tels que A. Hudhayl, al-Nazzām, Mu'ammar, Bishr b. al-Mu'tamar parlent du «latent», ils voulaient bien entendre par là «la puissance» comme opposée à l'acte (3). Et le passage de la puissance à l'acte se fait en vertu de ce même déterminisme qui régit le monde des êtres déjà en actes. Ainsi, le principe du déterminisme s'applique à toute la nature physique et biologique. Seuls les actes libres de l'homme échappent à ce principe, ainsi que nous le verrons en Psychologie (4).

(1) Aristote: Physique, liv. 5.

(2) Puissance comme opposée à acte dans le sens aristotélicien.

(3) Al-Ash'ari: *maqālāt*, pp. 328, 329; Ibn Hazm: *al-Fiṣal*, V, 39.

(4) Voir 2ème Partie, 1ère Section.

Ici encore, les mu'tazila n'ont fait que reprendre la thèse d'Aristote disant que ce qui est en puissance devient en acte selon sa nature, donc selon un ordre déterminé (1).

10. — LES CORPUSCULES PEUVENT-ILS ÊTRE DÉSAGRÉGÉS ?

Nous avons vu plus haut (Nº 1) quel sens les mu'tazila donnent au terme «corps» (ou plutôt corpuscule). Le corpuscule, étant composé, d'après eux — al-Nazzām excepté — d'un nombre d'atomes plus ou moins grand, variant entre six et trente six, est-il possible que ces atomes, éléments constitutifs du corpuscule, soient séparés et exister isolément ?

Il suffit de rappeler la définition mu'tazilite du «corps» et le nombre des éléments nécessaires qu'ils fixent pour qu'un corps existe, pour conclure que la décomposition d'un corps en atomes n'est pas un acte naturel à ce corps. Rappelons aussi que tous les mu'tazila, depuis A. Hudhayl jusqu'à al-Jubbā'i, soutiennent que l'atome est incapable d'exister par lui-même, et que le corps est un agrégat d'atomes. Or, si cette agrégation venait à faire défaut, le corps disparaîtrait; et cela est impossible naturellement. Il faudra donc une force surnaturelle pour produire la désagrégation, à savoir la décomposition du corps en ses éléments constitutifs qui sont les atomes. Et A. Hudhayl dit à ce propos «le corps peut être décomposé par Dieu, et non naturellement, qui peut lui soustraire la force de cohésion qui existait entre ses éléments constitutifs et le réduire en atomes. Mais l'atome n'aura plus alors ni longueur, ni largeur, ni profondeur, il n'aura ni couleur, ni saveur, ni odeur, ni vie, ni puissance, ni science» (2). Ainsi, dit-il, le grain de moutarde peut être divisé en deux parties, ensuite en quatre, puis en huit et ainsi de suite, jusqu'à arriver à l'atome inséparable et indivisible. Mais cet atome, ainsi détaché du tout qui formait le corps, est doué de mouvement et de repos; il peut s'unir naturellement à

(1) Aristote: *Physique*, liv. 5.

(2) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 314; al-Baghdādī: *al-Farq*, p. 113.

d'autres atomes, ou s'en détacher, en vertu de cette puissance surnaturelle (1).

A. Hudhayl et avec lui tous les mu'tazila, ayant dénué l'atome de toute propriété sensible, disent «que Dieu peut créer en nous une vision spéciale en vertu de laquelle nous pourrons voir cet atome isolé, comme Il peut créer en nous un concept en vertu duquel nous pourrons concevoir cet atome, qui, isolé, n'a ni couleur, ni saveur, ni odeur, ni vie, ni force, ni science; car, seul le corps est le substrat des accidents» (2), et le corps est un agrégat d'atomes.

Al-Jâhîz dit à ce sujet: «Dieu ne peut pas anéantir les corps; mais Il peut seulement les décomposer en leurs éléments constitutifs, à savoir en atomes» (3). Donc, d'après les mu'tazila, il n'est pas dans la nature de l'atome d'exister isolément; mais de s'agréger avec d'autres atomes, et cela en vertu du mouvement naturel qui lui est inhérent.

Cette conception mu'atzzilite de l'atome, bien qu'influencée par l'atomisme mécaniste grec, en diffère cependant. En effet, Démocrite et Epicure ont reconnu à l'atome certaines propriétés, comme l'étendue et la forme; mais les mu'tazila considèrent l'atome comme dénué de toute propriété, même de l'étendue. Ils lui ont reconnu pour toute propriété «le mouvement» qui le pousse à s'unir à d'autres atomes. Ce qui rappelle le «clinamen» chez Epicure. Les corpuscules, d'après les mu'tazila, deviennent extensifs par l'agrégation des atomes qui est dûe au mouvement qui les agite.

Mais comment des atomes inextensifs forment-ils de l'étendue? Les mu'tazila auraient-ils devancé Leibniz dans la conception de «la monade

(1) Al-Ash'ari: *maqâlât*, p. 314; al-Baghdâdi: *al-Farq*, p. 113.

Note: L'atome désagrégé garde la force naturelle de s'agréger à d'autres atomes. Donc le mouvement qui pousse les atomes à s'agréger leur est inhérent naturellement. Les mu'tazila sont donc les partisans de l'atomisme mécaniste.

(2) Al-Ash'ari: *maqâlât*, 314; al-Baghdâdi: *al-Farq*, 113.

(3) Ibn Ḥazm: *al-Fiṣal*, IV, 148.

inextensive et de l'irréalité de l'étendue»? Le problème mérite d'être examiné.

11. — LES CORPS PEUVENT-ILS SE COMPÉNÉTRER ?

Puisque les corps sont formés d'un nombre variable d'éléments constitutifs, à savoir d'atomes, et puisque les corps sont distincts les uns des autres, deux ou plusieurs corps peuvent-ils se compénétrer, c'est-à-dire se trouver dans un même lieu en même temps?

On relève deux réponses divergentes à cette question; réponses influencées par l'idée que les mu'tazila se font des corps.

1ère réponse: A. Hudhayl dit «qu'il est impossible que deux corps se compénètrent» (1) et ce parce qu'il a établi un lien très étroit et indissoluble entre l'accident et le corps (2) et puisque chaque corps occupe un lieu bien déterminé, ce corps ne peut donc pas occuper le même lieu avec un autre corps en même temps. C'est aussi la thèse de tous les autres mu'tazila à l'exception d'al-Nazzām.

2ème réponse: Al-Nazzām soutint que la compénétration est possible. En effet, il considère tous les accidents, hormis le mouvement, comme des corps, et il dit: «la couleur peut compénétrer la saveur et l'odeur, autant de corps qui occupent le même lieu en même temps» (3). Ainsi, dans une fleur la couleur, la saveur et l'odeur occupent le même lieu.

De tout ce qui précède on remarque que les mu'tazila ont été influencés par plus d'une théorie physique ancienne. On relève chez eux les traces de l'atomisme mécaniste de Démocrite et d'Epicure, la théorie physique des stoïciens et celle d'Aristote. Cependant leur originalité consiste dans la conception de l'atome dénué de toute propriété et dans

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, 328, al-Iji: *mawāqif*, p. 251; Ibn Ḥazm: *al-Fiṣal*, V, 38, 39.

(2) Voir plus haut N°s 3, 4, 6.

(3) Al-Ash'ari: *maqālāt*, 328, al-Iji: *mawāqif*, p. 251, Ibn Ḥazm: *al-Fiṣal*, V, 38, 39.

la notion du mouvement qui agite naturellement les atomes et les pousse à former les corpuscules, premières réalités physiques sensibles et véritables substrats des accidents, quand ils ne sont pas eux-mêmes les accidents. Cette thèse mu'tazilite a été jugée dangereuse par l'Islām, car elle met en doute l'existence des substances et pourtant celle de l'âme. C'est pourquoi les mu'tazila furent appelés les «partisans de l'atome» (*aṣḥāb al-dharra*), et comme tels taxés d'hétérodoxie.

CHAPITRE QUATRIÈME

LE MOUVEMENT

Puisque les mu'tazila considèrent les corpuscules comme formés d'atomes agités par des mouvements qui les poussent à s'agréger, il s'agit de savoir si ces mouvements sont ajoutés aux atomes lors de leur existence, ou bien s'ils leur sont inhérents. D'autre part, le mouvement se manifeste sous divers aspects, il occupe un lieu et il est mesuré par le temps, il s'arrête à une limite où commence un autre mouvement. Autant de questions que les mu'tazila ont examinées.

1. — LES CORPS SONT-ILS EN MOUVEMENT OU EN REPOS LORS DE LEUR EXISTENCE. ?

Rappelons d'abord que les mu'tazila considèrent les corpuscules comme formés d'atomes agrégés en vertu d'un mouvement inhérent à eux, et qui fait penser au «clinamen» dont parle Epicure. Ce n'est pas de ce mouvement dont il s'agit ici; mais plutôt du mouvement qui agite les corps, à savoir le mouvement local, et le mouvement en vertu duquel un être passe de la puissance à l'acte, mouvement connu sous le nom de «génération».

Les mu'tazila ne considèrent pas le mouvement comme un attribut du néant (1). Le corps qui passe à l'état d'existence ne peut être, par conséquent, en mouvement de par lui-même. Ce qui fit dire à A. Hudhayl «que le corps est en repos lors de son existence» (2). Et Al-Khayyāt dit

(1) Voir plus haut: Cosmologie, chap. 1.
(2) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 325.

«que le corps lors de son existence, n'est ni en repos ni en mouvement; mais il se meut quand le mouvement le pénètre et s'arrête quand le repos le pénètre» (1). Al-Jubbā'i, de son côté, dit «que le corps est en repos lors de son existence» (2). Mais, al-Nazzām soutient «que tout être est en mouvement et que tous les corps sont réellement en mouvement et conventionnellement en repos» (3).

On peut conclure de là que les mu'tazila ont subi la double influence de Démocrite et d'Epicure en ce qui concerne le mouvement. Ils considèrent, d'accord avec Démocrite, le mouvement comme distinct des corpuscules, mais les agitant; de même qu'ils considèrent l'agrégation des atomes dûe à un «clinamen» inhérent aux atomes mêmes; d'accord en cela avec Epicure.

Quant à Mu'ammar, Ibn Ḥazm rapporte: «qu'un groupe a soutenu qu'il n'y a pas de mouvement dans le monde et que tout est en repos; ce groupe dit que la chose est en repos dans le premier lieu et aussi en repos dans le second lieu, et il en est toujours ainsi. Donc tout est en repos. C'est, ajoute Ibn Ḥazm, la thèse de Mu'ammar b. 'Amr, le chef mu'tazilite» (4). Mu'ammar voulait-il dire que le mouvement est une donnée sensible et qu'il n'existe pas réellement? comme l'a soutenu Parménide? ou bien voulait-il nier le mouvement, à la façon de Zénon d'Elée? Ce passage d'Ibn Ḥazm n'est confirmé par aucun autre hérésiographe; bien au contraire, Al-Ash'arī rapporte de Mu'ammar sa définition du mouvement (5).

2. — DÉFINITION DU MOUVEMENT ET DU REPOS.

A. Hudhayl fait une distinction entre «le mouvement et le repos,

(1) Al-Khayyāt: *Intiṣār*, pp. 114, 115.

(2) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 325.

(3) Idem, p. 324.

Note: Pour la notion de «mouvement» chez Al-Nazzām, voir *infra*, № 2, définition du mouvement.

(4) Ibn Ḥazm: *al-Fiṣal*, V, 35.

(5) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 355, voir *infra*, № 2.

d'une part, et la génération et la cohésion, d'autre part» (1). Il faut donc distinguer dans le langage mu'tazilite, entre «le mouvement local» appliqué aux êtres inanimés, et «la génération» qui est aussi un mouvement, mais considéré comme le passage de la puissance à l'acte, et appliqué aux êtres animés et entre «la cohésion» entre les atomes constitutifs des corpuscules; cette cohésion est encore un mouvement mais inhérent aux atomes et qui les pousse à s'agréger pour former les corpuscules. Cette distinction étant établie, A. Hudhayl dit «que le mouvement d'un corps consiste dans sa mutation d'un lieu à un autre»; et il ajoute que «le mouvement est la première génération dans le second lieu». Comme il définit le repos comme étant «la permanence d'un corps deux ou plusieurs instants successifs dans un même lieu» (2). A. Hudhayl fait ici allusion et au mouvement local et à la génération qui est aussi un mouvement puisqu'elle suppose le passage de la puissance à l'acte, et le mouvement est entre ces deux termes, à savoir entre la puissance, comme premier terme, et l'acte, comme second ou dernier terme (3).

Cette définition d'A. Hudhayl prépara celle qu'al-Naṣṣām donne du mouvement en disant: «qu'il est principe de changement» (4) et que le «repos signifie que le même corps demeure deux ou plusieurs instants dans le même lieu, à savoir qu'il s'y meut deux ou plusieurs instants» (5).

Cette même définition d'A. Hudhayl inspira aussi celle d'al-Jubbā'i disant «que le mouvement et le repos sont des générations» (6). En effet, dit celui-ci, «le mouvement signifie disparition; et il n'y a point de mouvement qui ne soit disparition, déclin; et le mouvement ne signifie pas translation d'un lieu à un autre» (7). Al-Jubbā'i semble insister, dans sa

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 355; al-Shahrastānī: *al-milal*, I, 62.; al-Baghdādī: *al-Farq*, p. 144.

(2) *Ibid.*

(3) Aristote: *Physique*, liv. 3, liv. 5.

(4) Al-Shahrastānī: *al-milal*, I, 62.

(5) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 324.

(6) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 355.

(7) *Ibid.*

définition, sur «la génération» en tant que passage de la puissance à l'acte. En effet, tant que le mouvement dure, la chose en puissance change soit dans la voie de sa propre perfection, soit dans la voie de sa propre corruption; ce qui fit dire que tout «mouvement est disparition ou déclin»: disparition de l'état de puissance dans lequel se trouvait l'être pour se diriger vers l'acte ou la perfection; ou bien déclin de l'être, à savoir perte de cette perfection (1).

De son côté Mu'ammar définit le mouvement «comme étant une génération» (2), de même qu'il définit «le repos une génération» (4), car l'état de repos suppose le terme d'un mouvement, ou bien l'acte ou la perfection d'une chose en puissance.

En définissant le mouvement comme «une génération», au sens aristotélicien, certains mu'tazila ont spéculé sur cette définition. Ainsi, A. Hudhayl dit que le «mouvement se trouve dans le second lieu, à savoir le lieu vers lequel il tend; et le premier lieu d'où est parti le mouvement est le repos» (3). Mais al-Nazzām, jugeant que tout mouvement part du repos, dit que «ce repos est mobile en puissance et il le considère comme un mouvement d'appui» (*harakat i'timād*) (4). Et lorsque Mu'ammar dit que «le repos est une génération», il a voulu signifier, d'accord avec A. Hudhayl, que le mouvement est dans le lieu vers lequel tend et où s'arrête le mouvement.

En concentrant le mouvement dans le second lieu, A. Hudhayl n'a fait qu'inspirer les mu'tazila à définir «le repos, tantôt un mouvement d'appui, comme l'a fait al-Nazzām, tantôt une génération, comme l'ont fait Mu'ammar et al-Jubbā'i. Au fond, c'est une même idée qu'ils ont exprimée différemment: en effet, tous distinguent entre le mouvement en tant que changement de lieu, et le repos en tant que stabilité; mais non

(1) *Note*: Le mouvement local étant réservé aux corps inanimés, al-Jubbā'i, insiste sur la génération et la corruption qui sont les mouvements des êtres animés.

(2) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 355.

(3) Idem, p. 354.

(4) Idem, p. 324.

pas dans le sens de stabilité toute passive; c'est une stabilité active qu'al-Nazzām appelle «mouvement d'appui» et que les mu'tazila appellent «génération».

3. — OÙ SE TROUVE LE MOUVEMENT ?

Le mouvement, étant considéré comme un accident qui pénètre le corps, il y a lieu d'examiner où commence le mouvement et où il finit. Il faut donc considérer deux lieux, d'après les mu'tazila; le premier lieu est celui dans lequel se trouvait le corps avant de se mouvoir; et le second est celui où sera le corps mû. Il faut ajouter aussi le lieu où se produit et dure le mouvement. A ces trois lieux correspondent trois moments dans le mouvement: celui du commencement, celui de la fin et celui pendant lequel le mouvement dure.

Or, nous savons que, d'après les mu'tazila, les essences sont en repos à l'état de néant (1) et qu'elles acquièrent leurs mouvements avec l'existence. Ce qui veut dire que le mouvement commence avec le passage des essences de l'état de néant à l'état d'existence. Mais ce passage suppose déjà un mouvement; et ce mouvement premier n'est pas perdu; il se trouve dans les corps existants, même si ces corps ne sont plus en mouvement lors de leur existence, seulement ils deviennent aptes à se mouvoir. Et ainsi, les mu'tazila soutiennent la coexistence du mouvement avec les corps, comme ils soutiennent aussi la distinction entre le mouvement et les corps. Cette attitude est d'accord avec la thèse mécaniste de Démocrite; et la thèse de Descartes n'en sera pas différente.

Donc, si A. Hudhayl, al-Jubbā'i et son fils Abū Hāshim soutiennent «que le mouvement se trouve dans le corps quand il est dans le second lieu, car, disent-ils, le mouvement est la première génération dans le second lieu» (2), ils veulent dire que le mouvement apparaît avec l'existence des corps, à savoir à leur passage du néant à l'existence. Et le repos

(1) Voir supra, chap. I «Le Néant».

(2) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 354; Al-Baghdādi: *al-Farq*, p. 144.

dans lequel se trouve le corps après ce passage, est un état de concentration de mouvement prêt à se déployer.

Cette façon de fixer le mouvement dans le second lieu comme l'entend A. Hudhayl fit dire à al-Nazzām que «le repos est un mouvement d'appui», à savoir que le repos est le lieu sur lequel s'appuie un nouveau mouvement. Cependant, al-Nazzām soutient que si le corps se meut d'un lieu à un autre c'est «parce que le mouvement se produit dans le premier lieu et que le corps se déplace en vertu de ce mouvement» (1). Mais, une fois le corps dans le second lieu, le mouvement n'est point perdu, il devient une génération dans ce second lieu. Et ainsi, d'après al-Nazzām, le repos est «un mouvement d'appui», distinct du mouvement local.

Plus fidèle aux données de l'expérience, Bishr b. al-Mu'tamar soutient que «le mouvement se produit dans un corps lorsque celui-ci n'est plus dans le premier lieu, point de départ du mouvement, et pas encore dans le second lieu, point d'arrivée du mouvement; mais le corps se déplace du premier lieu au second lieu en vertu du mouvement» (2). Donc le mouvement ne se trouve ni au point de départ, ni au point d'arrivée; il se trouve juste entre ces deux points. En effet, dans le premier lieu le corps est encore en repos — et le repos est l'absence de tout mouvement—; mais quand le mouvement pénètre le corps, celui-ci n'est plus dans le premier lieu, puisque mouvement et repos ne peuvent coexister. Et tant que le corps est en mouvement, il n'est pas encore dans le second lieu qui est le point d'arrivée du mouvement. Donc, le mouvement se trouve bien dans cet intervalle compris entre les deux lieux. Et ainsi le corps est distinct du mouvement et le mouvement est entre deux «repos» (3). Quant aux mouvements en place, ils supposent déplacement des différentes parties du corps; en effet, bien que le corps ne change pas de place, n'empêche que ses éléments constitutifs ont changé de lieu à l'intérieur même du corps.

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 354; al-Baghdādī: *al-Farq*, p. 144.

(2) Al-Ash'ari: *Id.*; al-Baghdādī: *Id.*; al-Isfarā'īnī: *al-Tabṣir*, p. 45.

(3) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, pp. 114, 115.

Cette thèse de Bishr ne diffère pas de celle d'al-Khayyāt qui «admet que le corps se meut quand le mouvement le pénètre, et qu'il est en repos quand le repos le pénètre» (1). Al-Khayyāt distingue ainsi le corps d'une part, et de l'autre, le mouvement et le repos qui sont deux accidents du corps. Et le mouvement se trouve dans un corps qui n'est plus en repos, de même que le repos se trouve dans un corps qui n'est plus en mouvement.

Et ainsi la thèse de Bishr et d'al-Khayyāt diffère de celle d'A. Hudhayl qui concentre le mouvement dans le deuxième lieu du mobile; comme elle diffère aussi de celle d'al-Nazzām qui considère le repos «comme un mouvement d'appui». A. Hudhayl et al-Nazzām établissent leur thèse sur la notion du passage des essences du néant à l'existencce, alors que Bishr et al-Khayyāt l'établissent sur les données de l'expérience.

La thèse de Bishr et d'al-Khayyāt serait inspirée d'Aristote (2), tandis que la thèse d'A. Hudhayl et d'al-Nazzām serait inspirée de Démocrite et d'Epicure, à savoir de la thèse atomiste mécaniste.

4. — COMMENT LE MOUVEMENT PÉNÈTRE LE CORPS.

Nous avons vu (3) que les mu'tazila considèrent «le corps» comme composé d'un nombre variable d'atomes. Il s'agit donc de savoir si le mouvement pénètre tous les éléments constitutifs du corps et s'il se sectionne en autant de parties qu'il y a d'éléments.

A. Hudhayl soutient «que le mouvement d'un corps composé de plusieurs parties est possible par un mouvement qui pénètre quelques-unes des parties de ce corps» (4), et ce parce que toutes les parties sont solidaire dans la constitution du corps. Il suffit donc que certaines d'entre elles se meuvent pour que le tout se meuve, entraîné par le mouvement

(1) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, pp. 114, 115.

(2) Pour Aristote (*Physique*, liv. 3, 5) le mouvement se trouve entre la puissance et l'acte, et le mouvement local se trouve entre les deux lieux, celui du départ et celui de l'arrivée du mobile.

(3) Voir supra, chap. 3 «Le Corps».

(4) Al-Baghdādī: al-Farq, p. 112.

de quelques parties. Et en vertu de cette solidarité entre les éléments du corps, la communication du mouvement est assurée des éléments mûs aux autres qui ne sont pas sous l'action directe du moteur.

Mais al-Jubbā'ī soutient «que si un corps se meut c'est parce qu'il y a en lui autant de mouvements que de parties mobiles» (1), autrement dit, le mouvement doit pénétrer toutes les parties qui se meuvent. Il a même généralisé cette thèse pour tous les autres accidents du corps: par exemple, la couleur d'un corps se répand sur tous ses éléments constitutifs (2). Et ainsi, les thèses relatives à la constitution des corps inspirent celles relatives au mouvement: pour ceux qui ont dénué l'atome de tout accident, sauf celui de la cohésion, il suffit que le mouvement pénètre une partie du corps mobile pour que tout le corps entre en mouvement, en vertu de cette cohésion très étroite entre ses éléments constitutifs; alors que pour ceux qui ont reconnu quelques propriétés aux atomes, il faut que tous les éléments constitutifs du corps soient pénétrés du mouvement pour que le corps se meuve.

5. — DEUX MOUVEMENTS PEUVENT-ILS PÉNÉTRER UNE MÊME PARTIE EN MÊME TEMPS ?

A. Hudhayl a soutenu que deux mouvements ne peuvent pas pénétrer une même partie d'un corps en même temps; alors qu'al-Jubbā'ī a admis cette possibilité: Si deux personnes, dit al-Jubbā'ī poussent une pierre, deux mouvements pénètrent chacune des parties de cette pierre, c.à.d. que le mouvement de l'une s'ajoute à celui de l'autre, et l'on a alors deux mouvements dans une même partie. Mais A. Hudhayl n'y voit qu'un seul mouvement, et les deux personnes qui poussent la pierre n'ont, d'après lui, fait que se partager ce mouvement (3). Donc d'après A. Hudhayl le mouvement qui pénètre un corps est un; seulement il peut varier

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 319.

(2) *Note*: Al-Jubbā'ī reconnaît à l'atome certaines propriétés (voir plus haut chap. 3, Nos 3, 4 et 6).

(3) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 319.

d'intensité. Alors qu'al-Jubbā'i voit dans cette intensité un mouvement ajouté à un autre; c.à.d. plusieurs mouvements pénétrant à la fois un même corps et s'y accumulant.

Si plusieurs mouvements pénètrent un même corps dans différentes directions voire même dans des directions opposées, faut-il les considérer comme un seul mouvement, ou bien comme plusieurs mouvements? A. Hudhayl dit qu'il n'y a qu'un seul mouvement dans toutes les parties du corps. En effet, supposons deux personnes qui poussent une même pierre dans deux directions opposées, la pierre reste immobile si les deux mouvements ont la même intensité, et ce parce que le mouvement causé par la première personne a pénétré une partie du corps égale à cette autre partie du même corps dans laquelle a pénétré le mouvement causé par la deuxième personne et qui est égal à celui de la première. Et ainsi, les différentes parties du corps ne sont pénétrées que par un seul mouvement: les deux mouvements s'arrêtent et se neutralisent à l'intérieur du corps, c'est pourquoi le corps est en repos, parce que les deux mouvements s'équilibrivent en lui.

Mais, si le corps cède dans une direction, c'est que le mouvement le plus intense a éliminé le moins intense, et alors un seul mouvement, à savoir le plus intense, se trouve dans les différentes parties du corps. Et il n'y a alors qu'un seul mouvement dans le corps.

Al-Jubbā'i raisonne autrement: dans le premier cas, celui de l'équilibre des mouvements de même intensité dans le corps, il dit que deux mouvements égaux et de sens contraires ont pénétré en même temps toutes les parties de ce corps; alors, en vertu de l'égalité de l'intensité de ces deux mouvements à l'intérieur de tout le corps, ce corps est en repos, c.à.d. en équilibre. Dans le second cas, celui du déséquilibre des mouvements, il dit qu'un mouvement a pénétré les mêmes parties du corps déjà pénétrées par un autre mouvement de moindre intensité et de sens contraire au nouveau mouvement qui pénètre ce corps; c'est pourquoi le corps se meut dans le sens du mouvement le plus intense. Mais dans l'un et l'autre cas, il y a, dit-il, deux mouvements dans les différentes parties du corps.

Al-Iskāfī avait déjà soutenu, avant al-Jubbā'ī, «la possibilité de la pénétration de deux mouvements dans une même partie», et il avait même étendu cette possibilité aux couleurs (1). Il nous semble qu'al-Iskāfī et al-Jubbā'ī ont compris l'intensité du mouvement comme étant une superposition de mouvements dans un même corps. D'ailleurs l'exemple des deux personnes qui poussent une même pierre qui reste en équilibre ou qui cède dans une direction, le prouve assez.

D'autre part, A. Hudhayl établit un rapport entre le mouvement qui pénètre un corps et le temps que dure ce mouvement. Il dit à ce sujet «que le mouvement dans un corps à un moment donné est distinct du mouvement qui a pénétré ce même corps à un autre moment» (2). Il considère donc le mouvement comme un écoulement: le mouvement passe et se renouvelle avec le temps, qui est lui aussi dans un continual écoulement. Car, si les mouvements ne passaient pas et ne se renouvelaient pas avec le temps, ils s'accumuleraient, et alors, deux ou plusieurs mouvements se trouveraient en même temps dans un même corps; et c'est précisément la thèse que rejette A. Hudhayl.

Celui-ci soutient donc que le mouvement se sectionne à l'intérieur du corps, puisqu'il pénètre ses éléments constitutifs; comme il se sectionne par rapport au temps, puisqu'à chaque moment correspond un mouvement déterminé. Il considère ainsi le mouvement non comme un courant uni, mais plutôt comme un courant alternatif. Alors qu'al-Jubbā'ī a nié la possibilité du sectionnement du mouvement, et il a admis la superposition des mouvements dans le même corps.

Y a-t-il vraiment divergence dans les deux thèses: celle d'A. Hudhayl et celle d'al-Jubbā'ī au sujet de la superposition des mouvements? Ce qu'A. Hudhayl appelle «intensité» du mouvement, al-Jubbā'ī l'appelle «mouvements superposés»; mais au fond les deux thèses ne veulent-elles pas signifier une même chose, à savoir «la force du mouvement»? Car, après tout, quel est le sens de «mouvements superposés» sinon un mouve-

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 320.

(2) *Ibid.*; al-Baghdādi: *al-Farq*, p. 112.

ment qui augmente d'intensité grâce à d'autres mouvements qui se surajoutent à lui? Et la Mécanique expérimentale justifie l'une et l'autre thèses qui relèvent plutôt du domaine spéculatif. Et les mu'tazila semblent se plaire dans ce domaine spéculatif.

6. — SI LE MOUVEMENT ENGENDRE LE REPOS ET RÉCIPROQUEMENT.

Al-Jubbā'i soutient «que le repos n'engendre rien, et que le mouvement engendre du mouvement et du repos»; il ajoute: «que dans la pierre qui s'arrête un instant dans l'air, il y a des mouvements cachés qui engendrent sa chute après le repos; de même dans l'arc tendu, il y a des mouvements cachés qui engendrent la rupture de la corde, si elle se casse; et dans le mur, il y a des mouvements cachés qui peuvent causer sa chute au cas où il tombe» (1). Ainsi, le repos de la pierre qui s'arrête un instant dans l'air est dû à un mouvement, de même que le repos du mur, à savoir son équilibre, avant sa chute est dû à des mouvements antérieurs. Mais ce repos engendre à son tour un mouvement: à savoir la chute de la pierre, la rupture de la corde de l'arc ou l'écroulement du mur. Le repos est donc une concentration de mouvements, disons plutôt qu'il est un mouvement en puissance (2). Ainsi, le mur, par exemple, a été élevé par une série de mouvements qui s'y sont concentrés et qui engendrent l'équilibre du mur, comme ils peuvent engendrer son écroulement; alors que le repos qui n'a pas été précédé de mouvements ne peut rien engendrer; comme le repos des essences avant leur existence (3).

Bishr b: al-Mu'tamar avait soutenu déjà avant al-Jubbā'i «qu'un mouvement peut engendrer un repos et que le repos peut engendrer du mouvement, et que le mouvement peut engendrer un mouvement, et le repos un repos» (4). Cette thèse rappelle celle d'A. Hudhayl qui concentre

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 413.

(2) Dans le sens aristotélicien du mot.

(3) Les mu'tazila admettent que les corps acquièrent le mouvement avec l'existence.

(4) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 412.

le mouvement dans le second lieu du mobile (1), comme elle rappelle aussi celle d'al-Nazzām qui considère le repos comme «un mouvement d'appui» (2).

Mais les mu'tazila de la branche de Baghdād «ont nié que le mouvement engendre du repos et le repos du mouvement» (3). Ils semblent rejeter ainsi la définition qu'al-Jubbā'i donne du mouvement en disant qu'il est «une génération»; et ce parce qu'ils examinent le mouvement et le repos d'un point de vue moral plutôt que du simple point de vue physique. En effet, si l'on admet que le repos peut engendrer du mouvement et réciproquement, on peut conclure «que le contraire engendre son contraire et, en appliquant ce principe en éthique, on sera en droit de dire que la rébellion engendre la soumission» (4). Phrase très significative qu'al-Ash'arī a glissée à côté d'une question qui paraissait d'ordre purement physique. Mais ces mu'tazila, continue al-Ash'arī, ont soutenu que «la rébellion engendre ce qui n'est ni soumission ni rébellion, et elle n'engendre pas la soumission» (5).

Tandis les mu'tazila de Baṣra n'ont examiné cette question que du côté physique, ceux de Baghdād l'ont examinée plutôt du côté moral. C'est ce qui explique la divergence entre les deux sur certaines questions de physique.

(1) Voir supra, N° 3.

(2) Voir supra, N° 3.

(3) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 413.

Note: Bishr b. al-Mu'tamar, le fondateur de la branche de Baghdād, fut initié aux principes mu'tazilites par les mu'tazila de Baṣra, A. Hudhayl, al-Nazzām. Et al-Jubbā'i, qui était de la branche de Baṣra, définit le mouvement et le repos comme étant «des générations». (Voir supra, N° 2).

(4) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 413.

(5) *Note:* La soumission serait donc un acte positif, et non la négation de la rébellion; comme la rébellion serait un acte positif, et non la négation de la soumission. Autrement dit, il n'est pas nécessaire que tous ceux qui ne se soumettent pas soient des rebelles ou que tous ceux qui se soumettent ne soient pas des rebelles. Le problème, en éthique, revient à savoir si le mal est positif ou bien s'il est la négation du mal. Ce problème sera examiné en «Morale».

Ainsi, d'un côté, al-Jubbā'i et Mu'ammar ont défini le mouvement et le repos comme des «générations», reprenant la thèse d'A. Hudhayl disant que le mouvement est dans le second lieu du mobile, et la thèse d'al-Nazzām disant que le repos «est un mouvement d'appui». Et de l'autre côté, les mu'tazila de Baḡhdād considèrent le mouvement et le repos comme des «états distincts l'un de l'autre, et l'un ne pouvant pas engendrer l'autre».

La thèse de la branche de Baṣra relative au mouvement et au repos, semble faire allusion à l'équilibre des forces qui déterminent la stabilité des corps, autrement dit le repos: et le repos absolu serait l'absence totale de toute influence d'une force, attractive ou répulsive, sur un corps. Mais, dans notre système cosmique nul corps n'est absolument soustrait à l'influence d'une force quelconque; et le prétendu repos de ce corps n'est, en réalité, qu'un état d'équilibre entre les différents mouvements qui l'environnent ou qui se le partagent. Quand cet équilibre est rompu, le corps entre alors en mouvement. Et l'on comprend ainsi la définition d'al-Nazzām du repos «qui est un mouvement d'appui», comme on comprend aussi les définitions d'al-Jubbā'i et de Mu'ammar, disant que «le mouvement et le repos sont des générations, que l'équilibre dans les mouvements engendre le repos et que leur déséquilibre engendre la transformation des corps».

7. — TOUT MOUVEMENT EST FINI.

Le mouvement est, d'après les mu'tazila, un accident que le corps acquiert avec l'existence. Et comme nul accident n'est permanent indéfiniment il n'y a donc aucun mouvement permanent: tout mouvement doit aboutir nécessairement au repos. Ce qui ne signifie pas l'anéantissement de tout mouvement (1). Et A. Hudhayl dit à ce propos «que les mouvements des élus et des damnés s'arrêtent et qu'il s'en suivra un repos

(1) Voir supra, Cosmologie, chap. I, parag. 4.

perpétuel dans lequel seront concentrés tout le bonheur des élus et toutes les souffrances des damnés» (1).

De son côté, al-Nazzām n'admet qu'un seul accident, à savoir le mouvement; et il considère comme mouvements tous les actes de l'homme comme l'acquisition de la science, les actes volontaires etc.; autant de principes de changement ou de modification (2). Donc tous ces actes ont une fin et ils se transforment en «états» pour les élus aussi bien que pour les damnés; mais des états ne comportant plus aucun changement ultérieur (3). C'est là une thèse généralement admise par tous les mu'tazila.

Ainsi, les mu'tazila, en parlant des limites du mouvement, n'envisagent pas la question du seul point de vue physique, mais surtout du point de vue moral. Toutes leurs thèses physiques sont influencées par des considérations d'ordre moral.

Au point de vue physique, les mu'tazila semblent prouver que tout mouvement est fini, en s'appuyant sur le mouvement rectiligne. Al-Jubbā'i dit à ce sujet: «entre deux mouvements rectilignes d'un même corps, mais de sens contraires, comme le mouvement ascendant et le mouvement descendant d'un corps, il y a un instant de repos. D'autre part, tout mouvement rectiligne se terminé par le repos, car il ne peut s'étendre indéfiniment» (4). Il ajoute: «tant que la force répulsive pousse le corps, une pierre par exemple, et l'emporte sur la force attractive, le corps s'élève jusqu'au point où les deux forces, répulsive et attractive, s'équilibrent, alors la force attractive l'emportant sur la force répulsive,

(1) Al-Shahrastāni: *al-Milal*, I, 58. Voir 2ème Partie: Morale, chap. 3.

(2) Al-Shahrastāni: *Idem*, *al-Baghdādi*: *al-Farq*, p. 110.

(3) *Note*: Ainsi, le bonheur du paradis et la souffrance de l'enfer ne comportent, aux yeux des mu'tazila, aucun changement dans l'état de l'âme de l'élu ou du damné, lesquels restent dans un état d'absolue stabilité. Sinon, il faudrait admettre que les élus sont capables d'augmenter leur dose de bonheur et les damnés de diminuer leur dose de souffrance.

(4) Jalabī: *Commentaire des Mawāqif*, p. 176.

Jurjāni: *Commentaire des Mawāqif*, p. 344.

le corps commence à tomber» (1). Le repos est ainsi, d'après al-Jubbā'i, l'équilibre entre deux forces égales et de sens contraires.

Les mu'tazila ne font aucune allusion au mouvement circulaire qu'Aristote considère comme éternel. Il est vrai qu'al-Khayyāt a essayé de réfuter l'éternité du mouvement (2) en disant que tout mouvement fini et mesurable a nécessairement commencé d'un bout et doit finir à un autre bout. Aristote considère les mouvements locaux et les générations et corruptions, à savoir les mouvements des éléments dans le monde sublunaire, comme finis. Les mu'tazila adoptent cette thèse en physique et semblent la généraliser à tous les corps, et ils l'appliquent aussi en morale. Mais le problème du mouvement est étroitement lié à celui du «passage des essences à l'existence». Et la question se pose: Les essences après avoir été gratifiées de l'existence et du mouvement, en seraient-elles dépouillées? (3).

8. — LE SOUBRESAUT «al-Tafra».

C'est une notion introduite par al-Nazzām pour la première fois dans la pensée musulmane. En effet, contrairement aux autres mu'tazila, al-Nazzām ne considère pas l'atome comme insécable et extensif; mais plutôt comme divisible à l'infini, ne fût-ce que par l'imagination (4). Mais, si le corps est divisible à l'infini, comme il le soutient, comment expliquer qu'on puisse parcourir des espaces infinis? (5). Al-Nazzām répondit simplement en disant: «une partie de ces distances est parcourue par le mouvement ordinaire, et l'autre partie est parcourue par soubresauts, à savoir que le mobile passe du premier lieu au troisième lieu sans passer par le second lieu» (6).

(1) Jalabi: Commentaire des *Mawāqif*, p. 176.

Jurjānī: Commentaire des *Mawāqif*, p. 344.

(2) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, p. 34 et s.

(3) Voir supra chap. I «Le Néant».

(4) Pour les sources de cette thèse d'al-Nazzām, voir supra chap. III, § 5.

(5) A rapprocher des arguments de Zénon d'Elée sur la négation du mouvement.

(6) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 321; al-Baghdādi: *al-Farq*, pp. 122, 123; Al-Shahras-tāni: *al-milal*, I, 63; Al-Isfārā'ini: *al-Tabṣir*, p. 43; Ibn al-Murtadā: *zīk̄ al-mu'tazila*, p. 29.

Pour mieux comprendre ce qu'al-Nazzām voulait dire par «soubresaut» (tafra), il est utile d'examiner les sources d'où il aurait puisé cette notion.

Sources de la notion du «soubresaut».

Al-Baghdādī rapporte qu'al-Nazzām a puisé la notion du soubresaut (al-tafrā) chez les anciens grecs (voulant dire les stoïciens, sans doute) (1). Mais al-Khayyāt mentionne une autre source, à savoir les manichéens. Ceux-ci, en effet, admettent deux régions bien distinctes, celle des ténèbres et celle de la lumière. Ils considèrent ces deux régions comme infinies. Cependant ils admettent que «l'âme des Ténèbres» (al Hummama) s'est élevée à la région supérieure, celle de la Lumière. Autrement dit, il y a eu passage d'une région infinie à une autre région également infinie. Mais comment expliquer ce passage ? D'autre part, al-Nazzām dit: «que l'âme (humaine) parcourt ce monde et s'élève à une région infinie; elle passe ainsi d'une région finie à une autre infinie». Bien plus, dans ce monde limité ses parties constitutives sont divisibles à l'infini. Comment l'âme les parcourt-elle toutes jusqu'à atteindre la région supérieure ? (2). Al-Khayyāt pose ainsi le problème sur un terrain métaphysique et moral plutôt que physique (3).

Dans sa réponse contre les manichéens, al-Nazzām relève ce point capital: Si la région des Ténèbres est infinie, elle doit l'être dans toutes les directions, car ce qui est infini ne peut être limité dans l'une de ses directions. Alors comment expliquer, dans la thèse des manichéens, que «l'âme des Ténèbres» (al hummama) ait parcouru la région des Ténèbres jusqu'à atteindre celle de la Lumière ? Si elle l'a parcourue, c'est que cette région des Ténèbres est finie, de même que celle de la Lumière.

(1) Voir supra, chap. III, § 5.

(2) Al-Khayyāt: *Intiṣār*, pp. 32, 33, 35.

(3) Cette thèse d'al-Nazzām ne serait-elle pas influencée à la fois par celle de Parménide et de Zénon d'Élée relative à l'Un, par celle des Stoïciens relative à la constitution des corps physiques et surtout la décomposition à l'infini de ces corps, et par celle des manichéens, soutenant l'existence de deux éternels opposés ? On rencontre en effet, chez Al-Nazzām les traces de toutes ces influences.

Et ainsi al-Nazzām conclut que le mouvement, considéré comme passage d'un point à un autre d'une étendue, suppose que cette étendue est finie et qu'elle est constituée de points. Mais ces points, al-Nazzām, les considère comme inextensifs. Comment donc parcourir une étendue divisible à l'infini? Al-Nazzām l'a dit: «c'est par soubresaut, c.à.d. qu'un corps passe d'un premier lieu à un troisième ou à un dixième lieu sans parcourir les lieux intermédiaires» (1).

Difficulté:

Comment expliquer dans ce cas la constitution des corps limités; autrement dit, comment l'infini peut-il constituer le fini? Al-Nazzām semble examiner le problème sous un autre angle: il part des corps finis, déjà constitués pour aboutir à sa thèse de la possibilité de leur décomposition, par l'imagination, jusqu'à l'infini (2).

Quelques exemples du soubresaut:

Al-Shahrastānī rapporte certains exemples du soubresaut, croyant éclaircir cette notion nouvelle et encore confuse dans la pensée musulmane. Il cite d'abord l'exemple de la fourmi qui parcourt un rocher d'une extrémité à l'autre, c.à.d. une étendue décomposable à l'infini (3). A la question: comment la fourmi peut-elle parcourir une étendue décomposable à l'infini, al-Nazzām répond qu'elle parcourt une partie de cette étendue par un mouvement de translation et l'autre partie par soubresauts (4). Demeure une difficulté dans la conception d'al-Nazzām du fini et de l'infini: tantôt il parle d'étendue finie et tantôt il parle d'étendue

(1) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, p. 32, al-Baghdādi: al-Farq, pp. 133, 184.

(2) Voir supra, chap. III «Les Corps». Al-Nazzām semble esquiver la difficulté; Leibniz l'affrontera (voir Monadologie): il rejette en effet la réalité absolue de l'étendue que Descartes reconnaît comme propriété essentielle de la matière.

(3) Al-Shahrastānī: al-Milal, I, 63.

Note: On relève ici l'influence de Zénon d'Eléc dans ses arguments contre la réalité du mouvement. Pour parcourir une distance, dit Zenon, il faut en parcourir la moitié puis la moitié de cette moitié et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Et il est impossible de parcourir l'infini, donc le mouvement n'existe pas, conclut-il.

(4) Ibid.

décomposable à l'infini. Mais où se trouve au juste le fini, d'après lui ? La fourmi doit bien rencontrer des points finis sur lesquels elle s'appuie dans son mouvement et dans ses soubresauts. Mais où sont ces points ? Al-Nazzām voulait-il donner raison aux stoïciens et à Zénon d'Elée à la fois ?

Le deuxième exemple que cite al-Shahrastānī semble un peu plus explicatif : Soit une corde (Fig. 1) attachée à une traverse fixée au milieu d'un puits profond de cent coudées. Cette corde, longue de cinquante coudées est attachée à un seau suspendu au fond du puits. On peut retirer ce seau jusqu'à la margelle du puits avec une autre corde, longue de cinquante coudées et terminée par un crochet qu'on passe autour de l'extrémité supérieure de la première corde attachée à la traverse. Ainsi, dit al-Nazzām, on peut faire monter le seau de cent coudées avec une corde de 50 coudées seulement ; et ce, parce que 50 coudées ont été parcourues par un mouvement ascensionnel ordinaire, grâce à la corde terminée par le crochet et pendante de la margelle du puits ; les 50 autres coudées ont été parcourues par soubresaut (1). Al-Nazzām remarque que le seau parcourt 100 coudées durant le temps nécessaire pour retirer le corps d'une profondeur de 50 coudées ; comme il remarque que la différence entre le parcours simple et le soubresaut est dûe à la longueur du temps employé dans l'un et l'autre cas.

Al-Ash'arī cite comme autre exemple du soubresaut, la toupie qui tourne (Fig. 2 et 3) : son centre fait plus de distances que ne fait la pointe de la toupie

PUITS

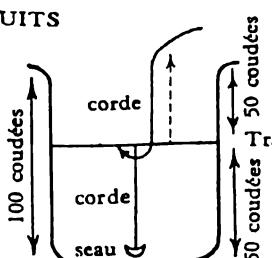


FIG. 1

TOUPIE

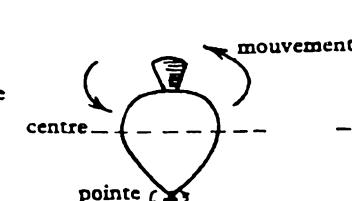


FIG. 2

direction
du
mouvement

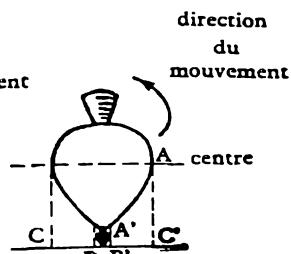


FIG. 3

(1) Ibid., Al-Iji: al-mawāqif, p. 191; al-Isfārā'inī: al-Tabṣīr, p. 43.

dans le même temps et avec le même mouvement, c.à.d. à la même vitesse. Ces distances que parcourt le centre sont dûes à des soubresauts (1).

Signification du soubresaut.

Dans l'exemple de la fourmi qui parcourt le rocher, al-Nazzām veut dire par «soubresauts» les mouvements de la fourmi en vertu desquels elle parcourt des étendues décomposables à l'infini. Al-Nazzām résout, en quelque sorte, la difficulté que soulève Zénon d'Elée, et en disant que le mouvement est quand même possible par soubresauts.

Mais dans les deux autres exemples: celui du puits et celui de la toupie, le «soubresaut» semble avoir un autre sens que dans le premier exemple. En effet, al-Nazzām semble vouloir dire que pendant le temps nécessaire pour retirer une corde (2) à une hauteur de 50 coudées, on peut retirer le seau à une hauteur de 100 coudées. Et la circonférence que décrit le centre de la toupie est plus grande que celle que décrit la pointe de cette même toupie ou son extrémité supérieure pendant le même temps (3). Le «soubresaut» dans les deux derniers exemples semble signifier un rapport de vitesse entre deux ou plusieurs mouvements: si un mobile (M) parcourt une distance déterminée en un temps (T), le «soubresaut» consiste à faire parcourir à ce même mobile la même distance en un temps T' plus court que T ou une fraction de T.

Et le passage de l'âme humaine de ce monde à l'autre se fait par soubresauts, car ce passage se fait avec une vitesse qu'aucun mobile mû d'un mouvement si rapide qu'il soit ne peut parcourir. D'ailleurs al-Shahrastānī semble noter la différence entre le mouvement et le soubresaut en disant «que cette différence est dûe à la longueur ou à la brièveté du temps employé par le mobile à parcourir une distance déterminée» (4).

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 321.

(2) Celle terminée par le crochet et pendante de la margelle du puits (voir fig. 1).

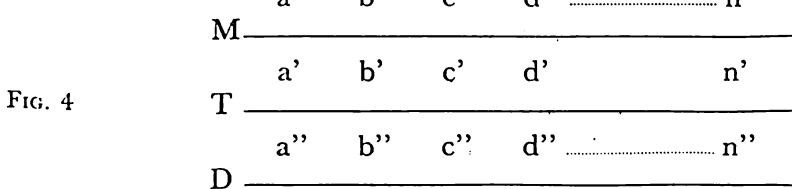
(3) En projetant la circonférence décrite par le centre et celle décrite par la pointe de la toupie on aura les deux distances différentes CC' et PP' (où CC' est plus grande que PP') qui sont parcourues dans le même temps par deux points différents A et A' d'un même mobile (voir fig. 3).

(4) Al-Shahrastānī: *al-Milal*, I, 63.

Mais les autres mu'tazila semblent rejeter cette notion du soubresaut qu'al-Nazzām essaya d'introduire dans la pensée musulmane. A. Hudhayl l'a rejetée «sous prétexte qu'un corps ne peut pas passer d'un lieu à un autre sans parcourir tous les lieux intermédiaires» (1). En effet, il n'admet pas que les étendues sont divisibles à l'infini; nul besoin alors d'une autre notion à côté de celle du mouvement, lequel peut seulement varier de vitesse.

9. — LA VITESSE D'UN MOUVEMENT.

Les autres mu'tazila (2), d'accord avec Aristote, établissent un rapport entre le mobile, le temps et la distance parcourue. Le mobile passe par les différents points de l'étendue parcourue aux différents moments du temps employé à parcourir cette étendue. Dans la fig. 4, soient les trois lignes parallèles: M. qui représente le mobile; T le temps; et D la distance parcourue:



Chaque point de la distance parcourue (D) correspond à un instant du temps (T) employé par le mobile (M) à le parcourir. Alors le «soubresaut» dans le langage des autres mu'tazila (3) signifie que le mobile passe de a'' à d'' ou à n'' en deux instants au lieu de trois ou n'' instants, alors que pour al-Nazzām le soubresaut consiste précisément dans le passage de a'' à c'' ou à n'' pendant le temps mis à passer de a'' à b''. En d'autres termes le «soubresaut» d'al-Nazzām n'est que la vitesse du mouvement.

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 321.

(2) A l'exception d'al-Nazzām, bien entendu, qui fait du soubresaut une notion distincte du mouvement.

(3) *Ibid.*

Le mouvement étant le passage d'un mobile par les différents points successifs de la distance parcourue, A. Hudhayl soutient «que dans tout mouvement, il y a des moments de repos dans le passage d'un point à l'autre et que la vitesse du mouvement dépend précisément de la brièveté ou de la longueur de ces moments de repos. Ainsi, dit-il, un cheval en marche passe par des moments de repos, presque imperceptibles, et de même quand il galope. Par le fait même qu'il pose les pattes sur le sol pour prendre de l'élan, il passe par un moment de repos; et ce moment peut être plus ou moins long selon qu'il marche ou qu'il galope plus ou moins vite. De la brièveté de ces moments de repos dépend l'accélération d'un mouvement, autrement dit, sa vitesse: un cheval court plus rapidement qu'un autre quand ces moments de repos sont plus courts. De même, ajoute A. Hudhayl, une pierre qui roule passe par des moments de repos qui nous sont imperceptibles, mais qui font que la chute est plus ou moins rapide. Aussi la chute d'une pierre peut être moins rapide que celle d'une autre plus lourde mais dont les moments de repos sont moins longs» (1). Ainsi, dans tout mouvement le mobile passe successivement par les différents points de la distance parcourue aux différents moments successifs du temps mis à parcourir cette distance. Et le mouvement est plus ou moins rapide selon la longueur ou la brièveté du repos fait dans le passage d'un point à l'autre de la distance parcourue.

Le Temps. ¹

Ayant parlé de moments de repos dans chaque mouvement, A. Hudhayl considère le temps comme «l'intervalle entre un moment de repos et un autre moment; et le temps sera donc la mesure du mouvement; chaque temps, dit-il, en effet, est propre à un mouvement» (2). Et ainsi le temps est relatif aux mouvements et à leur vitesse: les astres ont leur mouvement et leur temps; et tout être mobile a son mouvement propre et son temps.

Al-Jubbā'i semble faire allusion aux mouvements des astres comme

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 322.

(2) *Ibid.*, p. 443.

mesure du temps. Il définit le temps comme étant «le mouvement des astres; et il ajoute que Dieu a désigné le mouvement des astres comme temps des choses» (1). Le temps est donc relatif à ce mouvement des astres, comme il est relatif à tout autre mouvement qu'on prendrait comme mesure. «Ainsi, dit al-Jubbā'i, si vous dites à quelqu'un: je viendrai chez toi quand un tel sera arrivé, vous avez fixé l'arrivée d'un tel comme temps à votre déplacement. Le temps est donc ce qu'on fixe à quelque chose, autrement dit à un mouvement ou à une action» (2). Le temps est ainsi corrélatif au mouvement et à l'étendue, comme l'a soutenu Aristote.

Et ainsi, les deux grandes thèses relatives au mouvement et au soubresaut, sont corrélatives aux deux grandes thèses mu'tazilites de l'atome et des corps. Ceux qui ont soutenu que les corps sont composés d'atomes insécables, disent que le mouvement consiste dans le passage du mobile d'un point à un autre; c'est la thèse des mu'tazila à l'exception d'al-Nazzām qui a soutenu que l'atome est décomposable à l'infini; c'est pourquoi il a introduit la notion du soubresaut pour expliquer le passage du mobile d'un point à un autre et entre lesquels il y a une étendue décomposable à l'infini.

Cependant ces deux thèses divergentes ne portent pas atteinte à l'essence même du principe du monothéisme. La divergence porte ici sur des questions d'ordre physique; et les mu'tazila jugent qu'il est permis de s'aventurer dans ce domaine tant que les principes du monothéisme et de la justice sont saufs. Mais des divergences de la sorte ont conduit les ennemis des mu'tazila à dire que chaque groupe mu'tazilite traite l'autre groupe d'infidèle et d'incroyant; alors qu'en réalité, il ne s'agit pas de divergence sur l'un des cinq principes fondamentaux de l'i'tizāl. Il n'y a là que simple désaccord sur des problèmes d'ordre physique qui montre que les mu'tazila ont été influencés par différents systèmes et croyances: influence grecque, hindoue, persane, etc.. Mais malgré tout les mu'tazila sont restés unis autour des cinq principes fondamentaux.

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 443.

(2) *Ibid.*

CHAPITRE CINQUIÈME

LA CAUSE

Tout mouvement suppose un moteur, c.à.d. une cause; et le moteur doit être adapté au mouvement qu'il produit. Donc un rapport doit exister entre le moteur et le mobile. Les mu'tazila soutiennent que ce rapport est constant et déterminé dans le monde physique (1). Le déterminisme n'est pas un produit du hasard, et dans la nature il y a un ordre merveilleux qu'il s'agit de découvrir et d'en connaître la cause efficiente aussi bien que la cause finale. Nous examinerons ici cet ordre dans la nature, tel qu'il a été conçu par les mu'tazila, et ses différentes causes.

1. — LE PRINCIPE DU DÉTERMINISME.

La même cause produit toujours le même effet dans les mêmes circonstances et sous le même rapport. Ce principe énoncé en un langage moderne, a été déjà exprimé par A. Hudhayl, non textuellement, il est vrai, lorsqu'il dit: «Tout agent capable de produire actuellement un acte, peut produire d'autres actes semblables au premier tant qu'il n'a pas changé de puissance, ni devenu plus faible, ni est empêché (de le faire); car dans ce cas il devient incapable de faire ce qu'il pouvait faire; et ce à cause de la faiblesse survenue en lui» (2). Autrement dit, si la cause varie, l'effet doit varier nécessairement. Et voici une illustration de ce principe: «si un morceau de pierre est capable de briser un corps quel-

(1) Nous examinerons en «Morale» comment les mu'tazila ont essayé de soutenir la liberté humaine tout en défendant le déterminisme physique.

(2) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, p. 15.

conque maintenant, on peut dire que cette même pierre est capable de briser d'autres corps identiques au premier tant qu'elle garde ses propriétés de pierre» (1). Et Abū Mūsa al-Murdār dit à ce propos: «si une cause peut produire un effet dans une circonstance déterminée, elle restera capable de produire le même effet tant qu'elle n'aura pas changé; ainsi: si une pierre peut briser quelque chose en vertu de sa solidité et de son poids, il ne lui sera pas impossible de briser d'autres choses identiques, tant que cette pierre n'a pas changé ni perdu de sa consistance» (2). Et c'est le principe que défendent tous les mu'tazila.

A. Hudhayl insiste sur le point suivant: «L'agent, dit-il, n'épuise pas toute sa potentialité en produisant un premier effet; autrement nous ne pourrions plus dire que le même agent est capable de produire des effets semblables au premier, puisqu'il n'en reste plus. Donc les actes possibles à un agent ne sont pas produits tous à la fois» (3). En reprenant l'exemple de la pierre, A. Hudhayl dit que «si cette pierre avait brisé tous les corps qu'elle peut briser, cette pierre ne pourrait plus en briser d'autres, puisqu'elle a épuisé toute sa puissance» (4).

Considération d'ordre métaphysique.

Les mu'tazila ont limité le rôle du premier agent, Dieu, à donner l'existence aux essences à l'état de néant (5). Dieu est ainsi la cause de l'existence du monde. Mais, en accordant l'existence à l'essence à l'état de néant, Dieu a-t-il épuisé toute sa puissance? Tous les mu'tazila, à l'exception d'al-Nazzām, semblent dire que la toute puissance de Dieu ne peut pas produire moins que ce qu'elle peut produire; autrement elle serait imparfaite; et Dieu est la perfection absolue. Donc, concluent-ils «si Dieu pouvait créer un autre monde tout à fait identique à celui-ci, cet autre monde se confondrait avec ce monde» (6); autrement dit, il n'y a

(1) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, p. 15.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 15.

(4) Ibid.

(5) Voir supra, chap. I «Le Néant», § 3.

(6) Ibn Ḥazm: al-Fiṣal, IV, 148, citant la thèse d'al-Jāhiz.

qu'un seul monde possible qui est celui-ci. Et l'agent, Dieu, aurait épuisé, d'après eux, toute sa puissance en créant ce monde (1).

Mais al-Nazzām, considérant la question sous un autre angle, admet une création continue de la part de Dieu; autrement dit, il admet que Dieu répète indéfiniment son acte. Cette thèse «de la création continue» paraît ici plus claire, vue à travers le principe du déterminisme et celui de la possibilité qu'a l'agent de répéter indéfiniment les effets dont il est capable tant qu'il n'a pas changé de nature, ni de puissance. Or, Dieu ne peut pas changer de nature, ni de puissance, au risque de ne plus être l'Absolu. Et comme Il a déjà accordé l'existence à une essence qui en était dépourvue «nous sommes en droit, dit al-Nazzām, de soutenir que l'acte de la création se répète tant que la nature de l'agent n'a pas changé» (2); et la thèse de la création continue (3) semble ainsi bien fondée physiquement.

Nous constatons encore une fois que les mu'tazila ne s'arrêtent jamais aux considérations d'ordre physique; mais ils s'élèvent du domaine physique au domaine métaphysique. C'est pourquoi leur cosmologie est toute teintée de métaphysique (4).

2. — DIEU ET LE DÉTERMINISME DANS LA NATURE.

Certains mu'tazila ont admis que les accidents appartiennent déjà aux essences à l'état de néant; d'autres ont soutenu que les accidents se surajoutent aux essences lors de leur passage du néant à l'existence (voir supra, chap. I, «Le Néant», parag. 2). D'après la première thèse, les essences qui passent à l'existence agissent conformément à des lois éternelles, pour ainsi dire, puisque leurs accidents qui ne sont autre que leurs propriétés, leur appartenaient déjà à l'état de néant. Alors le prétendu

(1) Voir supra, chap. II, § 5 et «Théodicée», chap. 3 et 4.

(2) Ibn Hazm: al-Fiṣal, V, 35.

(3) Ibid.

(4) La Physique d'Aristote prépare sa Métaphysique, chez les mu'tazila la métaphysique influence la physique.

déterminisme actuel n'est que la manifestation d'un déterminisme qui était en puissance dans les essences à l'état de néant.

La deuxième thèse admet que le déterminisme a été dicté par Dieu aux essences lors de leur passage à l'existence. Ce déterminisme est immuable comme Dieu. Cependant ce déterminisme n'est pas fixé arbitrairement dans le monde: Dieu, étant la perfection absolue, met le meilleur ordre possible dans ce monde (1).

Al-Naṣṣābī considère le mouvement comme le seul accident des corps; ce mouvement a été déclenché par Dieu. Chaque corps obéit à ce mouvement selon les limites de sa propre nature. Ainsi, tout changement suppose, d'après al-Naṣṣābī, le concours parallèle du corps et du mouvement. «Dieu, dit-il, a fait la pierre de telle sorte que si on la pousse elle bouge de place, et une fois le mouvement épousé, la pierre s'arrête» (2). Mais la nature de chaque corps est déjà déterminée dans son état de néant et les lois du mouvement sont immuables, puisque fixées par Dieu; donc tout acte dans la nature est déterminé puisqu'il suppose le concours de deux éléments déterminés: le corps et le mouvement.

Le problème, examiné sous l'un quelconque de ces trois angles, aboutit à un même résultat, à savoir le déterminisme universel.

3. — LES DIFFÉRENTES CAUSES.

Tout mouvement a une cause. Mais tantôt la cause est antérieure à l'effet, tantôt elle lui est simultanée, et tantôt elle semble être postérieure à son effet. Al-Naṣṣābī examine les trois cas et les illustre par des exemples: «il y a, dit-il, des causes qui précèdent leurs effets, comme la volonté qui détermine avant d'agir; d'autres qui accompagnent leurs effets, comme les mouvements de la jambe quand on marche; et enfin une cause après l'effet, et qui est la fin pour laquelle l'effet se produit; ainsi celui qui a dressé un toit dira: je l'ai dressé pour m'abriter, et le fait de s'abri-

(1) Voir supra Théodicée, chap. III, § III.

(2) Al-Shahrastānī: al-milal, I, 62, 63.

ter n'a lieu qu'après que le toit est dressé» (1). Il s'agit de la cause finale, dans le troisième cas.

Mais les autres mu'tazila n'ont pas admis cette triple distinction d'al-Nazzām et considèrent toute cause comme antérieure à son effet. Ainsi, Bishr b. al-Mu'tamar et al-Iskāfi disent: «que la cause doit précéder toujours son effet et qu'il est impossible qu'elle accompagne son effet» (2), et à plus forte raison qu'elle le suive.

Il est évident que la cause finale dont parle al-Nazzām précède son effet dans l'intention de celui qui l'exécute: car si on ne voulait pas d'abri on n'aurait pas dressé le toit. Quant à la cause simultanée à son effet, dans l'exemple des mouvements de la jambe, ces mouvements sont déclenchés par la volonté de se déplacer qui a nécessairement précédé les mouvements de la jambe. Mais les mouvements de la jambe sont simultanés à la marche: car la marche ne va pas sans les mouvements de la jambe et réciproquement. A-Jubbā'i, tranchant la question, ramène les trois cas examinés par al-Nazzām, à deux seulement, et dit: «Il y a des causes qui *précèdent* immédiatement leurs effets; car les causes qui ne précèdent pas immédiatement leurs effets n'en sont pas la véritable cause; et il y a des causes qui *accompagnent* leurs effets, comme l'action de frapper et la souffrance qu'on éprouve avec les coups» (3). Autrement dit, il y a des causes «*avant*» leurs effets, et d'autres «*avec*» leurs effets. Al-Jubbā'i semble insister sur le mot «*immédiatement avant*» l'effet; il ne semble pas reconnaître la cause lointaine et première comme étant la cause de l'effet produit, mais plutôt comme la cause des causes intermédiaires qui la séparent de l'effet. Ainsi, l'idée de construire une maison n'est pas la cause immédiate de cette maison, la cause immédiate c'est les différents mouvements et les différents matériaux employés directement dans la construction de la maison. Al-Jubbā'i semble ainsi rapprocher le plus possible la cause de son effet. Quant aux causes qui sont «*avec*» leurs

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, 391.

(2) *Ibid.*, p. 389.

(3) *Ibid.*, p. 390.

effets, al-Jubbā'ī admet que tant que la cause dure, son effet dure aussi: ainsi tant que le mal physique persiste, la souffrance qui s'ensuit persiste. Il est vrai que ce cas est discutable.

4. — LA CAUSE FINALE.

Cette cause est en réalité une cause première; elle précède son effet dans la pensée de celui qui l'exécute; mais elle n'apparaît qu'après l'exécution. Cette cause suppose une intelligence qui la conçoit avant d'agir. Et «les mu'tazila soutiennent que le sage n'agit qu'en vue d'une fin et tout acte fait non en vue d'une fin est un acte insensé et inutile».

«D'autre part, le sage agit soit pour tirer lui-même profit de son acte, soit pour en faire profiter d'autres; et dans l'un et l'autre cas, il agit en vue d'une fin» (1). Admettre une cause finale cadre bien avec le système des mu'tazila qui reconnaît à l'homme une intelligence libre, et un plan parfait dans la nature. Et le déterminisme ne serait qu'un aspect de cet ordre établi en vue d'une fin. Donc on peut dire que les mu'tazila soumettent les causes efficaces à une cause finale. Et le déterminisme revient en dernière analyse à un principe plus général qui est le principe du Bien.

5. — UN MÊME EFFET PEUT-IL ÊTRE PRODUIT PAR DEUX CAUSES?

Une même cause peut produire dans les mêmes circonstances et sous le même rapport un nombre indéfini d'effets (2); mais un même effet peut-il être produit par deux causes distinctes et différentes? A. Hudhayl et al-Shahhām ont admis cette possibilité disant «qu'une cause peut remplacer une autre à produire le même effet» (3). Envisagée du simple point de vue physique, la question semble possible; puisque deux causes identiques, et il s'en trouve dans la nature, peuvent produire un même effet. Mais la question change lorsqu'on l'envisage du point de vue métaphysique et que l'on considère tout «le cosmos» comme un seul et unique

(1) Al-Shahrastānī, *Nihāyit*, p. 397.

(2) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, p. 15; al-Shahrastānī: *al-milal*, I, 73.

(3) Al-Isfarā'īnī: *al-Tabṣir*, p. 51.

effet, et que l'on se demande s'il peut exister deux causes capables de le produire. Nous heurtons ici le problème du polythéisme. Nous pouvons dire, qu'étant des monothéistes rigoureux, les *mu'tazila* rejettent cette possibilité dans le domaine métaphysique, car elle ouvre la voie au polythéisme.

Si al-Shahrastānī rapporte «qu'al-Murdār a admis qu'un même effet peut être produit par deux causes distinctes», prétention d'ailleurs démentie par al-Khayyāt (1), il ajoute que «cela serait possible par voie de génération» (2). Al-Murdār voulait dire qu'une des deux causes est la vraie cause de l'effet, et l'autre aurait acquis de la première la puissance de produire un effet semblable à celui produit par la première.

Donc, la question envisagée du côté physique ne fait que renforcer le principe du déterminisme: puisqu'il s'agit de deux causes égales en tous points et qui produisent un même effet. Mais envisagée du côté métaphysique elle admet que dans certains cas la Première Cause peut céder sa puissance à la créature qui devient alors capable de produire les mêmes effets que ceux produits par cette Première Cause.

6. — LE LIEU DE LA PREMIÈRE CAUSE.

Si les *mu'tazila* traitent des questions d'ordre physique c'est pour aboutir à des considérations d'ordre métaphysique. Ainsi en traitant de la causalité physique, ils examinent la cause première, formulée dans ce mot: «Sois», source de toutes les autres causes. Mais quel peut bien être le lieu de cette Première Cause? «Elle est dans aucun lieu», dit A. Hudhayl. Elle ne peut pas être en Dieu, puisque cet ordre «Sois» est contingent, alors que l'essence divine est nécessaire et éternelle, et partant elle ne peut pas être le lieu de ce qui est contingent. D'autre part, cette cause première, source de toutes les autres causes physiques, ne peut pas être dans un lieu déterminé qui la contienne; autrement il faudrait expliquer aussi ce lieu et en trouver la cause. Ainsi donc, «la première cause formulée dans

(1) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, p. 66.

(2) Al-Shahrastānī: *al-milal*, I, 75.

cet ordre «Sois», n'a point d'autre lieu qu'elle-même. Et comme toutes les autres causes découlent d'elle, elles ont toutes leur lieu en elle, autrement dit, elle est le lieu de toutes les autres causes» (1). Et ainsi, il ne peut y avoir aucune cause partielle qui ne dépende de la première cause. Donc, point de cause créatrice en dehors de l'ordre divin: «Sois», adressé aux essences pour exister. Et si les mu'tazila de la branche de Baṣra soutiennent que la cause en tant que telle ne peut pas dépasser son lieu, ils ne font que rappeler que le «Fiat» divin est le lieu de toutes les causes, tout en étant lui-même son propre lieu.

Les causes dépendantes de la première cause.

Si de la première cause nous passons aux causes secondes et partielles, nous constatons que les unes se trouvent dans des êtres vivants et les autres dans des êtres non vivants. «Dans le vivant la vie envahit et remplit tout l'être; la vie est le principe de la science, de la volonté, de la puissance» (2). Donc le lieu de toutes ces facultés est l'être vivant dans son ensemble, et non telle ou telle partie du vivant. Par contre, dans les êtres non vivants le lieu de la cause est limité, il peut être une partie de l'être: «ainsi la couleur ne dépasse pas le lieu où elle se trouve; si une couleur pénètre une partie seulement d'un corps, c'est cette partie seule qui est colorée» (3). Donc, toute chose qui ne découle pas directement de la vie ne dépasse pas le lieu où elle se trouve, comme la couleur, la forme etc..

Ainsi les mu'tazila distinguent des causes localisables et d'autres qui ne le sont pas, ou plutôt dont le lieu n'est pas strictement défini et limité (4). Seules les causes se trouvant dans des êtres non vivants peuvent être localisées et leur lieu ne dépasse pas la partie où elles se trouvent; alors que dans un être animé la cause n'est pas localisée dans une partie déter-

(1) Jalabī: Comment. des Mawāqif, pp. 550, 551; al-Jurjānī: Comment. Mawāqif, p. 185; al-Ijī: mawāqif, p. 92.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) A remarquer que les mu'tazila considèrent le vivant comme un seul tout, une unité agissant à la fois.

minée, puisque tout l'être est le lieu de cette cause. Et si les mu'tazila déterminent les lieux des causes secondes, ils considèrent la cause première comme étant son propre lieu (1).

7. — LES ACTES ENGENDRÉS (al-tawallūd).

Les mu'tazila distinguent entre les causes immédiates et les causes médiates. Les causes immédiates sont ainsi définies par al-Iskāfi: «Tout acte accompli en vue d'un but déterminé et dont chaque partie demande une décision, un but, une volition», et la cause médiate «est celle qui découle de notre action, mais indépendamment de notre intention, et que nous ne pouvons ni modifier, ni abandonner» (2). Ainsi donc, un acte qui découle d'un autre acte est «un acte engendré». Et puisque la volition découle directement de la volonté, et puisque nous pouvons arrêter l'exécution d'une volition, ou la modifier, la volition ne peut être un acte engendré. La volonté est ainsi considérée comme la cause immédiate de nos volitions, et comme telle, elle est directement responsable de ses volitions par le fait qu'elle reste maîtresse d'elles et qu'aucun intermédiaire ne peut les modifier en dehors de la volonté (3).

Les volitions, étant les actes immédiats de la volonté, se manifestent par des faits extérieurs. Mais dans la nature, un acte quelconque n'est pas sans répercussion sur d'autres. Donc l'acte déclenché par la volonté peut provoquer toute une série de modifications dans la nature. Et chaque chaînon de la série, bien que ne découlant pas directement de la volonté,

(1) Les mu'tazila ont voulu éviter le panthéisme; mais ne l'ont-ils pas frisé ici en faisant de la cause première le lieu de toutes les causes et en soutenant qu'elle est son propre lieu?! Leur idée ne rappelle-t-elle pas la notion du «Réceptacle» chez Platon? réceptacle limité qui contient et relie entre elles les différentes parties de ce Cosmos? Cette conception sera exploitée par les philosophes organicistes contemporains comme Whitehead (*Adventures of Ideas*) et Ortega y Gasset.

(2) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 409.

(3) *Note*: Nous sommes responsables de nos décisions seulement puisqu'elles dépendent directement de notre volonté; et la volonté est libre dans ses décisions. Telle est la thèse fondamentale sur laquelle les mu'tazila érigent la Morale.

est un acte engendré du premier acte volontaire, à savoir la volition. Jusqu'où va notre responsabilité à l'égard de ces actes intermédiaires engendrés de la volition et s'étendant jusqu'au dernier effet de la chaîne ? C'est là le côté moral du problème physique.

Les mu'tazila posent deux principes essentiels : le libre arbitre chez l'homme et le déterminisme dans la nature. L'homme, étant libre dans les déterminations de sa volonté éclairée par une lumière naturelle, est responsable de ses volitions. Mais les volitions causent une modification dans la nature, laquelle modification se fait selon les lois immuables de la nature. Ainsi, si je lance une pierre, elle se déplacera en vertu de la loi du mouvement des corps ; mais si je la lance contre une personne pour la blesser, j'ai donné à la pierre une direction qu'elle suit conformément aux lois du mouvement. Mais dans ce second cas, il y a une décision volontaire d'une part, et de l'autre, une loi naturelle selon laquelle s'exécute cette décision (1).

Les mu'tazila étudient toujours les questions de physique en vue d'en tirer des applications morales. Le problème de la causalité est envisagé en vue des conclusions morales auxquelles il aboutit. Mais nous tâcherons d'exposer ici le côté physique du problème quitte à relever ses conséquences morales plus loin (2). Nous essayerons d'étudier ici les effets lointains et presque imprévus qui découlent d'un acte volontaire. Il y a lieu d'envisager deux hypothèses :

1ère hypothèse : L'agent qui a commencé un acte disparaît avant que l'effet de son acte ne se produise :

Principe : « Si un être vivant commence un acte dont les conséquences suivent la mort de cet être, ces conséquences sont considérées comme les effets de l'acte de cet être. Ainsi, si un homme lance une pierre du sommet d'une montagne et s'il meurt avant que la pierre n'ait atteint le fond de

(1) Scule la décision volontaire est un acte immédiat de la volonté ; tandis que les différents mouvements de la pierre ne sont que des actes engendrés ; ainsi, cette pierre peut briser, sur son passage, une glace dont les miettes peuvent causer des accidents.

(2) Voir 2ème Partie, 1ère section : La Morale, chap. III.

la vallée ou n'ait écrasé quelqu'un, nous disons que la pierre a atteint le but en vertu d'un acte de cet homme. De même si un homme lance une flèche et meurt aussitôt après, et avant que la flèche n'ait atteint le but, nous dirons, une fois le but atteint, que la flèche y est arrivée en vertu d'un acte de cet homme» (1). En effet, la pierre dans sa chute et la flèche dans son trajet, bien que déclenchées par un acte volontaire, obéissent à des lois indépendantes de la volonté humaine. Que cette volonté le veuille ou ne le veuille pas, une fois l'acte déclenché, il doit s'exécuter conformément aux lois de la nature. Et les mu'tazila considèrent l'agent, ici l'homme, comme la cause de tous les effets qui suivront son premier acte (2). En effet, en analysant l'exemple de la pierre ou de la flèche, nous pouvons faire les quatre suppositions suivantes: après la mort de celui qui a lancé la flèche, celle-ci atteindra le but soit en vertu d'un acte divin, puisque la cause naturelle n'existe plus; soit en vertu d'un acte propre à la flèche elle-même; soit en vertu d'un acte sans auteur: un effet sans cause; soit enfin en vertu d'un acte provenant de celui qui a lancé la flèche et qui est mort avant qu'elle n'atteigne le but.

Al-Khayyāt en examinant ces quatre suppositions ne perd pas de vue le principe de la causalité physique ni celui du déterminisme. «En effet, dit-il, la flèche n'atteint pas le but en vertu d'un acte divin, car celui qui l'a lancée n'a pas fait intervenir Dieu dans son acte, comme il ne peut l'obliger à exécuter cet acte. D'autre part, Dieu est libre, et Il aurait pu retenir la flèche. Donc la flèche, dans son mouvement, obéit à une autre loi. La deuxième supposition n'est pas non plus plausible, puisque de par elle-même la flèche n'est pas douée de mouvement. Ce n'est pas non plus un effet sans cause, selon la troisième supposition; ce qui serait absurde; autant admettre une œuvre sans auteur. Il ne reste donc plus que la quatrième supposition, à savoir que la flèche atteint le but en vertu d'un acte déclenché par un auteur capable, bien que n'existant plus: et la flèche

(1) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, p. 77.

(2) Ibid.

n'a fait que suivre une loi propre à son mouvement et indépendante de la volonté humaine» (1).

Nous comprenons alors pourquoi Abu'l Hudhayl considère comme responsable celui qui aurait lancé une flèche et serait mort avant que cette flèche ne blesse ou ne tue celui qu'elle atteint (2). Et nous comprenons aussi le sens de cette assertion d'Abu'l Hudhayl: «une personne peut, après sa mort, tuer une autre» (3). L'acte par lequel la flèche atteint un but est un acte engendré d'un premier acte émanant d'une volonté. Tous les autres mouvements de la flèche qui suivent le premier acte (celui de lancer la flèche) sont des actes engendrés du premier mouvement; mais ce sont autant d'actes qui s'accomplissent selon un déterminisme rigoureux.

Quelle est la part de responsabilité du premier agent dans les actes engendrés? Les mu'tazila semblent admettre unanimement la responsabilité de ce premier agent en ce qui concerne la série des conséquences découlant de son premier acte. Ainsi, A. Hudhayl soutient «que nous sommes responsables de tous les actes engendrés d'un premier acte dont nous avons conscience et dont nous connaissons et prévoyons toutes les conséquences» (4). Il faut conclure de là que notre responsabilité s'atténue, disparaît même, si nous ignorions les conséquences, autrement dit, tous les actes engendrés du premier acte. Bishr b. al-Mu'tamar, d'accord avec A. Hudhayl dit: «que toutes les conséquences de nos actes, que ce soit des actes accomplis en nous ou hors de nous, relèvent de nous; et partant nous en sommes responsables» (5). Il est évident qu'il faut sous entendre des actes dont les conséquences sont prévues.

Par contre, Mu'ammar soutient «que l'acte engendré est un acte propre à l'objet ou au corps dans lequel il se fait» (6). Oui, mais il restera

(1) Al-Khayyāt, al-Intiṣār, p. 77.

(2) Ibid., p. 78; al-Ash'arī: maqālāt, 402.

(3) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, p. 78.

(4) Al-Ash'arī: maqālāt, 402, 403.

(5) Ibid., 401.

(6) Ibid.

toujours à expliquer l'origine de cet acte engendré. Est-ce là une tendance à réduire la part de responsabilité du premier agent? Mu'ammar voulait-il faire allusion aux actes engendrés non prévus par l'agent? Cette tendance semble plus accentuée chez Thumāmā qui dit «que les actes engendrés n'ont pas d'auteur» (1). Cette assertion paraît assez étrange dans un système qui admet le libre arbitre, comme celui des mu'tazila. Mais al-Shahrastānī nous donne la raison pour laquelle Thumāmā a tenu ce propos: «Thumāmā, dit-il, n'admet pas d'auteur pour les actes engendrés pour ne pas être obligé d'admettre que certains actes sont accomplis par des morts» (2). Thumāmā voulait-il rejeter toute responsabilité des morts? Si tel était son but, peut-on généraliser sa thèse et dire qu'elle vaut même dans le cas où l'agent n'est pas mort, alors que certains actes sont engendrés d'un premier acte qu'il aurait fait? Si oui, Thumāmā ne serait plus mu'tazil; puisqu'il aurait rejeté le principe du libre arbitre, qui est à la base de la responsabilité et de la Justice. Il est vrai qu'al-Shahrastānī ajoute: «Thumāmā ne pouvait pas, d'autre part, attribuer ces actes (engendrés et accomplis après la mort du premier agent) à Dieu; car il faudrait admettre alors que Dieu fait un acte détestable; ce qui est absurde» (3). C'est pourquoi Thumāmā, pour résoudre la difficulté, a admis que ces actes sont sans auteur (4). Ce qui prouve que cette assertion de Thumāmā ne s'applique qu'aux actes engendrés après la mort du premier agent. Nous heurtons ici un problème moral très important qui repose sur des observations d'ordre physique.

Donc, l'agent est responsable des actes engendrés de son premier acte volontaire dans la mesure où il aura prévu ou non tous ces actes.

2ème hypothèse: L'acte n'atteint pas le but voulu par son auteur, mais toute une autre conséquence s'ensuit.

(1) Al-Baghdādī: al-Farq, p. 157; al-Isfārā'īnī: al-Tabṣīr, p. 48; al-Shahrastānī: al-milal, I, 77.

(2) Al-Shahrastānī: al-milal, I, 77.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

Il s'agit dans cette hypothèse d'actes engendrés involontairement d'un acte émanant de la volonté qui visait un but déterminé, mais qui n'est pas atteint, alors qu'un autre effet imprévu est produit.

Al-Ash'arī rapporte les trois exemples suivants et nous dit ce qu'en pense al-Iskāfī: «Une personne tombe par mégarde dans un feu allumé par une autre non dans le but de brûler quelqu'un; ou bien quelqu'un se laisse choir sur une barre de fer dressée par un autre et meurt; ou bien encore, quelqu'un, qui, pour éviter une flèche qu'on lui avait lancée, interpose un enfant entre lui et la flèche, l'enfant reçoit la flèche et meurt» (1). Al-Iskāfī se demande quelle est la vraie cause des effets mentionnés dans ces trois exemples. Dans le premier cas, dit-il, celui qui se jette dans le feu est lui-même la cause des brûlures qu'il en reçoit et de tout ce qui s'ensuit. Il est seul responsable des effets de son acte. Dans le second cas, celui qui s'est laissé choir sur la barre de fer est «cause» de sa propre mort. Dans le troisième cas, la «cause» de la mort de l'enfant c'est celui qui l'aurait interposé entre lui et la flèche (2). Cependant dans ce troisième cas, al-Iskāfī considère le mouvement de la flèche comme causé par celui qui l'a lancée; mais les blessures de l'enfant sont causées par celui qui s'est abrité derrière lui pour éviter la flèche; bien que le mouvement de la flèche soit causé par celui qui l'a lancée. Si celui qui est visé change la direction de la flèche, il sera alors la «cause» de cette nouvelle direction. Et si la flèche perce l'enfant et atteint autre chose, il en est de cette autre chose comme de l'enfant, c.à.d. que celui qui a lancé la flèche n'avait pas l'intention d'atteindre «cette autre chose», comme il n'avait pas l'intention d'atteindre l'enfant. Autrement dit, le mouvement de la flèche reste «causé» par celui qui l'a lancée; mais les conséquences non prévues intentionnellement et engendrées par les mouvements de la flèche, n'incumbent pas sur celui qui a lancé la flèche.

Ainsi l'étude de la causalité chez les mu'tazila ne se limite pas à des considérations purement physiques; mais elle est faite en vue d'aboutir

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 411.

(2) *Ibid.*

à des conclusions d'ordre moral. En physique la série des causes et des effets obéit à des lois strictes et bien déterminées: un effet est engendré par une cause et il devient lui-même cause d'un autre effet, et ainsi de suite. Dans le domaine moral, l'acte volontaire est cause première et immédiate de certains effets qui ne tardent pas à devenir des causes à leur tour, mais des causes soumises au déterminisme physique, c.à.d. que ces causes doivent produire nécessairement certains effets bien déterminés. Les effets qui deviennent des causes qui produisent à leur tour des effets et ainsi de suite, sont tous des «actes engendrés» du premier acte émanant de la volonté. Et la volonté libre est responsable dans la limite où elle aurait prévu tous les effets de la série qui commence avec le premier acte volontaire.

8. — DÉROGATION AU PRINCIPE DU DÉTERMINISME.

Al-Nazzām parle de la possibilité d'une dérogation à ce principe auquel il tient lui-même tellement. «En effet, dit-il, une propriété naturelle d'un corps peut être suspendue ou arrêtée: comme la pierre de tomber ou l'eau de s'écouler ou le feu de brûler et de s'élever» (1), et cela en vertu d'une force qui constraint les corps à ne pas exercer leurs propriétés naturelles. Mais que la contrainte ainsi exercée sur les corps cesse et aussitôt le corps exerce de nouveau ses propriétés naturelles (2).

1ère observation: «J'ai remarqué, dit al-Nazzām, que le chaud est opposé au froid, et que deux choses opposées ne s'unissent pas en un même lieu de par elles-mêmes. Je me suis dit, en les voyant unies, qu'un agent les a unies et les a contraintes à agir contrairement à ce qui leur est naturel. De même j'ai remarqué, ajoute-t-il, que l'homme introduit la chaleur dans l'eau froide pour la rendre tiède, et qu'il les réunit ensemble alors qu'elles sont opposées; comme il unit la terre sèche avec l'humidité de l'eau jusqu'à les rendre tempérées et unies» (3). De cette observation

(1) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, p. 45.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

al-Nazzām tire la conclusion suivante: «Ce qui subit la contrainte et ce qui est empêché (d'exercer une fonction naturelle) est faible; et sa faiblesse et l'action de celui qui exerce une contrainte sur lui prouvent qu'il est contingent et qu'un agent l'a produit sans lui ressembler; autrement l'agent sera faible comme lui, c.à.d. susceptible de recevoir la contrainte. Cet agent qui constraint c'est Dieu» (1).

Donc toute dérogation aux lois de la nature des choses suppose une force supérieure à la nature capable d'exercer la contrainte sur les corps et les soumettre à des lois autres que celles qui leur sont propres. Et les lois de la contrainte telles qu'elles sont exercées par le contraignant constituent le déterminisme dans la nature.

2ème observation: «Le feu, dit al-Nazzām, est chaleur et lumière; et la chaleur et la lumière sont deux corps qui peuvent être permanents. Le feu s'élève de par sa nature, car le léger s'élève de par sa nature et le grave tend naturellement vers le bas. Or, si le léger est laissé à sa propre nature il s'élève et rejoint la région supérieure à notre monde; et si le grave est laissé à sa propre nature, il tend vers le bas et rejoint la région inférieure à notre monde» (2). Notre monde est donc un monde intermédiaire entre la sphère supérieure et la sphère inférieure.

Les deux sphères: Les deux sphères ne sont pas distinctes de notre monde, selon al-Nazzām, mais plutôt elles sont ses deux régions extrêmes (3). Il considère notre monde comme une sphère ou plutôt une région moyenne où les éléments des deux régions extrêmes viennent se rencontrer en vertu d'une contrainte qui s'exerce sur eux. Et il suffit que la contrainte cesse pour que chaque élément regagne sa sphère propre. Et la contrainte est contingente; elle n'est pas dans la nature même des corps qui s'unissent.

La thèse d'al-Nazzām diffère de celle des manichéens qui admettent

(1) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, p. 45.

(2) Ibid., p. 39; al-Baghdādī: al-Farq, p. 121.

Note: Ce qu'al-Nazzām dit ici du léger s'applique aussi aux âmes.

(3) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, p. 40.

l'existence réelle d'un monde supérieur et d'un monde inférieur distincts du nôtre. Le monde supérieur est celui de la Lumière, et le monde inférieur est celui des Ténèbres. Ces deux mondes ainsi que leurs contenus sont éternels et le mélange de notre monde est contingent (1). Al-Nazzām soutient bien que la lumière, à savoir le léger ou l'âme, dégagée de la contrainte qui la tient dans ce monde, s'élève vers la région supérieure jusqu'au Trône et s'unit à ce qui est de la même nature qu'elle et ne l'abandonne plus; mais, dit-il, la lumière aussi bien que les ténèbres sont produites, et seul celui qui les constraint est éternel; car seul Il a la puissance d'unir ce qui de par sa nature n'est pas porté à s'unir avec son contraire. Cette union des contraires suppose la contingence des éléments unis et l'existence d'un Agent supérieur, tout puissant et non contingent.

Cette thèse d'al-Nazzām diffère aussi de celle des physiciens qui «admettent l'existence d'un feu au-dessus de l'atmosphère auquel aboutissent tous les feux qui s'élèvent dans l'air, et que la distance de l'air de notre monde à ce feu supérieur est de seize milles; ce feu supérieur est rattaché à la sphère de la lune et il reçoit toutes les flammes qui s'élèvent du feu de notre monde» (2). Al-Nazzām ne parle pas d'un feu spécial auquel s'unit tout corps léger et entre autres l'âme dégagée des entraves de ce monde. Al-Nazzām parle du soubresaut pour expliquer le passage de notre monde à l'autre qui est infini et que l'on ne peut atteindre par le mouvement ordinaire.

On peut conclure de là que les contraires, d'après al-Nazzām, ne s'unissent pas de par leur nature; leur union suppose donc une force dépassant celle de chaque opposé et capable d'arrêter l'action naturelle des corps avant leur union et les contraindre à s'unir selon des lois fixes établies par elle. Cette force supérieure est éternelle et absolue puisqu'elle ne peut pas recevoir de contrainte.

Le problème de la causalité aboutit chez al-Nazzām aux mêmes

(1) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, pp. 30, 40.

(2) Al-Baghdādī: al-Farq, p. 121.

Note: Al-Baghdādī visait-il ici les Stoïciens?

conclusions que chez les autres mu'tazila: déterminisme rigoureux dans ce monde physique, ce déterminisme est, d'après al-Nazzām, établi par une force supérieure aux éléments, tandis que les autres mu'tazila le considèrent comme naturel aux éléments. En dehors de ce monde les corps ou les éléments ont d'autres lois, d'après al-Nazzām; tandis que les autres mu'tazila soutiennent que les lois des corps sont les mêmes dans ce monde et hors de ce monde. Peut-être y a-t-il ici une nuance simplement entre les deux attitudes:

Si les corps sont susceptibles de s'unir dans ce monde, n'est-ce pas parce que hors de ce monde ils avaient cette puissance de s'unir? car s'ils ne l'avaient pas, comment expliquer alors leur union ici?

\

CHAPITRE SIXIÈME

LE PRINCIPE DE RAISON SUFFISANTE « *al-Ma'âni* »

Mu'ammar est le premier mu'tazil qui a exposé clairement ce principe auquel il eut recours pour donner raison des rapports entre les substances et les accidents, et pour expliquer aussi la différence entre les accidents.

1. — SIGNIFICATION DE CE PRINCIPE :

Al-Khayyât expose le sens de ce principe chez Mu'ammar en ces termes: « Mu'ammar, ayant remarqué deux corps à l'état de repos, l'un contigü à l'autre, puis ayant trouvé que l'un d'eux s'est mû et non l'autre, il lui faut, dit-il, une cause qui manque à l'autre et en vertu de laquelle il s'est mû; autrement, il ne serait pas plus capable que l'autre de se mouvoir. Or, si cela est vrai, il faut qu'il y ait aussi une cause (*ma'nâ*) en vertu de laquelle le mouvement a pénétré l'un plutôt que l'autre; autrement la pénétration du mouvement dans l'un ne se ferait pas plutôt que sa pénétration dans l'autre. De même, si l'on me demande, continue Mu'ammar, au sujet de cette deuxième cause, pourquoi a-t-elle été la cause de la pénétration du mouvement dans l'un plutôt que dans l'autre? Je répondrai: en vertu d'une cause. Et de même encore si l'on me demande au sujet de cette autre cause, ma réponse sera à son sujet comme ma réponse au sujet de la précédente» (1).

(1) Al-Khayyât: *al-Intiṣâr*, p. 55.

Certains hérésiographes donnent de ce principe une définition semblable à celle qu'en donne al-Khayyāt: «Soient deux corps, dit Mu'ammar, l'un en mouvement et l'autre en repos; il y a une «cause» (*ma'nā*) pour laquelle le corps mobile se distingue du corps en repos; comme il y a aussi une cause, une raison, pour laquelle le corps en repos se distingue du corps mobile. Et dans tout mouvement il y a une cause, une raison, qui le distingue du repos; comme dans tout repos il y a une cause, une raison, qui le distingue du mouvement. Et la cause qui fait que le mobile se distingue du corps en repos a aussi une cause» (1) et ainsi de suite. Il y a donc une cause en vertu de laquelle les accidents se distinguent les uns des autres, et en vertu de laquelle aussi les accidents se distinguent des substances, comme il y a aussi une cause qui explique la cause de la distinction, et ainsi de suite.

Il y a donc, d'après Mu'ammar, un principe de raison suffisante pour expliquer toutes les distinctions entre les différents accidents et entre les accidents et les substances, comme il y a aussi une cause en vertu de laquelle les accidents affectent les substances. «En effet, dit-il, tout accident affecte un corps en vertu d'une cause qui exige et explique l'existence de cet accident dans ce corps» (2).

2. — ROLE DE CE PRINCIPE :

Mu'ammar n'applique pas le terme «*ma'nā*» à l'accident même, ni à la substance même. Ce terme signifie la raison d'être de l'accident ou de sa variation. En effet, la cause n'est-elle pas une représentation intellectuelle, un lien mental que l'expérience corrobore ou infirme? lien entre les phénomènes? Le principe de raison suffisante a pour rôle de chercher «les liens» entre les différents phénomènes des corps et à expliquer l'existence des phénomènes et des substances.

(1) Ibn Ḥazm: *al-Fiṣal*, V, 29; al-Shahrastānī: *al-milal*, I, 72; al-Ash'ari: *ma-qālāt*, p. 372.

(2) Ibn Ḥazm: *id.*; al-Shahrastānī: *id.*; al-Baghdādī: *al-Farq*, p. 137.

Tout accident a sa raison d'être dans une substance, tout accident diffère d'un autre pour une raison. Par exemple, le chaud a sa raison d'être dans un corps, parce que ce corps a la propriété de recevoir cet accident, et ce corps a la propriété d'être chaud parce qu'il a une autre propriété qui le rend capable de posséder la propriété d'être chaud, et ainsi de suite. Ainsi donc, tout doit s'expliquer, tout s'enchaîne, et toute explication a, elle aussi, son explication, c.à.d. sa raison d'être.

Tout a sa raison d'être: tout accident, toute différence entre les accidents a sa raison d'être, sa cause. Et chaque cause peut être englobée dans un ensemble, dans un tout, où chaque cause peut être expliquée par une autre, et ainsi de suite. Mais, peut-on remonter ainsi d'une cause à une autre jusqu'à l'infini? L'exemple du mouvement nous entraîne à établir une série de causes jusqu'à arriver soit à un premier moteur qui meut sans être mû, soit à un système de moteurs où chaque mobile meut et est mû à la fois: comme dans le mouvement circulaire; c.à.d. que les différents mouvements s'expliquent les uns par les autres. Mais les mu'tazila considèrent l'ordre de Dieu «Sois» comme le point de départ de l'existence de toutes les substances et de leurs accidents. Donc cet ordre sera la dernière explication, ou plutôt la première cause de tout ce qui existe (1).

(1) Voir supra «Théodicée», chap. 8: Les preuves de l'existence de Dieu.

Note 1: Aristote considère le mouvement circulaire comme éternel, et dans ce mouvement chaque point mobile est mû et moteur à la fois, c.à.d. qu'il est cause et effet à la fois. Les mu'tazila s'arrêtent à un premier moteur qui n'est pas mû par un autre. Les mu'tazila ont-ils frisé l'éternité du mouvement que défend Aristote? Le principe de raison suffisante dont parle Mu'ammar semble y faire allusion. Mais une telle thèse est contraire à la foi; c'est pourquoi Mu'ammar soutient que la série des causes s'arrête à une première cause qui explique toutes les autres sans qu'elle ait elle-même besoin d'être expliquée, étant une cause nécessaire et absolue.

Note 2: Mu'ammar soutient que les prétendus attributs divins (voir Théodicée, chap. 1) ont leur raison d'être en eux-mêmes et ne peuvent pas s'expliquer par d'autres causes. C'est pourquoi il les appelle des «ma'āni», c.à.d. des causes nécessaires et absolues.

CHAPITRE SEPTIÈME

LE MODE : — « *AL-HĀL* »

Il est incontestable que les notions d'accidents et de substances sont là dans le système mu'tazilite; et il faut bien trouver une explication à leur existence, aux liens qui les unissent, aux rapports qui existent entre eux. Abū Hāshim al-Jubbā'i trouve que le principe de raison suffisante «al-ma'āni», tel que Mu'ammar le défend, renferme une procession à l'infini dans la recherche des causes; c'est pourquoi il a essayé de corriger le défaut contenu dans ce principe en introduisant la notion «du *hāl*» (le mode) pour la première fois dans la pensée mu'tazilite (1).

1. — LES DEUX GENRES DE «MODES».

Abū Hāshim distingue entre a/ «les modes» dont on peut donner une raison d'être, et b/ «les modes» dont on ne peut pas donner une raison d'être.

Les premiers sont des jugements portés sur des attributs ou des accidents affectant les essences; mais ajoutés à elles et distincts d'elles. Comme lorsque nous disons que ce vivant est savant, puissant, etc. (2). Les attributs savant, puissant etc., sont ajoutés au vivant et sont distincts de lui. Ces jugements rappellent les jugements synthétiques dont parle Kant (3).

(1) Al-Shahrastānī: *Nihāyat al-Iqdām*, p. 131; Ibn Ḥazm: *al-Fiṣal*, IV, 152; al-Ijī: *mawāqif*, p. 57; Jalabi: *Comment. des mawāqif*, p. 314.

(2) Al-Shahrastānī: *Nihāyat*, p. 13.

(3) Kant: *Critique de la Raison Pure*.

Les seconds sont les attributs mêmes envisagés comme différents aspects de l'essence; comme les attributs divins (1). Ce ne sont donc pas des jugements parce que le jugement exprime un rapport entre deux termes, et ici il ne s'agit que d'un seul terme, c.à.d. que l'attribut n'est pas distinct de son essence, ni ajouté à elle; il est l'essence même exprimée sous différents aspects; mais des aspects qui n'ont pas une existence réelle dans l'essence. Ce qui rappelle de loin les jugements analytiques dont parle Kant (2).

2. — DÉFINITION DU «MODE» :

On peut donc dire que le «mode» est un jugement de rapport. Le mode exprime un rapport entre un accident et une essence, entre un attribut et une essence; aussi c'est un rapport de ressemblance ou de différence entre les accidents. Le «mode» est encore l'expression des attributs inséparables de l'essence, autrement dit, l'expression de l'essence sous ses différents aspects. Al-Shahrastānī rapporte à ce sujet: «Pour les défenseurs de la thèse des «modes», ces «modes» ne sont ni existants ni non existants, ils ne sont pas des choses et ne peuvent être qualifiés. Ils ne peuvent être connus en eux-mêmes, mais avec les essences» (3).

Précision sur «les modes» :

«Le mouvement, dit Abū Hāshim, est une cause qui rend un corps mobile, et la puissance ou la science sont des causes qui rendent une substance puissante ou savante. Et tout accident est une cause qui détermine une substance. Or, toute cause suppose un effet. Et toute cause est ou bien

(1) Abū Hāshim considère les prétendus attributs divins comme «des modes» de l'essence divine, c.à.d. l'essence elle-même envisagée sous divers aspects, mais non distincts de l'essence même. Pour mieux comprendre «les modes» on peut les rapprocher des jugements analytiques chez Kant.

(2) Kant: Critique de la Raison Pure.

(3) Al-Shahrastānī: Nihāyat, p. 132.

Note: Abū Hāshim et ses disciples ont soutenu que toutes les essences sont identiques en elles-mêmes; mais qu'elles se distinguent les unes des autres par «les modes» qui les affectent (Jalabī: Comment. des mawāqif, p. 319).

la cause d'elle-même, ce qui est impossible et absurde: car la même chose ne peut pas être cause et effet sous le même rapport et en même temps; ou bien la cause d'un effet autre qu'elle même. Cet effet peut être une simple substance ou une propriété de la substance. Or, l'effet d'une cause ne peut pas être une simple substance, car alors il faut admettre que la cause produit des substances; alors que les substances elles-mêmes sont des causes. Donc, la cause ne produit que les attributs des substances. Et ces attributs sont «les modes» (1)».

D'après ce texte, «les modes» signifient donc les attributs qui affectent une substance. Et ces attributs peuvent être distincts de la substance, comme dans les corps; ou non distincts d'elle, comme les prétendus attributs divins.

Abū Hāshim et ses partisans ajoutent «qu'une chose se connaît par rapport à une autre et non en elle-même. Ainsi l'agrégation n'est possible ni concevable qu'entre deux substances au moins; et le contact n'est possible qu'entre deux corps au moins. De même, dire «loin ou près» suppose la position d'un corps par rapport à un autre. En effet, une substance simple ne comporte ni agrégation, ni contact, ni position. Il faut donc admettre «des modes» pour distinguer les essences les unes des autres; car toutes les essences en elles-mêmes sont identiques et indiscernables. Les «modes» sont donc les propriétés distinctives de chaque essence» (2).

Le passage suivant illustre mieux la notion de «mode». «Nous savons, dit Abū Hāshim, que le blanc et le noir appartiennent tous deux au même genre qui est la couleur. En disant que la couleur peut être blanche ou noire, je ne fais, dit-il, qu'attribuer deux «modes» à la couleur. Mais le blanc se distingue du noir: en effet, la contraction de la vue provoquée par la couleur noire est différente de celle provoquée par la couleur blanche. Le noir est donc «un mode» de la couleur, et il se distingue des autres couleurs par cette contraction spéciale qu'il provoque dans l'œil. Cette

(1) Al-Shahrastānī: *Nihāyat*, p. 136.

(2) *Ibid.*

contraction spéciale est encore «un mode», car elle diffère de celle causée par une autre couleur (1). L'attribut «noir» représente donc deux «modes» le premier est une détermination dans le genre «couleur» et le second est une distinction entre lui, le noir, et les autres couleurs».

N'avons-nous pas ici, dans «le mode», les éléments de la définition par le genre prochain et la différence spécifique?

3. — LES «MODES» APPLIQUÉS AUX GENRES ET AUX ESPÈCES :

Abū Hāshim et ses partisans considèrent les genres, comme la substantialité, la corporéité, la coloration etc. comme autant de choses réelles à l'état de néant (2). Ces genres sont autant de «modes» de l'être, c.à.d. de l'essence existante. Et, l'application d'un genre à une essence quelconque est «un mode» de cette essence. Ainsi quand je dis qu'une chose est colorée, je reconnais en elle un «mode» qui est la coloration. Donc les genres et les espèces sont autant de «modes» qui affectent l'essence (3).

4. — LE «MODE» EST UN JUGEMENT :

«Nous ne disons point, soutiennent Abū Hāshim et ses partisans, que «le mode» est une chose positive, existante; car tout ce qui existe est soit une substance, soit un accident; et «le mode» n'est ni l'une ni l'autre: ainsi la substance peut être connue par sa substantialité et non par sa localisation ou en tant que capable de recevoir des accidents. De même l'accident est connu par son accidentalité, sans penser qu'il est couleur par exemple; ensuite il est connu comme couleur, puis comme blanc ou noir. Et deux choses connues se distinguent entre elles par «le mode» (4)». Il ressort de ce passage que le mode est un rapport entre une essence et un accident, ou un simple jugement de convenance ou de non convenance entre deux termes (5).

(1) Al-Shahrastānī: Nihāyit, p. 132.

(2) Ce qui est d'accord avec le réalisme mu'tazilite. (Voir Cosm., Chap. I, § 6).

(3) Al-Shahrastānī: Nihāyit, p. 161.

(4) Ibid, p. 136.

(5) Ces deux termes peuvent ne pas être distincts réellement mais rationnellement comme c'est le cas des attributs divins.

Le mode est donc un jugement qui révèle l'une quelconque des propriétés de la substance ou de l'accident. Certaines de ces propriétés sont connues par évidence, sans aucune démonstration ni preuve. Ainsi, nous savons par évidence que le mobile est mû, et que s'il ne se meut plus il n'est plus mobile. Il y a donc des modes évidents, connus sans le concours de l'expérience. Et il y en a d'autres qui sont connus par la démonstration et par l'expérience. Ainsi, nous apprenons par expérience que tel corps se meut en vertu d'un mouvement déterminé ou en vertu d'un moteur connu. Donc «les modes» qui ne font que relever les propriétés essentielles d'une substance sont connus par évidence; tandis que ceux qui relèvent les propriétés accidentielles des substances sont connus par démonstration, par expérience et par spéculation (1).

5. — SOURCES DE CETTE NOTION :

Al-Shahrastānī essaye, dans le passage suivant, de mentionner les sources de cette notion: «Les mu'tazila, dit-il, avaient entendu certains propos des philosophes et avaient lu certains de leurs écrits; mais avant de bien saisir toute la portée de ce qu'ils avaient lu, ils l'on confondu avec le Kalam encore hésitant à ses débuts. Ainsi, ils ont admis la thèse de l'hylé et ils s'en sont inspirés dans leur problème du néant (2). Mais les partisans de la thèse de l'hylé sont incontestablement en erreur d'affirmer une matière première sans forme. D'un autre côté, les mu'tazila se sont inspirés des logiciens et théologiens (grecs) dans leur thèse soutenant la réalité des genres et des espèces, et la différence entre les objets de la raison et les attributs des essences» (3).

(1) Al-Shahrastānī: *Nihāyat*, pp. 136.

(2) Voir *Cosmologie*, Chap. I.

(3) Al-Shahrastānī: *Nihāyat*, pp. 158, 160.

Note 1: Le traité des «Catégories», celui des «Interprétations», et «les Premiers Analytiques» d'Aristote étaient déjà traduits avant Abū Hāshim.

Note 2: Al-Jubbā'i, père d'Abū Hāshim, a rejeté la notion des «modes» inaugurée par son fils, parce qu'il considérait la distinction entre les essences à l'état de néant comme suffisante en elle-même et ne comportant pas d'explication. Mais Abū Hāshim

Aristote et Platon auraient donc exercé une très grande influence sur la thèse mu'tazilite du néant, et sur la thèse «des modes» telle que la soutient Abū Hāshim. En effet, Abū Hāshim ne fait-il pas appel à la notion «des modes» pour fixer les genres et les espèces dans des cadres rigides comme l'ont fait Platon dans sa théorie des Idées et Aristote dans sa théorie de la définition? Il est vrai qu'avant lui Mu'ammar avait essayé de trouver une raison d'être de la distinction entre les substances et les accidents; mais la tentative avait le défaut de procéder à l'infini.

a voulu expliquer cette distinction, qui, d'après lui, se fait par «des modes» qui affectent les essences; et sans ces «modes» les essences ne se distinguerait pas les unes des autres. Sa thèse des «modes» prépare la définition par le genre prochain et la différence spécifique. Mais cette thèse, appliquée aux prétendus attributs divins, n'y voit pas des attributs réels comme c'est le cas dans les autres essences. La thèse des «modes» inspirera Al-Ash'ari dans son analyse des attributs divins.

CONCLUSION SUR LA COSMOLOGIE.

Les mu'tazila étaient très soucieux de défendre un monothéisme des plus purs. Après avoir rejeté toute ressemblance entre Dieu et le monde, restait à expliquer l'origine de ce monde. Ils ont cru trouver la solution dans la notion d'une essence à l'état de néant que Dieu ordonne d'exister. Ainsi, entre l'essence du monde et celle de Dieu il n'y a aucune ressemblance, et le monde obéit à ses lois propres. Cependant, Dieu connaît tout. Cette solution mu'tazilite du problème de l'origine du monde est, on ne peut le cacher, assez confuse. Croyaient-ils à l'éternité du monde et cachaient-ils cette croyance derrière des termes vagues et confus? On est en droit de poser la question après tout ce qu'ils ont dit du néant et l'explication qu'ils donnent de l'existence du monde et du déterminisme de ses lois.

Une autre question, non moins confuse que la précédente, consiste à savoir comment réconcilier logiquement la connaissance que Dieu a du monde et l'absence de toute ressemblance, de toute analogie entre Lui et le monde. Si Dieu connaît tout, et si sa Science est son Essence, n'y a-t-il pas là une ressemblance entre Lui, le Connaissant, et le monde, objet connu? Le problème reste insoluble; à moins qu'on ne supprime l'un des deux termes.

Cependant, dans leur Cosmologie ils ne se montrent pas des physiciens désintéressés: s'ils examinent les problèmes physiques c'est pour arriver à des conclusions métaphysiques ou morales.

On peut relever facilement dans leur examen des problèmes physiques, des divergences de points de vue et des thèses opposées: ainsi, il y a les défenseurs de l'atomisme, comme il y a aussi le défenseur de la thèse de la décomposition de l'atome jusqu'à l'infini; décomposition qui se fait par l'imagination, il est vrai; mais la thèse est déjà soutenue et toutes ses conséquences ont été prévues et examinées. La notion du soubresaut (al-ṭafra) a résulté précisément de cette thèse d'al-Naẓẓām, opposée à l'atomisme.

Conjointement à l'étude de la constitution des corps, les mu'tazila

ont examiné le problème du mouvement et de la causalité. Toutefois nous constatons que la métaphysique et la morale gardent le dessus dans l'étude de ces problèmes: le principe du déterminisme est posé et défendu tout en tenant compte de la prescience et de l'immutabilité divines. Et la causalité dans le monde devient tributaire du principe du déterminisme. Quant aux actes engendrés (*al-tawallūd*), les *mu'tazila* les examinent plutôt du côté moral que du côté purement physique.

Donc, si les *mu'tazila* examinent les questions d'ordre physique, ils ne perdent jamais de vue les considérations d'ordre moral qui résultent des données de l'expérience. L'analyse des actes engendrés est faite par un esprit préoccupé de la responsabilité morale. La création, dans son ensemble, est soumise à la critique de la raison qui essaye de trouver, d'expliquer et d'ordonner les liens entre ces deux éléments de l'être: la substance et les accidents. C'est pour arriver à ce but que Mu'ammār a défendu le principe de raison suffisante et qu'Abū Hāshim a introduit la notion des «modes», croyant trouver ainsi une solution au problème de la définition et de la classification, y compris la définition des prétendus attributs divins. Et ainsi, les *mu'tazila* touchent à la sphère physique avec des mains conduites par des regards dirigés vers une sphère métaphysique et morale: la raison cherchant à concilier les deux sphères. Et pour atteindre ce but, ils n'ont pas ménagé de glaner, comme de droit d'ailleurs, dans les différents systèmes érigés par les penseurs qui les ont précédés: grecs, persans, hindous, chrétiens, etc., les éléments nécessaires pour étayer leur propre système théologico-philosophique.

Il est évident que le domaine physique n'est pas le seul qui constitue le monde; il existe un autre domaine, celui de l'homme, qu'il faut explorer avec des instruments adéquats pour arriver à connaître sa vraie nature, ses vraies lois et sa destinée. C'est alors que les *mu'tazila* font appel à leur deuxième grand principe, celui du libre arbitre, ou plutôt celui de la Justice (*al-'adl*), à la lumière duquel ils entreprennent cette étude comme ils ont examiné le problème divin et la cosmologie à la lumière du principe «du monothéisme» (*al-tawhīd*).

DEUXIÈME PARTIE
LA JUSTICE
(A L ' A D L)

PREMIÈRE SECTION
PSYCHOLOGIE

Le deuxième grand principe mu'tazilite est celui de la «Justice» (al-'adl), qui se greffe sur le «libre arbitre», et duquel découlent les trois principes suivants: a/ le commandement du bien et l'interdiction du mal; b/ la promesse et la menace; c/ et enfin la situation intermédiaire.

Toute la vie morale, d'après les mu'tazila, repose sur le libre arbitre; de même que leur Théodicée et leur Cosmologie reposent sur le grand principe du monothéisme ou l'unicité de Dieu.

La psychologie, telle que les mu'tazila l'ont comprise, est centrée sur le problème du libre arbitre. N'empêche qu'ils ont aussi examiné les problèmes de psychologie, disons expérimentale, tels que ceux de la sensation, de la perception, de l'imagination, du plaisir et de la douleur, à côté des grands problèmes de la volonté, de la liberté et de la nature de l'homme. Ils distinguent deux grandes parties en psychologie: la première traite de l'élaboration de la connaissance sensible, et la deuxième de la connaissance intellectuelle ou spéculative et surtout du problème de la liberté et de la volonté.

CHAPITRE PREMIER

LA CONNAISSANCE SENSIBLE

C'est la connaissance qui tire son origine des données des sens. Nous examinons ici comment les mu'tazila ont essayé de résoudre le problème de notre connaissance du monde extérieur. Ils semblent avoir étudié sérieusement le problème; et ils ont soulevé à son sujet certaines questions qui sont restées actuelles comme celles de la spécificité des sens, des erreurs des sens, etc....

1. — LES CINQ SENS :

A. Hudhayl et Mu'ammar les considèrent comme «des accidents distincts du corps» (1); mais al-Nazzām soutient que «l'âme saisit les objets sensibles à travers ces ouvertures qui sont l'oreille, la bouche, le nez et l'œil; ce n'est pas à dire que l'homme a une ouïe distincte de lui, et une vue distincte de lui; mais que l'homme entend par son âme, et qu'il devient sourd par suite d'un défaut qui lui survient; de même il voit par son âme, comme il devient aveugle par suite d'un défaut qui lui survient» (2).

2. — SPÉCIFICITÉ DES SENS :

A. Hudhayl soutient «que chaque sens est distinct de l'autre; mais

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 339.

(2) *Ibid.*

Note: Voir *infra*, dans chap. IV «la nature de l'homme» comment les mu'tazila considèrent l'union de l'âme et du corps afin de mieux savoir le rôle des sens dans l'acquisition de la connaissance.

non opposé à lui, car pour qu'il y ait opposition entre deux termes, il faut que l'un soit le contraire de l'autre» (1). En effet, si chaque sens était opposé à l'autre, la connaissance sensible serait impossible, puisqu'alors chaque donnée sensible recueillie par un sens serait combattue par un autre sens opposé au premier. Les mu'tazila soutiennent que les cinq sens sont d'espèces différentes mais non opposées: ainsi le sens de l'ouïe est différent de celui de la vue; celui de la vue est différent de celui du toucher; et il en est ainsi de chaque sens par rapport à l'autre. Et tous ces sens sont autant d'accidents différents de celui qui sent (2). Et en vertu de cette spécificité des sens, nous pouvons dire que chaque sens dégage de l'objet sensible la composante qui l'intéresse et la transmet au centre qui sent et où convergent les impressions et deviennent sensibles.

Al-Nazzām essaie d'expliquer ainsi cette spécificité: «en effet, dit-il, ce qui empêche l'ouïe de recueillir les couleurs, c'est parce qu'il existe dans ce sens un défaut et un obstacle qui l'empêchent de saisir les couleurs, de même que les ténèbres nous empêchent de voir les couleurs, sans nous empêcher d'entendre les sons. Et ce qui empêche la vue d'être impressionnée par les sons par exemple, c'est qu'il existe un défaut et un obstacle dans l'organe de la vue qui l'empêchent de recueillir les sons; de même que le verre peut nous empêcher d'entendre les sons sans nous empêcher de voir les couleurs. Donc, c'est à cause des obstacles et des défauts qui sont en lui que l'organe ne peut recueillir qu'une espèce déterminée d'impressions: l'organè n'est impressionné que par les qualités qui ne rencontrent pas d'obstacle en lui pour le pénétrer et arriver au centre qui sent. Ce qui empêche un sens d'être impressionné par certaines propriétés d'un corps c'est l'existence en lui d'obstacles et de défauts qui l'empêchent d'être impressionné par ces propriétés; et ainsi le sens ne s'impressionne que par les propriétés qui ne rencontrent pas d'obstacles en lui. Si la vue et non l'ouïe est impressionnée par la couleur c'est qu'un obstacle de la nature des ténèbres n'existe pas dans la vue mais existe dans

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 340.

(2) *Ibid.*, p. 339.

l'ouïe. Et si nous supposons que cet obstacle tombe de l'ouïe, cet organe sera alors capable de voir les couleurs et les formes, tout comme la vue. Et il en est ainsi des autres sens». «De même, dit al-Nazzām, si la bouche recueille les saveurs plutôt que les odeurs, les sons ou les couleurs, c'est que seules les saveurs sont capables de l'emporter sur les défauts et obstacles qui se trouvent dans la bouche et qui se dressent devant toute autre impression et ne lui permettent pas de pénétrer par cette voie, et qui doit alors chercher une autre voie où le passage lui sera possible» (1).

Les sens sont ainsi considérés comme autant de voies naturelles par où rien que des impressions déterminées peuvent passer. Les impressions qui passent par l'une de ces voies sont celles qui l'emportent sur les obstacles qui s'y trouvent, alors que les autres impressions n'ont pas pu l'emporter sur ces obstacles pour pénétrer à travers le sens et arriver au centre nerveux.

Al-Nazzām a ainsi examiné le problème de l'impression d'un double point de vue: du point de vue du sens même et du point de vue de l'objet sensible. Le sens est considéré comme enveloppé d'une couverture assez épaisse qui le sépare du monde extérieur; cette couverture ne comportant qu'une ouverture d'une espèce déterminée. Et l'objet sensible est considéré comme doué de nombreuses qualités différentes les unes des autres: couleur, forme, saveur, poids, consistance etc... mais chacune de ces qualités ne passe qu'à travers une ouverture déterminée qui se trouve dans le sens (2).

Al-Jāhiz reprend la thèse d'al-Nazzām. «En effet, dit-il, les sens sont de même espèce: le sens de la vue est de même espèce que le sens de l'ouïe, et aussi de même espèce que les autres sens. La différence provient de la nature des objets sensibles et des obstacles qui se trouvent dans celui qui sent et non ailleurs» (3). Al-Jāhiz continue: «C'est l'âme,

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, pp. 340 et 342.

(2) Note: Aristote parle de la spécificité des sens dans le «*Dé Anima*» chap. 2, Al-Nazzām essaie de donner une nouvelle explication au problème; mais cette explication ne diffère pas essentiellement de celle d'Aristote.

(3) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 340.

qui perçoit à travers ces ouvertures et par ces voies qui se sont différenciées: l'une est devenue ouïe, l'autre vue, une autre saveur, selon les obstacles qui se sont dressés dans ces voies. Alors que la substance de celui qui sent ne change pas, car si elle changeait aucune connaissance ne serait possible» (1). C'est là une thèse commune aux mu'tazila: les sens sont spécifiés, ils ne sont/'impressionnés chacun que par une composante qui l'intéresse.

Quant aux objets sensibles, al-Jāhīz les place dans trois groupes: celui des sensibles différents, comme la saveur, la couleur; celui des sensibles communs, et celui des sensibles opposés ou contraires; comme le blanc et le noir (2).

Nos sensations sont donc différentes et distinctes à cause de la différence et de la distinction réelles qui sont dans les objets sensibles. Les mu'tazila sont ainsi unanimes à admettre la spécificité des sens et la différence spécifique des objets sensibles (3).

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 340.

Note: Aristote considère la sensation comme l'acte de l'âme avec le concours de l'organe approprié à recevoir l'impression de l'objet sensible, comme l'œil ou l'oreille (*De Anima*, I, 1).

(2) Cette thèse rappelle celle d'Aristote qui distingue le sensible propre à chaque sens; ce qui correspond au sensible opposé chez al-Jāhīz; le sensible commun à tous les sens comme le mouvement, le repos, le nombre, la forme, la quantité que tous les sens saisissent, et ils les saisissent par le mouvement. Ainsi nous saisissons la quantité par le mouvement de la main ou par celui de l'œil. Nous saisissons la forme avec la quantité; ce qui correspond au sensible commun chez al-Jāhīz. Enfin le sensible par accident chez Aristote, comme le fait de saisir que ce blanc est le fils d'un tel, n'est pas mentionné chez al-Jāhīz qui, par contre parle d'un sensible opposé.

(3) La thèse des mu'tazila sera d'accord avec celle que soutiendra W. James, à savoir que la sensation est spécifiée à la fois par l'excitant et par l'organe sensoriel, (W. James, *Précis*, p. 14); c'est aussi la thèse que défend M. Pradines (*Le problème de la sensation*, p. 50).

Par contre la thèse des mu'tazila différera fondamentalement de celle que soutiendront au dix-neuvième siècle quelques psychologues, comme Johann Muller et H. Helmholtz (dans son *Optique physiologique* p. 262 et s.). En effet, ces savants ont constaté que le même excitant, appliqué à des organes différents, provoque des sensations différentes: le pincement du nerf optique produit une sensation de lumière, le pincement du nerf

3. — LOI DU SEUIL : LOI DE LA QUANTITÉ.

Il y a un minimum et un maximum d'impression pour que la sensation soit possible. Les psychologues modernes ont essayé de déterminer ces limites pour les différentes sensations, sans toutefois arriver à des résultats définitifs (1). Al-Naṣṣām parle de ces limites en ces termes: «Si la vue perçoit la couleur d'un objet plutôt que son odeur ou sa saveur, c'est à cause de la petite quantité de couleur qui se trouve dans cet objet. Si cette quantité était trop grande la vue ne distinguerait pas la couleur; et un excès de couleur est totalement imperceptible» (2). Ceci s'applique aussi aux autres sensations: sensation de saveur, de son, d'odeur etc... L'impression doit avoir ainsi un certain minimum et ne doit pas dépasser un certain maximum pour être perçue. Al-Naṣṣām ne détermine pas ces limites exactes, il les mentionne seulement.

4. — IMPRESSION ET SENSATION. PASSAGE DE L'IMPRESSION A LA SENSATION.

Les mu'tazila font une distinction entre l'objet sensible, les organes des sens et l'être qui sent. L'être qui sent c'est l'homme en tant qu'interprétant les données des sens; les sens sont les ouvertures qui reçoivent les qualités des objets sensibles. Il y a donc lieu de distinguer entre les impressions et l'interprétation de ces impressions qui n'est autre que la sen-

acoustique une sensation de son; inversement, un même organe sur lequel on fait agir différents excitants provoque la même sensation: ainsi l'organe de la vue donnera toujours des sensations de lumière, qu'il soit excité par des vibrations lumineuses, par le contact ou par le courant électrique. De ces constatations ces savants ont établi la théorie de l'énergie spécifique des nerfs ou des organes sensoriels; chaque nerf a une énergie spécifique, c.à.d. propre à son espèce, qui détermine la sensation déclenchée par l'excitant; dans ce cas, c'est l'organe seul, à savoir le cerveau, qui spécifie la sensation. (Voir Foulquié: *Traité élémentaire de philosophie, I Psychologie*, p. 254).

(1) La psychophysique a pour but de déterminer le rapport qui existe entre un phénomène physique ou excitant (chaleur, poids...) et le phénomène psychique ou sensation qui en résulte. L'initiateur de la psychophysique fut Weber (1795-1878); son principal représentant Fechner (1801-1887). Ces recherches ont été reprises en France par M. Foucault (*La psychophysique*, 1901).

(2) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 342.

sation. Al-Jubbā'i faisant allusion à cette distinction dit: «l'odorat, la saveur et le toucher ne sont pas la perception de ce qui est touché, senti et goûté; et la perception est distincte des données des sens» (1).

Reste à savoir comment l'impression se transforme en sensation (2). Les mu'tazila ont donné deux solutions différentes à ce problème: celle d'al-Nazzām qui ramène tous les accidents des corps, sauf le mouvement, à des corps subtils; et celle des autres mu'tazila qui distinguent entre les accidents et les substances.

a/ *La solution d'al-Nazzām:*

Il considère «les couleurs, les saveurs, les odeurs, les sons, les douleurs, la chaleur, la fraîcheur, l'humidité, la sécheresse comme des corps subtils» (3) qui se dégagent du corps qui les contient. «Et le même lieu, dit al-Nazzām, peut être à la fois celui de la saveur, de l'odeur, de la couleur etc.» (4).

Ainsi, d'un même corps se dégagent des corps subtils qui sont les uns saveur, les autres odeur, ou couleur, et ainsi de suite (5). Et la connaissance sensible se fait, d'après al-Nazzām, en vertu de ces corps sensibles et subtils qui pénètrent les sens jusqu'au centre nerveux. «En effet, l'homme, dit al-Nazzām, ne perçoit les objets sensibles que par la compénétration et le contact» (6). C'est pourquoi il dit que «seul le corps est visible, audible, tangible, sensible» (7).

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 343.

(2) Ce problème est lié aux thèses des mu'tazila relatives aux Corps. (Voir Cosmologie, chap. III).

(3) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 347; Al-Baghdādi: *al-Farq*, p. 122.

(4) *Ibidem.*

(5) Il est prouvé que l'odeur est causée par les émanations très subtils qui se dégagent du corps odorant et qui impressionnent le nerf olfactif; de même l'audition est causée par le contact des ondes sonores avec le nerf auditif, et la vision se produit par le contact des ondes lumineuses avec le nerf visuel; il en est de même des autres sensations. Mais il n'est pas prouvé que les émanations pénètrent le nerf et le parcourent; le phénomène de l'impression est plutôt d'ordre chimique. (Voir Foulquié: *Traité de Psychologie*, p. 250).

(6) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 384.

(7) *Ibid.* 385.

Cette thèse d'al-Nazzām rappelle celle de Démocrite et d'Epicure qui expliquent la connaissance par le contact des émanations sensibles avec l'âme qu'ils considèrent aussi comme un atome.

Al-Nazzām illustre sa thèse de la connaissance sensible par l'exemple de l'audition. «L'homme, dit-il, ne peut percevoir le son que lorsque les parcelles sonores pénètrent l'oreille» (1). «Or, le son, dit-il, ne devient parole perceptible que s'il est composé de lettres» (2). Et voilà comment il explique le trajet de la parole humaine d'une personne à l'autre: «La parole, dit-il, est un corps subtil qui émane de celui qui parle. Ce corps heurte les différentes parties de l'air et les fait onduler par ses mouvements. Il leur transmet sa forme. Puis il heurte le nerf auditif répandu dans l'oreille de l'auditeur; et ce nerf prend alors la forme de ce corps subtil et la transmet à l'imagination qui, à son tour, la présente à la pensée. C'est alors que la parole devient compréhensible» (3).

Al-Shahrastānī qui rapporte ce texte observe que cette thèse d'al-Nazzām est obscure, et il ajoute: «Peut-être al-Nazzām voulait-il dire que la parole est un mouvement d'une forme spéciale dans un corps subtil. Et, ajoute-t-il, al-Nazzām est indécis au sujet de cette forme qui se produit dans l'air: est-elle une seule forme que tous les auditeurs entendent, ou bien plusieurs formes?» Enfin, al-Shahrastānī de conclure «qu'al-Nazzām a puisé cette thèse comme tant d'autres, chez les philosophes; mais il n'a pas bien saisi leurs thèses et ne les a pas bien mûries» (4).

Ce que rapporte al-Baghdādī à ce sujet confirme la thèse d'al-Shahrastānī disant qu'al-Nazzām a repris la thèse des philosophes (il veut dire les atomistes grecs): «Puisque les mouvements vibratoires de l'air sont causés par ces parcelles sonores, très subtiles qui émanent de celui

(1) Al-Ash'arī, *maqālāt*, p. 385.

(2) Al-Baghdādī: *al-Farq*, 122.

(3) Al-Shahrastānī: *Nihāyat*, p. 318; al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, p. 50.

(4) Al-Shahrastānī: *Nihāyat*, p. 318.

Note: Al-Nazzām ne limite pas la connaissance aux seules données sensibles; il admet à côté de la connaissance sensible une autre connaissance purement rationnelle, comme nous le verrons plus loin (Chap. II).

qui parle, il est évident que les parcelles qui pénètrent l'oreille d'un auditeur ne sont pas celles qui pénètrent l'oreille d'un autre auditeur, bien que les deux groupes de parcelles soient semblables et causent des sensations auditives semblables chez les deux personnes». «On comprend alors, rapporte al-Baghdādī, pourquoi al-Nazzām dit qu'il n'y a pas sur terre deux hommes qui ont entendu le même son. On peut dire qu'ils ont entendu le même genre de son, de la même façon que nous disons qu'ils mangent le même genre de fruits, bien que ce que mange l'un est distinct de ce que mange l'autre. Il soutint cette thèse, continue al-Baghdādī, parce qu'il dit que le son n'est audible que s'il se dirige vers l'âme par l'organe de l'ouïe, et le même son ne peut pas se diriger vers deux organes distincts; de même que l'eau avec laquelle on asperge une soule, la goutte qui tombe sur une personne de la soule est distincte de celle qui tombe sur une autre» (1).

Ce que rapporte al-Baghdādī se comprend dans cette thèse sensualiste d'al-Nazzām qui veut que toutes les émanations des corps — lesquelles émanations ne sont que des corps subtils — pénètrent l'organe d'une personne pour y déterminer la sensation. Il devient alors évident que les parcelles qui pénètrent l'organe d'une personne soient tout à fait distinctes, bien que de même nature, de celles qui pénètrent l'organe d'une autre. Al-Nazzām généralise cette thèse à toutes les autres sensations: ainsi, la sensation de saveur n'est possible que lorsque certaines parcelles gustatives auront pénétré la langue. Et pour éprouver une sensation olfactive il faut que des émanations odoriférantes pénètrent le nez et longent le nerf olfactif; et ainsi de suite.

Difficulté Puisque la connaissance sensible suppose le contact des corpuscules sensibles avec le sens, comment expliquer alors la connaissance que nous avons de certaines choses ou de certaines personnes qui ne sont plus ou dont on a ouï parler sans les voir, comme par exemple le prophète? «Si l'on me demande, dit al-Nazzām, comment j'ai su que

(1) Al-Baghdādī: al-Farq, p. 122.

le prophète ou telle personne historique a existé, je répondrai que ceux qui, parmi les contemporains du prophète ou de cette personne l'ont vu ont recueilli de lui certaines émanations sensibles très subtiles qu'ils nous transmettent en nous annonçant l'existence du prophète ou de cette personne; et nous à notre tour, nous les transmettons aux autres» (1).

Al-Baghdādī qui rapporte cette explication d'al-Nazzām, la critique ainsi: «Les Juifs, les Chrétiens, les Mages et les Zandiqs ont su que notre prophète a existé dans le monde; faut-il donc admettre qu'une parcelle du prophète s'est unie à leur âme infidèle?» Al-Nazzām doit admettre l'affirmative, conclut al-Baghdādī (2).

Mais al-Nazzām a bien compris que la connaissance sensible telle qu'il la conçoit ne pouvait pas expliquer toute notre vie intellectuelle. C'est pourquoi il admet une connaissance purement rationnelle à côté de la connaissance sensible. En effet, l'objet de la connaissance sensible est le corps matériel; mais le corps est contingent; par conséquent la connaissance sensible est, elle aussi, contingente comme son objet. Et en dehors du contingent il y a le nécessaire, comme l'absolu et la loi morale. C'est là l'objet d'une connaissance d'un autre ordre, à savoir la connaissance rationnelle dans laquelle les sens ne jouent plus leur rôle. «Ces objets sont connus, dit al-Nazzām, par le raisonnement et la spéculation, non par les sens ni par ouï-dire» (3). Et ainsi la théorie de la connaissance chez al-Nazzām n'est pas purement sensualiste, puisqu'il distingue deux espèces de connaissances: la connaissance sensible et la connaissance rationnelle.

(1) Al-Baghdādī: *al-Farq*, p. 125, et *Uṣūl al-Idīn*, p. 16; Ibn Ḥazm: *al-Fiṣal*, IV, 154.

(2) Al-Baghdādī voulant dénigrer cette thèse sensualiste d'al-Nazzām dit: «Celui-ci doit admettre que si les élus jettent un regard sur les damnés et s'ils leur parlent, des parcelles des élus se détacheront d'eux et s'uniront aux damnés, et réciproquement. Et ainsi plusieurs parcelles des élus iront en enfer, et d'autres passeront de l'enfer au ciel. Suffit de ces bêtises, conclut al-Baghdādī» (voir al-Baghdādī: *al-Farq*, p. 125). Mais al-Baghdādī oublie qu'al-Nazzām ne soutient pas que toute notre connaissance se limite à la connaissance sensible.

(3) Al-Baghdādī: *al-Farq*, p. 125; al-Ash'arī: *maqālāt*, 384, 385.

b/ *La solution des défenseurs de l'atomisme parmi les mu'tazila:*

Les défenseurs de l'atomisme (1) distinguent entre la substance et ses accidents; et ils soutiennent que seuls les accidents sont perceptibles. Ils ne considèrent pas les accidents comme autant de corpuscules sensibles, comme l'a soutenu al-Nazzām.

Mais comment ces accidents deviennent-ils l'objet de la connaissance sensible? Et comment les objets sensibles déterminent-ils la sensation?

Mu'ammar résout le problème en disant «que la perception des objets sensibles ne se fait pas par un choix libre du sens, mais c'est plutôt un acte naturel au sens» (2), c.à.d. que le sens est destiné de par sa nature à être impressionné par les accidents du corps; autrement dit, il suffit qu'un accident impressionne un organe de sens pour engendrer la sensation. Ainsi, il est de la nature du sens de transformer les impressions en sensations (3).

Autrement dit, la sensation est un acte engendré par l'organe impressionné. Et ainsi, Mu'ammar, rejette la thèse soutenant que la sensation se produit en nous en vertu d'une intervention divine (4). C'est pourquoi Mu'ammar dit «que Dieu ne produit pas les accidents et on ne peut pas dire de Lui qu'Il est capable de produire en nous l'ouïe, la vue, etc.; car l'ouïe est l'acte de celui qui entend, comme la vue est l'acte de celui qui voit. C'est pourquoi la sensation est un acte engendré de l'impression du sensible sur les sens. Et l'acte engendré est un acte naturel de l'orga-

(1) Voir Cosmologie, Chap. III, §§ 3 et 4.

(2) Al-Ash'ari: *maqālāt*, 382.

(3) D'après Mu'ammar le sens est adapté de telle sorte qu'il suffit qu'un accident quelconque l'impressionne pour qu'il traduise cette impression en sensation; et chaque organe de sens transforme les impressions qui l'affectent en des sensations déterminées. L'organe joue donc le principal rôle dans la formation des sensations. Il est comme un instrument qui s'impressionne par une espèce déterminée d'accidents et traduit ses impressions en des sensations d'une espèce déterminée.

(4) Al-Nazzām, incapable de donner une explication matérialiste de la sensation, aurait soutenu que la sensation se produit en nous grâce à une intervention divine (Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 38).

ne de celui qui sent» (1). Bishr b. al-Mu'tamar reprend l'explication de la sensation que donne Mu'ammar à l'aide des actes engendrés (2).

Expliquer la sensation comme un acte engendré par l'impression est plausible dans une thèse qui ne considère pas les accidents comme des corpuscules émanant des corps et qui pénètrent les organes de l'être sensible jusqu'à aboutir à son centre nerveux. Ainsi, ce groupe de mu'tazila, bien que partisans de l'atomisme, n'a pas adopté l'explication que donnent de la sensation Démocrite et Epicure; il a plutôt adopté l'explication qu'en donne Aristote.

Influence d'Aristote:

Aristote fait une distinction entre la matière et la forme dans les corps physiques; et il soutient que les corps sensibles impressionnent les organes des sens par leurs formes et non par leur matière. D'autre part, il soutient que les organes des sens sont en puissance par rapport aux impressions; ils ne peuvent être en acte; car autrement ils ne pourront recevoir aucune impression. Ainsi, Aristote dit que le sens prend la forme du sensible (3).

Cette explication d'Aristote inspire la thèse des «actes engendrés» à laquelle recourent les mu'tazila pour expliquer la sensation: le sens prend naturellement la forme du sensible. «Naturellement», parce qu'il est adapté de par sa nature à recevoir telle ou telle forme des sensibles.

(1) Mu'ammar explique ainsi l'acte naturel d'un corps: «Un corps est de par sa nature colorable ou non; or, s'il est colorable, la couleur qu'on lui applique est bien celle qu'il peut recevoir naturellement, et alors cette couleur devient un acte propre et naturel du corps. Mais s'il est dans la nature de ce corps de ne pas se colorer, il ne pourra recevoir aucune couleur; même si Dieu voulait le colorer» (Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 406).

(2) L'acte engendré, ou «*tawallud*» est un acte produit par une cause qui est effet d'une autre cause. Ainsi, dans le fait d'ouvrir une porte avec la clef, il y a un acte volontaire, un mouvement de la main qui tourne la clef, la clef qui pousse la langue de la serrure. Le dernier mouvement celui de la serrure est un acte engendré, car il n'émane pas directement de la décision volontaire d'ouvrir la porte. De même la sensation est un acte engendré, car elle comporte d'abord l'impression qui s'exerce sur le sens, puis le sens qui traduit naturellement cette impression en sensation.

(3) Aristote: *De Anima*, II, 5 et III, 8.

Autrement dit, il est tous les sensibles en puissance. Ce qui fit dire aux mu'tazila que l'acte engendré est un acte naturel à l'organe du sens (1).

Raisonnant par analogie sur la distinction faite par les commentateurs d'Aristote entre «l'intellect agent» dont la nature est d'abstraire les formes des objets sensibles, et «l'intellect passif» dont la nature est de recevoir ces formes, les mu'tazila ont soutenu que la sensation est un acte engendré naturellement par l'impression (2).

c/ *La solution d'A. Hudhayl: l'intervention divine dans la sensation.*

A. Hudhayl, bien que faisant une distinction entre les accidents et les substances (à savoir les corps), et quoique ne considérant pas les accidents comme autant de corpuscules subtils, n'arrive pas à résoudre le problème de la sensation sur le plan purement psychologique, comme l'ont fait les autres mu'tazila partisans de la thèse atomiste, influencés par Aristote.

A. Hudhayl semble arrêté devant ce problème: comment percevons-nous les objets sensibles? Autrement dit, comment le sensible se transforme en intelligible? La solution d'A. Hudhayl semble originale dans la pensée musulmane. En effet, il parle d'une intervention divine dans notre perception des objets sensibles: «Les plaisirs, la couleur, les saveurs, les odeurs, la sensation de chaud, de froid, la poltronnerie, le courage, la perception, la science produite en autrui par voie de communication, tout ceci, dit A. Hudhayl, est dû à l'action divine» (3). A. Hudhayl aurait senti l'abîme profond entre l'impression qui est toute physique et la perception ou la sensation qui relèvent du domaine intellectuel, immatériel. Il a cru combler cet abîme en faisant appel à une intervention divine, disant que c'est Dieu qui cause nos perceptions et nos sensations. Les Cartésiens qui ont dressé une cloison étanche entre le corps et l'âme aboutirent à une explication analogue à celle d'A. Hudhayl.

(1) Le sens prend la forme du sensible et non sa matière comme la cire prend la forme du sceau et non le métal avec lequel il est fait (Aristote, *De Anima*, II, 5 et III, 8).

(2) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 402.

(3) *Ibid.*, p. 402.

Nous voyons ainsi que le problème de la connaissance sensible est étroitement lié aux deux grandes thèses relatives à la nature des corps et de leurs accidents: celle d'al-Nazzām et celle des autres mu'tazila; ce problème est aussi lié à la thèse générale des mu'tazila relative à la nature de l'homme considéré comme composé de sens et d'intelligence.

C'est pourquoi nous trouvons deux solutions différentes du problème de la sensation: celle d'Al-Nazzām, solution toute sensualiste, et celle des autres mu'tazila; solution qui se présente sous deux aspects: la sensation d'après les uns, serait un acte engendré, et d'après A. Hudhayl, elle serait dûe à une intervention divine. Cette thèse d'A. Hudhayl sera proche de la thèse mystique de «l'illumination» (al-Ishrāq) (1).

d/ *Indécision d'al-Nazzām dans sa thèse sensualiste:*

Malgré l'explication toute sensualiste et matérialiste que nous donne al-Nazzām de la sensation — explication qui rappelle celle de Démocrite et d'Epicure — et malgré la grande différence apparente entre cette explication et celle des autres mu'tazila qui ont voulu voir dans la sensation un «acte engendré» ou un acte dû «à une intervention divine», nous relevons cependant, un texte dans Al-Ash'arī, qui prouve qu'al-Nazzām était indécis dans son explication sensualiste, et qu'il avait bien senti la grande difficulté du problème de la conversion de l'impression en connaissance sensible, comme l'avait senti avant lui, son maître A. Hudhayl.

Le texte que mentionne al-Ash'arī à propos des actes engendrés (al-tawallud) montre qu'al-Nazzām revient à la thèse d'A. Hudhayl disant que la sensation se fait par une intervention divine. Mais pour al-Nazzām c'est une intervention médiate. En effet, Al-Nazzām compare la connaissance sensible à «une pierre qui bouge si on la pousse, qui tombe si on la jette et qui monte dans l'air si on la lance vers le haut. Il en est de même de la perception: c'est un acte divin avec le concours de l'homme. Ce qui signifie que Dieu a fait la pierre de telle sorte qu'elle bouge si on la pousse; et il en est de même de tous les autres actes engendrés» (2).

(1) Nous rencontrons une thèse semblable chez St. Augustin.

(2) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 403.

Ainsi, Dieu fait les sens de telle sorte que s'ils sont impressionnés, ils transforment cette impression en sensation. Al-Nazzām ne considère donc pas la sensation comme dûe à une intervention directe et immédiate de Dieu, comme l'a soutenu A. Hudhayl. Al-Nazzām aurait adopté en fin de compte l'explication de Mu'ammar disant que la sensation est un acte engendré par l'impression: les sens sont naturellement adaptés à recevoir des impressions des objets sensibles, et l'âme est naturellement adaptée à traduire ces impressions en sensations. L'influence d'Aristote se fait sentir ici encore sur al-Nazzām.

Les différentes attitudes que prend al-Nazzām en face du problème de la connaissance sensible montrent qu'il a subi plus d'une influence: celle des atomistes grecs: Démocrite et Epicure, celle des péripatéticiens et des commentateurs d'Aristote, et celle des défenseurs de la théorie de l'illumination (al-*ishrāq*).

L'explication d'al-Nazzām, rapportée par al-Ash'arī, ne diffère pas de celle de Mu'ammar et Bishr b. al-Mu'tamar qui considèrent la sensation comme un acte engendré. Elle ne diffère pas non plus de celle d'A. Hudhayl qui admet une intervention divine pour expliquer notre connaissance sensible. Al-Nazzām parle d'une «prédisposition» dans l'âme en vertu de laquelle l'impression organique se convertit en connaissance sensible, alors qu'A. Hudhayl dit que cette conversion se fait par Dieu.

Le problème de la connaissance sensible s'était donc posé aux mu'tazila qui ont essayé de lui donner une solution rationnelle autant que possible, sans toutefois verser entièrement dans le matérialisme ni dans l'idéalisme pur.

Al-Ka'bī, un des derniers représentants de l'école, maintiendra toujours cette distinction entre l'impression et la sensation: «L'homme, dit-il, perçoit par sa raison les objets sensibles qui affectent ses différents sens; mais les sens de par eux-mêmes ne peuvent rien percevoir: ils sont les voies par lesquelles les impressions organiques arrivent à la raison. C'est pourquoi la vue, l'ouïe, l'odorat, la saveur, le toucher sont appelés sens. Seul l'être intelligent perçoit; et sa perception constitue sa connaissance sensible. Ce n'est pas la vue qui perçoit; mais l'être doué de la vue. Ce ne sont

pas les oreilles qui entendent, mais l'être doué de l'organe de l'ouïe. Telle est en réalité la connaissance. Mais comme cette connaissance ne se produit que par l'intermédiaire de la vue, la vue fut appelée un sens; et ainsi des autres organes» (1).

Tous les mu'tazila sont d'accord sur la distinction entre impression et sensation. Le seul point sur lequel ils ne sont pas tous d'accord est celui de savoir comment se fait la transformation de l'impression en sensation. Et nous venons de voir que les explications qu'ils en donnent sont sensiblement différentes l'une de l'autre (2).

5. — LE SIXIÈME SENS.

Dieu pourrait-Il créer en nous un sixième sens à l'aide duquel nous serions capables de Le voir dans l'autre vie? Tous les mu'tazila ont nié cette possibilité. (Voir Théodicée, chap. VII). Mais la question est posée sous une autre forme par al-Jāhīz: «Si l'on me demande, dit-il,: Dieu peut-Il créer en nous un sixième sens dont nous ignorons la nature, et capable de saisir des objets sensibles dont nous ignorons aussi la nature? Je répondrai: Bien qu'ignorant la nature de ce sixième sens, je sais qu'il percevra soit par son contact avec les objets, soit par la compénétration des objets avec lui, soit par son union avec les objets. Et ce sens doit être du même genre que les cinq sens, de même que le sens de la vue est du même genre que le sens de l'ouïe» (3). Ainsi, le rôle de ce sixième sens se limiterait à recueillir des impressions tout comme les autres sens.

Cette réponse d'al-Jāhīz prévoit la possibilité de repérer d'autres sens chez l'homme (4). Mais déjà al-Nazzām avait parlé d'un sixième sens en vertu duquel «nous éprouvons les plaisirs sexuels et même d'un septième

(1) Al-Shafrātānī: *Nihāyat*, p. 343.

(2) *Note*: La notion d'actes engendrés introduite par Mu'ammar a reçu plus d'une application dans le Système: applications d'ordre moral, physique et psychologique. Elle éloigne les solutions métaphysiques, autant que possible.

(3) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 340.

(4) *Note*: La psychologie moderne parle de sensations kinesthésiques, cénesthésiques, musculaires, thermiques et d'un sens de l'orientation.

sens qui serait le cœur» (1). Ainsi, ni al-Nazzām, ni al-Jāhīz ne s'opposent à l'idée de réperer en nous d'autres sens que ceux déjà connus. Mais ils n'admettent pas que les nouveaux sens qu'il est possible de repérer puissent être en contradiction avec la définition même du «sens», à savoir qu'il est la faculté qu'a l'organe de s'impressionner par un objet sensible et de transmettre cette impression aux centres nerveux pour être convertie en sensation.

Cependant les mu'tazila n'admettent pas que nous puissions avoir ou que Dieu puisse mettre en nous un sens spécial en vertu duquel nous saisirions les êtres immatériels, comme l'âme ou Dieu. Le sens, soutiennent-ils, est adapté naturellement à être impressionné par les objets sensibles, donc matériels. Il est donc absurde de parler d'un sens qui saisisse ce qui est immatériel. Le matériel peut-il jamais saisir l'immatériel? Rappelons ici que les mu'tazila ont rejeté la thèse de la vision béatifique (2).

6. — LES ERREURS DES SENS.

Il est évident que souvent nos sens sont incapables de distinguer les unes des autres les impressions semblables et successives; et ainsi ils nous portent à croire qu'elles sont continues et identiques. Ce n'est pas à dire que le sens se trompe lui-même: le sens ne fait qu'enregistrer les impressions qui l'affectent. Mais le sens nous fait croire qu'il y a de la continuité là où en réalité il n'y a que succession. «Nous croyons, dit à ce propos al-Nazzām, que l'eau jaillissant d'un jet forme un filet continu alors qu'en réalité ce jet n'est formé que d'une suite de gouttes d'eau qui jaillissent avec une égale vitesse. De même, le ruban de feu qu'on peut obtenir en tournant une flamme avec une grande vitesse n'est en réalité qu'une série de points enflammés, mais successifs et munis d'une même vitesse» (3). Al-Nazzām conclut d'autre part, «que les corps nous paraissent perma-

(1) Horten: Problem S. 206 (citant Ibn al-Murtadā: al-Munya wal 'amal, le paragraphe relatif à al-Nazzām).

(2) Voir Théodicée, chap. VII.

(3) Jalabi: Commentaire des *mawāqif*, p. 89.

nents, alors qu'ils sont en perpétuel changement; c.à.d. que l'existence des corps se renouvelle à chaque instant» (1).

L'erreur des sens peut donc porter, dit al-Nazzām, sur l'ensemble; comme lorsque nous croyons que les corps sont permanents dans l'existence, alors qu'il y a création continue, mais que nos sens ne peuvent découvrir. L'erreur peut porter aussi sur le particulier, comme dans l'exemple du jet d'eau ou du ruban de feu. L'erreur dans ce cas provient de la rapidité de la succession des parties en jeu. C'est bien cette rapidité qui nous porte à croire à la continuité du mouvement de l'eau ou du feu, alors que cette continuité fait défaut (2). N'éprouvons-nous pas, en effet, cette impression de mobilité devant un film de cinéma, alors qu'en réalité il s'agit d'une suite de vues qui, prises indépendamment les unes des autres, sont tout à fait immobiles? Les sens ne nous trompent donc pas; c'est plutôt l'imagination qui croit voir de la continuité là où il n'y a que succession rapide (3).

L'affirmation d'al-Nazzām disant que les sens ne nous trompent pas, peut s'étendre aussi bien aux cas normaux qu'aux cas pathologiques; ainsi, tel aliment peut nous paraître doux quand nous sommes en état de santé, alors qu'il nous paraît amer quand nous sommes malades: la maladie étant un désordre organique, il est tout naturel que le sens enregistre selon son état les impressions qu'il reçoit. L'on peut donc conclure que les sens ne peuvent jamais se tromper, et que nous avons recours à notre jugement pour corriger les erreurs que notre imagination, mal informée, peut avoir à la suite de certaines impressions. Aristote avait déjà attiré l'attention sur ces prétendues erreurs des sens (4); et la psychologie moderne confirme le point de vue d'al-Nazzām. Mais les sceptiques trouvent

(1) Jalabi: Commentaire des *mawāqif*, p. 89. Voir Cosmologie, chap. III.

Note: Descartes soutient que les différents instants du temps se renouvellent constamment; et ce en vertu d'une création continue de Dieu.

(2) Jalabī: Idem.

(3) Ibid.

(4) Aristote: *De Anima*, III.

dans ces erreurs un argument en faveur de leur doute. Al-Nazzām a adopté ici l'explication aristotélicienne pour résister au scepticisme.

* * *

Nous voyons ainsi que les mu'tazila attribuent aux sens un rôle très important dans la formation de la connaissance sensible. Les sens sont fidèles dans leurs mouvements qui ne sont que les impressions exercées sur eux par les objets sensibles, de même qu'ils sont spécifiés : chacun d'eux ne pouvant recueillir d'un objet que la composante qui l'intéresse, étant incapable d'en recueillir d'autres, vu sa constitution naturelle, qui l'empêche de le faire. Que les sens recueillent du monde extérieur des particules physiques, comme le soutient al-Nazzām, ou de simples impressions traduites par des mouvements occasionnés par les accidents des corps, comme le soutiennent les autres mu'tazila, le problème de la connaissance sensible se présente à tous les mu'tazila avec la même difficulté, à savoir : comment se fait le passage du sensible à l'intelligible ? Et nous avons vu que les solutions proposées paraissent assez différentes : al-Nazzām parle d'une disposition naturelle dans la raison à interpréter les données sensibles en connaissance intelligible, A. Hudhayl parle d'une intervention divine, Mu'ammar et Bishr b. al-Mu'tamar considèrent la sensation comme un «acte engendré» de l'impression. Autant de solutions qui prouvent que les mu'tazila distinguent nettement entre le sensible et l'intelligible.

En quittant le sensible nous abordons le domaine intelligible, celui de la connaissance rationnelle ou spéculative.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA CONNAISSANCE RATIONNELLE OU SPÉCULATIVE

A côté de la connaissance sensible les mu'tazila admettent une connaissance purement rationnelle; et ils considèrent la raison comme une faculté capable d'atteindre les vérités supra sensibles et morales. Nous examinerons ici la nature de la raison et de la connaissance rationnelle.

1. — DÉFINITION DE LA RAISON :

A. Hudhayl définit ainsi la raison: «C'est la faculté d'acquérir la science, c'est aussi la faculté en vertu de laquelle l'homme distingue entre lui et les autres choses, et distingue les choses les unes des autres. Et la raison sensible est appelée «raison» en tant qu'elle est intelligible» (1). Dans la dernière partie de sa définition A. Hudhayl essaie de faire une distinction entre la raison et les objets sensibles; comme il reconnaît à la raison la faculté de transformer le sensible en intelligible (2). Le rôle de la raison, d'après A. Hudhayl, ne se limite pas à intelligier les sensibles, mais à acquérir la science. Mais il n'y a de science que du général. La raison est donc, selon lui, la faculté de généraliser les données sensibles, qui sont particulières, pour arriver au concept qui est le général, et qui est à la base de la science. A. Hudhayl ajoute aussi que la raison saisit les «rapports entre les choses»; mais les rapports sont des termes abstraits. On

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 480.

(2) Voir plus haut chap. I: la connaissance sensible.

peut donc dire qu'A. Hudhayl considère la raison comme une faculté distincte et indépendante des sens, capable de saisir le général et l'abstrait.

La définition que donne al-Jubbā'ī de la raison ne diffère pas, dans son essence, de celle d'A. Hudhayl. «La raison, dit al-Jubbā'ī, c'est la science» (1). Mais ce n'est pas là tout le rôle de la raison, il lui reconnaît un rôle moral: elle est capable de saisir les valeurs morales et les principes directeurs de la vie morale. «La raison, dit-il, a été appelée ainsi parce que l'homme est capable de s'empêcher, grâce à elle, d'accomplir ce qu'un fou est incapable de s'empêcher de faire» (2). Al-Jubbā'ī semble insister surtout sur le rôle très grand que joue la raison à endiguer les impulsions trop brusques de l'homme; lesquelles, lorsque la raison fait défaut, nous entraînent à des actes de folie, pires que ceux de l'animal. Alors que celui-ci est conduit par son instinct qui le pousse naturellement à déposer certains actes pour la conservation de son être et de son espèce, le fou est dépourvu de toute directive dans ses actes; il est hors de tout contrôle. La raison est précisément ce contrôle que nous avons sur nos actes.

La définition d'A. Hudhayl ajoutée à celle d'al-Jubbā'ī forment une définition complète de la raison et indiquent en même temps le double rôle qu'elle joue: rôle spéculatif et rôle pratique; ce qui rappelle la distinction faite par Emmanuel Kant, plus tard.

Les définitions de tous les autres mu'tazila ne diffèrent pas de ces deux définitions d'A. Hudhayl et d'al-Jubbā'ī. En effet, les mu'tazila de la branche de Baghdād définissent la raison «la faculté en vertu de laquelle l'homme est capable d'acquérir la science» (3). Et tous les mu'tazila définissent la raison spéculative: «la pensée ou la réflexion cherchant la science ou la dissipation du doute» (4).

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 480.

Note: Rappelons que la science est le général.

(2) Al-Ash'arī: *Idem*.

Note: Raison, en arabe «'aql» de 'uqāl c.à.d. les entraves qu'on met aux pieds d'une bête.

(3) Al-Āsh'arī: *maqālāt*, p. 481.

(4) Jalabī: *Commentaire des mawāqif*, p. 151.

Tous les mu'tazila sont ainsi d'accord à admettre en nous une faculté à part dont le rôle est d'atteindre le général et de trouver les principes moraux.

2. — RÔLE DE LA RAISON : ACQUISITION DE LA SCIENCE.

La fonction essentielle de la raison est la spéculation qui, d'après les mu'tazila, est un acte propre à l'homme et qui découle directement de lui, ce n'est donc pas «un acte engendré» (1). Thumāmā dit à ce sujet: «que la science est engendrée par la spéculation» (2). Mais la spéculation qui est la considération purement théorique des idées et des rapports entre les idées, s'exerce-t-elle à la lumière de certaines idées innées? Les principes directeurs de la connaissance, l'idée du Bien et du Vrai, sont-ils déjà tout faits en nous? Les mu'tazila sont-ils innéistes en parlant de la raison comme «faculté d'acquérir la science et de diriger la vie morale?»

Nous venons de voir que ces penseurs ne peuvent pas être considérés comme des empiristes, puisque pour eux la connaissance sensible n'est pas toute la connaissance; elle n'est qu'une étape de la connaissance générale. Il nous reste donc à examiner, autant que possible, le caractère propre de cette raison dans l'exercice de sa fonction, pour nous rendre compte de sa nature telle qu'ils l'ont comprise. Nous procéderons par élimination: nous verrons d'abord ce que la science n'est pas pour les mu'tazila.

a/ *La science n'est pas une réminiscence; contre la thèse de Platon.*

«La spéculation, disent les mu'tazila, est un acte propre à l'homme, qui découle directement de lui, sans l'intermédiaire d'un autre acte» (3). D'où ils concluent que la connaissance ne peut pas «être une réminiscence, car, disent-ils, la réminiscence ne se fait pas d'elle-même, mais par l'inter-

(1) Jalabī: Commentaire des *mawāqif*, p. 151; al-Shahrastānī: *al-milal*, I, 77.

(2) Ibid.

(3) Jalabī: Commentaire des *mawāqif*, p. 153; al-Jurjānī: Commentaire des *mawāqif*, p. 54.

médiaire d'un agent extérieur à nous» (1). Or, si la connaissance spéculative était une simple réminiscence elle se produirait en nous nécessairement, sans aucun choix de notre part; elle serait «un acte divin produit nécessairement en nous» (2). Et dans ce cas nous ne serons plus responsables d'une telle connaissance. Et là où il n'y a pas de responsabilité, il n'y a plus de vie morale: plus de mérite ou de démerite. Mais les mu'tazila sont les défenseurs de la «Justice» qui est leur deuxième grand principe.

Platon soutenait que l'âme perd toute science en pénétrant dans le corps ; mais quand même elle garde une science en puissance qu'elle peut actualiser grâce à la connaissance sensible, imparfaite. Mais les mu'tazila voient dans cette science en puissance dont parle Platon comme une entrave à la liberté de connaître. En effet, ils veulent sauvegarder le mérite de l'homme qui arrive à connaître la réalité des êtres, à savoir la science spéculative, aussi bien que les premiers principes moraux, à savoir la science pratique. Or, si cette connaissance et ces principes sont innés en lui, et si l'expérience ne fait que les révéler au fur et à mesure, quel mérite peut-il avoir alors dans la formation de la science et dans l'établissement des principes moraux? La raison humaine, soutiennent-ils, est capable d'arriver à la vérité tant scientifique que morale; et c'est là tout son mérite. «Seule la connaissance entreprise volontairement est notre œuvre et nous rend responsables», disent-ils (3). Et les mu'tazila de conclure contre le platonisme «que la réminiscence suit la connaissance, et la science est directement engendrée de la spéulation, et ne nécessite aucune intervention extérieure» (4). Et par «connaissance» ils n'entendent pas la connaissance sensible; mais la connaissance des premiers principes moraux et intellectuels.

b/ *La science n'est pas innée; elle se fait par étapes.*

Ils ont rejeté l'innéisme platonicien, et ils ont considéré la connais-

(1) Jalabi: Comment. des *mawāqif*, p. 153; Al-Jurjānī: Comment. des *mawāqif*, p. 54.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

sance des vérités premières et des principes moraux comme engendrée directement de la spéculation. Reste à déterminer dans la vie de l'homme l'étape où il devient capable de spéculation. En effet, ils ont fixé à chaque ordre de connaissance une étape déterminée. Ainsi, A. Hudhayl classe les connaissances en deux catégories: «les unes sont nécessaires, comme la connaissance de Dieu, celle de la preuve aidant à Le connaître, et toute la loi morale. Les autres sont les connaissances sensibles et discursives; ce sont les connaissances acquises par la voie des sens et du raisonnement discursif; elles ne sont pas nécessaires, mais facultatives, c.à.d. que le désaccord dans le domaine de cette connaissance ne peut pas nuire à la vie intellectuelle et morale de l'homme» (1). L'homme est considéré mûr au point de vue intellectuel, quand il aura atteint par les seules lumières de sa raison les vérités nécessaires. «Sa raison est alors parachevée» dit A. Hudhayl (2).

Al-Jubbā'i partage cette thèse d'A. Hudhayl et il ajoute que «la matûrité signifie que la raison est parachevée, et la raison consiste dans la connaissance des premières vérités» (3). De son côté al-Jāhīz dit: «il est impossible que l'homme devienne mûr (intellectuellement) sans connaître qu'il y a un Dieu» (4). Et tous les mu'tazila admettent «que la connaissance de Dieu est nécessaire par la raison» (5) et ils insistent à soutenir que «cette connaissance doit se faire par la raison et non par le consentement général ni par les versets (c.à.d. par la révélation)» (6).

Le secours apporté à la raison:

Si les mu'tazila reconnaissent à la raison la faculté d'atteindre, par ses seules lumières, les premières vérités et surtout les principes moraux, cependant al-Jubbā'i semble faire allusion à une aide surnaturelle qui

(1) Al-Baghdādi: al-Farq, p. 111.

(2) Al-Ash'ari: maqālāt, p. 480.

(3) Ibid.

(4) Al-Baghdādi: al-Farq, p. 160.

(5) Jalabī: Comment. des mawāqif, p. 77.

(6) Al-Jurjānī: Comment. des mawāqif, p. 61.

viendrait au secours de la raison incapable d'atteindre ces vérités. «L'homme, dit-il, ne devient vraiment responsable que lorsqu'il sait que le monde a un auteur et que nous sommes justiciables devant cet auteur. Mais, ajoute-t-il, «la connaissance de cette vérité peut se faire par l'intermédiaire d'un ange, d'un prophète ou quelqu'un de semblable» (1). Dans ce cas l'homme devient responsable, et il doit alors réfléchir.

Il semble que les mu'tazila de la branche de Baghdād attribuaient à cette aide un rôle assez important, en disant que «l'homme ne devient mûr intellectuellement et responsable que lorsqu'il fait usage de sa raison et qu'il est averti (par une révélation). La faculté d'acquérir la science suppose la réflexion et l'avertissement. La spéculation ne constraint pas à la science» (2). L'avertissement se fait par l'intermédiaire d'un ange ou d'un prophète; il s'agit ici de la révélation. Faut-il conclure de là que les mu'tazila ne considèrent pas la raison capable d'atteindre par ses seules lumières, les premières vérités et la loi morale? Ou bien s'agit-il ici d'une obligation concernant les vérités révélées seulement?

Nous savons que les mu'tazila sont unanimes à admettre que par les seules lumières de sa raison l'homme est capable d'arriver à connaître l'existence de Dieu et de la loi morale (3). Abū Hilāl dit à ce propos: «les premiers mu'tazila ont montré, dès le début, une tendance à s'appuyer sur la raison et à lui reconnaître une autorité à côté des textes révélés» (4). On peut donc conclure que ce que rapporte al-Ash'arī au sujet de l'aide apportée à la raison concerne les vérités révélées, par exemple que Dieu a envoyé tel prophète ou qu'Il veut nous révéler telle vérité historique. Quant aux vérités premières et à la loi morale, la raison est capable de les connaître avant toute révélation. C'est là un des principes essentiels de l'i'tizāl, principe sur lequel est fondée «la justice».

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 480.

(2) *Ibid.*, p. 481.

(3) Al-Shahrastānī: *al-milal*, I, 51; al-Baghdādī: *al-Farq*, p. 93; al-Isfara'īnī: *al-Tabṣir*, p. 38; De Boer: *Histoire de la Philo. en Islam*, p. 56 et s. (trad. arabe par Abū Ridā).

(4) Abū Hilāl al-'Askarī: *Kitāb al-Awā'il* (manuscrit de Paris, № 5986, p. 195).

b/ *Les différentes étapes de la connaissance rationnelle:*

Les mu'tazila, ayant nié l'existence en nous d'idées innées, et ayant admis que notre connaissance se forme graduellement, par spéulation, jusqu'à atteindre les premières vérités et la loi morale, il leur reste à déterminer les différentes étapes par lesquelles passe la raison humaine, et fixer la dernière étape où cette raison atteint la pleine maturité intellectuelle. A. Hudhayl essaya, le premier, à fixer ces étapes. «Dans une première étape, dit-il, l'enfant arrive à prendre conscience de lui-même; sa connaissance est toute sensible; il remarque qu'il a un corps et une âme et il acquiert par l'intermédiaire de son corps les différentes sensations»(1) Dans cette première étape, A. Hudhayl passe sous silence toute obligation morale et partant toute responsabilité; la raison n'étant pas encore mûre, il n'y a de responsabilité que là où il y a réflexion. «Dans une deuxième étape qui suit immédiatement la première, l'enfant n'est pas obligé de connaître distinctement tout ce qui concerne l'unicité de Dieu et la justice. Mais il doit connaître qu'il y a un seul Dieu, qu'Il est juste et qu'Il a commandé à l'homme de faire certains actes. Or, si l'enfant n'arrive pas à connaître cela de par lui-même dans cette deuxième étape, et s'il meurt dans la troisième étape, il meurt infidèle, ennemi de Dieu, méritant la peine éternelle» (2). Dans cette deuxième étape, l'enfant, devenu mûr, «doit connaître ce que nous connaissons par ouï-dire de la révélation» (3). Quant à la troisième étape, c'est celle où une connaissance claire du monothéisme et de la loi morale est possible. Les gens de méditations et de réflexion atteignent cette étape.

Ainsi, la responsabilité morale, d'après A. Hudhayl, commence à l'étape où nous devenons capables de spéulation, qui est la deuxième étape.

Bishr soutient que l'enfant «ne peut atteindre la connaissance des vérités premières que dans la troisième étape, en même temps qu'il se

(1) Al-Baghdādi: al-Farq, p. 111.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

connaît; car la deuxième étape est une étape de spéculation et de réflexion qui prépare la troisième étape» (1). Bishr conclut de là que «si l'enfant n'aboutit pas à cette connaissance dans la troisième étape et s'il meurt dans la quatrième étape, il sera l'ennemi de Dieu et il méritera la peine éternelle» (2).

De son côté al-Naṣṣām dit «que l'être raisonnable capable de réflexion et de spéculation doit nécessairement arriver à connaître Dieu par la spéculation et le raisonnement, avant d'en être informé par ouï-dire» (3). Mais l'homme ne peut réfléchir que s'il est mûr intellectuellement. A. Hudhayl a appelé cet état de maturité intellectuelle la deuxième étape, et Bishr la troisième étape chez l'homme. Il est à remarquer ici que les mu'tazila sont d'accord sur un point capital, à savoir que la raison, devenue mûre, doit saisir nécessairement les premières vérités théologique et morale (4). Al-Jāhiz insiste sur ce point en disant: «il est impossible que l'homme devienne mûr intellectuellement sans connaître Dieu» (5); et l'être mûr intellectuellement est celui qui aura atteint la deuxième étape dont parle A. Hudhayl.

Enfin al-Jubbā'i dit «que la maturité intellectuelle est le parachèvement de la raison et la raison c'est la connaissance» (6). La raison est, d'après lui, une faculté propre à l'homme en vertu de laquelle il connaît les premières vérités; cette faculté n'agit que si elle atteint un certain degré de perfection et de maturité. Et Thumāmā dit «que cette connaissance est nécessaire par la raison avant de l'être par ouï-dire» (7).

Il ressort de ces différents textes que les mu'tazila n'admettent aucune science innée, pas même la connaissance des premières vérités. Mais ces vérités sont à la portée de la raison devenue capable de spéculation et

(1) Al-Baghdādī: al-Farq, p. 111.

(2) Ibid.

(3) Al-Shahrastānī: al-milal, I, 65.

(4) Les mu'tazila sont pour une théologie et une morale rationnelles.

(5) Al-Baghdādī: al-Farq, p. 160.

(6) Al-Āsh'arī: maqālāt, p. 480.

(7) Al-Shahrastānī: milal, I, 77.

de raisonnement. L'âge où se fait la maturité intellectuelle diffère avec les individus; c'est pourquoi les mu'tazila parlent d'étapes et ne fixent pas un âge déterminé où l'on devient nécessairement mûr au point de vue intellectuel et responsable de son ignorance des vérités premières.

Nous relevons une fois de plus le souci que les mu'tazila avaient d'examiner la valeur morale de la raison, c.à.d. la faculté qu'elle a d'atteindre la loi morale. Ainsi, pour eux la raison n'est pas seulement la faculté d'atteindre la science théorique (raison pure spéculative dont parlera Kant) mais elle est surtout la faculté de diriger les activités de l'homme (raison pratique dont parlera Kant).

3. — POURQUOI LE SAGE DOIT CONNAITRE DIEU. LA PEUR INTELLECTUELLE :

Voici les arguments que donnent les mu'tazila pour dire «que la connaissance de Dieu est obligatoire par la raison (parachevée) et non par le consentement général ni par la révélation»(1). «Cette connaissance, disent-ils, se produit à la suite de la peur que nous éprouvons en constatant le désaccord entre les hommes sur l'existence de Dieu, sur ses attributs et l'obligation qu'Il nous impose à Le connaître. Or, si le sage constate ce désaccord entre les hommes, il admettra la possibilité de l'existence d'un auteur qui l'aura fait et qui l'aura obligé à Le connaître. Si le sage ne Le connaît pas, cet auteur le blâmera et le punira; alors le sage éprouve un sentiment de peur» (2). Tel est le premier argument en vertu duquel nous nous sentons obligés à connaître Dieu par la raison. La raison éprouve une crainte, si, devenue mûre, elle manque à agir et néglige la connaissance de Dieu et de la loi.

Le deuxième argument est plus général: «En effet, si le sage, disent-ils, réfléchit à tout le bonheur visible et invisible, il se dira qu'il est possible que le bienfaiteur ait demandé qu'on le remercie pour ce bonheur;

(1) Al-Jurjānī: Commentaire des mawāqif, p. 61.

(2) Ibid.

Note: On pense ici au «pari» de Pascal.

sinon il nous l'ôtera et nous châtiera. Et de là naît aussi une crainte causée par le châtiment que pourrait subir le sage» (1).

Ces deux arguments mu'tazilites que mentionne al-Jurjānī sont inspirés d'un même sentiment, celui de la peur: peur de ne pas connaître Dieu, et peur de ne pas Le remercier pour Ses bienfaits. Cette double peur est préjudiciable au sage s'il la laisse l'envahir. Il faut donc la dissiper. Et le sage ne peut le faire qu'en recourant à la raison. «Et s'il ne dissipe pas de lui ce sentiment de peur, alors qu'il est à même de le faire, les autres sages le blâmeront et le considéreront comme ne sachant pas son intérêt» (2), autrement dit, comme ne faisant pas usage de sa raison.

Il y a donc une obligation rationnelle qui nous pousse à dissiper la peur, pour aboutir à une sécurité rationnelle. Cette sécurité n'est possible que si l'on arrive à savoir qu'il y a un auteur des choses, un bienfaiteur que nous devons remercier pour ses bienfaits (3). Donc aucune excuse pour le sage qui n'arrive pas à cette sécurité rationnelle qui est une espèce de quiétude intellectuelle.

4. — L'ÉVIDENCE :

A côté de ces vérités que la raison parachevée doit connaître, les mu'tazila admettent certaines autres vérités que nous saissons par intuition et non par raisonnement. Ainsi «la vérité utile est bonne, et le mensonge nuisible est mauvais» (4). C'est là, disent-ils, une évidence morale qui ne se démontre pas, mais qu'on admet tout comme les axiomes mathématiques. De même cette autre évidence: «l'homme est la cause de ses actes volontaires; il peut les exécuter comme il peut s'en abstenir; il les choisit librement» (5).

(1) Al-Jurjānī: *Commentaire des mawāqif*, p. 61.

Note: Nous sommes loin de la position des mystiques qui recherchent la Vérité pour elle-même et non pour le bonheur que nous pouvons en recueillir, ni le châtiment qu'elle peut nous infliger en nous éloignant d'elle.

(2) Al-Jurjānī: *Idem*.

(3) Se rappeler que les mu'tazila sont des optimistes: 1ère partie, chap. III.

(4) Al-Ijī: *mawāqif*, p. 19 et s.; Jalābī: *Comment. des mawāqif*, p. 112.

(5) *Ibid.*

Tous les mu'tazila sont d'accord à admettre ces deux vérités évidentes qui sont à la base de la vie morale.

Il y a d'autres vérités qui paraissent pour les uns évidentes; mais pas pour les autres. Ainsi, les uns «disent que les accidents sont permanents et durent longtemps» (1) et «qu'à l'état de néant la substance possède des propriétés»; alors que d'autres disent «que la substance acquiert ses propriétés avec l'existence» (2).

Il est à remarquer que les mu'tazila sont unanimes à admettre les axiomes moraux, car ils touchent de très près au principe de la «justice», un des cinq principes fondamentaux de l'i'tizāl. Quant au désaccord sur les axiomes relatifs à la cosmologie, il ne porte atteinte à aucun de leurs cinq principes fondamentaux.

5. — SCIENCE, TRADITION, OPINION, CROYANCE.

Puisque, d'après les mu'tazila, la science s'acquiert par la spéulation, quelle est donc la valeur de la tradition? Ils ont défini ainsi la science spéculative: «connaître les choses par leurs causes» (3), et ils ajoutent que cette définition «n'exclut pas la tradition au cas où cette tradition est conforme à la réalité» (4). Donc la tradition n'a de valeur que si elle est conforme à la science spéculative et à l'évidence rationnelle. Dans ce cas l'évidence ne fait que corroborer la connaissance intellectuelle. Et si quelque doute plane sur notre connaissance intellectuelle, et si l'on fait alors appel à la tradition, on a une opinion vraie, autrement dit une croyance décisive (5). Alors la définition complète de la science sera comme suit: «Une croyance décisive à ce que nous concevons nécessairement par la raison; ou bien, une croyance décisive à ce que nous concevons par la preuve, au cas où la tradition corrobore la raison» (6).

(1) Voir supra Cosmologie, chap. III.

(2) Voir supra Cosmologie, chap. III.

(3) Jalabi: Comment. *mawāqif*, p. 41; Al-Jurjāni: Comment. *mawāqif*, p. 18.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

De cette définition on peut retenir les points suivants: Les mu'tazila considèrent la raison comme le seul critérium de la vérité; et la raison est la seule voie de la connaissance de la vérité. Si la tradition ne contredit pas la raison elle sera considérée comme vraie. Et au cas où la raison se sent incapable d'arriver à une connaissance décisive, elle aura recours alors à la tradition pour former une opinion vraie. Enfin la croyance suit les résultats auxquels on aboutit soit par la raison seule, soit par la raison appuyée sur la tradition.

6. — RELATIVITÉ DE NOTRE CONNAISSANCE.

Si notre raison est capable d'atteindre certaines vérités, il n'est pas dit qu'elle doit nécessairement connaître toute la Vérité. Parmi les objets de la connaissance il y en a qui sont indispensables, et la raison les atteint sans difficulté: ce sont les vérités premières qui guident notre vie intellectuelle et notre vie morale. A côté de ces vérités il y en a d'autres que nous ignorons ou que nous connaissons partiellement, ou que «nous connaissons sous un aspect et ignorons sous un autre aspect», selon A. Hudhayl et Bishr (1): «ainsi, disent-ils, nous pouvons connaître la nature du mouvement et ignorer qu'il est permanent ou qu'il émane d'une volonté libre, ou qu'il se produit dans le second lieu. Ou bien nous pouvons connaître la constitution des corps et ignorer qu'ils sont contingents» (2). Notre connaissance n'est donc jamais complète; elle est toujours partielle. Mais est-ce à dire qu'elle n'est pas certaine? Autrement dit, pouvons-nous connaître une vérité d'une façon absolue? Nous savons que les mu'tazila ont une confiance absolue dans la raison; donc tout ce qui est conforme à la raison est vrai par rapport à la raison. Et la raison est guidée par certains principes absous dans l'acquisition de la science.

Le principe de non-contradiction:

Ce principe est considéré par les mu'tazila comme le principe fondamental de notre vie intellectuelle. A. Hudhayl et Bishr donnant des

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 391.

(2) *Ibid.*

applications de ce principe disent: «il est absolument impossible d'admettre qu'un homme sache qu'un corps existe et qu'il ignore en même temps que ce même corps existe, ou qu'il sache que le mouvement ne dure pas et qu'il ignore en même temps que le mouvement ne dure pas» (1). On peut dire qu'une telle assertion est absolument vraie, car elle repose sur un principe rationnel.

Le principe moral: «la vérité utile est bonne et le mensonge nuisible est mauvais» est aussi une vérité absolue, car il repose sur la non-contradiction. Cependant la non-contradiction n'empêche pas que notre connaissance soit dans certains cas incomplète: ainsi «il n'est pas impossible, disent les mu'tazila, que l'homme sache que le mouvement existe et qu'il ignore en même temps qu'il est produit dans le second lieu où bien qu'il est produit par Dieu ou par un être vivant» (2).

Les mu'tazila distinguent ainsi entre la connaissance acquise par l'expérience et les vérités rationnelles. Ils reconnaissent certains principes directeurs de la connaissance, lesquels principes sont universels et absous. Nulle connaissance vraie ne peut les contredire. Les principes moraux font partie de ces vérités rationnelles. Quant à la connaissance sensible, elle dépend de nos sens et elle a pour objet les choses matérielles. Elle est relative et perfectible.

Notre connaissance relative et imparfaite a pour objet les choses contingentes:

En effet, le trait caractéristique de tout être contingent et imparfait est qu'il est composé. Et notre science n'est qu'un effort continu vers une connaissance de plus en plus sûre et certaine de ces êtres contingents. Si nous les connaissons sous un rapport et l'ignorons sous un autre, c'est à cause de la complexité de la constitution des êtres dans le monde et de la faiblesse de nos moyens de connaissance, et surtout de notre propre constitution physique et mentale. Mais en dehors des êtres contingents, il y a l'Être nécessaire, absolu, simple et parfait. Notre raison peut et doit arriver, d'après les mu'tazila, à connaître l'existence de cet Être, sans toute-

(1) Al-Ash'ari: *maqâlât*, p. 391.

(2) *Ibid.*

fois Le comprendre. Al-Najjār qui souligne la distinction entre les êtres contingents et l'être absolu, dit: «Les êtres contingents peuvent être connus sous un rapport et ignorés sous un autre; autrement dit, notre connaissance de ces êtres est partielle et relative. Quant à l'être absolu, Il ne peut être connu et ignoré en même temps sous le même aspect. La preuve en est que les choses contingentes ont des semblables et elles appartiennent à une espèce et à un genre, comme le blanc est une espèce de couleur, et il a du semblable; on peut le connaître comme couleur sans savoir à quel genre de couleur il appartient» (1).

En effet, on ne peut pas connaître l'Absolu sous un aspect et l'ignorer sous un autre; car en Lui il n'y a ni genre, ni espèce, il n'a point de semblable. En Lui point de parties; Il est absolument simple et parfait. Le connaître sous un aspect, c'est le connaître sous tous les aspects. Mais notre connaissance ne peut porter que sur son existence et jamais sur son essence. C'est pourquoi, il est vain de parler, quant à nous, d'une connaissance partielle de Dieu. Point d'autres alternatives: Dieu est ou n'est pas. S'Il est, Il est l'être absolu, il possède toutes les perfections. Son existence se confond avec son essence (2). Cette conclusion est conforme avec la définition qu'ils donnent de Dieu.

«On peut connaître des choses, poursuit al-Najjār, par ouï-dire général, et non par les sens; ou par un ouï-dire particulier. Si le prophète dit: sachez qu'une couleur s'est produite ce jour-ci; c'est là un ouï-dire général; mais s'il dit: sachez que cette couleur c'est le blanc, c'est alors un ouï-dire particulier» (3). La connaissance par ouï-dire est donc une connaissance incomplète, car nous pouvons nous imaginer la chose que nous connaissons par ouï-dire autrement que ce qu'elle sera quand elle tombera sous les sens.

Al-Ka'bī souligne la différence entre les connaissances acquises par ces deux voies: l'ouï-dire et les sens. «Celui, dit-il, qui connaît une chose

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 391.

(2) Voir: Théodicée, chap. I.

(3) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 392.

par ouï-dire, puis la voit avec les yeux, la conçoit différemment. Ce n'est pas une différence de genre ou d'espèce, mais une différence dans l'ensemble et dans les détails, dans la perfection et dans la précision; alors que le sentiment qu'il en a dans les deux cas est le même» (1). Ainsi notre connaissance des êtres contingents n'est jamais parfaite, car les contingents eux-mêmes sont composés et nos moyens de les connaître sont imparfaits(2) Alors que notre connaissance rationnelle de Dieu est parfaite; et l'on peut dire aussi que notre ignorance rationnelle de Dieu est parfaite. Point de connaissance imparfaite quand il s'agit de l'Absolu: Il est connu où Il ne l'est pas.

Ce que pense al-Nazzām de notre connaissance de Dieu.

Al-Nazzām est d'accord avec A. Hudhayl, Bishr, al-Najjār et les autres mu'tazila à dire que notre connaissance des êtres contingents est partielle et imparfaite; mais il n'est plus d'accord avec eux en ce qui concerne notre connaissance de Dieu. Il soutient que cette connaissance est partielle et imparfaite comme celle que nous avons des contingents. «Dieu, dit-il, n'est pas connu sous un aspect, mais sous plusieurs aspects qu'on ne peut séparer les uns des autres. Ainsi, celui-ci ne connaît pas Dieu qui ignore que Dieu connaît les choses déjà avant leur existence, que nous ne pouvons pas Le voir avec les yeux, qu'Il ne peut pas changer et que c'est Lui qui a produit la douceur des fruits. Celui qui sait qu'il tient l'existence de Dieu, sait que Dieu est incorporel, qu'Il ne peut être vu avec les yeux, qu'Il a tout produit, qu'Il est la source de toute existence. Quiconque ignore l'une de ces vérités ignore aussi qu'il y a un créateur de qui il dépend» (3).

Ainsi, d'après al-Nazzām, pour que notre connaissance de Dieu soit vraie, il ne suffit pas que nous sachions que Dieu existe, mais aussi que nous sachions qu'il nous est impossible de connaître son essence et de Le

(1) Al-Shahrastāni: *Nihāyat*, p. 343.

(2) *Note*: Il s'agit des sens qui jouent un rôle important dans la connaissance; mais la raison avec ses principes a une valeur absolue, aux yeux des mu'tazila.

(3) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 393.

voir. Cependant cette attitude d'al-Nazzām diffère-t-elle essentiellement de celle des autres mu'tazila qui soutiennent que notre connaissance de l'existence de Dieu englobe tout ce que nous pouvons savoir de Lui, puisqu'en Dieu existence et essence se confondent? Les prétendus attributs divins, sont pour les mu'tazila des considérations rationnelles (1). Et al-Nazzām voudrait que notre connaissance de Dieu englobe précisément en détail, toutes ces considérations rationnelles, afin d'être une connaissance vraie et complète. Alors que les autres mu'tazila trouvent que toutes ces considérations rationnelles sont englobées dans la notion de l'existence de Dieu. La différence entre l'attitude d'al-Nazzām et celle des autres mu'tazila n'est donc qu'apparente (2).

Quant à notre connaissance des choses contingentes, al-Nazzām est tout à fait d'accord avec les autres mu'tazila à soutenir que cette connaissance est relative et partielle, «que nous pouvons, par exemple, connaître le mouvement sans savoir qu'il est permanent ou qu'il est reversible» (3).

7. — LE VERBE MENTAL.

Les mu'tazila ne sont pas innéistes; mais ils soutiennent que la raison, arrivée à sa maturité, découvre les principes qui la dirigent dans l'acquisition de la science et dans l'action. Ils se sont surtout arrêtés à la valeur morale de la raison. «Celui qui réfléchit, disent-ils, trouve en lui-même et avant de l'apprendre par ouï-dire, deux tendances, ou plutôt deux idées: l'une l'invitant à connaître l'ouvrier (du monde), à remercier le bienfaiteur et à suivre la voie droite; l'autre l'invitant à suivre la voie contraire. C'est alors que l'homme peut choisir la voie du salut et éviter celle de la perdition. Ces deux idées qui invitent l'homme à l'action ne sont que le verbe mental» (4).

(1) Voir Théodicée, chap. I.

(2) *Note:* Al-Nazzām ne considère pas les différents attributs divins comme réels en Dieu, ni que nous devons les connaître tous pour avoir une idée de Dieu. C'est là une thèse contraire à l'i'tizāl.

(3) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 393.

(4) Al-Shahrastāni: *Nihāyat*, p. 322.

Le rôle de ce verbe mental ne se limite pas seulement aux principes moraux; mais il caractérise aussi l'opération intellectuelle et spéculative. Ainsi, «l'homme dans les étapes de sa spéulation et dans son raisonnement affirme une proposition, en nie une autre, divise un tout, rejette une partie, alors que l'autre partie s'impose à lui. Cette division est une conversation mentale, et l'admission ou le rejet d'une partie est le jugement mental même. L'homme pourrait prendre la plume et écrire tout un volume qui serait le fruit de sa pensée sans que sa langue ne prononce la moindre parole» (1). Ainsi, les mu'tazila considèrent la pensée comme le produit direct de la raison. Mais cette conversation mentale n'est utile que lorsqu'elle se fixe dans des termes bien définis qui constituent la langue.

La pensée et le langage.

Le langage exprime précisément le sens de cette conversation mentale. «Chaque terme, disent les mu'tazila, doit avoir un sens spécial et distinct de celui exprimé par les autres termes» (2). Le langage est un système de signes conventionnels, «il diffère avec les nations et les pays; alors que la pensée, expression de vérités rationnelles, ne diffère point avec les nations et les pays» (3). Les mu'tazila distinguent donc entre le langage oral ou écrit et la pensée qu'exprime ce langage. Les langues varient avec les pays, mais leur sens reste le même, car la pensée est commune à tous les hommes. Ainsi le sens du mot «Dieu» est le même soit qu'on le prononce en arabe ou dans n'importe quelle autre langue. «Donc le verbe mental est la seule vérité rationnelle, c'est lui qui caractérise le plus l'homme et le distingue des autres animaux» (4).

Si l'on se représente une personne sourde-muette, son esprit réfléchit, mais pas en une langue déterminée; la langue n'est pas le concept lui-même, mais un instrument pour l'exprimer. «Cet instrument est conven-

(1) Al-Shahrastānī: *Nihāyat*, p. 322.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

tionnel, conluent les mu'tazila» (1); des individus et des peuples choisissent des signes conventionnels pour s'entendre; la langue est un de ces signes; c'est, sans contredit, le plus commode des signes. «Ne voyons-nous pas, disent les mu'tazila, que celui qui ne connaît pas la langue arabe, ne cherche pas à s'exprimer en arabe; de même celui qui ne connaît pas une langue étrangère ne cherche pas à s'exprimer dans cette langue, et que celui qui connaît deux ou plusieurs langues, pense tantôt dans l'une et tantôt dans l'autre de ces langues; et il constate alors que les langues sont des conventions pour exprimer la pensée» (2)?

Malgré le rôle immense que joue la langue pour exprimer la pensée, les mu'tazila ne la considèrent pas comme la principale caractéristique de l'homme par laquelle il se distingue de l'animal; c'est plutôt la pensée qui caractérise l'homme. «L'homme peut perdre le langage, disent-ils, sans perdre sa nature d'être raisonnable» (3).

Origine du langage:

Les premiers mu'tazila ont soutenu «que la parole est formée de lettres ordonnées et de sons entrecoupés exprimant des désirs vrais» (4). Pour A. Hudhayl, al-Shahhām et al-Jubbā'i «la parole est composée de lettres intelligibles, entendues quand on parle et non quand on écrit. Et les autres mu'tazila disent que la parole est composée de lettres ordonnées d'une certaine façon, et les lettres sont des sons entrecoupés d'une certaine façon» (5).

Les mu'tazila considèrent les lettres comme contingentes, c.à.d. conventionnelles; car elles diffèrent avec les peuples. C'est pourquoi les mu'tazila ont fini par admettre que le Qur'an est créé et que ses lettres sont contingentes (6). Puisque les langues sont des systèmes de signes conven-

(1) Al-Shahrastānī: Nihāyat, p. 323.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Al-Yāfi'i: marhamul 'Ilal, pp. 166-172; Al-Shahrastānī: al-milal, I, 83.

(5) Al-Shahrastānī: Nihāyat, p. 320.

(6) Al-Yāfi'i: Id., p. 166. Voir Théodoicée, chap. VI «La Parole de Dieu».

tionnels variant avec les peuples, elles sont donc imparfaites et partant contingentes, produites par les hommes. Cette thèse des mu'tazila diffère de celle que défendait Cratyle et que défendra De Bonald disant que c'est Dieu qui a révélé la langue au premier homme et que c'est Lui qui a dénommé les choses devant l'homme. Les mu'tazila rejettent cette thèse de la révélation de la langue à cause des grandes diversités dans les langues. Par contre, la réflexion est de même nature chez tous les êtres raisonnables, parce que c'est une opération qui leur est propre. Mais les signes exprimant cette réflexion sont conventionnels (1).

* * *

Ainsi donc, la raison, telle qu'elle a été définie par les mu'tazila, est une faculté propre à l'homme; elle suppose une certaine maturité pour entrer en fonction. La raison, ayant atteint ce degré de maturité, est capable de trouver les premières vérités qui la dirigent dans l'acquisition de la science et dans son action. Si, dans le domaine moral, certains mu'tazila semblent faire appel à un secours surnaturel, ils ne visent que les vérités révélées, d'ailleurs non indispensables pour connaître la loi morale. La preuve en est que les peuples qui n'ont pas été favorisés par la révélation, connaissent la loi morale et ont une vie morale. Il est vrai que la révélation nous fixe sur certaines questions qui dépassent les limites de notre raison, sans être toutefois indispensables pour la vie morale. Donc le rôle que les mu'tazila attribuent à la raison est suffisant et prépondérant dans le domaine moral. Ici encore, nous constatons, une fois de plus, combien les mu'tazila étaient préoccupés de la valeur morale de nos actes libres.

Les premiers principes, tant moraux que rationnels, sont le propre de tout être raisonnable. Ils sont universels et nécessaires; et comme tels ils s'expriment par des idées que nous extériorisons par des signes conven-

(1) Cette thèse les a conduits à dire que le *Qur'an* est créé.

258 LA CONNAISSANCE RATIONNELLE OU SPECULATIVE

tionnels qui forment les langues. Les langues n'ont pas ce caractère d'universalité qu'a la pensée. Elles sont donc contingentes, une production purement humaine. Si la révélation divine se manifeste par la langue, on ne peut pas dire que cette révélation, parlée ou écrite, est, sous cette forme, un attribut de l'essence divine. Telle est l'explication logique que donnent les mu'tazila à l'appui de leur thèse de la création du Qur'ān.

CHAPITRE TROISIÈME

LIBERTÉ ET VOLONTÉ

La raison, soutiennent les mu'tazila, arrive à connaître naturellement et par ses seules lumières, les principes moraux; et elle a le pouvoir de se conformer ou non à ces principes moraux. C'est là comme une évidence à leurs yeux, évidence qu'ils essaient quand même de prouver; car ils ont compris que le libre arbitre est à la base de toute la vie morale.

En même temps qu'ils défendent le déterminisme le plus rigoureux dans le domaine physique, ils sont les défenseurs les plus acharnés du libre arbitre chez l'homme. Et cette attitude leur a valu les attaques les plus véhémentes de leurs adversaires les défenseurs du déterminisme qui ont taxé les mu'tazila d'admettre que l'homme est le créateur de ses actes, alors qu'il n'y a qu'un seul créateur, Dieu (1). Aux yeux des mu'tazila il ne s'agit point de création d'actes, mais de simples décisions prises librement entre plusieurs possibles.

1. — LES ACTES VOLONTAIRES ET LES ACTES INVOLONTAIRES :

Les actes involontaires sont soumis au plus strict déterminisme (2); alors que les actes volontaires émanent directement d'une volonté libre et supposent la présence de cette volonté, sinon ils deviennent des actes engendrés et par suite déterminés. Ce qui fit dire à Abul Hudhayl «que les

(1) Al-Isfarā'ini: al-Tabṣir, p. 38; Al-Shahrastānī: al-Milal, I, 52; Al-Yāfi'i: Marhamu'l 'ilal, p. 139; Ibn Ḥazm: al-Fiṣal, IV, 146; Al-Baghdādī: al-Farq, p. 90 et s.; al-Ras'ani: Abrégé d'al-Farq, p. 96.

(2) Voir Ière Partie, 2ème Section, Chap. V.

décisions n'existent plus s'il y a absence de volonté et s'il n'y a plus la puissance (à les exécuter)» (1). Ainsi la volonté est concomitante à ses décisions: tel est le propre de l'acte volontaire. Alors que les actes involontaires ne supposent pas la concomitance de la cause première à tous ses effets (2); puisque le mouvement dans ce cas se déroule en vertu des lois immuables du mouvement physique (3).

L'acte volontaire est donc le seul qui émane directement de la volonté et suppose la présence de cette volonté; alors que tout ce qui peut dérouler de cet acte volontaire comme conséquences physiques est rigoureusement soumis au principe du déterminisme et est considéré comme autant d'actes engendrés du premier acte volontaire. Et cette assertion d'al-Jubbā'ī et de son fils Abū Hāshim disant «que les actes volontaires sont encore possibles après la disparition de la puissance qui les produit (entendre qui les exécute)» (4) signifie que les actes engendrés de l'acte volontaire continuent à s'exécuter conformément aux lois mêmes du mouvement physique ou physiologique, et non que des décisions volontaires continuent à être prises même après la disparition de la volonté; ce qui serait absurde et très loin de la thèse mu'tazilite.

Signification de la «puissance»:

A. Hudhayl dit que l'acte volontaire n'existe pas sans «la puissance» nécessaire pour l'exécuter. Bishr b. al-Mu'tamar, précisant le sens de ce terme dit que «la puissance c'est le bon état des organes qui doivent être dépourvus de tout défaut et la perfection de la structure totale de l'être qui agit» (5). C'est aussi la définition qu'en donne Thumāmā (6).

(1) Al-Shahrastānī: al-milal, I, 59; Al-Baghdādī: al-Farq, p. 110. A noter qu'Al-Baghdādī rapporte textuellement: «Abul Hudhayl dit: les actes volontaires ne peuvent pas exister quand même leur auteur a la puissance (de les faire)», alors qu'Al-Shahrastānī dit: «les actes volontaires ne peuvent pas exister si l'auteur n'a pas la puissance (de les faire)». Il est évident que le texte d'Al-Shahrastānī donne plus fidèlement l'idée d'Abul Hudhayl.

(2) Autrement dit: la volonté.

(3) Revoir à ce sujet lère partie, lère section chap. V, § 7.

(4) Al-Baghdādī: al-Farq, p. 110.

(5) Al-Shahrastānī: al-milal, I, 70.

(6) Ibid., I, 77.

La «puissance» sera donc les conditions qui doivent se réaliser nécessairement dans l'organisme pour exécuter les décisions volontaires. C'est ce que montrent clairement Al-Jubbā'i et son fils Abū Hāshim qui soutiennent que «la puissance est antérieure à l'acte; elle est quelque chose de plus que le bon état des organes et la validité de la structure générale de l'être; mais elle les suppose» (1). Ceci est évident, car il est impossible à celui qui est «impuissant» de commencer à exécuter une décision. Cependant il peut y avoir des décisions tout intérieures qui ne reçoivent aucune exécution. Mais les mu'tazila examinent ici les actes émanant directement de la volonté; et ces actes volontaires n'existent pas si les organes sont «impuissants» à les exécuter.

2. — L'ACTE LIBRE EST UN ACTE PROPRE A L'HOMME :

a/ *Les actes libres et les actes engendrés:*

Si l'acte engendré s'exécute conformément aux lois physiques, l'acte réfléchi, pour être libre, doit être soustrait à ces lois et comporter de la contingence. Al-Iskāfi montre ainsi la différence entre ces deux genres d'actes: «L'acte engendré, dit-il, est tout acte accompli par défaut de connaissance; involontairement et sans pré-méditation. Tandis que l'acte réfléchi est entièrement pré-médité, comme il suppose la décision et la tendance à l'exécution; c'est pourquoi il relève directement de la volonté de l'homme» (2). Al-Nazzām avait déjà défini l'acte volontaire comme étant «le pouvoir de faire l'un ou l'autre de deux contraires» (3), c.à.d. que cet acte suppose qu'il y a des motifs qui incitent l'homme à agir dans un sens et en même temps il y a d'autres motifs qui l'incitent à s'abstenir d'agir dans ce sens et le poussent à agir dans un autre sens. «La lutte, ajoute al-Nazzām, se termine par une décision qui est le propre de l'acte volontaire» (4). De leur côté al-Jubbā'i et son fils Abū Hāshim soutiennent

(1) Al-Shahrastānī: al-milal., I, 83.

(2) Al-Ash'arī: maqālāt, p. 409.

(3) Al-Shahrastānī: milal, I, 66.

(4) Ibid.

que «l'acte volontaire émane de l'homme, il lui est propre; l'homme le crée» (1). Et tous les mu'tazila considèrent l'acte libre comme créé par l'homme et non par Dieu (2).

Mu'ammār, Thumāmā et al-Jāhīz insistent sur la différence entre les actes libres et les actes engendrés en disant: «que les actes libres sont les seuls qui appartiennent proprement à l'homme, alors que les autres actes sont accomplis naturellement par le corps» (3). Et ainsi la responsabilité de l'homme se limite aux actes libres; mais comme ces actes provoquent (engendrent) d'autres actes, la responsabilité peut s'étendre aussi à ces actes engendrés, au cas où ils ont été prévus par les actes libres.

b/ *La décision condition essentielle de l'acte volontaire libre:*

Al-Jāhīz définit la décision: «une inclination de l'âme, qui, ayant conscience et connaissance de ce qu'elle va faire, s'incline à agir dans un sens plutôt que dans un autre» (4).

Et Al-Ka'bī soutient que «si un acte volontaire se réalise, il doit comporter une décision avant l'exécution ou bien simultanée à l'exécution. Et la décision, dit-il, suppose hésitation et choix» (5). L'hésitation caractérise donc l'être imparfait mais réfléchi, à savoir l'homme. Mais l'être parfait, Dieu, ne connaît pas l'hésitation; Il ne peut se décider après délibération. C'est pourquoi nous sommes capables d'actes volontaires libres, alors qu'en Dieu Science et Puissance se confondent; de même qu'elles se confondent avec l'essence (6).

3. — PREUVES DE LA LIBERTÉ :

a/ *Preuve d'ordre psychologique:*

Les mu'tazila font tout d'abord appel au sentiment que nous avons de notre liberté en agissant. «En effet, disent-ils, l'homme sent par lui-

(1) Al-Shahrastānī: al-milal, I, 84.

(2) Al-Yāfi'i: Marhamul 'Ilal, p. 101.

(3) Al-Baghdādī: al-Farq, p. 137; Al-Shahrastānī: al-milal, I, 72-80.

(4) Al-Shahrastānī: Nihāyat, p. 238.

(5) Idem, p. 240.

(6) Voir 1ère partie: Théodicée chap. 1, 2, 3.

même qu'il agit suivant les motifs et les mobiles: ainsi, il se meut quand il le veut, comme aussi il s'arrête quand il le veut. C'est une vérité si évidente qu'on ne peut la nier. Or, si l'homme ne possédait pas la puissance nécessaire et adéquate à réaliser ce qu'il avait voulu, il n'aurait jamais éprouvé ce sentiment de la volonté et de la liberté en agissant» (1). En effet, il y a lieu de distinguer entre les actes nécessaires et les actes libres: les premiers sont accomplis en vertu de certaines lois fixes, immuables et indépendantes de la volonté de l'homme, comme les phénomènes physiques, tandis que les seconds relèvent de la volonté de l'homme et exigent par conséquent des motifs et des mobiles dont on retrouve les traces dans l'acte même. Et là où il y a motifs et mobiles, il y a aussi délibération et décision et partant liberté (2). Donc, puisque des motifs et des mobiles très souvent opposés se présentent à nous et qu'une véritable lutte se livre en nous avant de nous déterminer dans un sens plutôt que dans un autre et puisque nous avons conscience de cette lutte, les mu'tazila trouvent dans ce sentiment une preuve évidente et suffisante de notre liberté.

b/ *Preuve d'ordre moral:*

D'autre part, remarquent les mu'tazila, l'obligation morale est formulée en ces termes: «Fais ceci, ne fais pas cela». Il est à remarquer que cette obligation morale peut être soit une donnée rationnelle, soit un commandement divin. Et l'existence d'une telle obligation donne lieu à considérer deux cas: ou bien l'homme est incapable d'exécuter l'ordre moral qui l'incite à agir dans un sens plutôt que dans un autre; et alors, l'obligation morale devient une absurdité de la part de celui qui l'adresse à un être qu'il sait déterminé dans tous ses actes, en même temps qu'elle contient une contradiction flagrante, puisque le commandement moral signifierait alors: Fais ceci, ô toi qui ne peux pas le faire. Ou bien l'obligation morale se présente sous forme de sollicitation, d'une simple invitation, d'une demande à accomplir un acte dont on juge l'exécution pos-

(1) Al-Shahrastāñi: *Nihāyat*, p. 79.

(2) *Ibid.*, p. 79 (en résumé).

sible par celui à qui on l'adresse. Mais une obligation qui revêt cette forme de sollicitation n'est plus une contrainte qui pèse fatalement sur celui qui est invité à agir; elle lui laisse plutôt la possibilité de la négliger, et de passer outre (1).

D'autre part, la promesse et la menace, le mérite et le démerite sont très étroitement liés à l'obligation morale dont ils sont les conséquences normales et nécessaires. Or, si l'homme n'avait pas la liberté de se conformer à cette obligation morale ou de la transgreser, la promesse et la menace, la récompense et le châtiment deviendraient alors inconcevables. Car sans cette liberté l'homme devient semblable au minéral ou au végétal ou même à l'animal. Point de différence alors entre l'acte déterminé et la libre sollicitation à agir.

c/ *Preuve d'ordre pratique:*

Enfin, les mu'tazila relèvent le fait suivant: «Si nous laissons de côté l'obligation morale et si nous faisons abstraction de la loi morale, ne constatons-nous pas, quand même, qu'il existe entre les hommes une convention et une tradition consistant à s'adresser réciproquement des commandements ou des empêchements; autrement dit, de solliciter qu'on fasse le bien et qu'on s'éloigne du mal? Tout en sachant que nous avons la possibilité de faire l'un ou l'autre. D'autre part, les actes des hommes n'échappent jamais aux appréciations de leurs semblables qui ne manquent pas de qualifier de bon ou de mauvais l'acte émanant d'un être libre. Ainsi, si une personne s'emporte contre moi, m'insulte, me donne des coups, il est bien évident que je me protège et que je me défende contre de tels agissements que je considère autant d'insultes contre moi; autrement comment expliquer mon attitude contre l'agresseur? C'est parce que j'ai jugé qu'il m'a maltraité que je le porte responsable de sa conduite à mon égard, et alors j'agis en conséquence» (2).

En faisant ainsi appel au sens commun, les mu'tazila semblent vouloir toucher le vulgaire et le convaincre de la liberté dont jouit l'homme,

(1) Al-Shahrastānī: Nihāyat, p. 83.; al-Yāfi'i: Marhamu'l 'Ilal, p. 102.

(2) Al-Shahrastānī: Nihāyat, p. 84.

et de la responsabilité qui en découle: puisque nous portons des jugements moraux sur les actes des hommes, il faut bien que ces actes soient méritoires; et pour être méritoire l'acte doit être libre.

Qu'on ne s'étonne pas de voir les mu'tazila insister tellement sur les preuves de la liberté et de les chercher dans les différents domaines: psychologique, moral et pratique. En effet, toute la morale dépend de cette question capitale: l'homme est ou n'est pas libre; il est ou n'est pas responsable. Mais leur parti est pris nettement: ils sont les défenseurs du libre arbitre; ils sont «ahl 'adl».

Les mu'tazila ne s'arrêtent pas aux preuves de la liberté, ils examinent les rapports entre la décision volontaire et l'exécution.

4. — RAPPORT ENTRE LA DÉCISION VOLONTAIRE ET L'EXÉCUTION :

Une décision volontaire oblige-t-elle nécessairement l'être libre à l'exécuter? Les premiers mu'tazila, tels que Abu'l Hudhayl, Al-Nazzām, Mu'ammar, Ja'far b. Ḥarb, al-Iskāfi, al-Shāhīd soutiennent «que la volonté est déterminante à l'égard de l'objet qui la suit immédiatement» (1). Et al-Iskāfi fait remarquer «que si la volonté ne détermine pas à l'égard de son objet, c'est parce que cet objet se trouve séparé ou éloigné de la volonté par un autre objet; autrement dit, il n'est pas l'objet immédiat de la volonté» (2). C'est aussi l'opinion de tous ces mu'tazila qui soutiennent que l'exécution doit suivre nécessairement la décision tant qu'il n'y a pas d'obstacle entre elles: une fois que l'homme a décidé il doit exécuter s'il n'est pas empêché. Ainsi, d'après eux, la décision volontaire serait doublée d'une force exécutoire; seul un empêchement indépendant de la volonté peut entraver ou retarder l'exécution; et à défaut d'un tel empêchement la décision s'exécute nécessairement (3). En effet, la décision est un acte qui émane directement de la volonté éclairée par l'intelligence; elle doit donc s'exécuter, sinon elle n'est plus la dernière décision de la volonté.

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 415.

(2) *Ibid.*

(3) Al-Shahrastāni: *Nihāyat*, p. 248.

D'autres mu'tazila, comme Bishr b. al-Mu'tamar, al-Fuwaṭī, 'Abbād b. Sulaymān, Ja'far b. Mubashshar et al-Jubbā'ī ont soutenu que la décision n'exige pas nécessairement l'exécution (1): autrement dit, l'intention d'agir n'exige pas à agir, même à défaut d'empêchement qui retarderait ou entraverait l'exécution.

Cette différence entre les deux attitudes aurait une importance si la responsabilité morale ne portait que sur nos actes; mais cette responsabilité porte aussi et surtout sur nos intentions que nous les exécutions ou non. Le premier groupe considère la décision comme une force qui pousse à l'action, tandis que le second groupe la considère comme une représentation n'engageant pas à l'action mais y invitant simplement. C'est pourquoi al-Jubbā'ī disait «que la décision volontaire doit être simultanée à l'exécution» (2); autrement dit, une décision volontaire n'est telle que lorsqu'elle s'exécute, sinon, elle est simple volition.

5. — L'HOMME PEUT-IL AGIR CONTRAIREMENT A SA DÉCISION ?

Les mu'tazila distinguent dans l'acte volontaire deux moments: celui de la décision et celui de l'exécution. D'après Al-Jubbā'ī, ces deux moments doivent être simultanés (3), car si une décision n'est pas exécutée c'est parce qu'elle a été combattue par une autre décision ou qu'elle a été entravée par un obstacle extérieur. Et si l'homme semble agir non en conformité avec une prétendue décision volontaire c'est parce que cette décision n'a pas été la dernière. On ne peut donc pas dire que l'homme peut agir autrement que ce qu'il a décidé, parce que l'exécution suit la dernière décision. Certains mu'tazila semblent comparer cette dernière décision «à quelqu'un qui s'est jeté d'une hauteur; l'on ne peut pas dire qu'il peut continuer sa chute ou l'arrêter. La dernière décision une fois prise, son exécution s'impose, sinon elle n'a pas été la dernière» (4).

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 415.

(2) Al-Ash'ari: *maqālāt*, 415.

(3) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 418.

(4) *Ibid.*

Il est évident que l'homme reste toujours capable de prendre d'autres décisions distinctes de la première, et dans certains cas arrêter l'exécution de cette première décision.

Si al-Jubbā'i semble insister sur le fait que la décision doit être simultanée à l'exécution, c'est parce qu'il considère l'exécution comme la preuve de la dernière décision; et tant que l'homme n'est pas encore passé à l'acte, il nous est difficile de connaître sa dernière décision sur laquelle portera la responsabilité morale; car une décision peut toujours être combattue par une autre décision. Les autres mu'tazila ne semblent pas insister sur la simultanéité de la décision et de l'exécution; car ils soutiennent qu'une décision peut très bien être la dernière sans toutefois être exécutée. Peut-être veulent-ils sous-entendre qu'un obstacle extérieur l'a empêchée de s'exécuter; autrement une telle décision n'en est pas une, c'est une simple velléité.

Et ainsi, l'examen des questions psychologiques est fait dans un but moral. Si les mu'tazila examinent les détails psychologiques de l'acte volontaire, tel que le moment de la décision et celui de l'exécution, c'est qu'ils entendent fixer la responsabilité morale de cet acte.

CHAPITRE QUATRIÈME
LA NATURE DE L'HOMME
(UNION DE L'AME AU CORPS)

Les mu'tazila distinguent dans l'homme deux éléments: le corps et l'âme et ils considèrent l'intellection et l'acte volontaire comme les deux opérations caractéristiques de l'âme.

1. — DÉFINITION DE L'HOMME :

Quant aux définitions qu'ils donnent de l'homme, elles peuvent se ramener à trois groupes: a/ la définition d'A. Hudhayl disant que: l'homme «est cette personne visible ayant des mains et des pieds» (1), «quant à l'âme, elle est un accident comme les autres accidents du corps» (2); b/ celle d'al-Nazzām disant «que l'homme c'est l'âme; et l'âme compénètre le corps et lui est associée; elle se trouve entièrement dans tout le corps» (3); c/ celle de Bishr b. al-Mu'tamar disant «que l'homme est corps et âme; ces deux éléments ensemble forment l'homme; ce qui agit c'est l'homme qui est corps et âme» (4).

Ces trois définitions paraissent, de prime abord, différentes l'une de l'autre : ainsi, celle d'A. Hudhayl ne mentionne que le côté matériel, physique de l'homme; celle d'al-Nazzām ne mentionne que le côté psychique

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 329.

(2) Ibn Hazm: *al-Fiṣal*, V, 47.

(3) Al-Ash'ari: *maqālāt*, p. 331; Al-Baghdādi: *al-Farq*, p. 117; Al-Shahrastāni: *al-Milal*, I, 62.

(4) Al-Ash'ari: *maqālāt*, 329.

et celle de Bishr semble concilier les deux définitions précédentes. Mais un examen plus profond de ces définitions et leur intégration dans le système de ces penseurs nous les feront comprendre plus exactement.

Définition d'A. Hudhayl:

On aurait tendance à interpréter la définition d'A. Hudhayl dans un sens purement matérialiste, à la façon de Galien qui voit dans l'âme (ou plutôt dans la vie) une résultante nécessaire, un épiphénomène de la combinaison des différentes parties du corps, une espèce d'harmonie qui suit cette combinaison (1). Si c'est là vraiment la définition d'A. Hudhayl, comment expliquer alors toute la théorie de la connaissance rationnelle et spéculative chez lui? On relève, il est vrai, chez Ibn Ḥazm, à propos de la définition d'A. Hudhayl, ce passage disant que «l'âme est un accident» (2). Mais c'est plutôt «la vie» qui serait cette harmonie résultant de la combinaison des parties du corps. En effet, A. Hudhayl distingue entre: «vie, esprit et âme», disant que «l'âme est distincte de l'esprit et l'esprit est distinct et différent de la vie, et la vie est un accident» (3). A. Hudhayl ajoute: «à l'état de sommeil, l'homme peut être soustrait de son esprit et de son âme (à savoir qu'il ne fait plus usage de son esprit ni de son âme qui est l'élément pensant en lui) mais non de la vie» (4). Il cite à l'appui de cette thèse ce verset: «Dieu fait mourir les esprits au moment de leur mort, mais qui ne meurent pas dans leur sommeil» (5). L'on comprend alors pourquoi A. Hudhayl considérait la vie comme un accident du corps, une harmonie; mais non l'âme, ni l'esprit qui sont deux facultés de la vie intellectuelle.

Sources de cette thèse:

A. Hudhayl s'est inspiré, sans doute, des médecins grecs et surtout Galien, comme il s'est inspiré aussi de Platon qui parle tantôt de trois

(1) Ibn Ḥazm: al-Fisal, V, 47.

(2) Ibid., V de 41 à 47.

(3) Al-Ash'ari: maqālāt, 337.

(4) Ibid.

(5) Qur'ān 39/42.

âmes distinctes l'une des autres (1) et tantôt de trois facultés d'une même âme (2); ce qui a conduit A. Hudhayl à dire que la vie — qui correspondrait à l'âme nutritive dont parle Platon — résulte de l'harmonie du corps; alors que l'intellection est l'opération propre de l'âme intellective, distincte de l'âme nutritive; et ainsi, le principe de la vie est distinct du principe de la pensée.

Définition d'al-Nazzām:

Comme on demandait à al-Nazzām: quelle est la chose la plus mystérieuse au monde? il répondit: l'âme (3). En effet, il est difficile de retracer clairement l'idée que se fait al-Nazzām de l'âme. Tantôt il définit l'âme «un corps subtil pénétrant ce corps épais»; tantôt il la définit «la vie accrochée à ce corps; et tantôt il dit que «c'est une substance unique, sans parties distinctes ni opposées; elle n'est ni lumière ni ténèbres; et elle n'est pas distincte de l'esprit ni de la vie» (4), «elle est effectivement invisible; seul le corps qui contient l'homme (au sens d'âme) est visible» (5).

En disant que l'âme est une substance unique, al-Nazzām semble s'éloigner de sa théorie sur la décomposition des corps, à l'infini (6). D'autre part, il dit «que l'âme est un corps subtil pénétrant ce corps épais». Alors, pour rester conséquent avec sa théorie sur les corps, il dut admettre que ce corps subtil est, comme tout autre corps, divisible à l'infini. Et en effet, c'est la conclusion à laquelle il est arrivé d'après ce que rapporte al-İjī: «Ce que nous appelons (je) ou (moi) signifie pour Al-Nazzām des parties subtiles circulant dans le corps comme l'eau de rose circule dans les roses; ces parties durent depuis le commencement de la vie jusqu'à la fin; elles ne se modifient pas; même si l'on ampute un or-

(1) Platon: Phédon, Phèdre, Le Timée.

(2) Platon: République, liv. IV.

(3) Al-Jāhiz: Kitāb al-Ḥayawān, VII, 61.

(4) Al-Baghdādī: al-Farq, 117, 119; al-Khayyāt: al-Intiṣār, p. 36; Kitāb al-Bad' wal Tārikh de Muṭāhir b. al-Maqdīsī, attribué à Abū Zayd Aḥmad b. Sahl al-Balakhī (m. 322 H) publié par C. Huart à Paris 1901, T. 2.

(5) Ibid.

(6) Voir Ière Partie, Ière Section, chap. 3.

gane du corps, ce qu'il contenait comme parties de ces éléments subtils se contracte et pénètre les autres organes; ce qui se décompose ou change dans le corps ce ne sont que des excédents qui s'ajoutent au corps ou qui s'en détachent; et nous savons tous que nous sommes permanents depuis le début de notre vie jusqu'à la fin; et ce qui est sujet au changement n'est pas ainsi» (1).

Al-Nazzām, ayant considéré l'âme comme l'élément essentiel de l'homme, arrive à conclure que l'homme est imperceptible en réalité; ce que l'on voit n'est que le corps dans lequel se trouve l'âme. C'est pourquoi il dit «que les Compagnons n'ont pas vu le prophète; mais ils ont vu la forme du prophète» (2). Donc, la partie vivante dans l'homme est l'âme, elle possède la vie par soi, elle est puissante par soi; et le corps est un obstacle pour elle (3). Et c'est la présence du corps qui fait que l'âme hésite, délibère et choisit. Mais l'âme dégagée du corps produira ses actes par voie de génération et nécessairement (4), autrement dit, elle ne sera plus libre. C'est pourquoi al-Nazzām disait que «l'âme est une seule substance homogène».

Sources de cette thèse:

La distinction que fait al-Nazzām entre le corps et l'âme, et la conception qu'il se fait de l'âme, disant qu'elle est un corps subtil, peuvent avoir comme origine les thèses atomistes de Démocrite et d'Epicure qui considèrent l'âme comme matérielle, formée d'un atome plus subtil que les autres et principe de mouvement dans les corps vivants. Mais al-Nazzām, en ajoutant que «l'âme pénètre le corps comme l'eau de rose pénètre les roses...» se fait l'écho de la thèse des stoïciens qui considèrent la matière décomposable à l'infini, soutenant que l'âme est un souffle chaud qui unit et pénètre les différentes parties du corps, tel l'encens qui se propage dans l'air et le vin dans l'eau, faisant ainsi un mélange entier

(1) Al-Jurjāni: *Comment. Mawāqif*, 459.

(2) Al-Baghdādī: *al-Farq*, p. 117.

(3) Ibid 119; al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 333; al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, p. 36.

(4) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 333.

dans lequel chaque élément garde sa nature propre. D'autre part, al-Nazzām semble avoir subi l'influence de Platon en disant que l'âme est vivante par soi, puissante par soi; mais elle est entravée par un obstacle qui est le corps. En effet, Platon considérait l'âme comme prisonnière dans le corps.

Al-Nazzām aurait donc essayé de concilier l'atomisme avec le stoïcisme et le platonisme, croyant que ces trois écoles ont un point commun à savoir que l'âme est distincte du corps. Il est vrai que l'atomisme et le stoïcisme sont deux écoles matérialistes; n'empêche qu'ils considèrent la nature de cet atome-âme plus subtile que celle des autres atomes. Mais Platon, tout en considérant l'âme comme distincte du corps, défend sa spiritualité. Alors al-Nazzām prend l'essentiel dans chacune de ces trois thèses qui défendent la distinction entre l'âme et le corps et arrive à formuler de l'homme la définition suivante: «l'homme est âme et corps, et l'âme est un corps subtil, répandu dans les différentes parties du corps; l'âme est vivante par soi, et le corps est un obstacle pour elle». Il est aisé à remarquer que la première partie de la définition est inspirée de la thèse atomiste, la deuxième partie est inspirée de la thèse des stoïciens, et la dernière partie de Platon.

Précision sur la conception d'Al-Nazzām:

Al-Nazzām ne reconnaît qu'un seul accident, le mouvement, en dehors de quoi il n'y a que des substances (1). Et il considère l'âme comme un corps mais distincte quand même de notre corps, car elle est plus subtile. Mais quelle sera la destinée de l'âme si elle aussi est un corps? Se décomposera-t-elle indéfiniment comme les autres corps? ou bien restera-t-elle indécomposable? Al-Nazzām croit avoir résolu le problème en disant que «les corps sont de deux genres, les uns sont non-vivants et les autres vivants; le corps vivant ne peut devenir non-vivant, ni le non-vivant devenir vivant» (2). Et l'âme est précisément ce «corps vivant».

(1) Voir: Cosmologie, chap. 3.

(2) Al-Baghdādī: al-Farq, p. 119.

Donc, la vie est le caractère essentiel qui distingue l'âme du corps (1). Mais, puisque l'âme possède un caractère qui est absent dans les autres corps, ne faut-il pas en conclure que sa nature est différente de celle des autres corps ? Al-Nazzām voulait arriver à cette conclusion ; c'est ce qu'on peut déduire de ce passage d'al-Baghdādī qui essaie de nous indiquer la source de la distinction faite par al-Nazzām entre le corps vivant et le corps non-vivant : «Il (al-Nazzām) prit cette thèse des dualistes qui ont prétendu que la Lumière est vivante et que, par sa nature, elle s'élève toujours, et que les Ténèbres sont non-vivantes, lourdes, et, de par leur nature, elles s'abaissent toujours ; et le lourd est sans vic et il lui est impossible de devenir léger ; et le léger est vivant et il lui est impossible de devenir lourd» (2). Ainsi s'explique le sens de cette assertion d'al-Nazzām à savoir que l'âme est un corps léger, c'est un corps essentiellement vivant ; c'est pourquoi sa substance diffère de celle des autres corps qui sont essentiellement non-vivants.

Il est à remarquer qu'il était difficile à al-Nazzām de concevoir l'âme comme une substance absolument immatérielle ; mais il l'a conçue à travers la matière et il l'a considérée comme une matière possédant la vie et différente des autres matières. Ainsi, tout en restant fidèle à sa grande thèse sur les corps et le mouvement, al-Nazzām arriva, quand même, à distinguer des corps d'une nature supérieure, vivants par soi, sublimes même, qui diffèrent essentiellement des autres corps destructibles et décomposables à l'infini.

Définition de Bishr b. al-Mu'tamar :

«L'homme, dit Bishr, est corps et âme ; ces deux éléments ensemble constituent l'homme, et l'homme agit en tant que corps et âme». Bien que distinguant dans l'homme deux éléments différents, Bishr ne les considère pas comme indépendants l'un de l'autre ; mais il semble insister sur leur union essentielle, d'accord en cela avec le point de vue d'Aristote qui considère l'âme comme unie essentiellement au corps. Ainsi, il n'y a pas

(1) Prendre «vic» dans le sens d'incorruptible, indestructible, vivant toujours.

(2) Al-Baghdādī : al-Farq, p. 119.

chez Bishr cette distinction et cette séparation entre l'âme et le corps à laquelle font allusion A. Hudhayl et al-Nazzām qui ont été influencés plutôt par l'atomisme ancien et le platonisme.

Les définitions des autres mu'tazila:

Ainsi A. Hudhayl et al-Nazzām considèrent l'âme comme unie accidentellement au corps, tandis que Bishr la considère comme unie essentiellement à lui. Et les définitions de l'homme données par les autres mu'tazila peuvent se ramener à l'un ou l'autre de ces deux points de vue.

Ainsi, Mu'ammar dit que «l'homme (al-insān) est tout autre chose que ce corps sensible: l'homme est vivant, savant, puissant, libre, il n'est ni en mouvement, ni en repos; il n'a pas de couleur, il est invisible et intangible; il ne se trouve pas dans un lieu plutôt que dans un autre; il n'est contenu dans aucune place: l'homme est dans le corps comme son régisseur, il est au ciel comme élu et en enfer comme damné; mais il n'est localisé dans aucun de ces lieux, puisqu'il n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur, ni poids» (1).

De cette définition de l'homme, il ressort clairement que Mu'ammar entendait bien par «homme» l'âme humaine qu'il considère comme nettement distincte du corps auquel elle est unie accidentellement. En effet, d'après lui, c'est l'âme qui donne sa forme au corps, comme c'est elle seule qui souffre ou qui jouit. D'elle relèvent les opérations intellectuelles: science, volonté, liberté, vie. Quant aux qualités qui affectent le corps comme la couleur, la palpabilité, le mouvement, le repos, la saveur, l'odeur, elles ne peuvent jamais affecter l'âme (2). Cette représentation de l'âme est tout à fait spiritualiste. Mu'ammar ajoute «que l'âme n'est pas en contact avec le corps, comme aussi rien ne peut être en contact avec elle! Le corps visible n'est que l'instrument de l'âme, et c'est elle qui le meut par ses volitions; c'est elle qui le régit, mais sans le contacter» (3).

(1) Al-Baghdādi: al-Farq, 140; al-Khayyāt: al-Intiṣār, p. 54.

(2) Al-Ash'arī: maqālāt, pp. 328, 331; Ibn Ḥzm: al-Fiṣal, IV, 148.

(3) Ibid.

Mu'ammar semble influencé à la fois par l'atomisme ancien et le platonisme. Il a spiritualisé, pour ainsi dire, l'atome-âme des anciens. Et ainsi sa conception de «l'homme» est très proche de celle d'A. Hudhayl et d'al-Nazzām à la fois. D'ailleurs al-Shahrastānī retrace les sources d'où Mu'ammar a puisé cette conception, disant: «Mu'ammar s'est inspiré des philosophes qui admettent l'existence de l'âme humaine et qui la considèrent comme une substance non localisée. Ces philosophes avaient admis des êtres intelligibles, comme les intelligences séparées. Et comme Mu'ammar était enclin à la doctrine de ces philosophes, il a distingué entre les actes de l'âme qu'il a appelée «homme» et ceux du corps: l'acte volontaire est le seul acte propre à l'âme, et tout ce qui est hors de l'acte volontaire est un acte propre au corps» (1). Platon avait déjà défini l'homme comme étant l'âme et il avait dit que le corps est son instrument (2). De son côté, Aristote considérait l'âme comme la forme du corps et comme le principe des différents actes vitaux et intellectuels. Ne retrouvons-nous pas chez les penseurs mu'tazilites toutes ces idées platonicienne et aristotélicienne relatives à l'âme humaine? C'est bien cette conception spiritualiste de l'âme dans la pensée grecque qui prévaut aussi dans la philosophie mu'tazilite soucieuse surtout des questions d'ordre moral. Et la morale ne peut être établie, pensent les mu'tazila, que sur des bases spirituelles et intellectuelles, c.à.d. dans un domaine où la spontanéité régit les actes et où le déterminisme est exclu. Soucieux des applications morales des problèmes qu'ils étudient, les mu'tazila croient avoir trouvé chez Platon et Aristote l'explication adéquate de la nature de l'homme.

La thèse dualiste grecque marque ainsi la conception mu'tazilite de l'homme. A la suite d'A. Hudhayl, d'al-Nazzām et de Mu'ammar, Ja'far b. Mubashshar soutiendra que «l'âme est une substance autre que ce corps et elle n'est pas un corps; mais elle est un concept (ma'na) entre la substance

(1) Al-Shahrastānī: al-Milal, I, 74.

(2) Platon: Le Phédon.

et le corps» (1). Et Ja'far b. Ḥarb dira «que l'âme est un accident qui se trouve dans le corps, c'est un des instruments dont se sert l'homme pour agir, elle ne peut être qualifiée par aucun des attributs des substances (matérielles) ou des corps» (2). Ainsi, Mu'ammar et les deux Ja'far considèrent l'âme comme essentiellement différente du corps et unie accidentellement au corps.

Al-Jubbā'ī distingue entre vie et âme, d'accord en cela avec A. Ḥudhayl qui considère la vie comme un accident et l'âme comme une faculté différente de la vie. En effet, Al-Jubbā'ī dit: «l'âme est un corps, elle est distincte de la vie et la vie est un accident» (3); mais il ajoute que «l'âme ne peut recevoir des accidents» (4) donc elle n'est pas un corps comme les autres corps matériels, puisqu'elle ne peut être le substrat des accidents; elle est donc un corps d'une nature différente de celle des autres corps et surtout du corps proprement dit de l'homme.

Ces diverses conceptions de l'âme qui semblent différentes tendent en réalité à soutenir un vrai dualisme dans l'homme et à caractériser l'élément spirituel autant que possible. S'il nous semble rencontrer des divergences dans les conceptions c'est précisément parce que la pensée grecque qui est l'inspiratrice de la pensée mu'tazilite dans ce domaine, n'a pas été également comprise; mais elle a été interprétée de façons assez différentes. L'influence des médecins grecs, de l'atomisme ancien et de Platon semble être plus forte ici sur tous les mu'tazila que celle d'Aristote de qui Bishr b. al-Mu'tamar aurait été le seul à subir l'influence. Malgré tout, il y a un fait qui mérite l'attention: c'est le souci constant de la valeur morale dans la conception que les mu'tazila se font de l'homme; c'est ce souci qui les a conduits au dualisme qui considère l'âme différente du corps, ne subissant pas le même sort que lui; mais lui survivant pour rendre compte de ses actes libres et en recevoir la récompense ou le châtiment.

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 337.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, p. 333.

(4) *Ibid.*

2. — NATURE DU CORPS :

Ayant reconnu à l'âme une nature différente de celle du corps, les mu'tazila considèrent le corps comme un obstacle à l'âme. A ce propos al-Nazzām définit le corps: «un obstacle à l'âme, il la tient prisonnière et exerce sur elle une contrainte» (1). Il ajoute que «le corps est l'instrument et le moule de l'âme» (2). De son côté, Ja'far b. Ḥarb dit que «le corps est un instrument de l'âme et que l'homme s'en sert dans ses actes; de même que la santé de l'homme et son bon état dépendent du corps» (3). C'est aussi la définition que donnent du corps les autres mu'tazila à l'exception de Bishr b. al-Mu'tamar qui considère l'âme unie essentiellement au corps, et alors le corps n'est plus un simple instrument pour l'âme.

Il suit de la distinction faite entre l'âme et le corps que les actes de l'un de ces deux éléments sont distincts et différents de ceux de l'autre. En effet, l'acte volontaire est l'acte qui émane directement de l'âme et qui lui est propre; et tous les autres actes distincts de l'acte volontaire, sont des actes propres au corps. Et Mu'ammar dit à ce sujet: «l'acte volontaire est le seul acte de l'âme, tous les autres actes, mouvement, repos, sont des actes du corps» (4). Et les actes du corps sont déterminés et mesurables puisqu'ils s'appuient sur la matière qui est soumise au principe du déterminisme. Et ainsi, seul l'acte libre émane de l'âme et le mouvement que cet acte déclenche dans le corps est soumis aux lois du corps, c.à.d. de la matière. Et les mu'tazila ne considèrent pas le choix de l'acte comme une création d'acte; mais une direction dans laquelle on engage l'acte. Si la volonté déclenche un mouvement dans le corps, ce mouvement est soumis aux lois du corps, comme il est soumis aux lois des autres corps dans lesquels il aura son action ou sa répercussion. Tel est le sens de la liberté que défendent les mu'tazila et tel est aussi le sens du déterminisme.

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 331.

(2) Al-Shahrastānī: *al-milal*, I, 62.

(3) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 337.

(4) Al-Shahrastānī: *al-milal*, I, 72.

3. — UNION DE L'AME ET DU CORPS :

Les deux éléments hétérogènes dont se compose l'homme sont donc unis accidentellement, aux yeux des mu'tazila, à l'exception de Bishr qui y voit une union essentielle. Le corps n'est qu'un instrument de l'âme, et l'opération propre de l'âme consiste dans la pensée et la volonté. L'âme agit directement sur le corps (1), et le corps agit selon les lois du mouvement de la matière. Et si la connaissance sensible semble tirer son origine du corps, la connaissance rationnelle, spéculative, ainsi que la connaissance de la loi morale ne dépendent nullement de lui: l'âme (pensante) atteint les grandes vérités directement.

Les deux éléments dont se compose l'homme étant hétérogènes, la destinée de l'un n'est pas nécessairement celle de l'autre; autrement dit, la décomposition du corps ne cause pas nécessairement celle de l'âme que les mu'tazila considèrent comme une substance simple sans parties. Et ils ajoutent que l'opération propre de l'âme, à savoir l'intellection et la volonté, ne suffit pas pour déterminer la survivance de l'âme; mais la découverte de la loi morale et la liberté de se soumettre ou non à cette loi sont, aux yeux des mu'tazila, une plus grande preuve de la survivance de l'âme. Autrement dit, ils font de l'immortalité de l'âme une nécessité morale.

Mais comment l'âme peut-elle recevoir sa récompense ou son châtiment après sa séparation du corps? Al-Nazzām répond ainsi: «Si Dieu veut leur donner leur juste récompense, il faut qu'Il les revêtisse de corps purifiés à l'aide desquels les âmes goûteront les plaisirs et les jouissances physiques, plaisir du boire et du manger, de l'union sexuelle, qui échappent à l'âme» (2). «De même les damnés, continue al-Nazzām, éprouveront des douleurs et des souffrances proportionnées à la structure de leur être

(1) *Note:* Nous n'avons pu relever aucun texte éclaircissant l'action de l'âme sur le corps.

(2) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, p. 37.

entier, corps et âme, ils continueront donc à sentir la douleur physique étant revêtus de corps» (1).

Ainsi donc, la résurrection des corps ou plutôt le revêtement des âmes des élus de corps purifiés et celles des damnés de corps destinés à souffrir est une conséquence logique de cette thèse mu'tazilite qui admet l'existence d'une loi morale accessible à toute intelligence et une sanction qui doit suivre nécessairement cette loi.

(1) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, p. 37.

Conclusion sur la Psychologie:

Les mu'tazila ont compris qu'ils étaient devant deux éléments constitutifs de l'homme: le corps et l'âme. Ils ont essayé d'expliquer l'action de l'un sur l'autre; mais ils ont senti la difficulté du problème. Ils ont senti cette difficulté d'abord en examinant la connaissance sensible qui commence par l'impression sur le sens et se termine par la sensation. Il leur était facile de parler des sens et des impressions sensibles; mais le problème se compliqua quand il s'agit d'expliquer comment l'impression se transforme en sensation. Comme l'observation ne donnait pas la réponse à ce problème, les mu'tazila ont eu recours à des explications d'ordre métaphysique: les uns, comme A. Hudhayl ont prétendu que la sensation suppose l'intervention divine, d'autre ont dit qu'elle était engendrée par le mouvement des sens.

Si la connaissance sensible est la première étape de notre connaissance, elle n'est pas et elle n'explique pas toute notre connaissance. En effet, les mu'tazila admettent que la connaissance rationnelle et spéculative est saisie par une intelligence mûre et sans l'intervention des sens; et cette connaissance est supérieure à la connaissance sensible, car son objet est la loi morale et les principes directeurs de la raison dans ses investigations scientifiques. Et les mu'tazila insistent sur cette connaissance spéculative qui est la vraie caractéristique de l'homme et partant supérieure à toute autre connaissance, et critérium de la révélation qui ne peut, insistent-ils, contredire en aucune façon la connaissance rationnelle. La révélation peut, tout au plus, compléter cette connaissance; et toute contradiction apparente entre la révélation et la connaissance rationnelle doit être interprétée à la lumière de la raison. C'est pourquoi aucune révélation ne doit s'imposer, et la raison est le seul guide de l'homme.

Après que la raison eut éclairé l'homme, elle a besoin d'une volonté libre pour choisir entre la voie que lui indique la raison et celle dans laquelle le corps appelle l'homme à s'engager. Enfin après le choix il faut l'exécution. Ainsi la raison ne va pas sans une volonté libre et sans exécution pour être un acte complet. Les mu'tazila n'ont rien ménagé pour

prouver la liberté de choix chez l'homme; et ils ont examiné avec beaucoup de subtilité le rapport entre la décision et l'exécution qui sont les deux moments essentiels de tout acte volontaire. Et les résultats obtenus par les mu'tazila ne le cèdent pas en profondeur à ceux obtenus par la psychologie moderne. Certains d'entre eux ont soutenu que la décision c'est une pensée qui l'emporte sur les autres pensées et qui tend nécessairement à s'exécuter; car toute pensée est une force qui tend à se réaliser; ce qui rappelle la théorie des idées-force de Fouillée. Cependant, ajoutent les mu'tazila, l'homme reste toujours capable de changer sa décision par une autre; il reste toujours libre jusqu'à ce qu'il exécute. Et cette décision qui s'exécute engendrera des actes qui suivront la loi des corps et de la nature dans lesquels ils se produisent.

D'autre part, les mu'tazila n'ont pas ménagé d'étudier l'union de l'âme et du corps et de donner la préférence à l'élément âme parce qu'elle est capable de saisir la loi morale et elle est libre de s'y soumettre ou non. Mais comme l'âme ne sent qu'unie à un corps, les mu'tazila ont dû conclure au revêtement des âmes de corps purifiés pour goûter les jouissances et les souffrances.

Il est à remarquer que toute leur étude de l'homme est soumise au problème moral. Il ne peut y avoir de morale sans loi, sans une intelligence capable de saisir cette loi, même avant toute révélation, et sans une liberté capable de se soumettre ou non à cette loi; car la responsabilité ne tient que sur cette base. Et cette responsabilité morale exige, comme conséquence, la survivance de l'âme et une force supérieure qui ordonne la vie morale dans un monde où chaque âme sera récompensée selon ce qu'elle aura mérité.

L'attitude des mu'tazila dans ce domaine moral est assez proche de celle que prendra plus tard E. Kant et qui érigera la morale sur la raison pratique et arrivera aux mêmes conclusions que celles des mu'tazila. Kant a révolutionné la pensée moderne, et les mu'tazila avaient révolutionné ainsi la pensée musulmane à ses débuts; mais malheureusement, ils sont venus trop tôt; ils n'ont pas été compris de leur époque; c'est pourquoi ils

ont été rejetés. Kant s'est attiré l'admiration de certains esprits à son époque et après lui. Mais ces esprits ignoraient évidemment, comme Kant l'ignorait aussi, que ces idées kantiennes avaient été déjà exprimées bien avant Kant et que les mu'tazila avaient tenté d'ériger la métaphysique sur la Morale, ayant saisi qu'il était impossible de l'ériger sur la raison spéculative.

DEUXIÈME SECTION

M O R A L E

g

Les distinctions que nous faisons dans la pensée mu'tazilite sont des divisions commodes dans un système où les différentes parties se tiennent si fortement qu'il est impossible de vouloir en dégager une pour l'examiner indépendamment des autres, car dans ce cas elle deviendrait inexpliquable. Là où tout se tient, l'unité devient si forte qu'elle explique la raison d'être des parties. C'est bien le cas de ce système mu'tazilite. Ainsi, la conception du néant comme une essence réelle ne s'explique que si l'on veut épurer la notion de Dieu de toute analogie avec la créature imparfaite, matérielle, contingente. De même, le problème moral ne s'explique que si l'on admet une perfection infinie en Dieu et une faculté chez l'homme le rendant responsable de ses actes. Donc, la Morale se rattache à la Théodicée de même que l'Ontologie-Cosmologie s'y rattachent aussi; et la Psychologie se rattache très étroitement à la Morale. Ainsi, tout se tient et se complète. Que l'on tente de dénaturer la notion de la perfection divine ou celle de la loi morale et de la responsabilité par exemple, et aussitôt tout le reste du système est affecté et s'effondre.

Si les mu'tazila passent pour être «ahl tawhîd», les défenseurs du monothéisme le plus pur, ils doivent nécessairement être en même temps «ahl 'adl», les défenseurs de la justice et de l'équité; un principe ne se tient pas sans l'autre. Il y a donc une idée générale qui plane constamment sur tout l'esprit du système: admettre un Dieu Un et Parfait, et rendre, par conséquent, l'homme responsable du mal, puisque le mal existe incontestablement.

Donc, après avoir exposé leur monothéisme et ses applications dans le domaine physique qui est le monde créé, il nous reste d'exposer le problème moral chez l'homme que nous avons étudié comme capable de se déterminer à la lumière de la raison.

CHAPITRE PREMIÈR

LE PROBLÈME MORAL

Le problème moral découle nécessairement du principe du libre arbitre établi et fortement soutenu par les mu'tazila. L'on peut se demander à ce propos si l'analyse psychologique qu'ils ont faite de l'homme et si les preuves qu'ils ont données en faveur du libre arbitre n'étaient pas conduites par la perspective de cette fin lointaine qui est le problème moral; ou bien si le problème moral découle logiquement d'une étude psychologique faite dans le simple but de relever les différentes facultés psychiques de l'homme? Les textes que nous possédons et qui sont relatifs aux explications psychologiques laissent plutôt croire à la vérité de la première hypothèse, à savoir que le souci moral conduisait les investigations psychologiques des mu'tazila. C'est bien ce qui explique l'unité du système, ainsi que nous venons de le dire. Mais c'est une unité tournée vers un but moral. On pourra donc dire que le principe du libre arbitre justifie l'existence de la loi, de la responsabilité et des sanctions; comme on peut dire aussi que l'existence du problème moral justifie l'existence du libre arbitre en nous. Mais le principe de la liberté devient alors si capital chez les mu'tazila que sans lui on ne pourra plus parler de libre arbitre. Toutefois encore, ce principe de la liberté reste rattaché à celui du monothéisme, posant un Dieu Pur et Parfait. L'on peut même dire que le problème moral n'est qu'un corollaire du monothéisme et de la représentation que l'on doit se faire de la perfection divine. Et si Wāṣil semble avoir soutenu le principe du libre arbitre avec plus de force qu'il n'a fait pour celui de la négation des attributs divins distincts de l'essence divine, c'est parce

qu'il se proposait de garder toute pure l'idée que l'on doit se faire de la perfection infinie de Dieu et rendre l'homme seul responsable du mal et des conséquences de ses actes.

La perfection de Dieu ne va donc pas sans la liberté de l'homme. Il y a un problème moral dans le monde : il y a du mal et du châtiment, comme il y a du bien et de la récompense. «Dieu est sage et juste, soutient Wāṣil, on ne peut lui rapporter aucun mal ni aucune injustice. Il ne peut réclamer de sa créature le contraire de ce qu'Il lui aura ordonné de faire. Il ne peut pas non plus lui ordonner une action et la châtier si elle l'accomplit. C'est l'homme qui fait le bien et le mal, c'est lui qui devient croyant ou infidèle, c'est lui qui obéit ou désobéit; comme c'est lui qui reçoit la récompense ou le châtiment de ses actes» (1). Et Wāṣil d'ajouter ce point essentiel : «Et Dieu a rendu l'homme capable de faire ce choix entre le bien et le mal (2); car il est impossible que Dieu ordonne à l'homme d'agir alors que celui-ci ne peut pas agir conformément à l'ordre de Dieu. D'autre part, l'homme sent en lui-même qu'il est capable d'agir ou de s'abstenir» (3). Voilà une évidence indéniable, conclut Wāṣil (2). C'est bien là les deux preuves du libre arbitre soutenues par tous les mu'tazila : l'une d'ordre psychologique et l'autre d'ordre moral. (Voir Psychologie, chap. 3).

1. — LA RAISON ET LE PROBLÈME MORAL :

Si l'homme possède cette faculté du choix, il faut bien qu'il soit éclairé suffisamment dans ce choix. La lumière lui vient naturellement de sa raison suffisamment développée. (Voir Psychologie, chap. 2). «La raison, disent les mu'tazila, indique les actes bons et les actes mauvais» (5). Al-Jubbā'i relève le rôle que joue la raison dans la vie morale : «La raison,

(1) Al-Shahrastāni: *al-milal*, I, 54.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

(5) Al-Shahrastāni: *Nihāyat al-Iqdām*, p. 371.

dit-il, est la science qui nous éloigne du mal et nous invite au bien» (1). Al-Jāḥīz dit: «Il n'est pas possible que la raison soit mûre sans que l'homme sache que Dieu l'a créé» (2) et sans qu'il connaisse la loi, c.à.d. distinguer entre le bien et le mal.

Les Mu'tazila admettent ainsi une loi morale naturelle accessible à toute intelligence mûre. Cette loi est connue universellement; même avant toute révélation; puisque c'est la raison qui peut la découvrir (3).

2. — LE PRINCIPE DE L'OBLIGATION MORALE :

Ce principe se trouve en nous. A ce sujet Al-Jubbā'ī et son fils disent «Dieu ne devrait rien aux hommes, dans ce monde, s'Il ne les obligeait moralement en vertu d'une raison et d'une loi révélée. Mais s'Il les oblige à faire le devoir et à éviter les mauvaises actions en même temps qu'Il met en eux un penchant au mal, une aversion pour le bien, un caractère réprouvable, Il doit, par conséquent, parachever leur raison, leur montrer les preuves, leur donner la puissance et la force et préparer l'instrument, (à savoir la raison), de sorte qu'Il éloigne d'eux ces faiblesses pour qu'ils exécutent Ses ordres» (4).

Ainsi l'homme peut connaître, à l'aide de sa raison, ce qui est bien et ce qui est mal, comme il peut aussi choisir entre le bien et le mal. Tout le problème moral repose sur les deux principes suivants: connaître la loi et avoir la puissance de s'y conformer ou non. L'homme ne peut pas alléguer, comme excuse de son ignorance de la loi, un défaut dans l'instrument avec lequel il connaît; car, lorsque Dieu oblige l'homme, Il le rend *capable* de connaître la loi; sinon l'obligation n'aurait aucun sens; comme Il le rend capable de s'y conformer ou non. Ces conditions étant remplies, il devient alors juste que Dieu récompense ou châtie l'homme selon son choix et ses actions. Et Thumāmā en disant que «celui que Dieu

(1) Al-Yāfi'i: *Marhamu'l 'Ilal*, p. 327.

(2) Al-Shahrastānī: *al-Milal*, I, 81.

(3) *Ibid.*, I, 84.

(4) *Ibid.*, I, 88.

n'oblige pas à Le connaître n'est pas considéré comme commandé à avoir cette connaissance, ni à s'éloigner de l'infidélité, car il ressemble alors aux animaux pour lesquels il n'y a point d'obligation morale» (1), il a voulu signifier que le principe de l'obligation morale réside dans la raison et dans le choix. Si la raison fait défaut, l'homme ressemble alors aux animaux, et il aura le même sort qu'eux. Ce qui fit dire à Thumāmā «que les communs des athées... seront réduits en poussière après la mort» (2), puisqu'ils n'auront mérité ni récompense, ni châtiment, n'ayant pas utilisé leur raison à connaître la loi.

Les mu'tazila semblent faire dépendre l'immortalité de l'âme du problème moral; et le problème moral lui-même repose sur la maturité rationnelle et la liberté du choix. Seules les âmes qui auraient découvert la loi, par leur propre lumière et se seraient conformées à la loi ou l'auraient transgressée, mériteront l'immortalité en vue de recevoir leur récompense ou de subir leur châtiment. Autrement, il serait difficile, pensent les mu'tazila, de justifier l'immortalité des âmes. Cette immortalité devient donc une nécessité morale chez les mu'tazila (3); elle ne découle pas de la nature même de l'âme (4).

3. — LE BIEN ET LE MAL ABSOLUS.

Comme c'est la raison qui découvre naturellement la valeur morale des actes, cette valeur doit être absolue, autrement dit, intrinsèque aux actes. La loi révélée avertit sur la valeur des actes, sans la leur attribuer (5). Dieu ne fixe donc pas arbitrairement la valeur morale de l'acte, Il nous en prévient et nous la rappelle par ses prophètes si nous nous éloignons de la voie droite, ou si notre raison défait (6). Le bien et le mal, soutiennent

(1) Al-Baghdādi: *al-Farq*, 157.

(2) *Ibid.*

(3) Kant prouvera, plus tard, par la voie de la morale, l'immortalité de l'âme; sa conclusion aura quelque similitude avec celle des mu'tazila.

(4) Ainsi que l'ont soutenu Platon et Aristote.

(5) Al-Shahrastāni: *Nihāyat*, p. 371; *al-milal*, I, 76, 84.

(6) *Ibid.*

les mu'tazila, sont conçus comme tels par la raison: «ainsi, la sincérité utile est un bien en soi, et le mensonge qui ne profite pas est un mal en soi» (1). Puisque le bien et le mal sont deux valeurs absolues et nécessaires, ils deviennent le criterium de nos actes. Ainsi, disent les mu'tazila, «si un sage peut arriver à un but en usant également de sincérité ou de mensonge, il choisira la sincérité, parce que le mensonge est, à ses yeux, un mal en soi, et la sincérité un bien en soi» (2).

L'idée que les mu'tazila se font de la perfection divine, les conduit nécessairement à admettre Dieu comme déterminé par le Bien. Si Dieu nous révèle une loi, cette loi doit nécessairement être bien en soi. Et la raison, suffisamment éclairée, retrouve naturellement ce qui est bien et ce qui est mal, la révélation ne fait que confirmer, ou parachever et compléter les jugements de la raison, sans les contredire essentiellement.

Ceux qui n'ont pas connu la révélation ne peuvent manquer de distinguer entre le bien et le mal par les seules lumières de la raison. Puisque la préférence donnée au bien ne découle pas d'une autorité extérieure à nous, elle doit être recherchée dans notre raison même, concluent les mu'tazila. C'est pourquoi le sage juge que sauver la vie à un noyé ou à un mourant est un acte bon en soi, de même que l'injustice ou l'inimitié sont des actes mauvais en soi» (3).

(1) Al-Shahrastānī: *Nihāyat* p. 371; *al-milal*, I, 76, 84.

(2) *Ibid.*, *Nihāyat*, p. 373.

(3) *Ibid.*

Note: La conception qui fait dépendre la distinction même du bien et du mal de la volonté arbitraire de Dieu a trouvé son expression doctrinale chez certains théologiens du Moyen-Age. «La distinction du bien et du mal, écrit Abélard, repose tout entière sur la libre décision de la sagesse divine» (cité par Janet et Séailles: *Histoire de la Philo*, p. 436). Plus tard, Duns Scot enseigne que si Dieu veut une chose, cette chose est bonne, et que si Dieu avait voulu d'autres lois morales que celles qu'Il a établies, ces lois auraient été justes (cf. Gilson: *Phil. au Moyen-Age*, 11 et 80). Enfin Gerson déclare plus explicitement encore: «Dieu ne veut pas certaines actions parce qu'elles sont bonnes; mais elles sont bonnes parce qu'Il les veut, de même que d'autres sont mauvaises, parce qu'Il les défend» (Franck, *Dict. des Sciences Phil.*, 2ème édit., p. 618). Descartes, lui aussi, a soutenu que l'essence du bien et du mal dépend, comme les vérités éternelles, de la libre volonté de Dieu (Réponse pour Arnaut 20 juillet 1648).

Les mu'tazila donnent à l'appui de leur thèse l'argument suivant : «si nous ôtons la qualité de bien et de mal aux actes de l'homme pour la faire dériver uniquement des *termes de la loi*, les concepts rationnels de bien et de mal que nous déduisons des principes légaux, deviennent non avénus, de sorte que nous ne pourrons plus comparer un acte avec un autre, ni un jugement avec un autre, puisqu'il restera toujours à se demander pourquoi cette loi, qui devient extra-rationnelle, qualifie de bien ou de mal tel acte plutôt que tel autre?» (1). Autrement dit, en dehors de la

Cependant si le croyant s'incline devant la volonté de Dieu, ce n'est pas seulement parce qu'il considère Dieu comme puissant, — sans quoi son obéissance n'aurait rien de spécifiquement moral —, c'est parce que Dieu représente précisément pour lui l'idéal moral, ne fait qu'un avec le bien. Platon fait déjà allusion à cette conception dans «Eutyphe» : Socrate demande à son interlocuteur : «Le pur est-il aimé des dieux, parce qu'il est pur ? ou est-il pur parce qu'il en est aimé ?» Et Eutyphe est forcé de convenir que c'est la première solution qui s'impose. D'où Socrate conclut : «Ayant à m'expliquer ce que c'est que le pur, tu t'es contenté de m'expliquer une de ses qualités qui est d'être aimé des dieux. Tu ne m'as pas encore dit ce qu'il est par essence». Le P. Gillet, dans «Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote», p. IX dit : «Avec Aristote, contre certains mystiques, nous pensons que ces principes généraux de moralité ont leur point d'appui dans la nature humaine elle-même ; qu'il y a en un mot, une morale naturelle. Contre certains autres, nous affirmons que la morale de soi, sinon en fait, n'est pas nécessairement liée à une religion positive, où l'autorité divine transcendante se substituerait explicitement aux règles immanentes de la raison». Et St. Thomas d'Aquin admettait bien une morale naturelle indépendante du dogme à côté de la morale révélée. «L'homme, dit-il, porte en lui-même une loi naturelle qui lui permet de discerner le bien du mal» (Summa Theol. I a II ac q. 91 a 2).

Faut-il dire que la morale se réduit à de simples commandements divins ? Descartes l'a pensé : c'est à la volonté divine qu'il rapportait les essences en général... Leibniz a mieux vu la vérité, souligne Mgr d'Hulst, en faisant de l'entendement divin le lieu des essences et du vouloir divin la source des existences... Si donc on nous pose cette question : le fondement du devoir est-il en Dieu, oui ou non ? Nous répondrons : Il est en Dieu comme en son dernier support ; mais son support immédiat est l'ordre des relations, l'ordre des fins. Un être raisonnable, assez éclairé pour reconnaître cet ordre, assez aveugle pour ne pas voir qu'il est le nom abstrait de Dieu, de Dieu lui-même, aurait une raison suffisante de se sentir obligé au devoir» (Mgr d'Hulst, Carême de 1891, 4ème conférence).

(1) Al-Shahrastāni: Nihāyat, p. 373.

raison et de l'acte lui-même, il est difficile de trouver le critérium d'une valeur morale. La loi ne fait que confirmer des considérations rationnelles conformes à des vérités intrinsèques aux actes ; comme aussi, la loi ne peut en aucun cas, émaner d'une autorité arbitraire et capricieuse ; car il restera toujours à se demander pourquoi cette autorité a qualifié de bien ou de mal tel acte plutôt que tel autre. Donc s'il l'on veut fonder la loi sur d'autres bases que la raison et la valeur intrinsèque des actes, on ne pourra plus dire : Pourquoi ?... Parce que... Car alors, on ne pourra plus expliquer les valeurs, ni qualifier de bons ou de mauvais les actes ; comme aussi on ne pourra plus faire appel à la valeur morale d'un acte pour y rattacher un jugement sur lequel l'accord ne peut être fait, ou pour s'y rapporter en cas de divergence d'opinions. Ainsi le critérium «du bien et du mal ne doit pas être cherché dans la loi, mais dans la nature même des actes» (1). C'est pourquoi Al-Iskāfi dit : «ce qui est considéré comme un bien quand on l'observe et qu'on s'y conforme est un bien en soi ; de même ce qui est considéré comme un mal est un mal en soi» (2), et non point rendu tel par une cause quelconque ou par une autorité arbitraire. C'est pourquoi «l'obéissance est considérée comme telle en soi et la désobéissance est telle en soi» (3). En d'autres termes, l'on ne peut dire d'aucun acte qu'il n'est pas moral en lui-même et qu'il acquiert une valeur morale en vertu d'une autorité quelconque qui ne ferait qu'appliquer arbitrairement le caractère de bien ou de mal à cet acte *neutre*. Non, pour les mu'tazila l'acte est en lui-même absolument moral ou immoral ; il n'est pas amoral.

«Tout acte de désobéissance, dit al-Nazzām, que Dieu aurait pu ordonner de faire, est mauvais en vertu de la défense (de le faire) ; et tout acte de désobéissance que Dieu n'aurait pas pu permettre, est mauvais en soi, comme le fait d'ignorer Dieu et de croire en un autre que Lui. De même, tout ce que Dieu aurait pu ne pas ordonner de faire, est bon en vertu du commandement de le faire ; et tout ce que Dieu n'aurait pas pu

(1) Al-Shahrastani: *Nihāyat*, pp. 373-374.

(2) Al-Āsh'arī: *maqālāt*, 356.

(3) *Ibid.*

ne pas commander est bon en soi» (1). Ici, al-Nazzām suppose l'existence de certains actes qui acquerraient leur valeur morale par suite du commandement ou de la défense dictés par Dieu: s'Il ordonne de les faire, ces actes deviennent alors bons; s'Il défend de les faire, ils deviennent alors mauvais.

Mais, à côté de tels actes Al-Nazzām reconnaît l'existence d'actes qui sont bons en soi et que Dieu ne peut pas défendre de faire, et d'autres qui sont mauvais en soi et que Dieu ne peut pas commander de faire.

Al-Ash'arī qui rapporte cette assertion d'al-Nazzām ne cite aucun exemple de ces actes qui acquièrent leur valeur morale de la défense ou du commandement de Dieu. On peut alors examiner cette assertion à la lumière des principes généraux de l'i'tizāl et de ce qu'a soutenu al-Nazzām au sujet de la puissance de Dieu (2). Il soutient, en effet, que Dieu est incapable de commettre l'injustice, de dire le mensonge et de ne pas faire le mieux. Or, si Dieu est déterminé par le Bien Absolu, comment peut-Il ordonner de faire un acte qui ne s'accordera pas avec ce qu'il y a de mieux à faire? Al-Nazzām aurait-il fait ici allusion à un choix arbitraire de la part de Dieu pour certains actes? Al-Khayyāt précise cette idée d'al-Nazzām en disant: «Dieu choisit son acte en vertu de la justice, de la vérité et du bien qu'Il juge être dans cet acte; et Il peut faire cet acte et bien d'autres semblables. Et Ibrāhīm (al-Nazzām) a soutenu qu'il est impossible de prétendre que Dieu peut commettre l'injustice et dire le mensonge; car c'est là deux actes qui ne sont accomplis que par un être imparfait qui cherche un intérêt ou veut éloigner un mal; et Dieu est très loin d'avoir ces défauts qui indiquent la contingence de celui qui en est atteint» (3). Donc, puisque Dieu est déterminé par le bien absolu, Il ne peut renverser la valeur morale des actes, laquelle valeur leur est absolue et intrinsèque.

(1) Al-Ash'arī: *maqālāt*, p. 356.

(2) Voir, Ière section, Ière partie, chap. 3.

(3) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, p. 49.

Rôle de la révélation:

De là on peut juger du rôle de la révélation. Ayant sa source en Dieu et connue par ouï-dire, la révélation ne peut contredire la raison. Mais elle peut, selon al-Jubbā'i et son fils «indiquer certains jugements et certaines pratiques que la raison toute seule ne peut connaître. Ainsi, par la seule lumière de la raison, le sage juge qu'il faut récompenser celui qui obéit à la loi et châtier le rebelle. Mais la durée ou l'éternité de la récompense ou de la peine n'est connue que par révélation» (1). La révélation ne fait donc que préciser la loi naturelle, la compléter en quelque sorte, mais jamais la détruire ni la contredire essentiellement. Car la loi naturelle est universelle, elle existe chez ceux qui n'ont pas reçu la révélation comme chez ceux qui l'ont reçue; elle est simplement plus précise chez ces derniers. Et en cas de contradiction apparente entre la loi naturelle et la révélation, il faut interpréter la révélation à la lumière de la raison. Ainsi la raison est, pour les mu'tazila, le seul critérium des valeurs morales, comme elle est le critérium de l'interprétation de la révélation.

Une fois admis que la loi naturelle peut être connue par la raison humaine suffisamment éclairée, et que la loi révélée ne fait que confirmer et compléter cette loi, il reste alors à examiner la condition de l'homme devant cette loi qu'il découvre et à laquelle il peut obéir comme il peut la transgresser.

(1) Al-Shahrastāni: al-milal, I, 84.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'HOMME ET LA LOI

Le conflit peut surgir entre la raison qui connaît la loi et la volonté qui l'exécute. Jusqu'à quel point ce conflit existe réellement dans l'homme et jusqu'où va la responsabilité de l'homme? Les mu'tazila se demandent aussi si les actes extérieurs traduisent toujours fidèlement les intentions, car l'homme est responsable directement de ses intentions. Il s'agit ici de préciser ces points.

1. — **LE FIDÈLE**, est celui qui connaissant la loi, s'y conforme. Al-Nazzām définit bien la foi en disant: «qu'elle consiste à éviter le gros péché» (1). La foi réside donc dans une activité de la part de l'homme qui s'éloigne du péché. «Ce ne sont pas ceux qui prient, soutient al-Nazzām, qui sont nécessairement fidèles; mais ceux qui ne commettent pas le péché» (2). Wāsil voyait déjà dans la foi «un attribut de louange qu'on accorde à ceux qui ont acquis cette habitude de faire le bien, c.à.d. une tendance acquise à se conformer à la loi» (3). C'est la même définition que reprendront plus tard al-Jubbā'i et son fils (4). Et l'idée que se fait Thumāmā du fidèle réside dans cette absence de rébellion contre Dieu; Il dit à ce propos: «celui qui ne recherche pas la rébellion contre Dieu n'est pas un infidèle» (5). Et Dieu symbolise l'idée du bien absolu qui englobe la loi aussi

(1) Al-Baghdādi: *al-Fārq*, p. 130.

(2) *Ibid.*

(3) Al-Shahrastāni: *al-milal*, I, 55.

(4) *Ibid.*, I, 84.

(5) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, 86.

bien naturelle que révélée, puisque l'une n'est que confirmée et complétée que par l'autre. De son côté al-Jāhīz, plus restreint dans sa définition du fidèle, dit que «si celui qui embrasse l'Islam croit que Dieu n'est pas un corps, ni une forme, qu'Il ne peut être vu avec les yeux, qu'Il est juste, qu'Il ne commet point l'injustice, qu'Il ne tolère point la rébellion de la créature, celui-là est vraiment musulman, à condition qu'il mette en pratique cette croyance. Mais, si, connaissant toutes ces vérités, il n'en fait pas cas et croit à l'anthropomorphisme et au déterminisme, il devient alors vraiment polythéiste et infidèle» (1).

Il est à remarquer qu'al-Jāhīz n'insiste ici que sur les grandes vérités que la raison humaine, suffisamment éclairée, peut atteindre, et qui se réduisent à ces deux chefs: monothéisme et libre arbitre. Mais si la raison n'est convaincue que de ces vérités plus restreintes, continue al-Jāhīz, à savoir «que Dieu est Dieu et que Muḥammad est son prophète, celui qui y croit est aussi fidèle, on ne peut pas le blâmer et il ne doit agir que conformément à cette croyance» (2).

Al-Jāhīz semble ainsi établir dans la foi des degrés suivant les dispositions naturelles de la raison. En effet, ne divise-t-il pas les hommes en deux groupes: ceux qui connaissent le monothéisme et ceux qui l'ignorent? «Celui qui l'ignore, conclut al-Jāhīz, est à blâmer, tandis que celui qui le connaît a des arguments rationnels en faveur de l'idée qu'il se fait de Dieu» (3).

Ainsi donc, la foi n'est pas, pour les mu'tazila, cette croyance aveugle à certains préceptes religieux, ni cette pratique machinale des gestes et mouvements prescrits par la religion; la foi doit puiser ses racines dans des bases plus profondes et plus solides, à savoir la raison et la volonté; la raison pour connaître les vérités fondamentales et la volonté pour agir conformément à ces vérités. Celui qui ne peut atteindre ces vérités qui se ramènent à deux chefs: monothéisme et justice, tels que les mu'tazila les ont compris, n'est pas un fidèle.

(1) Al-Shahrastāni al-milal, I, 80.

(2) Ibid., I, 80.

(3) Ibid., I, 88.

2. — L'INFIDÈLE.

L'infidélité consiste en une révolte contre la loi; mais cette révolte ne peut provenir que de la part d'un être libre qui, en quelque sorte, crée en lui cet état. C'est pourquoi al-Nazzām disait «que l'infidélité n'existe que dans l'homme infidèle: Dieu ne crée pas l'infidélité comme Il ne la rend pas détestable; mais elle est en elle-même détestable et Dieu l'a jugée comme telle. Donc c'est l'homme qui devient infidèle, et cet état qu'il crée en lui est en soi détestable» (1).

'Abbād b. Sulaymān reprend presque les mêmes termes qu'al-Nazzām en parlant de l'infidélité: «Dieu, dit-il, ne crée pas l'état d'infidélité dans l'homme; il faut, en effet, distinguer deux choses dans l'infidélité: la personne, d'une part, et l'état d'infidélité, de l'autre. Or, Dieu ne crée pas cet état dans l'homme; c'est plutôt l'homme qui devient infidèle par sa propre volonté. De même, Dieu ne crée pas l'état de fidélité dans l'homme; c'est l'homme qui devient fidèle» (2). «Dieu, ajoute 'Abbād, n'inspire pas l'infidélité aux infidèles» (3); comme Il ne leur commande pas de croire tant qu'ils sont dans leur état d'infidélité, de même qu'Il n'empêche jamais les croyants de devenir infidèles tant qu'ils sont dans leur état de fidélité. 'Abbād ajoute: «si Dieu sait qu'un infidèle va devenir croyant, cet infidèle demeure tel jusqu'au moment où il croira; de même celui qui va devenir infidèle demeure fidèle jusqu'au moment où il deviendra infidèle. Et à plus forte raison l'infidèle qui ne croit jamais reste infidèle jusqu'à sa mort; de même que le fidèle qui ne devient jamais infidèle reste fidèle jusqu'à sa mort» (4). 'Abbād soutient ainsi que l'homme devient fidèle ou infidèle par sa seule volonté.

Al-Jāhīz, de son côté, dit: «on ne peut pas être soumis à Dieu si l'on ne connaît pas sa loi» (5); et à ce propos al-Khayyāt ajoute: «on ne peut

(1) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, 29.

(2) Al-Baghdādī: al-Farq, 146; al-Shahrastānī: al-milal, I, 76; Ibn Ḥazm: al-Fiṣal, IV, 149.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, 87.

pas être rebelle si l'on ne veut pas l'insoumission à la loi et si l'on ne persiste pas dans cet état d'insoumission» (1). Il est donc bien clair que l'infidélité est un acte que scule une volonté libre et éclairée peut déterminer.

Aussi précise est la définition que donne Thumāmā de l'infidèle en disant: «que l'infidèle est celui qui connaît la loi mais qui renie Dieu et Lui désobéit; tandis que celui qui ne désobéit pas intentionnellement à Dieu n'est pas un infidèle» (2). «Si Dieu, continue Thumāmā, a maudit les Juifs et les Chrétiens dans plus d'un endroit de son Livre, Il a voulu entendre par là ceux qui ont connu Dieu et sa Loi et qui n'ont pas voulu cependant Lui obéir alors que ceux qui n'ont pas connu Dieu ni sa Loi ne peuvent être appelés athées, ni infidèles» (3). Donc l'infidélité est une révolte contre la loi connue; et là où cette révolte n'existe pas l'on ne peut parler d'infidélité. Si la foi réside dans ce double consentement intellectuel et volontaire à la loi, l'infidélité doit résider dans l'acte tout à fait opposé, à savoir, dans une désobéissance intellectuelle et volontaire à la loi.

Et pour montrer jusqu'à quel point la foi consiste dans la conviction toute intérieure que le fidèle doit avoir, Thumāmā ajoute: «pour qu'un musulman mérite le titre de fidèle, il faut que ses actes soient conformes à sa foi; mais si ses actes extérieurs bien que semblables à ceux d'un fidèle, ne répondent plus à la conviction que le vrai musulman doit avoir, un tel homme n'est plus fidèle, et il n'a de musulman que le nom». Al-Khayyāt qui rapporte cette thèse de Thumāmā ajoute: «ainsi, dis-je, moi aussi: celui qui fait montre d'infidélité est infidèle s'il agit conformément à sa conviction et à ses intentions; autrement il n'est pas précisément infidèle» (4).

Cette conception que les mu'tazila se font de la loi, à savoir que c'est

(1) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, 87.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

un acte tout intérieur de l'homme, reçoit une application particulière dans le domaine politique, lorsqu'il s'agit de connaître la situation de ceux qui ont participé aux luttes entre Mu'āwiya et 'Ali. C'est ce qui inspira à Wāṣil son fameux principe de la situation intermédiaire.

3. — LE COMMANDEMENT ET LES LIMITES DE LA SOUMISSION.

Les mu'tazila soutiennent «que quiconque ordonne de faire un acte veut en espèce ce qu'il a ordonné. Or, Dieu ordonne à sa créature de se soumettre à la loi, donc, Il veut cette soumission de la part de la créature; car il est impossible qu'Il ordonne à sa créature de se soumettre sans que Lui ne veuille la soumission. Autrement nous serions en présence de deux commandements contradictoires: ce serait comme si l'on disait à quelqu'un: fais ceci et ne le fais pas en même temps; ou bien, fais ceci et je déteste que tu le fasses. Donc, si Dieu ordonne la soumission c'est qu'Il la veut; et la soumission en elle-même est un bien. Alors, si nous disons que Dieu a ordonné à un ignorant de devenir fidèle tout en le voulant infidèle, cela reviendrait à dire que Dieu exige la foi de la part d'un ignorant tout en exigeant de cet ignorant l'infidélité. Ce qui est absurde» (1). Donc, le commandement doit être conforme aux dispositions et à la puissance de celui à qui on l'adresse Il est vrai qu'à l'impossible nul n'est tenu: l'ignorant n'est pas tenu d'agir conformément à une science qui lui manque. Donc Dieu ne juge que selon le degré du savoir et de la liberté de la créature.

Ceci posé, il reste à examiner les degrés et les limites de la soumission de l'homme à la loi; autrement dit, son degré de fidélité ou d'infidélité.

A ce propos, Abu'l Hudhayl pose ce principe bien évident: «celui qui reçoit l'ordre de faire un acte et qui exécute effectivement cet ordre, aura obéi à celui qui a dicté l'ordre. Et celui qui reçoit l'ordre de ne pas faire un acte, mais qui le fait quand même, aura désobéi à celui qui a défendu cet acte» (2). Comme application à ce principe Abu'l Hudhayl cite le cas

(1) Al-Shahrastāni: *Nihāyat*, 254.

(2) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār* 74.

«d'un athée qui ne pratique ni le christianisme ni le mazdéisme. Cet athée obéit en un sens à la loi divine qui défend la pratique de ces deux croances» (1). Cependant Il désobéit à la loi de Dieu qui défend l'athéisme. Si l'athée ne pratique pas deux commandements négatifs, cela ne signifie pas qu'il s'est rapproché de Dieu; bien au contraire, il est infidèle, puisqu'il ne se soumet pas à la loi divine ordonnant la pratique du monothéisme.

Al-Nazzām, al-Murdār et tous les mu'tazila partagent cette thèse et ils précisent en disant que «seul celui qui aura connu Dieu peut Lui obéir et se rapprocher de Lui» (2). Il y a donc des limites dans la connaissance de la loi et par conséquent des limites dans la responsabilité.

«Cependant, disent les mu'tazila, il faut distinguer entre ce qui peut être abrogé dans une loi et ce qui ne peut pas l'être. Or, si Dieu ordonne de faire ce qui peut être abrogé, et si l'on désobéit à cet ordre divin on est rebelle à Dieu; mais c'est une rébellion négative. Et si l'on va contre ce qui ne peut pas être abrogé, ni modifié dans une loi, on est alors rebelle à la loi; mais c'est une rébellion absolue» (3). Les Mu'tazila font allusion ici à la loi révélée et à la loi naturelle. La loi révélée peut dicter certaines pratiques qui échappent à la loi naturelle. Dans ce cas, celui qui ne s'y conforme pas n'est pas absolument pécheur; son péché n'est que relatif à cet ordre, à ces pratiques. Quant à la loi naturelle, saisie directement par la raison, elle ne peut être modifiée; on ne peut la transgresser puisqu'elle embrasse les grandes vérités indispensables à la vie morale de l'homme. Et la désobéissance à cette loi constitue alors une rébellion absolue.

4. — TOUTE RÉBELLION NE RÉSIDE PAS NÉCESSAIREMENT DANS UNE ACTION.

Al-Jubbā'i soutient «que l'homme peut mériter le blâme ou le châ-

(1) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, 74.

Note: Rappelons que pour les mu'tazila le christianisme est un polythéisme et le mazdéisme est un dualisme.

(2) Ibid.

(3) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, p. 29.

tiement sans avoir agi, car il est capable de prendre des décisions et de s'abstenir de les exécuter tout en ayant le pouvoir de le faire» (1). Il s'agit d'une décision dont l'exécution est retardée.

Rappelons ici les moments que les Mu'tazila distinguent entre la décision et l'exécution de l'acte (voir 2ème section, Ière Partie, chap. 3, parag. 4). En effet, les mu'tazila soutiennent que le pouvoir d'agir, à savoir la décision, a lieu dans un moment et l'exécution dans un autre moment. Ceci étant admis, on peut supposer plusieurs instants entre ces deux moments: on peut ne pas exécuter bien qu'on ait le pouvoir de le faire. Ce retard dans l'exécution d'une décision est expliqué par certains mu'tazila, comme dû à une autre décision différente de celle qu'on avait prise; et cette nouvelle décision a empêché, retardé ou modifié l'exécution de la première. Donc, concluent ces mu'tazila, tant qu'il n'y a pas d'obstacle qui nous empêche d'exécuter nous agissons nécessairement et conformément à la dernière décision.

Telle est la thèse des premiers mu'tazila, comme Abu'l Hudhayl, al-Nazzām, Mu'ammar, al-Shahhām, al-Iskāfi, Ja'far b. Ḥarb. Mais al-Jubbā'i admet le cas suivant: «bien que la décision soit antérieure à l'exécution, une décision peut rester sans exécution, même en l'absence d'obstacles ou d'empêchements» (2); autrement dit, l'on peut décider sans exécuter; et l'on devient alors responsable de sa décision dans les deux cas suivants:

a/ *L'abstention d'exécution:*

«Si quelqu'un, dit al-Jubbā'i, est commandé à exécuter un acte et qu'il a la puissance de le faire; mais ne l'exécute pas, il mérite le blâme et le châtiment» (3). «Ainsi, celui qui interrompt la prière intentionnellement, ou ne paie pas la dîme, mérite le châtiment» (4). Al-Jubbā'i examine les deux cas suivants: d'abord le cas de celui qui s'est abstenu

(1) Al-Baghdādi: al-Farq, 169-170; Ibn Ḥazm: al-Fiṣal, IV, 153.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

d'accomplir un commandement et qui, en outre, agit contre un autre commandement, comme le fait de voler, de tuer ou de commettre l'adultère. Un tel homme, dit al-Jubbā'ī, mérite un double châtiment: un pour n'avoir pas exécuté le commandement et l'autre pour avoir agi contre un commandement. Puis, le cas de celui qui s'est abstenu d'accomplir un commandement et qui fait des actes semblables à ceux des prophètes. Celui-là mérite le blâme, dit al-Jubbā'ī, pour n'avoir pas exécuté un commandement. Ainsi, toute abstention d'exécuter un commandement mérite nécessairement le blâme, même si à côté de cette abstention on accomplit des actes louables.

b/ *L'exécution:*

«Celui qui fait ce qui lui a été défendu mérite le blâme, dit al-Jubbā'ī, comme par exemple, celui qui commet l'adultère, ou bien l'ivrogne, ou le voleur, ou celui qui ne jeûne pas au mois de Ramadān»(1). Mérite-t-on pour ces actes deux blâmes: l'un pour avoir fait l'acte défendu et l'autre pour n'avoir pas obéi à la loi et s'être abstenu de faire l'acte? Autrement dit, faut-il voir dans ces actes deux phases, l'une active: on a agi là où il ne fallait pas agir, l'autre passive: on ne s'est pas abstenu là où il fallait s'abstenir?

Al-Jubbā'ī résout la question en ces termes: «Il a été défendu à l'homme de boire, de commettre l'adultère, de tuer etc... alors que l'abandon de ces actes n'est pas une obligation pour l'homme» (2). Ainsi, celui qui agit contre une défense ne mérite qu'un seul blâme. Autrement on procèderait avec les blâmes jusqu'à l'infini.

Al-Baghdādī lance ce trait ironique contre al-Jubbā'ī à propos de cette question; il dit: «Les différents mouvements d'un acte fait contre un commandement méritent-ils autant de blâmes? Si, par exemple, quelqu'un lance une flèche contre un autre et le tue, faut-il dire qu'il mérite autant de blâmes que de mouvements de la flèche, de la main qui l'a

(1) Al-Baghdādī: al-Farq, 171.

(2) Ibid.

lancée etc...?» (1). La réponse des mu'tazila est assez claire ici: il suffit de se rappeler la distinction qu'ils font entre les actes intentionnels et les actes engendrés (voir 2ème section, 1ère partie, chap. 3, parag. 2), et ils considèrent l'homme responsable seulement des actes intentionnels.

Distinction entre châtiment et blâme:

Abū Hāshim al-Jubbā'ī distingue entre les actes accomplis par un organe spécial, comme la bouche pour parler quand on exprime une vérité ou qu'on annonce une nouvelle, et les actes accomplis indistinctement par n'importe quel organe, comme le fait de payer la dîme, de faire pénitence, de régler une dette, de restituer un bien etc. Ces derniers actes peuvent être échangés contre d'autres d'égale valeur morale: comme le pèlerinage, la prière qui peuvent remplacer la dîme.

On mérite un châtiment pour un acte qui devait être accompli par un organe spécial, mais qu'on n'a pas fait; et on mérite un blâme pour les autres actes qui n'exigent pas le mouvement d'un organe spécial (2).

5. — CONDITION DE CELUI QUI TRANSGRESSE LA LOI :

Celui qui enfreint la loi ne perd pas la foi; mais comme toute infraction à la loi mérite un châtiment, quel sera donc la situation du pécheur musulman?

Les mu'tazila semblent être très sévères à son égard. «Parmi les pécheurs de cette communauté (musulmane), dit Ja'far b. Mubashshar, il y en a qui sont pires que les Juifs, les Chrétiens, les Mages et les Zandiqs. Le pécheur croit à l'unicité de Dieu, ajoute-t-il, mais il n'est ni fidèle, ni infidèle» (3). Et Abū Hāshim dit à ce propos: «Tout fidèle qui commet un gros péché devient sur le champ pécheur; il n'est alors ni fidèle ni infidèle. S'il ne se repente pas et s'il meurt dans cet état, il méritera la peine éternelle» (4). Ainsi, le pécheur est aux yeux des mu'tazila, dans

(1) Al-Baghdādī: al-Farq, 171.

(2) Ibid. 172.

(3) Ibid. 153.

(4) Al-Shahrastānī: al-milal, I, 83.

une «situation intermédiaire» (entre la foi et l'infidélité): Les mu'tazila distinguent, en effet, entre la foi qui est une ferme croyance au monothéisme, et le péché qui est une dérogation à la loi. Et comme le péché relève plutôt de la volonté et de l'intelligence que des gestes et manifestations extérieures, il est bien difficile de juger le degré du péché et même l'état de péché chez les personnes.

Examen de quelques péchés:

Le péché, tel qu'il est compris par les mu'tazila, suppose une infraction à la loi et non une dérogation aux coutumes et usages établis dans les différents groupes sociaux; car de telles dérogations sont possibles de châtiment social. Le gros péché est une révolte contre une loi naturelle, universelle, nécessaire, découverte par la raison. C'est dans cet esprit que les mu'tazila examinent les dérogations aux mœurs et coutumes sociales:

a/ *L'ivrogne:*

Ja'far b. Mubashshar dit que les Compagnons du Prophète ont eu tort d'admettre qu'il faut fustiger celui qui boit du vin; car, dit-il, c'est là une opinion propre à ces Compagnons(1); alors qu'aucune loi naturelle ne défend la boisson.

b/ *L'adultère:*

«De même, soutient Ja'far, si un homme va demander une femme en mariage, et s'il a un commerce illégitime avec elle avant tout contrat de mariage, cet homme seul est pécheur: son intention était mauvaise, puisqu'il a commis l'adultère, alors que la femme est venue à lui avec l'intention de se marier» (2). C'est donc l'intention qui compte surtout et non seulement l'acte.

c/ *Le voleur:*

Dans un vol il y a à tenir compte de l'intention du voleur et de la valeur de l'objet volé. Or, toute somme volée ne porte pas nécessairement préjudice à celui à qui elle est dérobée. Mais si l'on part de ce principe il sera

(1) Al-Baghdādī: al-Farq, 153; al-Khayyāt: al-Intiṣār, 88.

(2) Ibid.

difficile de fixer le minimum pour qu'il y ait effectivement vol: les fortunes étant inégalement réparties. Les mu'tazila ont choisi un critérium d'ordre social pour fixer ce minimum. «C'est, disent-ils, la contre valeur du minimum de dîme à payer, qui sera, d'après Abu'l Hudhayl, 5 dirhims et d'après Bishr b. al-Mu'tamar, 10 dirhems». Donc celui qui enlèverait 4 dirhems d'une bourse qui ne lui appartient pas ne sera considéré comme voleur que s'il enlève encore 4 autres dirhems, puisque la somme minimum enlevée pour qu'il y ait vol est de 5 dirhems. Al-Nazzām prend une autre mesure que celle de la dîme: «Si on enlève 200 dirhems du bien d'un orphelin, dit-il, on est considéré comme voleur; car le minimum de bien que l'on puisse considérer comme tel est de 200 dirhems; au-dessous de cette somme il n'y a pas de bien à proprement parler» (1).

En fixant ces minima, les mu'tazila voulaient atténuer une coutume qu'ils jugeaient être trop sévère. Car la coutume était, et elle persiste encore en Arabie, de couper les mains du voleur sans tenir compte de la somme volée. Mais eux considèrent le vol sous un autre aspect; il faut qu'il y ait un minimum de préjudice causé au prochain qu'on vole; et ce minimum est calculé non d'après la fortune de la personne qu'on vole, mais d'après le minimum d'une convention financière sociale, à savoir la dîme ou ce qu'on entendait par bien. A ce propos Ja'far b. Mubashshar dit «que celui qui prendrait une poignée d'orge ou un tas de paille du bien d'autrui ne mérite pas le châtiment, car c'est là un acte toléré entre les hommes. Mais s'il prend une quantité reconnue comme défendue et par les hommes et par la loi divine, il est alors pécheur s'il a l'intention d'enfreindre la loi; n'empêche qu'il reste croyant et musulman» (2). Ainsi, à leurs yeux le vol ne consiste pas dans le fait de prendre quelque chose du bien d'autrui; mais il faut que ce qu'on lui enlève lui porte un minimum de préjudice.

(1) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, 93; al-Baghdādī: al-Farq, 129; al-Shahrastānī: al-milal, I, 66.

(2) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, 83.

d/ *Le criminel*:

Hishām al-Fuwaṭī considérait «comme traître quiconque aurait tué en cachette même son plus grand adversaire dans la foi» (1). Et les mu'tazila considéraient tout meurtre comme un crime en lui-même; car, disent-ils, les intentions nous échappent, et la responsabilité ne se mesure pas seulement d'après les actes extérieurs, mais plutôt d'après les intentions.

Ainsi, il ressort de cet aperçu sur les différentes dérogations à la loi, que les mu'tazila examinent ces dérogations à la lumière de leur principe de «la justice» ('adl). Comme c'est la loi rationnelle qui dirige plutôt l'homme dans son action, c'est cette loi qu'il faut consulter pour juger des dérogations. Et la dérogation elle-même est difficile à déterminer, car il faut encore tenir compte de l'intention de celui qu'on juge.

6. — LE REPENTIR :

Le pécheur garde la liberté de se repentir du mal qu'il a commis. Mais pour que le repentir soit efficace les mu'tazila posent deux conditions: a/ il doit être total; b/ l'intention de celui qui se repente doit être bonne et droite.

Abū Hāshim al-Jubbā'i dit à ce propos: «Se repentir d'avoir commis un péché n'est guère valable si l'on persiste dans une autre turpitude ou si l'on continue à répéter un acte que l'on juge mauvais alors même qu'il peut être bon» (2). «On doit laisser le mal parce qu'il est mal en soi; or, si l'on se repente d'une mauvaise action et que l'on persiste à faire une autre action également mauvaise, on n'aura pas pour cela quitté le mal; bien au contraire, on y persiste» (3). Le repentir ne porte donc pas sur une mauvaise action, il doit porter sur tout acte mauvais. C'est pourquoi Abū Hāshim conclut: «Le repentir d'un pécheur n'est valable que s'il

(1) Al-Baghdādi: al-Farq, 150.

(2) Al-Baghdādi: al-Farq, 175; Ibn Ḥazm: al-Fiṣal, IV, 152.

(3) Al-Baghdādi: Ibid.

se repent de tous ses péchés» (1); donc, un repentir partiel est non avenu: «Si l'on se repent, continue Abū Hāshim, d'un affront causé à autrui tout en persistant à ne pas régler une dette, par exemple, ce repentir n'est pas valable» (2). «Si l'on commet l'adultère, ajoute-t-il, avec la femme d'autrui et si on lui tue son fils, on commet deux péchés. Si l'on se repent de l'un et que l'on persiste dans l'autre (l'adultère) on demeure pécheur et le repentir n'est point valable; on est toujours dans le mal» (3).

Al-Baghdādī s'étonne de cette conclusion d'Abū Hāshim et se demande: «Si l'on se repent d'un péché et qu'on persiste dans un autre péché, pourquoi le premier repentir ne serait-il pas avenu?» (4). Cette question d'al-Baghdādī montre que les mu'tazila ne considèrent le repentir comme valable que lorsqu'il porte sur tous les péchés commis, car ils considèrent la vie morale comme un tout: pour être vertueux on ne peut pas être partiellement en règle avec sa conscience.

Quant à l'intention, il suffit qu'elle soit bonne et droite pour que le repentir soit valable. A ce sujet Abū Hāshim cite le cas de celui «qui se serait repenti d'un péché, mais qui persisterait dans un mal qu'il croit être un bien; son repentir est valable puisque son intention est droite: il ignore que l'état dans lequel il se trouve est mauvais» (5). Mais si quelqu'un «s'étant repenti d'un péché, retombe dans le même péché et y persiste, sans chercher à s'en repentir, il mérite alors, dit Bishr b. al-Mu'tamar, un double châtiment: un pour le péché répété et un autre pour le premier péché, car, ajoute-t-il, Dieu accepte le repentir à condition de ne pas répéter le péché et ne pas y persister» (6).

Mais la nature humaine est faible. On ne peut pas admettre que toute rechute dans le péché appelle nécessairement des châtiments pour

(1) Al-Baghdādī: al-Farq, 175; Ibn Hazm: al-Fiṣal, IV, 152.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Al-Baghdādī, al-Farq, 175.

(5) Ibid. Ibn Hazm: al-Fiṣal, IV, 152.

(6) Al-Shahrastānī: al-milal, I, 70.

les péchés identiques commis antérieurement: il suffit de se repentir avec résolution de ne plus retomber dans le péché pour que le repentir soit valable (1). «Quiconque aurait commis un péché, dit à ce propos Abū Bakr al-Ikhshīdī, et qui, après s'être repenti retombe dans le même péché ou dans un autre et s'en repent encore, chacun de ses repentirs est valable» (2), parce qu'il a l'intention de se repentir et de ne plus commettre le péché. Il suffit donc que l'intention soit bonne pour que le repentir soit valable.

Cas de celui qui devient impuissant à faire le mal:

Abū Hāshim examine le cas de celui qui se repente d'un péché après qu'il ait perdu l'organe nécessaire à accomplir l'acte défendu: il a perdu, par exemple l'usage de la parole ou l'organe sexuel, avant de se repentir. Dans ce cas, dit Abū Hāshim «son repentir n'est pas valable» (3). Car, semble dire Abū Hāshim, si ce pécheur était en possession de cet organe il retomberait dans le même péché, puisque son repentir n'est venu qu'après l'avoir perdu; mais s'il s'était repenti pendant qu'il était encore en possession de cet organe son repentir aurait été valable.

7. — COMPENSATION, GÉNÉROSITÉ, GRACE :

Il coûte à l'homme de se conformer à une loi tyrannique et arbitraire; il en souffre. Mais cette souffrance mérite bien une récompense tôt ou tard, il est juste et équitable qu'il en soit ainsi. «Dieu, dans son équité, dit al-Jubbā'ī, accordera une compensation à celui qui aura enduré une souffrance» (4), mais cette compensation, dit-il, est pour un temps et elle est proportionnée à la souffrance. Cette compensation est distincte de la félicité des élus qui est la récompense de leurs actions et qui n'a pas de limite (5).

(1) Cette attitude mu'tazilite ressemble à celle des chrétiens à l'égard du pécheur.

(2) Ibn Ḥazm: al-Fiṣal, IV, 154.

(3) Al-Baghdādī: al-Farq, 176.

(4) Al-Shahrastānī: al-milal, I, 87.

(5) Ibid.

La compensation est aussi distincte de la générosité, car «la première est méritée, tandis que la seconde non» (1). La générosité est un don de Dieu à sa créature; et al-Jubbā'i la préfère à la compensation, car c'est une glorification de la créature.

Quant à la grâce, al-Jubbā'i dit que «Dieu l'accorde à l'homme quelquefois pour l'aider à devenir croyant et fidèle; mais, ajoute-t-il, celui qui croit en vertu d'une grâce mérite moins que celui qui croit sans avoir reçu cette grâce, car celui-ci a fait plus d'effort; il méritera donc davantage» (2).

Cette conclusion d'al-Jubbā'i s'impose: les mu'tazila ont, en effet, admis que la raison suffisamment éclairée est capable d'atteindre la loi morale, et que l'homme est libre de s'y conformer ou non. Il est donc juste que celui qui arrive par un effort intellectuel à connaître la loi ait plus de mérite que celui qui a la foi en vertu d'une grâce divine. Cependant il reste un point à éclaircir ici: Dieu accorde-t-Il arbitrairement sa grâce à qui Il veut? Ou bien aide-t-Il celui qui cherche la vérité et le bien sans y arriver par ses propres forces? La seconde supposition est assez conforme à l'esprit mu'tazilite. Mais même dans ce cas, les mu'tazila veulent que celui qui a reçu une grâce mérite moins que celui qui n'en a pas reçu et qui arrive à connaître la loi.

* *

Puisque l'être raisonnable est capable de connaître la loi et de s'y conformer ou non, il est juste alors que ceux qui se sont conformés à la loi reçoivent leur récompense et ceux qui se sont révoltés contre la loi reçoivent leur châtiment. Mais dans ce monde, où les intentions sont souvent insondables, la récompense et la peine sont souvent disproportionnées aux actes. C'est pourquoi il faut admettre une autre vie où l'ordre moral

(1) Al-Shahrastāni: *al-milal*, I, 87.

Note: Les martyrs méritent donc une compensation à côté de leur bonheur.

(2) *Ibid.*

sera rétabli: c'est ce qui poussa les mu'tazila à admettre un paradis et un enfer sans lesquels tout le problème moral devient inexplicable. Car à quoi sert la loi sans sanction? Cette attitude mu'tazilite est semblable à l'attitude que prendra plus tard Kant en prouvant l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu et le châtiment et la récompense par la voie de la morale.

CHAPITRE TROISIÈME

LE PARADIS ET L'ENFER

Le problème moral a conduit les mu'tazila à poser l'existence d'un lieu de récompense et d'un lieu de châtiment. Mais ces lieux existent-ils avec le monde? Et quelle sera la condition des élus et des damnés dans ces lieux? Ce sont là les deux points que les mu'tazila ont examinés à la lumière de la raison.

1. — LE PARADIS ET L'ENFER SONT-ILS CRÉÉS AVEC LE MONDE?

Le paradis étant le lieu où les élus reçoivent leur récompense, et l'enfer le lieu où les damnés endurent leurs châtiments, les mu'tazila se sont demandé si Dieu a créé de tout temps, avec le monde, ces deux lieux avant même qu'il y ait des élus et des damnés. Ou bien ces deux lieux sont-ils créés lorsqu'ils deviennent nécessaires?

Les mu'tazila soutiennent que «c'est au jour du jugement que chacun entrera dans le lieu qu'il aura mérité» (1). Et la plupart des mu'tazila soutiennent qu'il «est absurde d'admettre la création avec le monde, ou une création déjà actuelle, de deux lieux qui ne seront occupés qu'après un temps» (2). Et Hishām al-Fuwaṭī traitait d'infidèle «quiconque soutient que le paradis et l'enfer sont créés de tout temps avec le monde» (3) «Ils ne sont pas créés actuellement, dit-il, car ils sont inutiles, étant encore

(1) Al-Iji: *Comment. mawāqif*, 375.

(2) Al-Baghdādi: *al-Farq*, 150.

(3) *Ibid.*

vides d'élus ou de damnés» (1), «Dieu les créera, ajoute-t-il, le jour du jugement» (2). Telle est aussi l'opinion de la plupart des mu'tazila.

Cependant, certains d'entre eux — que Al-Baghdādī ne mentionne pas — doutent que le paradis et l'enfer existent actuellement sans toutefois nier la nécessité de leur existence future. Ces mu'tazila, entre autres al-Jubbā'i, ne sont pas aussi catégoriques que al-Fuwaṭī à traiter d'infidèles ceux qui croient à l'existence actuelle de ces deux lieux (3).

De son côté 'Abbād b. Sulaymān avance un autre argument, purement rationnel, pour étayer la thèse de la non-existence actuelle du ciel et de l'enfer. «En effet, dit-il, si ces deux lieux existaient ils seraient soit dans le monde des astres, soit dans le monde des éléments, soit dans un autre monde et toutes ces trois suppositions sont absurdes; car les astres ne peuvent être percés, ni soudés; donc aucune créature périssable ne peut les pénétrer. Quant à placer ces deux lieux dans le monde des éléments, cela suppose une métémpsychose que nous rejetons nettement. Et en dehors du monde des astres point d'autre sphère, car la sphère des astres est ronde, et s'il existait un autre monde il serait rond aussi; et il faudra supposer alors un certain vide entre la sphère des astres et cet autre monde; ce qui est impossible et absurde» (4). D'autre part, Abū Hāshim al-Jubbā'i donne à ce verset: «La largeur (du paradis) est les cieux et la terre», une interprétation cosmologique pour appuyer la thèse de la non-existence du ciel et de l'enfer avant le jour du jugement. «Il est impossible, dit-il, de se représenter de telles dimensions pour le paradis avant l'anéantissement des cieux et de la terre puisque la compénétration des corps est impossible» (5). Il faut donc conclure que ces deux lieux n'existeront qu'après l'anéantissement de la terre et des cieux, soit tout notre système actuel. Il répugne donc à la raison, d'après les mu'tazila, d'admettre l'existence actuelle du paradis et de l'enfer, soit parce qu'ils seront

(1) Al-Ijī: Comment. *mawāqif*, 375.

(2) Ibid.

(3) Al-Baghdādī: *al-Farq*, 150.

(4) Al-Ijī: Comment. *mawāqif*, 375.

(5) Ibid., 376.

vides jusqu'au jour du jugement, soit parce qu'ils doivent occuper un lieu qui fait actuellement défaut et dans notre monde et dans tout le système céleste.

2. — LES ÉLUS ET LES DAMNÉS :

Le paradis sera donc un lieu de récompense et l'enfer un lieu de châtiment. Or, on ne peut mériter que pour un acte accompli librement avec entière connaissance de la loi; comme le démerite suppose une infraction volontaire à la loi. Mais seul un être raisonnable dont la raison est suffisamment développée pour connaître la loi, est capable de mérite ou de démerite. Il sera donc le seul à soutenir le jugement dernier. Mais quel sera le sort de ceux qui n'auront pas eu la lumière suffisante de la raison pour connaître la loi, comme les enfants morts en bas âge et les fous?

Thumāmā dit «que ceux qui meurent en bas âge et ceux qui meurent sans avoir connu Dieu seront réduits en poussière; car ils n'ont fait aucun acte de soumission pour mériter une récompense, ni aucune révolte pour mériter un châtiment; ils n'auront donc aucune part dans le bonheur ni dans la souffrance» (1). Il a même soutenu que «les Juifs, les Chrétiens, les Mages seront réduits en poussière le jour du jugement; car ils n'auront pas connu Dieu et ils n'auront pas commis intentionnellement le péché: ils ne sont donc pas des fidèles; et la menace de Dieu ne les frappe pas» (2)

Al-Jubbā'i paraît moins catégorique que Thumāmā au sujet du sort des enfants des fous, des Juifs etc.. On relève à ce propos la discussion suivante qu'il eut avec son disciple al-Ash'arī: Le disciple cherchait à connaître le sort de trois frères dont l'un est fidèle et pieux, le second pécheur et le troisième encore en bas âge. Tous trois étant morts dans ces états respectifs. Al-Jubbā'i répondit: «le fidèle est au degré supérieur (le paradis); le pécheur est au degré inférieur (l'enfer); le troisième est parmi les «gens de salut». Al-Ash'arī demande alors: Si le plus jeune .

(1) Al-Baghdādī: al-Farq, 157.

(2) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, 87.

voulait s'élever au degré supérieur, cela lui serait-il possible? Al-Jubbā'i répondit: non. Il lui sera dit alors: Ton frère, le fidèle, a atteint ce degré par sa soumission à la loi; mais toi tu n'as pas eu à obéir à la loi: ton intelligence ne l'ayant pas connue encore. Et si ce jeune disait: Je ne suis pas fautif, car, Vous ô mon Dieu, vous ne m'avez pas prêté vie, ni rendu apte à connaître la loi pour m'y conformer. Al-Jubbā'i répondit alors: Dieu dira: Je sais que si tu allais vivre davantage tu aurais été malheureux et tu aurais mérité le châtiment. Si le pécheur, ajoute al-Ash'arī, demande de son côté à Dieu: De même que vous connaissiez le sort de mon jeune frère, Vous connaissiez aussi le mien; pourquoi donc avez-Vous cherché son intérêt et point le mien? — Al-Jubbā'i se tut alors» (1).

La question touchait, en effet, un problème assez difficile et délicat: il s'agissait de réconcilier la Bonté divine avec la liberté de l'homme qui est le principe fondamental en vertu duquel l'homme mérite. C'est pourquoi Al-Jāhīz dit: «Dieu n'envoie personne en enfer; c'est plutôt l'enfer qui attire, par sa propre nature, les damnés et les garde perpétuellement» (2). L'on peut ajouter aussi: «que c'est le paradis qui attire à soi les élus» (3). Donc Dieu ne fait point un choix capricieux des élus et des damnés; c'est l'homme qui, par sa propre volonté, mérite le paradis ou l'enfer selon qu'il a voulu le bien ou le mal.

Ainsi donc, pour être élu ou damné, la connaissance de la loi est indispensable ainsi que le libre arbitre. Mais ceux qui pour une raison ou une autre n'auront pas connu la loi, ne peuvent, concluent les mu'tazila, mériter ni châtiment, ni récompense; puisqu'il n'y a pas eu de leur part soumission ni infraction à la loi. Seront-ils réduits en poussière, ou connaîtront-ils un lieu de paix et de tranquillité? Les avis des mu'tazila sont assez partagés sur ce point.

(1) Al-Yāfi'i: *marhamu'l-'ilal*, 128.

Note: Ce qu'al-Jubbā'i entend par gens de salut ne rappelle-t-il pas les limbes chez les chrétiens? Al-Ghazzālī: *al-Iqtisād*, p. 76.

(2) Al-Baghdādi: *al-Farq* 161.; al-Shahrastāni: *al-milal*, I, 80.

(3) *Ibid.*

3. — CONDITION DES ÉLUS :

«Notre monde, dit A. Hudhayl, est un lieu d'action, de commandement, de défense, d'épreuve et de choix; c'est pourquoi il est un lieu de douleur et de souffrance. Mais l'autre monde est un lieu de récompense, non un lieu d'action, ni de commandement, ni de défense, ni d'épreuve, ni de choix. Donc les élus jouissent au paradis; et c'est Dieu qui fait leur bonheur; eux ne produisent pas ce bonheur pour eux-mêmes» (1). Il ajoute: «si les élus, en possession de leur raison et de leur corps, pouvaient choisir des actes et les exécuter, ils seraient soumis à des commandements et à des défenses, et par conséquent ils pourraient obéir ou désobéir; alors le paradis serait un lieu d'épreuve, de commandement et de défense, et non plus un lieu de récompense; il serait donc comme le monde. Mais tous s'accordent à dire que le monde est un lieu d'action, de commandement et de défense, et que le paradis est un lieu de récompense» (2). Et A. Hudhayl d'en déduire que les élus n'exercent aucun mouvement au paradis, mais y goûtent le bonheur. «Ils ne sont pas, dit-il, comme des «pierres»; mais ils sont vivants, sages, intelligents» (3); mais ils cessent de vouloir, puisqu'ils possèdent le bonheur.

Pas de degrés au paradis:

Les mu'tazila ne font aucune différence de degrés entre les élus, puisque par le fait qu'on a mérité le paradis on y jouit d'un bonheur parfait: le paradis étant le lieu de ce bonheur. Et un tel bonheur ne comporte point de degrés. «Tous les élus, dit al-Nazzām, à qui Dieu accorde le paradis, sont égaux, personne ne sera gratifié de plus de bonheur que les autres» (4).

(1) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, 70.

(2) Ibid.

(3) Al-Khayyāt: al-Intiṣār, 9; al-Āsh'arī: maqālāt, 475, 485; al-Shahrastānī: al-milal, I, 58; Ibn Hazm: al-Fiṣal, IV, 147; al-Baghdādī: al-Farq, 105; Ibn Abi Hadid: Sharḥ Nahj al-Balāghā, VI, 121.

(4) Al-Baghdādī: al-Farq, 131.

4. — LES DAMNÉS :

Il est évident, soutiennent les mu'tazila, que Dieu ne fait le mal à personne (1). S'il y a des damnés, c'est qu'ils ont choisi librement cet état. Et il est juste que les damnés souffrent: «Le feu, dit al-Jāhīz, attire à lui celui qui le mérite» (2). La souffrance des damnés est aussi un bien; car «si l'homme réfléchit bien sur la souffrance des damnés, dit al-Iskāfi, il cessera d'être infidèle et pécheur» (3). Donc le fait qu'il y a un châtiment pour ceux qui l'auront mérité est une grâce, un acte de bonté de la part de Dieu; car l'être intelligent voit dans ce châtiment un signal, un avertissement pour s'éloigner du péché.

'Abbād b. Sulaymān compare la souffrance des damnés avec les maladies et les maux qui frappent les créatures. «De même que les maux et les maladies ne sont pas un mal en soi, dit-il, ainsi la souffrance des damnés n'est pas un mal» (4). Ceci s'explique ainsi: la maladie est considérée comme un état pathologique par rapport à un autre état normal; mais le pathologique en soi n'en est pas moins normal, parce qu'il est la conséquence nécessaire d'un dérangement dans l'être. De même la souffrance des damnés est normale, parce que le damné a causé un dérangement moral en lui; il est tout normal que ce désordre moral aboutisse à cette conséquence. Et l'enfer devient alors le lieu normal des états dérangés.

Condition des damnés:

Les mu'tazila soutiennent que les damnés resteront indéfiniment en enfer, et aucun damné ne pourra en sortir (5). «Ils ne pourront plus agir, dit A. Hudhayl, de même que les élus n'agissent plus au paradis» (6).

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt*, 537.

(2) Al-Baghdādi: *al-Farq*, 161.

(3) Al-Ash'ari: *maqālāt*, 537.

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*, 474.

(6) *Ibid.*, 475.

Pour que l'état de bonheur des élus et celui de souffrance des damnés cesse, Dieu doit anéantir les uns aussi bien que les autres. Mais un tel anéantissement ne s'explique pas dans un système qui admet une justice divine absolue: soustraire à un être un état qu'il a mérité est une injustice. Il est donc juste que le paradis et l'enfer demeurent indéfiniment.

Il est juste, soutiennent les mu'tazila, que le paradis et l'enfer soient permanents parce que la récompense et le châtiment sont mérités par un être intelligent et libre qui a, pour ainsi dire, créé son acte et en est responsable. L'anéantissement des élus et des damnés répugnera donc pour deux raisons: d'abord parce qu'il sera contraire à la justice divine, ensuite parce qu'il fera dépendre l'acte libre non plus de la volonté de l'homme, mais d'une autre cause, Dieu ou les corps dépourvus de raison. Cette dernière supposition fera disparaître tout le problème moral.

Ja'far b. Mubashshar considère «la permanence des élus et des damnés comme une évidence rationnelle et non comme une vérité révélée» (1). Ce qui prouve jusqu'à quel point le problème moral se présente aux mu'tazila comme un problème purement rationnel. La morale n'est pas inspirée à l'homme par une autorité supérieure, arbitraire, disent-ils, c'est la raison suffisamment éclairée qui arrive à fonder le problème moral et toutes les conséquences qui s'en suivent.

* * *

Ainsi les mu'tazila expliquent le problème moral dans son ensemble par des considérations d'ordre purement rationnel. Ils ont posé le libre arbitre comme principe indispensable pour la vie morale, d'un côté, et de l'autre, ils ont soutenu que la raison humaine suffisamment éclairée trouve naturellement la loi morale. L'homme par ses décisions volontaires devient comme un créateur, non de l'acte matériel qu'il exécute, mais de la direction qu'il a choisie et dans laquelle il fait converger ses efforts. De cette liberté découle la responsabilité: si le choix est conforme à la loi,

(1) Al-Baghdādi: al-Farq, 153.

l'homme mérite nécessairement une récompense et dans le cas contraire, il mérite un châtiment. Récompense et châtiment sont donc pour les mu'tazila deux états acquis par l'être libre créé. Ces deux états ne sont donc pas gratifiés par Dieu; mais Dieu est obligé, en vertu de sa justice absolue, de les donner à ceux qui les ont mérités et à les leur garder. Puisque ces deux états appartiennent en propre aux élus et aux damnés, les mu'tazila ne conçoivent pas que Dieu puisse y mettre fin en les anéantissant, n'en étant pas, à proprement parler, le vrai auteur.

La morale mu'tazilite se résout alors aux points suivants: a/ l'intelligence humaine est capable de connaître naturellement la loi morale; b/ l'homme est libre de suivre la loi ou de la transgresser; c/ il mérite donc une récompense ou un châtiment; d/ la justice divine est absolument parfaite et nullement arbitraire: Dieu ne prédestine pas les élus et les damnés d'une façon arbitraire; e/ les lieux de la récompense et du châtiment sont perpétuels; Dieu ne peut anéantir ce qui a été mérité par une volonté libre.

C'est là une morale purement rationnelle, plaçant le fondement de l'obligation dans la raison et dégageant de ce principe toutes les conséquences qui rappellent celles que l'on rencontre dans une morale rationnelle comme celle de Kant.

CHAPITRE QUATRIÈME

LA RÉVÉLATION

Si le rôle de la raison est essentiel pour fonder le problème moral, chez les mu'tazila, la mission d'un prophète devient-elle alors indispensable? Dans ce cas quel sera exactement le rôle du prophète? Et en cas de conflit entre la loi révélée et la loi rationnelle, à quelle autorité recourir? Autant de questions que les mu'tazila résolvent à la lumière de la raison.

1. — LE PROPHÈTE ET LES MIRACLES :

La mission du prophète est bien définie: elle consiste à communiquer aux hommes une volonté divine qui ne peut pas contredire essentiellement la loi morale rationnelle. Mais ne faut-il pas certaines marques distinctives pour prouver la vérité de la mission du prophète? Des miracles, par exemple?

Les mu'tazila, en rationalistes, regardent les miracles avec beaucoup de méfiance. Ainsi, al-Nazzām rejette ce qui a été rapporté au sujet des miracles accomplis par le prophète, «comme le sectionnement de la lune, le jaillissement de l'eau d'entre ses doigts» (1). Et il va jusqu'à soutenir «qu'il n'y a aucun miracle dans le bel ordre des différents versets du Qur'ān» (2). «Les hommes, dit al-Murdār, sont capables de produire un Qur'ān aussi éloquent, aussi bien ordonné que ce Qur'ān» (3).

(1) Al-Baghdādī: al-Farq 114; al-Isfarā'ini: al-Tabṣir, 44.

(2) Al-Shahrastānī: al-milal, I, 75; al-Isfarā'ini: al-Tabṣir, 47.

(3) Ibid.

Al-Najjār soutient: «qu'il est possible que les signes du miracle apparaissent sur les menteurs qui prétendent être des dieux, alors que ces signes ne peuvent apparaître sur les menteurs qui se prétendent être des prophètes car celui qui se prétend un dieu porte dans sa constitution même, d'être mortel, le démenti de sa prétention; tandis que celui qui se prétend prophète ne porte pas dans sa constitution le démenti de sa prétention»(1). Il n'est donc pas indispensable que le prophète accomplisse des miracles pour prouver la vérité de sa mission. Mais alors comment reconnaître le prophète.

Les mu'tazila, soumettant à la critique de la raison tout ce qu'un prophète rapporte, n'ont plus besoin de signes distinctifs pour reconnaître le prophète. C'est pourquoi ils rejettent le miracle comme ils rejettent la magie qu'ils qualifient «de ruse et de duperie» (2). «Le magicien, disent-ils, ne peut pas changer une substance en une autre, comme il ne peut pas faire un acte qu'un autre homme ne puisse faire» (3). Ils n'ont donc pas besoin de miracles pour s'assurer de la mission d'un prophète.

2. — CONDITION MORALE DU PROPHÈTE :

Le prophète est, à leurs yeux, un homme faillible comme les autres. Mais, choisi pour une mission divine déterminée, ses péchés lui sont pardonnés, et Dieu l'a blâmé de ses péchés, dans Sourate 'Abasa (4). Quant à ce qui concerne sa mission même, le prophète n'e se trompe pas; «car comment exiger des hommes de croire à cette mission dans laquelle le prophète se trompe»? (5).

L'intercession du prophète:

Le rôle du prophète étant la transmission d'une révélation divine aux hommes, son intercession auprès de Dieu est mise en cause par les mu'tazila: Cette intercession est inefficace, disent-ils, en faveur des infidèles et

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt* 438.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār* 94.

(5) *Ibid.*

des pécheurs; seuls les fidèles peuvent la demander avant de devenir plus vertueux (1). C'est là une conclusion conforme à leur principe qui admet que le fidèle devient tel par sa volonté; de même que l'infidèle devient tel par sa volonté. Or, si le prophète intercède pour que l'infidèle devienne fidèle, dans ce cas, l'infidèle devenu fidèle n'a plus de mérite.

3. — LA COMMUNAUTÉ PEUT-ELLE SE TROMPER EN CE QU'ELLE RAPPORTÉ DE SON PROPHÈTE?

A l'exception du prophète, quelle est l'autorité infaillible qui gardera la loi révélée et la transmettra de génération en génération? «Si chaque membre de la communauté, pris séparément, est faillible, la communauté entière, par contre, disent les mu'tazila, est infaillible en ce qu'elle rapporte de son prophète, car ,parmi les membres de la communauté, il y a nécessairement l'imām qui, lui, est infaillible en matière de religion» (2). «L'opinion générale, dit al-Nazzām, ne peut pas faire autorité en ce qui concerne la loi révélée, de même que le raisonnement par analogie ne fait pas autorité dans les jugements juridiques; l'autorité réside uniquement dans ce que dit le imām infaillible» (3). Et il ajoute: «qu'aucun témoignage ne vaut celui de Dieu et de son prophète» (4). Et après le prophète, l'imām légitime devient la seule autorité (5). Et la question revient alors à déterminer l'imām légitime.

Les mu'tazila essaient, ainsi, de concentrer l'autorité de la loi révélée dans un légitime continuateur du prophète qui, lui, l'a reçue directement de Dieu. Ce successeur est le vrai dépositaire de cette loi; il est infaillible en ce qui concerne son contenu.

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt* 474.

(2) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, 94.

(3) Al-Shahrastānī: *al-millal*, I, 64.

(4) Al-Khayyāt: *al-Intiṣār*, 52.

(5) Voir, 3ème Section: La Politique.

Note: L'infaillibilité de l'imām en matière religieuse rappelle l'infaillibilité du Pape en matière de dogme.

TROISIÈME SECTION

LA POLITIQUE

L'Islam est une religion et une règle de conduite dans la vie; autrement dit, il est une doctrine spirituelle et temporelle à la fois; spirituelle en tant qu'indiquant la conduite de l'homme à l'égard de Dieu, et temporelle en tant qu'indiquant la conduite de l'homme à l'égard de lui-même et de son prochain. Au début de l'Islam, l'imām était le chef spirituel et temporel à la fois.

Deux questions se posaient alors: de qui l'imām tient-il son pouvoir? A-t-on le droit d'interpréter la loi révélée à la lumière de la raison?

La première question fut à l'origine des grandes luttes entre les musulmans. La deuxième question poussa les mu'tazila à prendre une attitude rationnelle à l'égard de la loi révélée, tel qu'il ressort de leur Système.

Reste à examiner ici l'attitude des mu'tazila à l'égard de la première question.

1. — L'IMĀM :

Si tous les mu'tazila ne s'accordent pas sur cette question c'est qu'ils la jugent secondaire par rapport à leurs cinq principes fondamentaux (les *uṣūl khamsa*) (1). C'est pourquoi on remarque chez certains d'entre eux une tendance shi'ite et chez d'autres une tendance sunnite.

Il est à remarquer qu'al-Malaṭṭī ne fait pas cette distinction chez les mu'tazila et dit «qu'il sont tous d'un même avis: Ils se sont appelés mu'tazila parce que, quand al-Hasan b. 'Alī prêta le serment d'allégeance à Mu'āwiya, ils s'écartèrent et d'al-Hasan et de Mu'āwiya et de tous les gens, et ce parce qu'ils étaient des partisans de 'Alī. Ils gardèrent leurs maisons et leurs mosquées et se dirent: nous nous consacrerons à l'étude et à l'adoration. Alors on les appela des mu'tazila» (2). Al-Malaṭṭī appelle ailleurs, «les mu'tazila de la branche de Baghdād des Zaydiyya, c.à.d.

(1) Voir Introduction: Ière Partie.

(2) Al-Malaṭṭī: al-Tanbih 28.

ceux qui soutiennent que 'Ali est le plus méritant après le prophète et qu'aucun imām n'a été plus méritant que lui» (1).

Cependant les autres hérésiographes (2) soutiennent que Wāṣil, al-Asam, Hishām al-Fuwaṭī, al-Jubbā'i et son fils Abū Hāshim avaient adopté l'attitude des sunnites, alors que les autres mu'tazila avaient adopté une attitude proche de celle des shī'a imāmiyya.

2. — LES MU'TAZILA DE TENDANCE SUNNITE :

«Les Rāfiḍa de tendance mu'tazilite, dit al-Baghdādī, se réjouirent en voyant les shaykhs (maîtres) mu'tazila attaquer l'imāmāt de 'Ali, après que leur chef, Wāṣil, douta du témoignage de 'Ali et de ses adeptes» (3). Ainsi, l'idée d'élire l'imām et de confier l'imāmāt au plus méritant aurait pris jour au début de l'i'tizāl. Wāṣil hésitait à admettre la légitimité de l'imāmāt de 'Ali; car, dit-il, l'un des deux groupes qui se sont engagés dans la bataille d'al-Jamāl et celle de Ṣiffīn est fautif. Mais lequel? Wāṣil ne se prononça pas. Et il émit un tel jugement au sujet de 'Othmān et de ses assassins. C'est pourquoi l'on ne peut, dit-il, accepter le témoignage ni de l'un ni de l'autre groupe. «Ainsi, on ne peut admettre le témoignage de 'Ali, ni celui de Talha ou d'al-Zubayr» (4). Abū Bakr al-Asam (5) rapporte que «Wāṣil soutenait que la communauté n'existe que si elle est unanime au sujet de son imām. Al-Asam a voulu attaquer par là l'imamat de 'Ali parce que la communauté n'a pas été unanime à son sujet; car les habitants de la Syrie avaient accepté un autre que lui. Ainsi, al-Asam rejeta l'imamat d'Ali et admit celui de Mu'āwiya qui eut le consentement unanime de la communauté après la mort de 'Ali» (6).

(1) Al-Malaṭṭi : al-Tanbih, p. 27.

(2) Comme al-Asḥ'arī, al-Shahrastānī, al-Baghdādī, al-Isfara'īnī, al-Nubakhtī, etc., etc...

(3) Al-Baghdādī; al-Farq, 150.

(4) Al-Shahrastānī: al-nīlāl, I, 65.

(5) Abū Bakr al-Asam, disciple de 'Othmān al-Ṭawil, un disciple de Wāṣil b. 'Aṭā', fondateur de l'i'tizāl.

(6) Al-Baghdādī: al-Farq, 150.

Cette tendance d'al-As'am est clairement sunnite. Hishām al-Fuwaṭī est de même opinion: «Si la communauté est d'accord, dit-il, et si elle s'éloigne de l'injustice et de la corruption, elle a alors besoin d'un imām pour la gouverner: mais si elle s'écarte de la voie droite et tue son imām, l'imāmāt ne revient de droit à personne dans cet état de trouble» (1). Al-Fuwaṭī attaque ainsi l'imāmāt de 'Alī, car cet imāmāt eut lieu en temps de révoltes après la mort du calife (2). Et la communauté ne peut avoir un imām légitime, dit al-Fuwaṭī, en cas de dissension, car la dissension suppose le désaccord des opinions. Mais cette dissension signifie-t-elle que tous les deux partis en conflits sont dans l'erreur et que vraiment tout imāmāt qui est établi alors est illégitime? Peut-on rétablir l'ordre sans un chef à l'un ou à l'autre partis en conflit? Ce point de vue de Hishām est plutôt théorique. Et en disant que la communauté doit être d'accord pour élire l'imām, on peut comprendre que c'est la force qui est à la base de l'imāmāt, ainsi que nous le verrons en examinant la question du droit de soulèvement contre le détenteur du pouvoir.

Al-Jubbā'ī et son fils Abū Hāshim s'accordent avec Hishām à soutenir que l'imāmāt doit se faire par élection (3). Il est évident qu'une telle assertion implique que c'est la majorité qui élit l'imām, et la majorité est une force.

Il est à remarquer que ces quelques mu'tazila qui sont pour l'élection de l'imām sont de la branche de Baṣra. Et comme ils avaient posé que l'imām doit être élu en temps de paix et par la majorité de la communauté, ils ont considéré ainsi l'imāmāt d'Abū Bakr légitime et ils ont douté de la légitimité de l'imāmāt de 'Alī qui n'a pas eu le consentement de la majorité de la communauté.

3. — LES MU'TAZILA DE TENDANCE SHI'ITE :

Ce sont les mu'tazila de la branche de Baghdād et ceux de la branche de Baṣra, à l'exception de ceux de tendance sunnite mentionnés plus haut.

(1) Al-Baghdādi: al-Farq 150, Uṣūl al-Dīn 271; al-Shahrastāni: al-milal, I, 78.

(2) Ibid.

(3) Al-Shahrastāni: al-milal, I, 88.

Comme la tendance d'al-Naṣṣām est particulière, nous la mentionnons à part:

a/ *Tendance d'al-Naṣṣām:*

Al-Shahrastānī rapporte «qu'al-Naṣṣām soutenait que l'imāmāt n'est légitime qu'en vertu d'un texte explicite et d'une nomination. Or, 'Alī a été nommé imām par le prophète, d'une façon incontestable; mais 'Omar cacha cette nomination et fit prêter le serment d'allégeance en faveur d'Abū Bakr» (1).

Cependant al-Nubakhtī rapporte autrement l'attitude d'al-Naṣṣām: «Al-Naṣṣām, dit-il, soutenait que l'imāmāt peut incomber à quiconque se conforme au Livre et à la Sunna. Et Dieu dit: le plus pieux est le mieux considéré par Dieu» (2). Al-Nubakhtī continue en disant «qu'al-Naṣṣām soutenait qu'on ne peut imposer l'imāmāt aux hommes tant qu'ils obéissent à Dieu, que leurs intentions sont droites et que leurs actions sont bonnes; autrement les ordres du imām s'imposent nécessairement à eux; et ils connaissent l'imām en personne; ils n'ont qu'à le suivre» (3).

D'après al-Nubakhtī, l'attitude d'al-Naṣṣām n'est pas une attitude shi'ite imāmite, comme le laisse croire al-Shahrastānī; mais plutôt une attitude zaydite. En effet, al-Nubakhtī ajoute qu'al-Naṣṣām «a dit au sujet du serment d'allégeance prêté en faveur d'Abū Bakr, que les musulmans étaient dans la voie droite, car Abū Bakr était jugé le plus méritant à cette époque. Et pour cause. On ne se soumet à un homme, dit al-Naṣṣām, que pour l'une des raisons suivantes: soit parce qu'il appartient à une forte tribu qui l'aide à soumettre les hommes à lui; soit parce qu'il est riche; soit enfin, parce qu'il est pieux. Or, Abū Bakr appartient à une tribu faible, et il était le plus pauvre des Compagnons; donc il a été jugé le plus digne à cause de sa piété. D'autre part, le consentement unanime de la communauté prouve qu'il a été le plus digne» (4).

(1) Al-Shahrastānī: *al-milal*, I, 64.

(2) Al-Nubakhtī: *Kitāb fīraq al-shī'a*, 10.

(3) Ibid.

(4) Al-Nubakhtī: *Kitāb fīraq al-shī'a* 10.

Comme al-Nazzām fut initié aux principes de l'i'tizāl par A. Hudhayl qui soutenait que l'imāmāt revient à celui qui a été jugé le plus méritant plutôt qu'à celui qui le mérite de droit, on peut déduire de là que al-Nazzām partage l'opinion de son maître. Alors la relation d'al-Nubakhtī donne plus exactement l'attitude d'al-Nazzām que la relation d'al-Shahrastānī.

b/ *L'attitude des autres mu'tazila; l'attitude zaydite:*

Al-Malaṭṭī exprime clairement l'attitude des mu'tazila de la branche de Baghdād en disant: «La quatrième fraction des zaydites sont les mu'tazila de Baghdād qui partagent l'opinion de Ja'far b. Mubashshar, Ja'far b. Ḥarb et d'al-Iskāfī qui sont les maîtres des mu'tazila de Baghdād et qui sont des zaydites soutenant que l'imāmāt revient à celui qui a été jugé le plus méritant plutôt qu'à celui qui le mérite de droit. Ils ajoutent que 'Alī est le plus méritant des hommes après le prophète; aucun membre de la communauté ne le dépassait en mérite» (1). Ce que rapporte al-Nubakhtī s'accorde avec cette relation d'al-Malaṭṭī. «Ce groupe de mu'tazila, dit en effet al-Nubakhtī, s'écarta de l'opinion de leurs ancêtres et soutint que le prophète indiqua les traits de l'imām sans mentionner son nom, ni sa famille. C'est là une innovation de leur part» (2). Al-Nubakhtī signifiait par là les mu'tazila de la branche de Baghdād. Et ceci est vrai; parce que Wāṣil et al-Āṣam, les plus anciens mu'tazila, partagaient l'attitude sunnite et ne soutenaient pas que l'imām a été désigné par le prophète. Ainsi les mu'tazila de Baghdād sont considérés comme des innovateurs par rapport à leurs anciens maîtres.

Cependant les mu'tazila de Baghdād n'innovent pas cette attitude. Certains mu'tazila de la branche de Baṣra, avant eux, l'avaient adoptée. En effet, A. Hudhayl soutenait que l'imām est celui qui a été jugé le plus méritant alors que le vrai méritant légitime existe (3). Il considérait Abū Bakr

(1) Al-Malaṭṭī: al-Tanbih, 27, 33.

(2) Al-Nubakhtī: id. 8.

(3) A remarquer qu'A. Hudhayl jugeait Mu'āwiya fautif et n'admettait pas son imāmāt (Al-Ash'arī: maqālāt 457); la tendance d'A. Hudhayl était zaydite; c'est aussi la tendance des mu'tazila de Baghdād.

plus méritant que 'Omar et 'Omar plus méritant que 'Othmān . Les mu'tazila de Baghdād adoptent cette attitude d'A. Hudhayl et justifient ainsi l'imāmāt d'Abū Bakr: «L'imāmāt de celui qui a été jugé le plus méritant est possible alors que le méritant légitime existe, et la preuve en est que le prophète préposa 'Amr b. al-'Āṣ aux plus vertueux des Émigrés et des Anṣārs dans la bataille des Salasil (les chaînes). Ils ajoutent: soient deux hommes, l'un savant et sachant lire le Qur'ān (1), l'autre moins savant et sachant lire moins bien que le premier. Si ce second se met à la tête d'un groupe de gens qui prient parmi lesquels se trouve le premier homme ceci est admis à condition que ce second sache conduire la prière. Ainsi, on peut prêter le serment d'allégeance à celui qu'on juge le plus méritant, à condition qu'il s'acquitte bien de l'imāmāt, alors que l'imām légitime existe. Et ainsi ont agi les Compagnons du prophète: ayant vu Abū Bakr conduire la prière, ils lui ont prêté le serment, et 'Alī, bien qu'y ayant plus de droit, approuva le serment et se soumit avec eux à Abū Bakr (2)».

Cette attitude des mu'tazila de Baghdād tendait à ne pas considérer Abū Bakr comme infidèle et à rester dans un juste milieu entre les Shī'a imāmites et les sunnites. En disant que le prophète mentionna et désigna spécifiquement l'imām, les mu'tazila de Baghdād prouvent ainsi leur tendance shī'ite, sans dire toutefois que cet imām est 'Alī. C'est ce qui ressort de ce que rapporte d'eux al-Malāṭī en disant: «on appelle les mu'tazila de Baghdād des zaydiyya; ils admettent que l'imām est celui qui a été jugé à l'unanimité le plus digne; alors que le méritant légitime existe» (3).

Les mu'tazila de Baghdād ont ainsi introduit une condition essentielle pour que l'imāmāt de celui qui a été jugé le plus méritant soit admis; ils exigent le «consensus», soit le consentement unanime de la communauté. «Est-ce à dire qu'ils partagent l'attitude sunnite qui s'appuie sur ce verset: Le plus méritant aux yeux de Dieu est le plus pieux d'entre vous?» Mais

(1) La lecture du Qur'ān se fait d'après une certaine tradition.

(2) Al-Malāṭī: al-Tanbih 27.

(3) Ibid.

dans ce cas ces mu'tazila ne sont plus des zaydiyya, ainsi que l'a soutenu al-Malaṭī. Et les Zaydiyya soutiennent que l'imām doit être de la progéniture de Faṭma al-Zahrā'. Ces mu'tazila ont donc posé deux conditions à l'imāmāt: l'imām doit être de la progéniture de Faṭma, et il doit être élu à l'unanimité de la communauté.

Quant aux trois califes rashidites, les mu'tazila de Baghdād ne les considèrent pas comme infidèles, parce que 'Alī approuva leur califat; mais ils rejettent le califat de Mu'āwiya, parce qu'il ne satisfait pas aux deux conditions posées par eux.

De ce qui précède on peut dire qu'il y a deux attitudes opposées chez les mu'tazila à l'égard de l'imāmāt: une attitude sunnite, représentée par Wāṣil, al-As'am, al-Fuwaṭī, al-Jubbā'i et son fils Abū Hāshim; et une attitude shi'ite représentée par les autres mu'tazila, notamment ceux de la branche de Baghdād. La différence entre les deux attitudes réside dans la personne même de l'imām: tandis que les sunnites n'exigent aucun lien de parenté avec le prophète; «même s'il est un nègre abyssin»; les shi'ites, par contre, insistent sur ce lien de parenté avec le prophète: il doit être de la progéniture de Faṭma, disent les Zaydiyya.

Cette tentative des mu'tazila de Baghdād est assez hardie; elle vise à réconcilier les shi'a imāmiyya qui exigent seulement le lien de parenté avec le prophète, et les sunnites qui insistent sur «le consensus», le consentement unanime de la communauté, sans tenir compte du lien de parenté avec le prophète. Les mu'tazila ont l'air de dire: En effet, il faut que l'imām aie le consentement unanime de la communauté, mais seul l'imām vertueux mérite un tel consensus, et le plus méritant des imāms est 'Alī et sa progéniture. Et à la lumière de ces conditions, les mu'tazila examinent la légitimité du soulèvement contre l'imām.

4. — A-T-ON LE DROIT DE SE SOULEVER CONTRE L'IMĀM?

Tous les mu'tazila attachent de l'importance au consensus pour l'investissement de l'imām. Dans quel cas alors a-t-on le droit de se soulever contre lui? Al-Ash'arī résume succinctement les conditions requises pour ce soulèvement, telles que les mu'tazila les conçoivent: «Si nous

sommes un groupe, soutiennent-ils, et si l'imām juste et méritant est avec nous et nous nous sentons à même de réduire nos adversaires, nous prêtons serment à cet imām et nous nous soulevons: nous tuons celui qui détient le pouvoir et nous tâchons de convaincre les gens de la légitimité de notre mouvement; s'ils refusent d'admettre notre enseignement qui est le monothéisme et le libre arbitre, nous leur déclarons la guerre» (1).

Il faut donc satisfaire à deux conditions essentielles avant de se soulever contre le détenteur du pouvoir: 1) se sentir la force suffisante pour le renverser; 2) prêter serment à un juste imām. Autrement dit, il faut que la force soit au service de la justice. Mais comment reconnaître l'imām juste? «C'est celui qui veille à l'exécution des commandements, à savoir de la loi» (2). C'est lui qui défend les deux grands principes: «monothéisme et justice» tels que les mu'tazila les comprennent. Ce qui veut dire que l'imām doit partager nécessairement l'enseignement mu'tazilite (3). Tout autre détenteur du pouvoir est considéré comme usurpateur. Mais avant de se soulever contre lui il faut être sûr du résultat; c'est pourquoi il faut avoir une force écrasante pour soutenir une juste cause.

Ainsi les mu'tazila posent deux conditions pour justifier les révoltes: la révolution doit se faire pour une juste cause et avoir la force au service de cette juste cause (4). Donc la force seule ne justifie pas la révolution même si celle-ci réussit.

Après avoir renversé celui qui détenait le pouvoir injustement, il reste à convaincre les gens qui étaient opposés au mouvement révolutionnaire et qui constituent une minorité, soit numérique, soit qualitative. Pour y arriver il faut leur exposer les deux grands principes de l'i'tizāl: le monothéisme, qui signifie ne pas admettre en Dieu des attributs dis-

(1) Al-Ash'ari: *maqālāt* 466.

(2) *Ibid.*

(3) Trois Califes 'abbāsides: (al-Ma'mūn, al-Mu'tasim, al-Wāthiq, soit de 198 à 233 H.) avaient adopté officiellement l'enseignement mu'tazilite; et la *miḥna* (l'épreuve) eut lieu sous leurs règnes.

(4) Cette attitude sera défendue par St Thomas d'Aquin.

tincts de son essence, ne pas admettre la vision bénigne, dire que le Qur'an est créé; et la justice qui signifie que l'homme dont la raison est mûre, distingue entre le bien et le mal, il est libre dans ses décisions et actions; le mal ne provient que de l'homme; l'homme est responsable de ses actes. Si les gens sont convaincus de ces principes, ils sont dans la voie droite, sinon ils sont dans l'erreur et alors il faut les exterminer.

Mais puisque les mu'tazila ont établi que la raison humaine suffisamment mûre est capable de connaître la vérité et de distinguer entre le bien et le mal, et que l'homme devient alors responsable de ses actes libres, pourquoi ne pas laisser les intelligences se développer jusqu'à ce qu'elles atteignent la vérité, et la vérité est rationnelle chez eux et non révélée? User de force pour faire admettre l'enseignement mu'tazilite semble en contradiction avec l'essence même de leur système.

* * *

Il est évident que les mu'tazila voulaient ériger une communauté sur une base ferme, à savoir la raison, qui devient le critérium de toutes les vérités, même les vérités révélées. Ils étaient de bonne foi en voulant propager leurs principes, et ils ne visaient que le bien de la communauté. Mais, lorsqu'ils constatèrent que leurs principes dépassaient certaines intelligences, ne devaient-ils pas les traiter avec indulgence? Ils ne l'ont pas fait, convaincus qu'ils étaient qu'en dehors de leurs principes, point de vérité. C'est là leur tort, et c'est ce que l'histoire leur reproche. N'empêche que l'histoire enregistre en leur faveur cet effort rationnel énorme qu'ils ont déployé dans le domaine du monothéisme et de la justice dans le but d'avoir une communauté éclairée et unifiée par la raison, à une époque où l'Islam était secoué par des troubles intérieurs.

INDEX DES NOMS PROPRES

- ‘Abbād b. Sulaymān: 17, 19, 21, 37, 66, 84, 99, 115, 134, 266, 296, 311, 315.
‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Ḥamadhānī (al-qādī): 45, 131,
‘Abd Allāh b. Aḥmad: 44,
‘Abd Allāh b. al-Ḥārith: 24,
‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Kullāb al-Qaṭān: 37, 99,
‘Abd al-Qays: 25,
Abélard: 289,
Abraham: 100,
Abū ‘Abd Allāh al-Ḥosayn b. ‘Ali al-Baṣrī: 45, 134,
Abū al-‘Abbās al-Baghāwī: 99,
Abū al-Ḥosayn al-Azraq (Aḥmad b. Yūsuf b. Ya‘qūb al-Tanūkhī): 45,
Abū al-Hudhayl al-‘Allāf: XIV, 17, 19, 21, 24, 25, 26, 28 à 30, 35, 36, 39, 43, 46, 56, 63, 64, 75, 83, 84, 87, 93, 94, 98, 102 à 104, 115, 119, 120, 130, 131, 150-155, 158-160, 162-166, 168-180, 187, 188, 190, 191, 195, 196, 201, 221, 232-234, 238-240, 243, 245, 246, 250, 253, 256, 259, 260, 265, 268-270, 274-276, 280, 298, 300, 304, 314, 315, 326, 327,
Abū al-Tayyib Ibrāhīm b. Muḥammad b. Shihāb: 45,
Abū ‘Ali (Al-Jubbā’i): X, 17, 19, 21, 30, 35, 36, 38, 44, 45, 56, 57, 60, 67, 70, 71, 73, 74, 93, 98, 102, 104, 131, 135, 139, 141, 142, 147, 151, 153, 154, 156, 158, 159, 161, 162, 164, 169, 170-172, 175-182, 188, 189, 194, 195, 215, 226, 240, 243, 246, 256, 260, 261, 266, 267, 276, 286, 287, 293, 294, 299, 300, 301, 307, 311-313, 323, 324, 328.
Abū ‘Ali Muḥammad b. Khālid al-Baṣrī 45,
Abū Bakr (le calife): 2, 30, 43, 324, 325, 327,
Abū Bakr al-Āṣam: 21, 323, 324, 326, 328,
Abū Bakr Muḥammad b. Ibrāhīm al-Zubayrī: 46,
Abū Bishr Matta b. Younis: 27,
Abū Hāshim (al-Jubbā’i): XV, 17, 19, 21, 37, 45, 46, 57, 131, 135, 139, 141, 172, 211 à 216, 218, 260, 261, 302, 305-307, 311, 323, 324, 328,
Abū Hilāl (Al-‘Askari): 244.
Abū Ishāq Ibrāhīm b. Ayyāsh al-Baṣrī: 45,
Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad b. Muṭāwī: 46,
Abū Mu‘īn (Maymūn al-Nasafī): 28.
Abū Mujālid (Aḥmad b. al-Ḥosayn al-Baghdādī): 18.
Abū ‘Omrān Mūsa b. Rabāḥ: 45.
Abū ‘Othmān al-Za‘farānī: 24, 26, 38, 39.
Abū Rashid Sa‘id b. Muḥammad al-Nisābūrī: 46, 154.
Abū Rida (Muḥammad ‘Abd al-Ḥādī): X, 27, 50, 52, 79, 244.,
Abū Zayd (Aḥmad b. Sahl al-Balakhī): 270.
Abū Zayd al-İnşārī: 32.
Abū Zofar (Muḥammad b. ‘Ali al-Makki): 19.

- Adam: 100.
- Aḥmad Amin: X, 2, 5, 7, 13, 14, 107, 110, 111, 112.
- Aḥmad b. Abū Du'ād: 18, 22, 32, 33, 35, 39, 41, 42, 106, 107, 112.
- Aḥmad b. Ayyūb b. Mānūs: 147.
- Aḥmad b. Khābiṭ: 18, 116, 117, 118, 147.
- Aḥmad b. Naṣr b. Mālik b. al-Haytham al-Khuzay: 110.
- Al-'Abbās: 2.
- Al-Aḥdab Abū al-Hasan: 46.
- Al-Amin: 32.
- Al-Ash'arī: X, 21, 31, 36, 37, 51, 55-58, 60, 63-67, 70, 73, 84-87, 91, 93, 94, 97, 98, 102-105, 114-116, 132, 134, 135, 140-142, 147, 150, 151, 153-156, 158-166, 168-173, 175, 177-179, 182, 185-189, 194, 198, 201, 203, 209, 216, 221-227, 229-235, 239, 240, 243, 244, 246, 250-254, 261, 265, 266, 268, 269, 271, 274, 276, 277, 291, 292, 312, 314, 315, 319, 320, 323, 326, 328, 329.
- Al-Aswārī ('Ali): 17, 19, 21, 35, 62, 70, 75-77, 85.
- Al-Baghdādī: IX, 17, 18, 22, 25, 31, 44, 54, 64, 78, 79, 82, 84, 88-91, 102, 104, 115-117, 123, 124, 130, 132, 135, 138, 139, 146, 156, 157, 161, 162, 164, 165, 170, 172-174, 177, 181-184, 202, 205, 206, 209, 226-229, 243-246, 259, 260, 262, 268, 270-274, 288, 294, 296, 300-307, 310-316, 318, 323, 324.
- Al-Balakhī (voir al-Ka'bī).
- Al-Darīr: 36.
- Al-Dhahabī: 6.
- Al-Fadl al-Hadbī: 18, 116, 117, 147.
- Al-Fārābī: 52, 67, 93, 102, 105, 113, 117, 118, 129.
- Al-Fuwaṭī (Hishām): 17, 19, 21, 28, 36, 37, 65, 66, 72, 84, 115, 121-123, 151, 153, 154, 158, 266, 305, 310, 311, 323, 324, 328.
- Al-Ghazzālī (Abū Ḥāmid): 50, 67, 86, 113, 313.
- Al-Hajjāj b. Maṭar: 27.
- Al-Hasan (al-Baṣrī): 4-6, 21, 23, 25.
- Al-Hasan (b. 'Ali): 23, 322.
- Al-Hasan b. Zakwān: 19, 21, 24.
- Al-Hosayn (b. 'Ali): 23.
- Al-Ijī: IX, 17, 51, 150, 166, 185, 197, 211, 248, 270, 310, 311.
- Al-Ikhshidi (Abū Bakr Aḥmad b. 'Ali): 45, 46, 307.
- Al-Isfara'īnī: IX, 3, 6, 17, 22, 29, 31, 40, 54, 104, 115, 130, 131, 135, 139, 173, 182, 185, 195, 202, 244, 259, 318, 323.
- Al-Iskāfi: 18, 22, 43, 85, 102, 103, 120, 121, 140, 150, 151, 153-155, 162, 177, 194, 198, 203, 261, 265, 291, 300, 315, 326.
- Al-Ja'd b. Dirham: 8, 105, 106, 146.
- Al-Jāhīz: 17, 19, 21, 23, 28, 31, 32, 33, 34, 38, 39, 41, 42, 45, 77, 85, 89, 138, 141, 145, 149, 165, 191, 223, 224, 235, 236, 243, 246, 262, 270, 287, 295, 296, 313, 315.
- Al-Jahm b. Ṣafwān: 7-9, 23, 24.
- Al-Jubbā'i (voir Abū 'Ali).
- Al-Jurjānī: 4, 130, 181, 182, 197, 241-243, 247-249, 271.
- Al-Ka'bī (Abū al-Qāsim al-Balakhī): 18, 19, 22, 44, 45, 46, 77, 88-91, 116, 130, 132, 133, 153, 158, 234, 252, 262.
- Al-Kindī: XX, 50, 52.
- Al-Khayyāt (Abū al-Hosayn): IX, 14, 15, 17-19, 22, 31, 35, 39, 40, 42, 43, 44-46, 53, 63, 66-69, 76, 79-81, 83-85, 96, 97, 115, 117, 120-124, 131, 135, 138, 145, 146, 155-157, 161, 168, 169, 173, 174, 182-184, 190, 191, 195, 196, 200, 201, 204-206, 208, 209, 227, 270, 271, 274, 278, 279, 292, 294, 296-299, 303, 304, 312, 314, 319, 320.
- Al-Layth b. Sa'd: 13.
- Al-Mahdi: 32, 33.
- Al-Malaṭṭī: 17, 22, 26, 28, 35-38, 43, 322, 323, 326-328.
- Al-Ma'mūn (le calife): 14, 26-30, 32, 36, 40, 41, 45, 106-111, 329.
- Al-Manṣūr (le calife): 112.
- Al-Mas'ūdī: 5, 25, 41, 44, 106.

- Al-Maqrizi: 30.
- Al-Murdār (Abū Mūsa): 18, 19, 22, 39, 40, 42, 43, 83, 84, 93, 104, 115, 191, 196, 299, 318.
- Al-Musta'in: 33.
- Al-Mustanṣar: 33.
- Al-Mu'taṣim: 28, 30, 32, 41, 106, 107, 109, 110, 329.
- Al-Mutawakkil: 32, 41, 110.
- Al-Mu'taz: 33.
- Al-Na'imī (Abd al-Masiḥ b. 'Abd Allāh ou Ibn Na'imā): 27.
- Al-Najjār: 89, 252, 253, 319.
- Al-Nazzām (Ibrāhīm): XV, 17, 19, 21, 26-28, 29-32, 35, 36, 45, 56, 63, 77-79, 82, 85, 87-91, 93, 96, 98, 103, 104, 116, 120, 138, 145-148, 150, 151, 155-160, 162-164, 166, 169-174, 179-187, 189, 191-193, 204-207, 217, 221-223, 225-230, 233-238, 246, 253, 254, 261, 265, 268, 270-275, 277, 278, 291, 292, 294, 296, 299, 300, 304, 314, 318, 320, 325, 326.
- Al-Nūbakhtī: 323, 325, 326.
- Al-Osma'i: 32.
- Al-Qāsim: 24.
- Al-Qāsimī: 7-9, 107.
- Al-Qiftī: 26, 27.
- Al-Qurṭubī (Abū 'Amr): 39.
- Al-Qurṭubī (Abū Bakr Faraj): 45.
- Al-Ras'anī: 259.
- Al-Rashid (Harūn; le calife): 17, 28, 32, 38, 40, 106.
- Al-Rāsibī ('Abd Allāh b. Wahb): 2.
- Al-Riqqī (Abū 'Affān): 18.
- Al-Rāzi (Fakhr al-Dīn): 130-132, 134, 135, 136.
- Al-Şayrafi (Abū 'Abd Allāh): 19.
- Al-Shāfi'i (Abū 'Abd al-Rahmān): 18, 45.
- Al-Shāhhām: 17, 19, 21, 35, 36, 130, 131, 134, 195, 256, 265, 300.
- Al-Shahrastānī: IX, 2-4, 17, 18, 22, 29, 32, 35, 36, 40, 49, 50, 54, 57, 63-66,
- 78-85, 88-92, 98, 99, 101, 102, 104, 114, 115, 117, 120-121, 123, 130, 135-137, 140, 141, 143-145, 148, 156, 157, 170, 181, 182, 184-186, 193, 196, 202, 209, 211-215, 227, 235, 241, 244, 246, 253-256, 260-265, 268, 275, 277, 286-289, 291, 293-296, 298, 302, 304, 306-308, 313, 314, 318, 320, 323-325.
- Al-Suyūtī: 35.
- Al-Tabārī: 4.
- Al-Walīd (b. Yazīd): 106.
- Al-Walīd II: 25.
- Al-Wāsiṭī (Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Zayd): 45.
- Al-Wāthiq (le calife): 28, 30, 32, 35, 41-41, 45, 106, 107, 110, 329.
- Al-Yāfi'i: 106, 114, 150, 256, 259, 262, 264, 287, 313.
- Al-Zamakhsharī: 46.
- Al-Zayyāt (Muḥammad b. 'Abd al-Malik): 32, 33, 42.
- Al-Zubayr: 323.
- Alexandre d'Aphrodise: 27.
- 'Ali (b. Abi Tālib): 1, 2, 4, 5, 13, 23, 25, 43, 298, 322-325, 327, 328.
- 'Amr b. Kala': 32.
- 'Amr b. 'Ubayd: 4, 9, 17, 19, 21, 23, 25, 30, 43, 112.
- 'Amr b. al-'Āṣ: 327.
- Ibn 'Abbād: 37.
- Ibn al-'Anbārī: 32.
- Aquin (St. Thomas d'): XVII, 67, 89, 94, 106, 119, 120, 121, 123, 130, 290, 329.
- Archimède: 27.
- Aristote: XIX, 26, 29, 37, 39, 50, 62, 64, 66, 74, 82, 94, 95, 119-121, 129, 131-133, 141, 143, 144, 152, 159, 163, 164, 166, 170, 174, 182, 187, 189, 192, 210, 215, 216, 223, 224, 231, 232, 234, 237, 273, 275, 276, 288, 290.
- Augustin (St.): 119, 233.
- 'Aysha: 4.
- Ayyūb: 24.

- Bāb: 25.
 Banū Ḥanifa: 23.
 Bishr al-Marisi: 106.
 Bishr b. al-Mu'tamar: 18, 19, 21, 22, 24, 36, 38, 82, 83, 90, 91, 93, 97, 163, 173, 174, 178, 179, 194, 201, 231, 234, 238, 245, 246, 250, 253, 260, 266, 268, 269, 273, 274, 276-278, 304, 306.
 Bishr b. Sa'īd: 24, 26, 38.
 Boudha: 24.
 Bréhier (Emile): 141, 152, 153, 154, 155, 157.
 Chosroès (le Grand): 29, 62.
 Cratis: 30.
 Cratyle: 257.
 Cresson A.: 73.
 de Boer: IX, 244.
 de Bonald: 257.
 Démocrite: XX, 150-155, 159, 165, 166, 169, 172, 174, 227, 231, 233, 324, 271.
 Descartes: 86, 94, 130, 150, 172, 184, 289, 290.
 Dugat: IX.
 Duns Scott: XVII, 94, 130, 289.
 Empédocle: 152.
 Encyclopédie de l'Islam: IX, 34, 46.
 Epicure: XX, 151, 154-156, 159, 165, 166, 168, 169, 174, 227, 231, 233, 234, 271.
 Fāṭma al-Zahrā': 23, 328.
 Fazār: 32.
 Fechner: 225.
 Foucault: 225.
 Fouillée: 281.
 Foulquié: 225, 226.
 Franck: 289.
 Frédegis de Tours: XIV, 141.
 Galien: 26, 269.
 Galland: IX.
 Gauthier (Léon): 52, 67, 119, 120.
 Gerson: 289.
 Ghaylān al-Dimishqī: 6.
 Gillet (Le Père): 290.
 Gilson: 289.
 Goldziher: IX, 7, 34, 36, 107, 112.
 Hafṣ al-Fard: 45.
 Hafṣ b. Sālim: 21, 24.
 Ḥayāj (b. al-'Alā' al-Salmī): 41.
 Helmholz (H.): 224.
 Hippocrate: 26.
 Hishām b. 'Abd al-Malik: 6, 8.
 Hishām b. al-Ḥakam: 29, 68, 69, 114, 157.
 Horovits (S.): 79, 157.
 Horten: IX, 157, 158, 236.
 Huart (C.): 270.
 Ḥubaysh b. al-Ḥasan: 27.
 Hulst (Mgr d'): 290.
 Ḥunayn b. Ishāq: 26, 27, 30, 32.
 Ibn Abi Ḥadid: 2, 31, 314.
 Ibn al-Ḥanafiyya (Abū Ḥāshim 'Abd Allāh b. Muḥammad): 23.
 Ibn al-Muqaffa': 29, 32.
 Ibn al-Murtada: 5, 17, 19, 29-31, 35, 38, 42-44, 182, 236.
 Ibn al-Nadim: 23, 25 à 28, 36, 37, 44, 99.
 Ibn al-Rawandi: X, 37, 44, 145.
 Ibn al-Sabki: 38.
 Ibn 'Ayyāsh: 132.
 Ibn Ḥanbal (Ahmad): 13, 107, 109, 110, 112.
 Ibn Ḥaznī: IX, 2, 3, 25, 44, 54, 64, 72, 75-77, 84, 97, 103, 114, 116, 122, 130, 131, 135, 138, 147-150, 163, 165, 166, 169, 191, 192, 209, 211, 229, 259, 268, 269, 274, 296, 300, 305, 306, 307, 314.
 Ibn Khaldūn: 14.
 Ibn Khābiṭ (voir Ahmad b. Khābiṭ).

- Ibn Khillikān: 30.
 Ibn Nabātā: 8.
 Ibn Na'imā (voir al-Na'imī).
 Ibn Rochd: 50, 52, 67, 86, 113, 119, 120, 122, 135.
 Ibn Sina: 52, 67, 86, 102, 106, 113, 117, 118, 122, 143.
 Ibn Taymiyya: 7, 13.
 Ibn Ṭufayl: 113.
 Ibn 'Ubayd: 32.
 Ibn 'Ulayya: 45.
 Ibn Uṣayba'a: 26.
 Ibrāhīm al-Sanādī: 40.
 Ibrāhīm b. Yaḥyā al-Madānī: 21.
 'Isā b. al-Haytham al-Ṣūfī: 22, 43.
 'Isā b. Maryam: 109.
 Iṣhāq b. Ḥunayn: 26.
 Iṣhāq b. Ibrāhīm b. Mūsa b. Khuzay: 107, 109.
 Ja'far b. Ḥarb: 18, 19, 22, 43, 69, 83, 84, 97, 103, 104, 265, 276, 277, 300, 326.
 Ja'far b. Mubashshar: 18, 19, 22, 42, 104, 266, 275, 302, 303, 304, 316, 326.
 Jalabī: 130, 131, 132, 134, 135, 136, 141, 181, 182, 197, 211, 212, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 248, 249.
 Janet et Séailles: 289.
 Jean Philopon: 27.
 Jésus: 100.
 Joseph: 100.
 Justinien (l'empereur): 29, 62.
 Kant: 211, 212, 240, 247, 281, 282, 288, 309, 317.
 Karam (Yūsuf): 153.
 Khālid al-Baṣrī: 8.
 Khālid b. Ṣafwān: 21.
 Khuwayla: 23.
 Kisān: 25.
 Leibniz: 73, 77, 130, 146, 165, 184, 290.
- Ma'bad al-Johnī: 6, 7, 23.
 Mac Donald: 7.
 Mālik b. Ḥabīb: 13.
 Manès: 24.
 Mawīs b. 'Omrān: 18, 28.
 Mingana: 27.
 Mirwān b. Muḥammad (le calife): 8, 106.
 Moïse: 100.
 Mu'ammār (b. 'Abbād al-Sulāmī): XV, 17, 19, 21, 30, 36, 64, 56, 81, 86, 90, 91, 93, 101, 103, 122, 138, 139, 150, 151, 153, 154, 159, 161, 163, 169, 171, 180, 201, 202, 208-211, 216, 218, 221, 230, 231, 234, 235, 238, 262, 265, 274, 275-277, 300.
 Mu'āwiya: 1, 2, 4, 5, 23, 298, 322, 323, 326, 328.
 Muḥammad (le prophète): 2, 3, 7.
 Muḥammad b. Iṣhāq al-Talqānī: 99.
 Muḥammad b. Nūḥ: 109.
 Muller (Johann): 224.
 Muṭāhir (b. al-Maqdīsī): 270.
 Nallino: 5.
 Noé: 100.
 Nyberg: IX, 44.
 'Omar: 2, 325, 327.
 Ortega Y Gasset: 198.
 'Othmān al-Ṭawīl: 19, 21, 24, 36, 323, 327.
 'Othmān (le calife): 2, 3, 6, 30, 323.
 Parménide: 157, 169.
 Pascal: 119, 247.
 Patton (W.): 107.
 de Perceval (Gaussin): IX.
 Phyton: 99.
 Pinès: 153.
 Platon: XIV, 26, 27, 54, 61, 62, 64, 129, 131, 132, 133, 141, 198, 216, 241, 242, 269, 270, 272, 275, 276, 288, 290.

- Plotin: 27, 64, 65, 67, 117, 146.
 Plutarque: 27.
 Porphyre: 27.
 Pradines (Maurice): 224.
 Qāsim al-Dimishqī: 81, 83.
 Qaṣṭa b. Lūqa (de Ba' alback): 27.
 Qur'an: 4, 7, 8, 9, 10, 13, 14 et passim.
 Ritter: X.
 de Sacy (Sylvestre): IX.
 Ṣāliḥ b. 'Abd al-Qaddūs: 28.
 Simplicius: 62.
 Sinān b. Thābit (b. Kurra al-Harrāwī): 27.
 Steiner: IX.
 Sufyān al-Thawrī: 13.
 Susan: 6.
 Ṭalha: 323.
 Ṭayfūr: 41.
 Thumāmā (b. al-Ashrās): 18, 22, 39, 40, 41, 42, 106, 107, 112, 145, 202, 241, 246, 260, 262, 287, 288, 294, 297, 312.
 de Vaux (Carra): IX.
 Wāṣil b. 'Aṭā': 4, 5, 6, 7, 8, 9, 15, 16, 17, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 30, 38, 39, 41, 43, 49, 63, 105, 285, 286, 294, 298, 323, 326, 328.
 Weber: 225.
 Whithead: 198.
 William James: 224.
 Yaḥya b. 'Adyi: 27.
 Yaḥya b. al-Aktham: 41, 107.
 Yaḥya b. al-Baṭrīk: 26, 27.
 Yaḥya al-Dimishqī: 7.
 Ya'qūb al-Ruhawī (Job d'Edesse): 27.
 Yāssin: 100.
 Yazid 111 (b. al-Walid), le calife: 25, 106, 107.
 Yazid b. Hārūn al-Wāsiṭī: 107.
 Zayd b. 'Ali b. Hosayn: 30.
 Zénon d'Élée: 156, 157, 169, 182, 183, 184, 185, 186.
 Zoroastre: 24.
 Zuhdi Jār'Allāh: 107.

INDEX DES LIEUX

- al-Ahwāz: 29.
al-‘Askar: 32, 36.
al-Jazira: 24.
Alexandrie: 26.
‘Ānāt: 42.
Antioche: 32.
Athènes: 29, 62.
Arménie: 24.
Baghdād: 26, 27, 29, 35, 36, 38-40, 43, 45, 46, 80.
Balakh: 30.
Baṣra: 4, 5, 6, 7, 8, 23, 25, 26, 29, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 43, 45, 46, 80.
Constantinople: 26.
Damas: 6, 8, 32.
Egypte: 4, 45.
Espagne: 45, 111.
Indes: 111.
Irak: 5, 29.
Ispahan: 35, 46.
Jamal (bataille de): 4, 5, 25, 323.
Jubbā: 36, 37.
Jurjān: 46.
Kābūl: 25.
Kirmisīn: 46.
Khorāçān: 7, 24, 44, 46.
Khusistān: 36.
Kināna: 32.
Kūfa: 7, 8, 24, 26.
Maghreb: 24, 111.
Médine: 23.
Nasaf: 46.
Numayr: 40.
Nysābūr: 19, 46.
Perse: 5, 29, 30, 35, 62, 111.
Ra’ī: 45.
Salāsil (la bataille des) 327.
Samarrā: 32.
Siffin: 5, 25, 323.
Syrie: 5, 7, 26, 41, 111.
Tahart: 24.
Tarse: 109.
Tlemcen: 24.
Tormoz: 24.
Yémen: 24.

INDEX DES SECTES, TRIBUS, RELIGIONS

- Ahl al-Tawhid: XIX, 62.
Ash'arites: XX, 67.
- Banū Sālim: 36.
Barmacks: 30
Bātiniyya: 45.
Buyides: 37.
- Chrétiens: 79 et passim.
- Eléates: 157.
- Fuqahā: 109.
- Hanbalites: 101, 110.
Hashwiyya: 37, 99.
Jabriyya: 7.
Jahmiyya: 7, 8, 9.
- Khawārij: 1, 2, 3, 4, 5, 24.
- Mongols: 46.
- Manichéens (manichéisme) : XX, 24, 29, 157, 183, 205.
Muhaddisūn: 110, 111, 113.
Murji'a: 2, 3, 4, 5, 24.
Mushabbiha: 53.
Mu'tazila: passim.
Nābita: 63.
Qadariyya: 6, 9.
- Rafidites (Rāfiḍa): 53, 63.
- Shi'a (les shi'ites): 2, 3, 24, 30.
Stoïciens (stoïcisme): 72, 79, 157, 158, 183, 206.
Traditionnalistes: 101.
- Umayyades: 2.
- Zandiq: 24.
Zaydiyya: 46, 322, 328.

INDEX DES TERMES TECHNIQUES

- Al-‘adam (le néant): 129.
al-‘adl: 15, 218.
ahl al-‘adl: XX.
Al-Insān: 224.
‘Aql (‘uqāl): 240.
Aṣḥāb al-dharrā (les partisans de l’atome): 167.

Fatum christianum: 72.
Fiqh: 14.

Hāl (al-Hāl: les Modes): XIV, XVI, 37, 211.
Harakat i‘timād (mouvement d’appui): 171.
al-Hummāma (l’Ame des Ténèbres): 183.
Hylé: XIX, 215.
Hypostases: XX.

Intellect agent: 102.
al-Ishrāq (l’illumination): 233, 234.
I‘tazala (s’isoler): 3, 4.

Jihād: 106.
Jism: 150.
Juz’: 150.
al-juz’iyyāt (les particuliers): 86.

Kalām: 14, 37.
khuṭba: 23.
kulliyyāt (les universaux): 86.

Lawḥ maḥfūz: 104.
Lawḥ maktūb: 104.
Lawḥ matlu: 104.

Ma‘ānī (les concepts): XV, XVI, 36, 208, 275.
Miḥna: 45, 107, 110.
Manzila bayn al-manzilatayn (la situation intermédiaire): XVII.

Qadara: 6.
Rafaḍa: 30.

Shirq: 109.
Ṭafra (le soubresaut): XV, 156, 182, 217.
Tawallūd: 39, 198.
Tawḥīd: 15, 218.
ahl tawḥīd: 284.

Uṣūl: 15.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES EN LANGUE ARABE

- ‘Abd ’l Jabbār (al-qādī): *Tabaqāt al-mu’tazila* (Hayderabad).
- *Maṭa’in al-Qur’ān*.
- *Al-mughnī fi uṣūl al-dīn* (10 vol. microfilmés du Yémen).
- Abūl Barakāt: *Kitāb al-mu’tabar* (Hayderabad).
- Abū ‘Amr al-Qurtubī (m. 463 H): *Kitāb Jāmi‘ bayān al-‘ilm wa-faḍlīhī* (Le Caire 1346 H).
- Abū Hilāl al-‘Askari: *Kitāb al-‘awā’il* (manuscrit N° 5986, Paris).
- Abūl Mu‘in Maymūn al-Nasāfi: *Baḥr al-Kalām* (manuscrit N° 514, ‘aqā’id, bibliothèque Taymūriyya, Bibl. Nat. Le Caire).
- Abū Rashid Sa‘id al-Nysābūri: *Arā’ al-baṣriyyīn wa’l-baghdādiyyīn fi masā’il al-Jawhrū* (publié à Berlin en 1902 par Arthur Biram).
- Abū Rīdā (‘Abd ’l Hādī): *Ibrahim b. Sayyār al-Nazzām* (Le Caire 1946).
- Aḥmad Amin: *Fajr al-Islām* (Le Caire 1941).
- *Qūha al-Islām*, 3 vol. (Le Caire 1938).
- Al-Asḥ’arī (al-Imām Abūl Ḥasan b. Ismā’īl, m. 324 H): *Kitāb maqālāt al-Islāmiyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn* (publié par H. Ritter à Istanbul en 1929).
- *Risāla fi istiḥsān al-khawḍ fi ‘ilm al-kalām* (Hayderabad 1344 H), (traduction anglaise par Rev. Richard McArthy, S.J., Beyrouth 1953).
- *Kitāb al-luma‘* (traduction anglaise par Rev. Richard McArthy, S.J., Beyrouth 1953).
- *Kitāb al-ibāna ‘an uṣūl al-diyāna* (Hayderabad 1321 H).
- Al-‘Attār (al-Shaykh): *Risāla fi ṣifāt Allāh*.
- Al-Baghdādī (‘Abd ’l Qāhir b. Ṭāhir Abū Mansūr, m. 429 H.): *Kitāb al-farq bayn al-firaq* (Le Caire 1910).
- Le même livre abrégé par al-Ras‘āni et publié par Philip K. Hitti, Le Caire 1924.
- *Uṣūl al-Dīn* (Istanbul 1928).
- Al-Bāqillānī: *Kitāb al-tamhīd* (ms. Paris ar. 6090 fol. 6b).
- Al-Dhahabi: *Mizān al-i‘tidāl*.
- Al-Fārābī (Abūl Naṣr): *Arā’ ahl al-madīna al-fāḍila* (Le Caire 1906). traduction française de ce même livre par R. P. Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala (Le Caire 1949).

- Al-Ghazzali (Abū Ḥāmid Muḥ. b. Aḥmad, m. 505 H) : *Kitāb al-iqtisād fi'l i'tiqād* (Le Caire 1327 H).
- *al-Munqidh min al-dalāl*, (Le Caire 1949).
- *Tahāfut al-falāsifa* (Beyrouth).
- Al-Iji (al-qādī Abd'l Raḥmān b. Aḥmad, m. 765 H) : *al-mawāqifī 'ilm al-kalām* (Le Caire 1357 H).
- Al-Isfarā'īnī (Abu'l Mudhaffar, m. 471 H) : *Al-Tabṣīr fi'l dīn* (Le Caire 1940).
- Al-Jāhīz (Abū 'Othmān 'Amr b. Baṭr b. Maḥbūb, m. 255 H) : *Kitāb al-Ḥayawān* (Le Caire 1323 H., en 2 tomes).
- *Al-Bayān wal-Tabyīn* (Le Caire 1926), 3 vol.
- Al-Jurjānī (al-Sayyid al-Shārif 'Alī b. Muḥammad) : *Sharḥ al-mawāqif* (Istanbul 1286 H).
- Al-Juwaynī (imām al-ḥaramayn, Abu'l Ma'āli, m. 478 H) : *Kitāb al-Irshād ila qawaṭī'*
al-adilla fi uṣūl al-i'tiqād (publié par Muḥ. Yūsuf Mūsa, Le Caire 1950).
- Al-Khayyāt (Abū'l Ḥosayn 'Abd'l Rīhīm b. Muḥammad b. 'Othmān) : *Kitāb al-Intiṣār* (Le Caire 1925).
- Al-Khūnāsārī (al-mirza Muḥammad Bāqir) : *Rawḍāt al-Jannāt* (1 vol.).
- Al-Kindī : *Rasā'il al-Kindī al-falsafīya* (publiés par Abū Ridā, Le Caire).
- Al-Malaṭī (Abū'l Ḥasan Muḥammad b. Aḥmad, m. 377 H) : *Kitāb al-Tanbih wal-rād*
'ala ahl al-ahīā' wal-bida' (publié par S. Dederlingh).
- Al-Mas'ūdī (Abu'l Ḥasan 'Alī b. al-Ḥosayn b. 'Alī, m. 364 H) : *Muriṭ al-dhahab*; 2 tomes (Le Caire 1346 H).
- Al-Nūbakhtī (Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsa) : *Kitāb fīraq al-shī'a* (publié par Ritter, Istanbul 1931).
- Al-Osyūtī : *Lob al-albāb fi tahrīr al-ansāb* (Leyden 1840).
- Al-Qalqashandī (Aḥmad, m. 821 H) : *Kitāb sobḥ al-a'sha* (Le Caire 1337 H).
- Al-Qāsim (ibn Muḥ. b. 'Alī al-Zaydī al-'alawī) : *Kitāb al-asās li-'aqā'id al-akyās* (manuscrit bibl. *al-awqāf*, Baghdād).
- Al-Qāsimī (al-shaykh Jamāl 'l Dīn al-Qāsimī al-Dimishqī) : *Kitāb Tārikh al-Jahāniyya*
wal-mu'tazila (Le Caire 1331 H).
- Al-Qifī (al-wazīr Jamāl 'l Dīn Abū Ḥasan 'Alī b. al-qādī al-Ashraf Yūsuf, m. 646 H) : *Ikhbār al-'ulamā bi-akhbār al-hukamā* (Le Caire 1326 H/1908).
- Al-Rāzi (Fakhr 'l dīn Muḥ. 'Omar) : *Muḥṣṣal qfkār al-mutaqaddimīn wal-muta'akhirīn* (Le Caire 1323 H.).
- Al-Saylakūtī : *Sharḥ al-mawāqif* (8 tomes).
- Al-Shahrastānī (Ibn Abū 'l-faṭḥ Muḥ. b. Abū Qāsim 'Abd 'l Kirīm b. Abū Bakr Aḥmad, m. 548 H) : *Al-milāl wal-niḥāl* (en marge d'*al-fiṣal* d'Ibn Ḥazm). Le Caire 1347 H./1928.
- *Nihāyat al-iqdām fi 'ilm al-kalām* (publié par Alfred Guillaume, avec traduction anglaise, Oxford 1934).
- Al-Ṭabarī (Abū Ja'far Moḥ. b. Jarīr, m. 310 H) : *Tārikh al-rusul wal-mulūk* (Le Caire, Imp. al-Ḥusayniyya).

- Al-Yāfi'i (Abu Muḥ. 'Abd Allāh b. ʿAssād, m. 768 H) : *Marhamu'l 'Ilal al-mu'dila fi daf 'il shabah wal-rad 'alal-mu'tazila* (publié par Denison Ross, Calcutta 1910).
- Al-Zamakhcharī (m. 538 H) : *Tafsīr al-Kashshāf* (Le Caire 1307 H/1889).
- Ibn Abī Ḥādīd (le mu'tazil) : *Sharḥ Nahj al-Balāgha* (4 vol).
- Ibn Abī Uṣayba'a (m. 668 H) : 'Uyūn al-anbā' fi ṭabaqāt al-aṭibbā'.
- Ibn al-'Anbārī : *Ṭabaqāt al-udabā'*.
- Ibn al-Āthīr (m. 630 H) (Abū al-Ḥasan 'Alī) : *Al-Kāmil fil Tārikh* (Leyden 1283 H/1293 = 1866/1876).
- Ibn al-'Ibrī (m. 685 H) (Abūl Faraj al-Malāṭī) : *Mukhtaṣar tārikh al-duwal* (éd. P. Salhani, Beyrouth 1308 H/1890).
- Ibn al-Jozī (Abū al-Farāj) : *Maṇāqib al-imām Aḥmad ibn Ḥanbāl* (Le Caire 1349 H/1930).
- Ibn al-Maqdīsī (Muṭāḥir) : *Kitāb al-bad' wal tārikh*, attribué à Abī Zayd Aḥmad ibn Sahl al-Balākhi, publié par C. Huart à Paris en 1901.
- Ibn al-Murṭadā (Aḥmad b. Yaḥyā, m. 840 H) : *al-Munya wal amal*, Hayderabad 1316 H 1902.
- Ibn al-Nadīm (Muḥ. b. Iṣhāq, m. 385 H) : *Al-Fihrist* (Le Caire 1929).
- Ibn al-Sabkī : *Ṭabaqāt al-shāfi'iyya*.
- Ibn Ḥazm (Abū Muḥ. 'Alī b. Aḥmad b. Sa'īd, m. 456 H) : *Al-Fiṣal fil milal wal aḥwā'* *wal niḥal* (Le Caire 1347 H/1928).
- Ibn Khaldūn ('Abd'l Raḥmān b. Muḥ., m. 808 H) : *al-muqaddima* (éd. du Caire).
- Ibn Khillikān (m. 681 H) : *Wafīyyāt al-a'yān* (Le Caire, Būlāq 1275 H/1858).
- Ibn Nabāṭa (m. 768 H) : *Sharḥ al-'Uyūn* (Le Caire 1278 H./1861).
- Ibn Qutayyība (m. 286 H) : *Kitāb ta'wil mukhtalaf al-ḥadīth* (Le Caire 1326 H).
- 'Uyūn al-akhbār (Le Caire 1343 H. - 1924).
- Ibn Rochd (al-qādī Muḥ. b. Aḥmad, m. 595 H) : *Faṣl al-maqāl; al-kashf 'an manāḥij al-adilla* (Le Caire 1353 H. - 1935).
- *Tahāfot al-Tahāfot* (Beyrouth 1930).
- Ibn Shākir : 'Uyūn al-tawārīkh (manuscrit Bibl. Nat. Paris p. 67).
- Ibn Sīnā : *Al-Najāt* (Le Caire (1357 H. / 1938).
- *Al-Ishārāt* (Le Caire).
- *Hay ibn Yaqthān* (Le Caire 1952).
- Jalābī (Hasan Jalābī b. Muḥ. Shah 'I Fānārī) : *Sharḥ al-mawāqif* (en marge de *Sharḥ al-Jurjānī*, Istambul 1286 H).
- Karam (Yūsuf) : *Tārikh al-falsafa al-yūnānīyya* (Le Caire 1936).
- *Tarikh al-Falsafa al-ūrūpiyya fil 'aṣr al-wasiṭ* (Le Caire 1946).
- Al-Qur'ān (Le Coran) : traduction Edouard Montet, Payot, Paris, 1925.
- Tāyṣfūr : *Tārikh Baghdaḍā*.
- Zaydān (Georgi) : *Tārikh al-tamaddun al-islāmī* (Le Caire 1320 H. / 1324 = 1902 / 1906).
- Zuhdī Jār Allāh : *Al-Mu'tazila* (Le Caire 1947).
- Fragments du *tafsīr* du mu'tazil Abū Muslim Muḥ. b. Baḥr al-Asfahānī (m. 322 H), recueillis des *maṣāṭīḥ* de Fakhr al-dīn al-Rāzī (ms. bibl. nat. Paris).

OUVRAGES TRADUITS EN ARABE

- De Boer: *Tārikh al-falsafa fil islām* (traduit par Muḥ. Abd al-Hādi Abū Rīdā, Le Caire 1938).
- Guillaume (Alfred): *Turāth al-Islām (fusl al-falsafa wal-ilāhiyyāt)*, traduit par Tawfiq al-Tawil, Le Caire 1936.
- W. Patton: *Al-ḥmad b. Ḥanbal et la milḥna* (traduction arabe sub. № 2332 G., bibliothèque municipale, Alexandrie).
- S. Pines: *Madhab al-dharrā 'ind al-muslimīn* (traduit par Muḥ. Abd al-Hādi Abū Rīdā, Le Caire 1946).

OUVRAGES EN LANGUES EUROPÉENNES

- Abdus Subhan: *The relation of God to time and space as seen by the Motazilites* (in Revue Islamic culture, Hayderabad, april 1943).
- *Al Ḥaṣm bin Ṣifwān and his philosophy* (in Revue Islamic culture, XI, 1937, pp. 221-227).
- d'Aquin (St. Thomas): *Somme Théologique* (Éditions de la Revue des Jeunes, Paris).
- Aristote: *De la Génération et de la corruption* (Vrin, Paris, 1934).
- *De l'Ame.*
- *Métaphysique.*
- *Physique* (traduction Carteron, éd. Les belles lettres, Paris, 1926).
- Augustin (St.): *Les Confessions* (traduction L. Moreau, Flammarion, Paris, 1927).
- Bréhier (Emile): *Histoire de la philosophie* (7 vol. Presses Universitaires de France, 1948).
- Browne: *A Literary History of Persia*.
- Carra de Vaux: *Les penseurs de l'Islam* (1921-1926).
- Casanova (Paul): *Mohamed et la fin du monde primitif. Étude critique sur l'Islam* (Paris 1924).
- Cresson: *Leibniz* (P.U.F.).
- Descartes: *Oeuvres complètes*, (édition Gibbert, Paris).
- Dugat (G.): *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans* (632 à 1258 J.C.) Maison-neuve et Cie, Paris 1878.
- Encyclopédie de l'Islam* (édit. française, Paris).
- Foucault: *La Psychophysique*.
- Foulquié: *Traité élémentaire de philosophie*, (3 vol.).
- Galland: *Essai sur les Moutazilites*, Paris, 1906.
- Franck: *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, 2^e édition.

- Gauthier (Léon): *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*.
 — *Ibn Rochd* (Averroès). P.U.F. 1948, collection Les Grands philosophes.
- Gillet (le Père): *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*.
- Gilson (E.): *La Philosophie au Moyen-Age*, 1922. nouv. éd.
 — *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, 1932.
- Goldziher: *Le Dogme et la loi en Islam*.
 — *Muh. Studies*.
- Gomperz (T.): *Les penseurs de la Grèce* (traduction Reymond). Payot, Paris 1928).
- Guttman Moritz: *Das religions philosophische System der Mutakallimun nach dem Berichte des Maimonides* (Breslau 1885).
- Helmholtz (H.): *Optique Physiologique*.
- Hitti Philip: *Origins of the Islamic state*.
 — *History of Arabs*.
- Hulst (Mgr d'): *Carême* 1891.
- Horovits S.: *Ueber dem Einfluss der Griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam* (Breslau 1940, S. 10).
- Horten (Max): *Indische Gedanken*, S. 516 f.
 — *Die philosophischen Probleme der Spekulative Theologie in Islam* (Bonn 1910, S. 197).
- James (William): *Précis de Psychologie*.
- Janet et Séailles: *Histoire de la Philosophie*.
- Job of Edessa: *Book of Treasure* (publié et traduit en anglais par A. Mingana: Cambridge 1935).
- Kant (Emm.): *Œuvres complètes* (édition Gibbert, Paris).
- Leibniz: *La monadologie* (publié par Nolen, Paris, 1882).
- Mac Donald (Duncan): *Development of muslim theology*. N.Y. 1903.
- Maimonide: *Le guide des égarés* (traduction Munk).
- Nallino: *Di une strana opinione attribuita ad al Gahiz interno al Corano* (R.S.O. VII, 1916-18; pp. 421-28).
 — *Sull'origine del nome dei mutazilita*; ibid., pp. 429-454.
 — *Rapporti fra la dogmatica mutazilita e quelle degli Ibaditi dell'Africa settentrionale*; ibid., pp. 455-60.
- Nicholson: *Studies in Islamic mysticism* (1921) (aussi traduction arabe par Abul 'Ila A fisi; Le Caire 1947).
 — *Literary history of the Arabs*, London 1907.
- O'Leary de Lacy: *Arabia before Islam*.
 — *Arabic thought and its place in History* (London 1922).
- Pascal: *Les Pensées*.
- Perceval (Caussin de): *Essai sur l'histoire de l'islamisme*.
- Pines (S.): *Beiträge zur islamischen Atmenlehre* (Berlin 1936).
- Platon: *Œuvres complètes* (Lib. Garnier, Paris).
- Plotin: *Ennéades* (traduction Bréhier, collection G. Budé, Paris, 1924).

Pradines: *Le problème de la sensation.*

Rivaud (Albert): *Histoire de la philosophie* (P.U.F.).

Sacy (Silvestre de): *Exposé de la religion des Druses* (Paris 1838), 2 vol.

Schmolders: *Essai sur les écoles philosophiques arabes.*

Sédillot: *Histoire générale des Arabes.*

Steiner (Henrich): *Mémoire sur les motazilites* (1865): *Die mutaziliten oder die Freidenken im Islam.*

Vajda (G.): *Les zandiqs en pays d'Islam au début de la période abbaside*, R.S.O., t. XVII, pp. 173-229).

E R R A T A

<i>page</i>	<i>ligne</i>	<i>au lieu de :</i>	<i>lire</i>
4	30	Jamāl	Jamal
7	10	Muhammad	Muhammad
8	5 et 12	Allah	Allāh
28	5	suivait	suivant
29	17	persane, et hindoue	persane et hindoue
37	21	‘Abbad	‘Abbad
42	9	al-Murdar	al-Murdār
52	29	sou	son
57	29	maqalāt	maqālāt
63	19 et 23	maqālat	maqālāt
89	27	al-iqdām	al-iqdām
89	32	nihayit	nihāyit
91	30	al-Ash‘ari	al-Ash‘arī
102	20	maqalāt	maqālāt
103	3	«mouvant»	«mobile»
108	16	interrogés	interrogé
117	17	et Ḥadbī	al-Ḥadbī
118	4	al-Farābī	al-Fārābī
136	19	Mais le possible	«Mais le possible
148	9	l’aisance	l’aisance
»	17 et 18	le seul soumis	le seul être soumis (à supprimer)
171	9	(4)	«le repos»
»	23	« le repos	la négation du bien
179	33	la négation du mal	par tous
181	9	pas tous	sublunaire
182	8 et 9	subblunaire	chez
227	21	ches	Wāṣil (4)
286	17	Wāṣil (2)	Dieu. Il dit
294	16	Dieu; Il dit	par l’autre.
295	2	que par l’autre.	la foi
297	28	la loi	reçue
308	20	reçu	des enfants des fous
312	23	des enfants des fous	al-Jamāl
323	14	al-Jamāl	

T A B L E D E S M A T I È R E S

	page
TRANSCRIPTION	VII
AVANT-PROPOS	IX
INTRODUCTION:	
PREMIÈRE PARTIE: La naissance de la pensée musulmane	1
A. — Le problème du califat	1
B. — Le principe de la situation intermédiaire	3
C. — Le problème du déterminisme et du libre arbitre	5
D. — Négation des attributs divins	8
DEUXIÈME PARTIE: Le Kalām	10
A. — Les grandes vérités énoncées dans le Qur'ān	10
B. — Le Kalām	14
C. — Les cinq principes des mu'tazila (les uṣūl)	14
TROISIÈME PARTIE: Les principaux maîtres mu'tazila	16
A. — Branche de Baṣra	23
B. — Branche de Baghdād	28
Propagation et survivance de la doctrine mu'tazilite	44
PREMIÈRE PARTIE: MONOTHÉISME (AL TAWHĪD)	47
PREMIÈRE SECTION: THÉODICÉE	
CHAPITRE PREMIER: Les Attributs divins	49
1. — Négation des attributs distincts de l'essence	49
2. — Leur définition de Dieu, analyse de cette définition, conséquences de cette définition	51
3. — Distinction purement rationnelle des attributs divins a/attributs entitatifs, b/attributs opératifs	54
4. — Signification des attributs divins	55
5. — L'explication des attributs et dénominations divins donnée par Al-Jubbā'i	57
6. — Les sources de la thèse relative à la négation des attributs distincts de l'essence divine	61

	page
CHAPITRE DEUXIÈME: La Science de Dieu	63
1. — En Dieu l'essence et la science se confondent	63
2. — Sources de cette thèse	64
3. — Éternité de la science de Dieu	65
4. — La science de Dieu est différente de la nôtre	70
5. — Une chose peut-elle exister alors que Dieu sait qu'elle n'existera pas?	70
6. — La science de Dieu et la destinée de l'homme	72
CHAPITRE TROISIÈME: La Puissance de Dieu	75
1. — L'objet de la puissance de Dieu. Difficulté	75
2. — Science et puissance se confondent en Dieu	76
3. — Dieu est déterminé pour le mieux. L'optimisme mu'tazilite	77
4. — La sagesse divine	80
5. — Leur définition de l'utile	81
6. — La puissance de Dieu et la liberté de l'homme	82
7. — Dieu peut-Il commettre l'injustice	83
8. — La puissance de Dieu et celle de l'homme	86
CHAPITRE QUATRIÈME: La Volonté de Dieu	88
1. — En Dieu volonté et science se confondent	88
2. — Y a-t-il une volonté contingente en Dieu?	89
3. — La volonté est distincte et différente de son objet	92
4. — La volonté de Dieu et la loi	93
CHAPITRE CINQUIÈME: La Justice et la Grâce de Dieu	96
1. — Quand s'applique la justice divine	96
2. — La grâce	97
CHAPITRE SIXIÈME: La Parole de Dieu	99
1. — Les arguments en faveur de la thèse de la création du Qur'an.	99
2. — Comment Dieu a-t-Il parlé?	101
3. — Le lieu de la parole de Dieu	102
4. — Le miracle du Qur'an	104
5. — Sources de la thèse de la création du Qur'an. Les répercussions politiques de la thèse de la création du Qur'an	105
	106
CHAPITRE SEPTIÈME: La Vision béatifique	114
1. — Dieu ne peut être vu avec les yeux	114
2. — Une allusion à cette vision	116

TABLE DES MATIERES

351

	page
CHAPITRE HUITIÈME: Preuves de l'existence de Dieu	119
1. — Preuve par la cause efficiente	119
2. — Preuve par la finalité dans la nature	123
Conclusion sur la Théodicée	124
 DEUXIÈME SECTION: COSMOLOGIE	
CHAPITRE PREMIER: Le Néant (al 'adam)	129
1. — Définition du néant	130
2. — Les attributs de ce néant	131
3. — Le passage d'une essence de l'état de néant à celui d'existence.	136
4. — Le passage d'une essence de l'état d'existence à celui de néant.	137
5. — Définition de l'existence	140
6. — Le réalisme mu'tazilite	140
7. — Le réalisme mu'tazilite et la science divine	142
8. — Les sources de l'idée d'une essence à l'état de néant	143
CHAPITRE DEUXIÈME: Le Monde	145
1. — Le déterminisme dans la nature	145
2. — Le latent et le manifeste	146
3. — La condition de l'homme dans cette thèse	147
4. — Le mythe de la création	147
5. — Dieu peut-Il créer d'autres mondes ?	149
CHAPITRE TROISIÈME: Les Corps	150
1. — Définition du corps	150
2. — Constitution des corps	150
3. — L'atome	152
4. — Comment les corps acquièrent leurs propriétés	154
5. — La thèse d'al Nazzām	155
6. — Les corps et les accidents sont-ils perceptibles ?	158
7. — Les substances et leurs contraires	160
8. — Le déterminisme dans la nature	160
9. — Les choses en puissance	163
10. — Les corpuscules peuvent-ils être désagrégés ?	164
11. — Les corps peuvent-ils se compénétrer ?	166
CHAPITRE QUATRIÈME: Le Mouvement	168
1. — Les corps sont-ils en mouvement ou en repos lors de leur existence ?	168

TABLE DES MATIERES

	page
2. — Définition du mouvement et du repos	169
3. — Où se trouve le mouvement?	172
4. — Comment le mouvement pénètre le corps	174
5. — Deux mouvements peuvent-ils pénétrer une même partie en même temps?	175
6. — Si le mouvement engendre le repos et réciproquement	178
7. — Tout mouvement est fini	180
8. — Le soubresaut (al-ṭaṣra)	182
9. — La vitesse du mouvement	187
CHAPITRE CINQUIÈME: La Cause	190
1. — Le principe du déterminisme	190
2. — Dieu et le déterminisme dans la nature	192
3. — Les différentes causes	193
4. — La cause finale	195
5. — Un même effet peut-il être produit par deux causes?	195
6. — Le lieu de la première cause	196
7. — Les actes engendrés (al tawallud)	198
8. — Dérogations au principe du déterminisme	204
CHAPITRE SIXIÈME: Le Principe de raison suffisante (al-ma'āni)	208
1. — Signification de ce principe	208
2. — Rôle de ce principe	209
CHAPITRE SEPTIÈME: Le mode (al-Hāl)	211
1. — Les deux genres de «mode»	211
2. — Définition du «mode»	212
3. — Les «modes» appliqués aux genres et aux espèces	214
4. — Le «mode» est un jugement	214
5. — Source de cette notion	215
Conclusion sur la Cosmologie	217
DEUXIÈME PARTIE: LA JUSTICE (AL'ADL)	219
PREMIÈRE SECTION: PSYCHOLOGIE	219
CHAPITRE PREMIER: La Connaissance sensible	221
1. — Les cinq sens	221
2. — Spécificité des sens	221
3. — Loi du seuil: loi de la quantité	225
4. — Impression et sensation. Passage de l'impression à la sensation	225
5. — Le sixième sens	235
6. — Les erreurs des sens	236

TABLE DES MATIERES

	page
CHAPITRE DEUXIÈME: La Connaissance rationnelle ou spéculative	239
1. — Définition de la raison	239
2. — Rôle de la raison: acquisition de la science	241
3. — Pourquoi le sage doit connaître Dieu: la peur intellectuelle	247
4. — L'évidence	248
5. — Science, tradition, opinion, croyance	249
6. — Relativité de notre connaissance	250
7. — Le verbe mental	254
CHAPITRE TROISIÈME: Liberté et volonté	259
1. — Les actes volontaires et les actes involontaires	259
2. — L'acte libre est un acte propre à l'homme	261
3. — Preuves de la liberté	262
4. — Rapport entre la décision volontaire et l'exécution	265
5. — L'homme peut-il agir contrairement à sa décision?	266
CHAPITRE QUATRIÈME: La nature de l'homme (union de l'âme au corps)	268
1. — Définition de l'homme	268
2. — Nature du corps	277
3. — Union de l'âme au corps	278
Conclusion sur la Psychologie	280
DEUXIÈME SECTION: MORALE	285
CHAPITRE PREMIER: Le Problème moral	285
1. — La raison et le problème moral	286
2. — Le principe de l'obligation morale	287
3. — Le bien et le mal absous	288
CHAPITRE DEUXIÈME: L'Homme et la loi	294
1. — Le fidèle	294
2. — L'infidèle	296
3. — Le commandement et les limites de la soumission	298
4. — Toute rébellion ne réside pas nécessairement dans une action	299
5. — Condition de celui qui transgresse la loi	302
6. — Le repentir	305
7. — Compensation, générosité, grâce	307
CHAPITRE TROISIÈME: Le Paradis et l'Enfer	310
1. — Le paradis et l'enfer sont-ils créés avec le monde?	310
2. — Les élus et les damnés	312
3. — Condition des élus	314
4. — Les damnés	315

TABLE DES MATIERES**354**

	page
CHAPITRE QUATRIÈME: La Révélation	318
1. — Le prophète et les miracles	318
2. — Condition morale du prophète	319
3. — La communauté peut-elle se tromper en ce qu'elle rapporte de son prophète	320
TROISIÈME SECTION: LA POLITIQUE	321
1. — L'Imām	322
2. — Les mu'tazila de tendance sunnite	323
3. — Les mu'tazila de tendance shi'ite	324
4. — A-t-on le droit de se soulever contre l'imām?	328
INDEX DES NOMS PROPRES	331
INDEX DES LIEUX	337
INDEX DES SECTES, TRIBUS, RELIGIONS.	338
INDEX DES TERMES TECHNIQUES	339
BIBLIOGRAPHIE	340

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE CATHOLIQUE LE TRENTÉ
OCTOBRE MIL NEUF CENT CINQUANTE SIX

Acc. No.

This book was issued from the library on the date last stamped. It is due back within one month of its date of issue, if not recalled earlier.

INDIAN INSTITUTE OF ADVANCED STUDY

Acc. No. _____

Author: _____

Title: _____

Borrower	Issued	Returned

 Library IIAS, Shimla



00010772

