

logo not found or type unknown

Title Un aspect de la pensée musulmane moderne: le renouveau du mo'tazilisme / R. Caspar

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis) Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 4 (1957)

pages 141-202

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/66523>

## LE RENOUVEAU DU MO<sup>t</sup>TAZILISME

par

R. Caspar

Le mo<sup>t</sup>tazilisme<sup>1</sup> a toujours suscité en pays d'islam de violentes prises de position. On s'est battu pour ou contre lui et les armes ne furent pas toujours dialectiques; le sang a coulé autour de ce nom. Première école de "théologie musulmane" (*'ilm al-kalām*) organiquement constituée, elle fut célèbre dès ses débuts par la vigueur de ses penseurs, l'audace de leur doctrine et leurs vaillants combats pour la défense de l'islam naissant contre les religions des peuples conquis et contre les sectes musulmanes aberrantes. Voulant imposer ses thèses grâce à l'appui du bras séculier, elle se heurta à une opposition aussi farouche qu'elle-même; après un bref triomphe, elle fut désavouée et condamnée par le pouvoir califal dont elle avait imprudemment sollicité l'intervention. Depuis dix siècles, l'orthodoxie ash'arite triomphante ne cesse de réfuter ses thèses, les taxant d' "innovation blâmable" (*bid'a*) et jetant sur le nom même de mo<sup>t</sup>tazilisme un discrédit, un sens d'hérésie et d'opprobre, qui suscitait encore tout récemment la répulsion instinctive de tout musulman nourri de la tradition<sup>2</sup>.

(1) Nous désignons par "mo<sup>t</sup>tazilisme" ce que les auteurs arabes appellent "*al-'itizāl*", c'est-à-dire la doctrine de la première école théologique en islam, fondée au II<sup>e</sup> siècle à Bašra. Nous appellerons ses théologiens "les mo<sup>t</sup>tazilites", ce qui traduit le terme arabe "*al-mo<sup>t</sup>tazila*" (pluriel collectif, fréquent pour désigner les sectes et construit habituellement avec un verbe au féminin). Nous estimons que les expressions : "*'i<sup>t</sup>izāl*", "les mo<sup>t</sup>tazila", "la mo<sup>t</sup>tazila" et d'autres semblables que l'on rencontre fréquemment, sont des transcriptions fautives qui mêlent indûment des termes français et des transcriptions littérales de termes arabes. (v.R. Blachère et J. Sauvaget, *Règles pour éditions et traductions de textes arabes*, Paris 1945, p. 32, No. 134.)

Les lecteurs non-spécialistes qui désireraient avoir une vue d'ensemble du mo<sup>t</sup>tazilisme pourront se reporter à Gardet et Anawati, *Introduction à la Théologie musulmane*, Paris 1948, p. 46-52 et à l'article dense mais un peu touffu de H. Nyberg dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, t. 3, p. 843-846, suivi d'une bonne bibliographie. Pour une étude plus poussée, l'ouvrage de A. Nader, recensé ci-après, sera utile. Aux lecteurs arabisants, on ne saurait trop recommander l'excellent exposé de Aḥmad Amīn (v. ci-après p. [38] sq.), que l'on pourra compléter par les autres ouvrages recensés au cours de cet article.

(2) voir par exemple un "classique" de la théologie musulmane dans sa période du



Or, depuis quelques dizaines d'années, le sentiment général envers le mo'tazilisme s'est renversé presque totalement. Il suffit d'évoquer son nom dans les milieux les plus divers pour entendre à son sujet des réflexions d'intérêt et d'estime, sans doute nuancées et non sans réserves, mais jamais entièrement négatives et assez souvent franchement favorables.

Un des motifs les plus importants de ce changement d'attitude semble être le renouvellement même de la problématique musulmane depuis ce qu'on est convenu d'appeler "la renaissance" (*nahḍa*) du XIXe siècle<sup>1</sup>. L'invasion progressive, mais irrésistible, de la civilisation moderne importée d'Occident depuis un siècle a fait éclater certains cadres de pensée engourdis dans le "conservatisme figé" (*jomūd*). Les positions traditionnelles, et la façon même d'aborder les problèmes, ne suffisaient plus à répondre aux nouvelles questions posées tant au droit religieux (*fiqh*) qu'à la théologie musulmane par les nouvelles générations. Il y fallait un effort inventif, cette "réflexion personnelle" (*ijtihād*) dont on disait pourtant que la porte était close depuis Aḥmad b. Ḥanbal, le dernier imam juridique. L'islam devait s'adapter aux nouveaux problèmes s'il voulait retrouver sa première splendeur. Mais une telle confrontation n'exigeait-elle pas de repenser les rapports entre l'enseignement traditionnel et la réflexion personnelle, entre la foi et la raison, entre l'islam et les civilisations étrangères ? Si l'on refusait d'aborder ces problèmes, ne risquait-on pas de voir les nouvelles générations céder à l'attrait de l'efficacité temporelle et se détourner d'une religion renfermée sur elle-même, interdisant d'utiliser les idées et les techniques modernes pour l'avenir des peuples musulmans ? Ce grave débat, le cheikh Moḥammad 'Abdoh l'a affronté courageusement à la fin du XIXe siècle, et il est significatif que son combat pour un islam renouvelé l'ait conduit à adopter les principales positions des mo'tazilites. Son œuvre sera reprise et prolongée par ses disciples spirituels qui n'hésiteront plus à proposer, au penseur musulman moderne, l'école mo'tazilite comme un exemple à suivre, sinon dans toutes ses conclusions, du moins dans sa méthode et dans son esprit. Nous verrons ainsi apparaître une

---

"conservatisme figé": Ibrāhīm Bayjūrī, *Hāshiya 'alā jawharat al-tawḥīd*, Le Caire 1376H./1956, p. 68, qui rapporte une réfutation des mo'tazilites dans laquelle ils sont traités de "gens des vaines passions" (*ahl al-hawā*) et d'ânes bâtés (*ḥamīr mo'akkafa*); *ibid.* p. 58, où les mo'tazilites qui soutiennent que "les causes opèrent par une force que Dieu a créée en elles" sont jugés pécheurs (*fāsiq*) et innovateurs blâmables (*mubtadi'*), sinon infidèles (*kāfir*).

(1) Pour suivre l'évolution de la Théologie musulmane "dans son contexte historique" depuis ses débuts jusqu'à la période moderne, voir Gardet-Anawati, *Introduction...*, ch. 1, p. 21-93, spécialement p. 75 sq. au sujet de la crise du XIXe siècle.

série d'études sur le mo'tazilisme, son histoire, sa doctrine. Au cours de cet article nous relèverons le nombre croissant de ces études, la diversité de leur sujet comme de leur qualité scientifique; notons simplement ici qu'elles sont à la fois le signe et la cause du renouveau de faveur dont jouit le mo'tazilisme.

Or voici que, par une coïncidence qui n'est pas entièrement fortuite, de nouvelles et importantes découvertes de manuscrits mo'tazilites viennent nous révéler, à sa source même, cette doctrine que nous ne connaissions guère qu'à travers les réfutations, et souvent les calomnies, de ses adversaires. Ce précieux matériel va offrir un aliment de choix aux chercheurs et donner un essor nouveau à l'étude des mo'tazilites. Bien plus, on peut penser qu'une meilleure connaissance des opinions réellement professées par ces théologiens va contribuer à renforcer le courant d'estime dont ils bénéficient et surtout lui donner les fondements historiques et doctrinaux dont il a besoin.

Désormais, dans l'éventail des orientations qui s'offrent au musulman moderne, il faudra peut-être faire une place à la tendance "néo-mo'tazilite", tendance susceptible de recouvrir des attitudes assez diverses, depuis l'adhésion aux thèses essentielles de l'ancienne école mo'tazilite jusqu'au simple intérêt spéculatif de l'historien des doctrines. Quoi qu'il en soit, les esprits qui ne se satisferont pas des solutions simplistes - retour pur et simple aux modes de vie et de pensée de l'islam primitif ou au contraire abandon résolu de tout "lien" religieux pour se précipiter dans l'athéisme spéculatif ou pratique - pourront trouver dans la tentative d'harmonie menée par les premiers théologiens musulmans une source d'inspiration pour de nouvelles synthèses, ou du moins une méthode et un esprit les encourageant à cette recherche.

Ce faisceau de circonstances favorables est donc susceptible de susciter une nouvelle confrontation des grands problèmes posés de tout temps à la réflexion musulmane. C'est pourquoi nous avons jugé utile d'en informer les lecteurs intéressés aux courants de pensée de l'islam moderne. Dans ce dessein, après avoir rappelé ce que fut l'école mo'tazilite et les étapes de sa disparition, nous suivrons pas à pas les phases de son renouveau progressif, depuis Moḥammad 'Abdoh jusqu'à nos jours, en nous efforçant de le percevoir à travers les études qu'il a suscitées depuis cinquante ans. Nous terminerons en signalant brièvement l'importance des récentes découvertes de manuscrits mo'tazilites ainsi que les graves problèmes que posent à la conscience moderne les thèses rajeunies du mo'tazilisme, nous réservant de revenir plus longuement sur ces sujets importants dans de prochains articles.

## GRANDEUR ET DECADENCE DU MO'TAZILISME

**Le mo'tazilisme à son apogée.**

On sait que l'école mo'tazilite, fondée à Bašra au début du IIe siècle de l'hégire par Wāšil ibn 'Aṭā' et 'Amr ibn 'Obayd, connut son âge d'or au IIIe siècle avec les grands noms de Abū Hodhayl al-'Allāf et de Nazzām. La pléiade de leurs disciples répandit leur enseignement dans toutes les régions de l'empire abbasside grâce aux propagandistes qu'ils envoyèrent en mission jusqu'au Khorāsān et au Maghreb<sup>1</sup>.

Les théologiens mo'tazilites ont eux-mêmes défini leur doctrine comme étant celle de la Justice et de l'Unicité divine (*al-'adl wa-l-tawḥīd*). Ils la formulèrent en cinq thèses essentielles :

1. Une stricte unicité divine (*tawḥīd*) qui nie non seulement toute autre divinité que Dieu, mais aussi toute apparence de multiplicité à l'intérieur même du Dieu unique : les attributs divins sont purement identifiés à l'essence divine, tandis que les opérations divines *ad extra* sont créées; ainsi, Dieu connaît toute chose par une connaissance éternelle qui est sa propre essence, mais il parle aux hommes par le Coran, qui est créé.

2. Dieu est juste (*al-'adl*), parce qu'Il est toute bonté et ne peut faire que le bien, et même le meilleur, dans l'intérêt de ses créatures. Il ne peut faire le mal, sinon Il serait mauvais. Le mal vient des hommes qui sont les auteurs, les créateurs et même les seuls créateurs de leurs actes. C'est pourquoi ils sont libres.

3. Dieu a promis de récompenser les bons et de punir les mauvais. Il est lié par Sa promesse et Sa menace (*al-wa'd wa-l-wa'id*) et ne peut pardonner au musulman coupable d'un péché grave qui meurt sans se repentir; celui-ci ira au feu éternel, mais sa peine sera moins grande que celle des infidèles. La foi seule ne peut sauver si les œuvres sont mauvaises.

4. Le musulman coupable d'un péché grave n'est ni croyant ni infidèle; il est dans une situation intermédiaire (*al-manzila bayn al-*

(1) Nous avons jugé utile de rappeler ici quelques faits et quelques notions bien connus des spécialistes, non seulement pour informer le non-initié des grandes lignes du mo'tazilisme, mais surtout pour mettre en valeur les points autour desquels s'organisera le renouveau moderne.



*manzilatayn*). Il reste sur terre membre de la communauté musulmane.

5. Tout musulman doit veiller à faire observer le bien et à défendre le mal (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahī 'an al-monkar*). Il s'y emploiera par la persuasion, la remontrance aux autorités qui s'écartent du droit chemin et au besoin par la force, "par le sabre".

Cet ensemble de positions doctrinales est le fruit d'un certain nombre de choix sur les problèmes qui se posaient alors à la communauté musulmane, plus que d'une synthèse rigoureuse et a priori. Mais tout est inspiré par quelques principes généraux et par une méthode de raisonnement en matière de religion. La grande source doctrinale est certes la révélation coranique et l'on en retient les lignes maîtresses : unicité divine, jugement et rétribution suivant les œuvres, appel à la responsabilité individuelle. Mais tout est soumis au critère de la raison, dernier juge en la matière. Si donc certains textes coraniques semblent s'opposer aux thèses rigoureusement déduites, on les "interprète" (*ta'wīl*) allègrement; quant aux traditions (*ḥadīth*) contraires, on les nie tout simplement. Tout doit se plier à ces conclusions; Dieu lui-même n'y échappe pas, qui crée pour un motif déterminant: le bien des créatures; Il est tenu de ne faire que le bien, de rétribuer suivant les mérites; Il ne peut avoir de part à l'action humaine puisque c'est l'homme qui est créateur de ses actes.

Cette prédominance de la raison, pour exagérée qu'elle soit aux yeux de beaucoup, relève d'une cause et tend vers un but qui sont tout à l'honneur du mo'tazilisme. Née de problèmes de conscience proprement musulmans, l'école assumait dès ses débuts le combat pour la défense de l'islam face à la contre-offensive des autres religions. Judaïsme, christianisme, dualisme ou matérialisme (*dahriyya*) étaient établis depuis longtemps dans les pays récemment occupés par les conquérants musulmans, la Syrie, l'Iraq et la Perse; ils avaient solidement élaboré leurs doctrines religieuses à l'aide des disciplines rationnelles, principalement la philosophie grecque. De plus, de nombreux adeptes de ces religions, fraîchement convertis à l'islam, et peut-être pas toujours par conviction, commençaient à demander des comptes à la nouvelle foi et menaçaient de l'assimiler, par le biais des raisonnements, à leurs anciennes croyances. Or l'islam, né en marge des grands courants culturels, était fort peu équipé pour leur répondre. Les vaincus d'hier allaient-ils conquérir leurs vainqueurs? Alors se dressèrent les mo'tazilites, vaillants champions de la foi islamique en péril. Issus eux-mêmes le plus souvent de ces populations nouvellement converties, ils entreprirent de défendre l'islam en réfutant l'adversaire sur son propre terrain. Ils se

mirent avec ardeur, et non sans exaltation, à l'étude de ces ouvrages grecs en cours de traduction sous l'égide du calife al-Ma'mūn, s'initièrent aux subtilités de la dialectique et s'engagèrent intrépidement dans les controverses avec les plus célèbres théoriciens des autres religions. Leur contre-attaque fut couronnée de succès : non seulement l'islam eut le dernier mot, mais les chroniqueurs nous citent en gros chiffres les conversions opérées par les mo'tazilites<sup>1</sup>.

Il est toujours délicat d'engager le combat sur le terrain de l'adversaire et de se plier à sa problématique. Nos vaillants champions n'échappèrent pas au choc en retour de la méthode adoptée. De chevaliers de la foi, nos Abélard de l'islam devinrent de vrais chevaliers de la raison. Esprits curieux de tout, ils s'enivrèrent pour les sciences rationnelles, se lancèrent dans des recherches expérimentales<sup>2</sup>, poursuivirent des débats sur les notions métaphysiques et élaborèrent de curieuses théories philosophiques. Était-ce là ce que la communauté musulmane attendait de ses théologiens ? Les savants traditionnels, préoccupés d'exégèse coranique, de collecte du hadith ou de problèmes casuistiques, ne tardèrent pas à suspecter les novateurs. L'opposition était inévitable entre les "traditionnistes" (*moḥaddithūn*), attachés à la lettre du Coran jusque dans ses anthropomorphismes, soutenus par la dévotion populaire au Livre et au Prophète et remettant à Dieu (*tafwīd*) la solution des difficultés sans chercher à les expliquer (*balkafa*), et d'autre part les raisonneurs mo'tazilites qui tranchaient hardiment les problèmes les plus délicats. D'autant que ces derniers semblaient vouloir choquer à plaisir ; un esprit aussi hypercritique et volontiers paradoxal que Nazzām n'hésitait pas à heurter le sentiment populaire en accusant les "compagnons" de Mahomet de falsification dans la fabrication des hadiths et en mettant en doute la perfection littéraire du Coran<sup>3</sup>.

- 
- (1) voir Z. Jārollāh, *Al-mo'tazila*, Le Caire 1947, p. 44-46. <sup>c</sup>Allāf aurait converti à lui seul plus de 3.000 personnes à l'islam. On notera que ces conversions nous sont rapportées par des partisans ou des apologètes des mo'tazilites. De plus, il s'agit souvent de "conversion" de musulmans sunnites au mo'tazilisme.
- (2) Jāhīz, dans son *Livre des animaux*, nous donne de savoureux détails sur les expériences qu'il effectua, de concert avec son maître, le fameux Nazzām : ils enivrent des chevaux, du bétail, des gazelles, des brebis, des aigles, des chiens, des belettes, des serpents (à l'aide d'un charmeur de serpents) et finalement un lion aux griffes rognées, pour savoir l'animal qui résiste le mieux à l'ivresse ; et c'est la gazelle qui l'emporte. Une autre fois, il fait ingurgiter à une autruche des pierres et du fer rougi au feu, etc... ; voir dans Aḥmad Amīn, *Doḥā l-islām*, Le Caire 1952, t. 3, p. 112-113, le texte et les références au *Kitāb al-ḥayawān*.
- (3) Khayyāt, mo'tazilite du IIIe siècle, composa son *Livre du triomphe* (*Kitāb al-*

De plus, les traditionnistes et le peuple qui les suivait étaient déroutés par les subtils raisonnements des mo'tazilites et comprenaient de travers certaines de leurs propositions, par exemple : "les contraires étant du même genre, la foi et l'infidélité sont du même genre" devenait : "la foi équivaut à l'infidélité"<sup>1</sup>; ou encore : "quand Dieu voulut parler à Moïse, Il créa Sa Parole dans un lieu, par exemple dans un buisson" était compris : "c'est le buisson et non pas Dieu qui a parlé à Moïse"<sup>2</sup>, etc... Il faut ajouter que le groupe des adversaires des mo'tazilites s'était enrichi de quelques redoutables transfuges qui déformaient avec une astuce diabolique tous les dires de nos théologiens<sup>3</sup>. Le conflit devint vite aigu et se concentra sur la question du Coran créé. La Parole de Dieu est créée, comme toutes Ses opérations *ad extra*, raisonnaient les mo'tazilites; or le Coran est la Parole de Dieu, donc il est créé. Le peuple et les Traditionnistes vénéraient le Coran au plus haut point comme descendu du ciel et identique à l'Exemplaire gardé auprès de Dieu; ils n'admettaient pas qu'on en fasse une simple créature et un courant, assez obscurantiste, allait jusqu'à prétendre que "tout ce qui est entre la reliure", papier, encre, etc... était divin et incréé. Plus que les doctrines et les méthodes, c'étaient les sentiments qui s'opposaient et la violence entêtée des deux partis rendait toute conciliation impossible.

On sait que les mo'tazilites eurent d'abord la prépondérance et profitèrent de leur influence à la cour pour solliciter l'intervention des pouvoirs publics. A la tête de l'empire abbasside régnait alors al-

---

*intiṣār*), pour défendre les premiers mo'tazilites contre les calomnies de leur ennemi, Ibn al-Rawandī. Il répète souvent que Nazzām lançait des idées "à titre d'essai et d'hypothèse" (*ʿalā l-bawr wa-l-nazar*); v. *Kitāb al-intiṣār*, édit. Nyberg, Le Caire 1925, p.16. Sur son attaque contre ʿAlī et les premiers califes, v. *Intiṣār*, p. 98; sur l'imimitabilité (sic) du Coran au point de vue littéraire, v. *Intiṣār*, p. 27.

(1) *Intiṣār*, p. 28-29.

(2) Ibn Taymiyya, *Bogh̃yat al-mortadd*, Le Caire 1329H. /1911, p.80. Cité par Jārōllāh, *op. cit.*, p. 78.

(3) Le plus célèbre est Ibn al-Rawandī (mort vers 300H. /912); d'abord mo'tazilite, puis renié par les mo'tazilites à cause de ses excès, il passe à leurs adversaires, les Rāfiqites, et devient leur ennemi acharné. Jāhiz (mort en 250H. /864) avait écrit un livre intitulé *La vertu des mo'tazilites (faḍīlat al-mo'tazila)*; Ibn al-Rawandī répond par un livre sur *L'ignominie des mo'tazilites (faḍīḥat al-mo'tazila)* dans lequel il les attaque violemment et calomnieusement. Le livre de Khayyāt, *Kitāb al-intiṣār* (titre complet traduit : *Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandī l'hérétique; les mensonges et les calomnies qu'il a portés contre les musulmans*) est une réfutation point par point de l'ouvrage d'Ibn al-Rawandī. Sur ce dernier et sur toute cette polémique, v. la préface de Nyberg à son édition de l'*Intiṣār*, p. 22-46.



Ma'mūn (mort en 218 H./833), le calife-théologien; ce nouveau Justinien ne se fit pas prier et adressa aux gouverneurs de province plusieurs savantes épîtres qui prouvaient, à grand renfort de textes coraniques et d'argumentations, la doctrine du Coran créé et enjoignaient aux gouverneurs de l'imposer comme doctrine officielle. Les juges des tribunaux (cadis) devaient tout particulièrement être examinés sur la pureté de leur foi. Ce fut la fameuse *miḥna* (examen et épreuve) qui, devant la résistance des cadis, se transforma en réelle persécution. Certains fléchirent, d'autres tentèrent d'é luder la question, le petit nombre résista et subit les châtiements, voire la mort dans quelques rares cas. Le champion du Traditionnisme, l'imam Aḥmad ibn Ḥanbal fut lui-même flagellé et exilé : il acquit par là, aux yeux du peuple, l'auréole du martyr. Poursuivie avec zèle par les deux successeurs de Ma'mūn, la *miḥna* prit fin subitement avec la volte-face du troisième, Motawakkil, qui finit par se déclarer contre le mo'tazilisme et sa doctrine du Coran créé. Ainsi se termina le règne politique du mo'tazilisme, qui se condamna lui-même par son appel au bras séculier et entra dans une ère de déclin, progressif certes, mais continu<sup>1</sup>.

### **Le déclin et la quasi-disparition du mo'tazilisme.**

Certains historiens de la théologie musulmane ou auteurs de manuels ont tendance à tourner la page sur le mo'tazilisme après la volte-face de Motawakkil. On semble passer ainsi sans transition de la défaite de la première école au triomphe de l'ash'arisme. On explique que, tandis que les pouvoirs publics mettaient fin à l'hégémonie politique des mo'tazilites, Ash'arī et son école prenaient la relève au plan doctrinal, réconciliait les adversaires extrémistes dans sa célèbre "voie moyenne" et donnait à l'islam sunnite sa théologie officielle, quasi-définitive<sup>2</sup>.

La réalité est plus complexe. La période qui s'étend de Motawakkil au triomphe de l'ash'arisme (VIe;XIIe siècle) est l'une des plus troublées de l'histoire politique de l'islam et l'une des plus confuses de son histoire doctrinale. Avec le déclin de la puissance abbasside, l'immense empire,

- 1) Sur l'affaire du Coran créé et de la *miḥna*, v. Aḥmad Amīn, *Dohā l-islām*, t. 3, Le Caire 1956 (5e. édit.), p. 161-198; Z. Jārullāh, *Al-mo'tazila*, p. 162-180; et surtout l'étude exhaustive de W. Patton : *Aḥmad ibn Hanbal and the Miḥna*, Leyden 1897.
- 2) Voir par exemple A.J. Wensinck, *The muslim Creed*, Cambridge 1932, p. 83; D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, New-York 1903, p. 153; A. Mez, *Die Renaissance des Islam*, trad. arabe Abū Rida, Le Caire 1947, t. 1, p. 286 et, plus nuancé, Gardet-Anawati, *Introduction...*, p. 52.

menacé à l'extérieur par les Turcs et les Byzantins, puis par les Croisés et les Mongols, est secoué à l'intérieur par les intrigues des sectes secrètes (*Bāṭiniyya*), les révoltes interminables des Qarmates et les luttes des partis extrémistes. Le calife, mis en tutelle par les émirs bouyides, puis par les sultans seldjoukides, n'est plus qu'un centre d'unité purement conventionnel. En fait, chaque prince ou gouverneur, sans parler des califes fatimide du Caire et omayyade de Cordoue, est à peu près indépendant. Pourtant, dans ce climat trouble, les sciences musulmanes continuent à prospérer; certaines sont déjà fixées, comme le hadith et le fiqh; d'autres, tel le soufisme, s'organisent et font leur théorie; la philosophie musulmane (*falsafa*) enfin atteint son apogée puis disparaît.

La théologie musulmane, elle, est l'arène de violents combats où les adversaires semblent l'emporter tout à tour. Bien loin de représenter alors une orthodoxie officielle commune à tout l'empire, l'ash<sup>c</sup>arisme<sup>4</sup> doit lutter sans cesse pour survivre aux attaques des mo<sup>t</sup>azilites encore puissants, tandis que le vieux courant traditionniste-hanbalite réunit

(1) L'ash<sup>c</sup>arisme lui-même se constitue progressivement, au cours de ces trois siècles, comme doctrine et comme école théologique. Bien loin d'être sorti tout armé du cerveau d'Ash<sup>c</sup>arī, il est plutôt le fruit de l'œuvre des grands ash<sup>c</sup>arites du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> et Ve/XI<sup>e</sup> siècles, Bāqillānī (mort en 403H./1013) et Jowaynī, Imām al-Ḥaramayn (mort en 478H./1085), le maître de Ghazālī (mort en 505H./1111). La personnalité et l'œuvre d'Ash<sup>c</sup>arī lui-même (mort en 324H./935) semble avoir peu marqué son temps. A peine mentionné par le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm écrit vers 377H./987, il verra sa légende grandir avec le temps pour aboutir au *Tabyīn* d'Ibn 'Asākir (mort en 571/1175; édité à Damas en 1347H./1928), qui est une apologie basée davantage sur la légende que sur l'histoire et qui fait d'Ash<sup>c</sup>arī l'éponyme d'un courant assez complexe.

Il faut sans doute juger de la même manière la fameuse théorie de la "voie moyenne". D'après le *Tabyīn*, éd. cit., p. 149-152, Ash<sup>c</sup>arī aurait résolu l'opposition entre les deux courants extrémistes en islam : le courant rationaliste des mo<sup>t</sup>azilites, rāfiḏites, etc... et le courant "fidéiste" des Traditionnistes, littéralistes, etc..., en réconciliant tous les musulmans dans une "voie moyenne" qui accepterait également les textes révélés et les conclusions rationnelles. Or le traité le plus célèbre d'Ash<sup>c</sup>arī, l'*Ibāna*, reprend toutes les positions d'Ibn Ḥanbal et des Traditionnistes, "atténuées par quelques fioritures rationalistes... Il distille quelques gouttes de rationalisme dans l'huile de l'orthodoxie" (Goldziher). Sans doute, un autre traité, *Al-loma<sup>c</sup>*, penche davantage vers une théologie rationnelle. Mais le jugement de Goldziher reste vrai : "C'est l'ash<sup>c</sup>arisme et non Ash<sup>c</sup>arī lui-même qui est la voie moyenne". Voir sur ce problème I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'islam*, trad. Arin, Paris 1920, p. 98 sq. A.S. Tritton, *Muslim Theology*, London 1947, p. 167; R.J. Mc Carthy, *The Theology of Al-Ash<sup>c</sup>arī*, Beyrouth 1953, p. 231-232 et l'article de J. Schacht in *Studia Islamica*, I (1953) p. 33-42, qui conclut que "Ash<sup>c</sup>arī n'est pas le principal agent de la transition du mo<sup>t</sup>azilisme à la théologie spéculative orthodoxe" (p. 36).

tous les théologiens dans une haine égale. Comme en politique, chaque région de l'empire a son histoire doctrinale propre et indépendante. Ainsi s'explique le fait que, pour une même période, des régions pourtant voisines relèvent de tendances opposées: au milieu du Ve/XIe siècle, par exemple, Bagdad et Nishāpūr seront ash'arites tandis que les mo'tazilites règneront à Balkh (Khorāsān). De plus, dans chaque région le pouvoir passe successivement d'un parti à l'autre : à Bagdad, de 381 H. /991 à 456 H. /1063, il sera strictement sunnite sous le calife al-Qādir, puis mo'tazilite sous le seldjoukide Toghrilbeg et son vizir al-Kondorī, et définitivement ash'arite avec Malikshāh et le grand vizir Nizām al-Molk. Enfin, malgré le durcissement des controverses, on se "convertit" d'une secte à l'autre : la tradition nous présente en Ash'arī lui-même un converti du mo'tazilisme<sup>1</sup>, et c'est aussi le cas de Mawardī<sup>2</sup>, tandis que le grand cadī mo'tazilite 'Abd-al-Jabbār fut d'abord nourri dans l'ash'arisme<sup>3</sup>. Les écoles elles-mêmes s'influencent les unes les autres: l'ash'arisme de Jowaynī a assimilé une grande part de l'héritage des philosophes musulmans et des mo'tazilites, mais ces derniers semblent avoir perdu de leur mordant et avoir fait des concessions au sentiment populaire; certains auraient été jusqu'à admettre le Coran créé<sup>4</sup> et on a pu parler récemment d'un "mo'tazilisme orthodoxe"<sup>5</sup>.

Dans ces conditions, il serait prématuré de vouloir faire l'histoire du mo'tazilisme durant toute cette période, tant que de sérieuses monographies, consacrées aux principaux auteurs des divers courants, n'auront pas permis de dresser un tableau d'ensemble de l'histoire doctrinale du IIIe/IXe au VIe/XIIe siècle<sup>6</sup>. Nous nous bornerons à

- 
- (1) Ibn 'Asākir, *Tabayīn*, p. 38-45, suivi par tous les biographes sunnites d'Ash'arī. Cette "conversion" est mise en doute par J. Schacht, *art. cit.*, p. 35, qui y verrait une conversion, si conversion il y a, d'une "mo'tazila orthodoxe" au Traditionnisme (cf. infra).
- (2) Sobkī, *Tabaqāt al-Shāfi'iyya l-kubrā*, Le Caire s.d., t. 3, p. 104.
- (3) Ibn al-Mortaḍā, *Al-mo'nyā wa-l-amāl*, Hayderabad 1316, p. 66.
- (4) Tritton, *Muslim Theology*, p. 196.
- (5) J. Schacht, *art. cit.*, p. 33-42. Il s'agirait d'une école employant les raisonnements mo'tazilites pour défendre les positions des traditionnistes; Ash'arī y aurait appartenu. Les témoignages cités par l'auteur ne sont pas convaincants, mis à part ceux des juristes (*fiqh*). Quoi qu'il en soit, il ne peut s'agir, selon l'auteur lui-même, que d'une branche latérale du mo'tazilisme, qui reste dans son ensemble fermement opposé à l'ash'arisme.
- (6) Après les travaux exemplaires de A. Mez (*Die Renaissance des Islams*), de L. Massignon (*La Passion d'Al-Hallaj*) par exemple, de nouvelles études sont en cours sur Bāqillānī (Mc Carthy), Ghazālī (F. Jabre) ou le mystique 'Abdallāh Anṣārī



noter ici quelques faits significatifs, glanés au hasard des lectures et susceptibles de donner une idée de la longue résistance du mo'tazilisme et de ses survivances locales.

La fin du règne politique des mo'tazilites fut signée par trois décrets successifs de Motawakkil<sup>1</sup>. En 232H./846, un premier édit interdit de discuter des problèmes du Coran créé et d'autres sujets brûlants; cependant le 'grand cadī' mo'tazilite Aḥmad ibn abī Do'ād, le principal responsable de la *miḥna*, reste en fonction. Puis, en 234H./848, Motawakkil invite les cadis "examinés" et les Traditionnistes à reprendre leurs activités interrompues par la *miḥna*. Enfin, en 237H./851, le calife se déclare ouvertement contre le mo'tazilisme, dépose de la charge de "grand cadī" le fils de Aḥmad ibn abī Do'ād qui en avait hérité à la mort de son père, et prodigue les honneurs à Aḥmad ibn Ḥanbal, le champion du traditionnisme et de la résistance anti-mo'tazilite. Alors la joie du peuple se déchaîne; on maudit dans les rues le nom des négateurs du Coran incréé; on chante les exploits de Aḥmad ibn Ḥanbal, qui meurt en 241H./855 et dont l'enterrement est une véritable apothéose. Motawakkil bénéficie de ces louanges et ce calife, qui ne brillait pas par sa piété, devient le sauveur de l'islam.

Mais le mo'tazilisme, déchu de la scène politique, continue à prospérer dans les cercles (*majālis*) où l'on discutait fort de théologie. Car on pense bien que le décret de 232H./846 eut le sort qui attend d'ordinaire les interventions du pouvoir prétendant interdire aux théologiens de discuter. Leur audience devint plus restreinte mais plus choisie. Si les grands noms de l'âge d'or disparaissent peu à peu, une autre génération de disciples souvent originaux se lève, tant à Baṣra qu'à Bagdad, qui, par leur valeur spéculative et dialectique, tiendront haut le drapeau du mo'tazilisme. Quand on compare les opinions de ces auteurs, telles que nous les rapportent leurs adversaires, avec les positions confuses et mal établies d'Ash'arī, on est frappé de la supériorité intellectuelle des mo'tazilites. Le grand ouvrage de théologie, récemment découvert, du cadī 'Abd-al-Jabbār, que l'on appelle "le dernier des mo'tazilites", suffirait à prouver, par l'ampleur de ses vues et la

(S. de Beaucueil). On peut voir ici-même un exemple de monographie exhaustive p. 95-140.

(1) Sur l'action de Motawakkil et les avatars du mo'tazilisme aux IIIe/IXe et IVe/Xe siècles, on trouvera de précieux renseignements dans Jārollāh, *Al-Mo'tazila*, Le Caire 1947, p. 180-220, qui reprend et complète Aḥmad Amīn, *Doḥā l-islām*, t. 3, p. 198-211, lui-même inspiré de W. Patton, *Aḥmad ibn Ḥanbal and the Miḥna*, Leyde 1897.

rigueur de ses démonstrations, que la décadence politique de l'école ne s'accompagne pas d'une décadence intellectuelle<sup>1</sup>. Il s'agit plutôt d'un mûrissement, malheureusement interrompu et dont l'orthodoxie sunnite ne profitera guère. Celle-ci devra attendre Jowaynī (mort en 478H./1085) et Ghazālī (mort en 505H./1111) pour bénéficier d'une théologie ayant enfin utilisé, sinon parfaitement intégré, le riche apport des philosophes.

Quant à la diffusion géographique du mo'tazilisme et aux pays où il domina plus longtemps, nous ne possédons à ce sujet que des renseignements fragmentaires. Voici quelques indications, en attendant le dépouillement méthodique des chroniqueurs et des biographes de l'époque.

Tout au long du IV<sup>e</sup> siècle, le mo'tazilisme est encore très influent, probablement même prédominant. Al-Malaṭī (mort en 377H./987), un shāfi'ite-ash'arite, écrit une "Réfutation des innovateurs" où il avoue que, de son temps, "les mo'tazilites sont dans chaque ville et village; pas un point de la terre où ils ne soient. Dans certaines cités, ils dominent à l'exclusion de toute autre secte."<sup>2</sup> Et il cite Hérat, le grand centre du Khorāsān, ainsi que diverses villes de l'Iran méridional. Plus tard, Ibn 'Asākir (mort en 571H./1175), le principal apologiste d'Ash'arī, mettra dans la bouche du maître cet aveu : "Ils (les mo'tazilites) ont le pouvoir, et c'est parmi eux que l'on choisit les gouverneurs et les cadis"<sup>3</sup>. Dans le même ouvrage, Ibn 'Asākir affirme, dans sa biographie de Bāqillānī (mort en 403H./1012) que "jusqu'à lui les mo'tazilites triomphaient et les sunnites se cachaient"<sup>4</sup>. Ce triomphe semble dû à la faveur dont jouit l'école auprès des émirs bouyides, eux-mêmes shi'ites et mo'tazilites, tout le temps que dura leur tutelle sur le calife de Bagdad, de 334H./945 à 447H./1055, et tout spécialement sous l'émir Fakhr al-Dawla (mort en 385H./995), qui était à son tour sous l'influence de son vizir al-Şāḥib ibn 'Abbād (mort également en 385H./995), un mo'tazilite zélé. C'est ce dernier qui nommera en 367H./977 'Abd-al-Jabbār "grand

- 
- (1) Macdonald, *Development of Muslim Theology*, p. 193, est à rectifier dans ce sens. Peut-être le jugement de l'auteur et de ses contemporains du début du XX<sup>e</sup> siècle, était-il influencé par les idées modernistes qui voyaient dans tout effort de pénétration rationnelle de la foi une corruption du sens religieux; cf. I. Goldziher, *op. cit.*, p. 19 et 61-62.
- (2) Al-Malaṭī, *At-tanbih wa-l-radd 'alā ahl al-ahwā' wa-l-bida'*, éd. Kawtharī, Le Caire 1949, p. 45.
- (3) Ibn 'Asākir, *Tabyīn ...*; p. 116.
- (4) *Ibid*, p. 410.

cadi" à Rayy, où "il ne restait plus un seul lettré qui ne soit mo'tazilite"<sup>1</sup>. L'école était donc alors en pleine puissance.

Durant le Ve/XIe siècle, cette extension quasi-universelle se réduit progressivement à quelques places-fortes solidement tenues. La faveur du mo'tazilisme diminue rapidement, de concert avec le déclin des bouyides. A Bagdad, le nouveau calife al-Qādir (381 H./991 à 422 H./1030) est encore un prince-théologien, mais cette fois-ci un strict sunnite qui fait la chasse aux sectes durant son long règne, dans les limites de son pouvoir réel. L'historien de Bagdad, Ibn al-Jawzī, nous cite l'ouvrage qu'il composa pour défendre les positions des Traditionnistes, en particulier le caractère incréé du Coran; il aurait même persécuté les mo'tazilites<sup>2</sup>. Quoi qu'il en soit, ces derniers subirent une violente persécution de la part du sultan Maḥmūd de Ghazna (361 H./971 à 421 H./1030), le puissant vassal du calife, qui renchérit sur l'exemple de son suzerain. Dans toutes les villes que conquiert Maḥmūd, ce chaféite karrāmite fait emprisonner, crucifier ou exiler les mo'tazilites, conjointement aux autres "hérétiques". Ce serait lui qui aurait ordonné de les maudire du haut des chaires, "et cela devint une coutume en islam"<sup>3</sup>. Ainsi procède-t-il à Rayy, conquise en 420 H./1029, puis à Ispahan. Les mo'tazilites qu'il y trouve sont exilés au Khorāsān<sup>4</sup>; certains s'enfuient

(1) Yāqūt, *Mo'jam al-odabā'*, Le Caire 1938, t. 6, p. 245-251; cf. Jārullāh, *op. cit.* p. 209/211.

(2) Ibn al-Jawzī, *Al-montazam fī tārikh al-molūk wa-l-omam*, Hayderabad 1357 H./1938, t. 7, p. 287 : "En l'année 408 (1016), le Commandeur des croyants, Al-Qādir billāh, demanda aux hommes de loi (*foqahā'*) mo'tazilites-hanéfites de revenir à la vraie foi. Ils firent montre de conversion et renièrent le mo'tazilisme. Puis il leur interdit de se livrer à la spéculation, d'enseigner et de discuter au sujet du mo'tazilisme, du rāfiḏisme et des opinions contraires à l'islam. Il obtint d'eux des engagements écrits sur ce point, étant entendu que, s'ils y contrevenaient, ils auraient droit aux châtements promis en pareil cas."

Macdonald, *Development...*, p. 193, met en doute cette persécution, sous prétexte que le pouvoir réel du calife était pratiquement nul à cette époque. Cette raison nous paraît insuffisante devant le texte formel d'Ibn al-Jawzī; d'autant que les vizirs bouyides achetaient leur influence politique en laissant au calife prestige et initiative sur le plan religieux. cf. A. Mez, *op. cit.*, t. 1, p. 288.

(3) Ibn al-Jawzī, *Al-montazam...*, loc. cit. "Yamīn-al-Dawla wa-Amīr-al-Milla (le sultan Maḥmūd) fit sien l'ordre du calife (al-Qādir) et imita sa conduite dans les provinces dont il avait reçu l'investiture, en Khorāsān et ailleurs. Il fit exécuter les mo'tazilites, les rāfiḏites, les ismailiens, les qarmates, les jahmites, les anthropomorphistes (*mohabbihā*); il les fit mettre en croix, les emprisonna, les bannit, ordonna de les maudire du haut des chaires, d'exiler toute secte d'innovateurs hérétiques et de les expulser de leurs résidences. Cela devint une coutume en islam."

(4) Ibn al-Jawzī, *Montazam*, t. 7, p. 38-40.



jusqu'au Khwārizm où ils domineront encore lorsque Fakhr-al-Dīn Rāzī ira les y combattre vers 600H./1203<sup>1</sup>. Au Khorāsān même, ils durent s'établir solidement : lorsque, vers 458H./1065, le maître soufi 'Abdallāh Anṣārī, hanbalite fervent, arrivera à Balkh, au nord du Khorāsān, au cours d'un de ses exils, les habitants faillirent le lapider "parce qu'ils étaient de fanatiques mo'tazilites"<sup>2</sup>. Enfin, de 445H./1053 à 455H./1063, l'école connut un bref regain de faveur à la tête même de l'empire. Le pouvoir était alors aux mains du sedjoukide Toghrilbeg (385H./995 à 455H./1063) assisté de son vizir al-Kondorī (416H./1025 à 457H./1064). Le sultan était "ḥanéfite-sunnite" et le vizir "mo'tazilite-rāfiḍite". Toghrilbeg ordonna de maudire tous les "innovateurs" et Kondorī, par zèle mo'tazilite, joignit à la liste le nom des ash'arites. Les plus célèbres d'entre eux, Bayhaqī, Qoṣhayrī, et Jowaynī, l'Imām al-Ḥaramayn, durent s'enfuir de Nishāpūr vers Bagdad et jusqu'au Hedjaz<sup>3</sup>. Bref succès; en 457H./1064 Alp Arslān succède à Toghrilbeg, dépose Kondorī de sa charge de vizir, puis le fait exécuter et le remplace par Nizām al-Molk. Celui-ci, nourri dans l'ash'arisme par Jowaynī à son école de Nishāpūr, impose la théologie de son maître comme doctrine officielle, la diffuse dans tout l'empire par les écoles qu'il fonde dans les grandes villes (*madrasa nizāmiyya*) et donne les hautes charges à des ash'arites éprouvés. Ainsi Ghazālī, âgé de 34 ans, est mis en 484H./1091 à la tête de la *Nizāmiyya* de Bagdad<sup>4</sup>.

Désormais l'ash'arisme règne; on n'entend guère plus parler du mo'tazilisme, si ce n'est dans les compilations des théologiens où ils font figure d'adversaires traditionnels dont on réfute les thèses en toute sérénité<sup>5</sup>. Ghazālī lui-même estime sans doute qu'ils ne sont plus un danger pour la foi quand il qualifie d'erreur leur doctrine, sans vouloir les condamner comme hérétiques<sup>6</sup>.

Et pourtant, six siècles plus tard, un savant zaydite du Yémen, al-Maqbali (mort en 1108H./1696) nous avertit de ne pas croire que les mo'tazilites ont disparu et qu'il est inutile de discuter avec eux; ils

(1) I. Goldziher, *Aus der Theologie des Fakhr-al-din al-Razi*, *Der Islam* 3 (1912), p. 232 sq.

(2) Ibn Rajab, *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, éd. Laoust-Dahan, Damas 1951, p. 72.

(3) Ibn 'Asākir, *Ṭabaiḥ* ..., p. 108-110; Sobkī, *Ṭabaqāt*..., t. 2, p. 262-290.

(4) cf. F. Jabre, *La biographie et l'œuvre de Ghazālī* ..., *MIDEO* 1 1954, p. 82 sq.

(5) Il suffit de parcourir un ouvrage classique comme celui de Bayjūrī, *Ḥāshiya 'alā jawharat al-tawḥīd*, Le Caire, nombreuses éditions, pour trouver presque à chaque page mention et réfutation des opinions mo'tazilites.

(6) D.B. Macdonald, *Development of Muslim theology*..., p. 195.

sont des millions et tous les shi'ites sont mo<sup>c</sup>tazilites."<sup>1</sup> Nous pouvons déduire de ce texte : d'abord que du temps de Maqbalī, le mo<sup>c</sup>tazilisme passait généralement pour éteint, ensuite qu'au Yémen, où régnait le shi'isme zaydite, ils continuaient à prospérer.

Ce dernier point est de la plus haute importance, si l'on remarque que tous les manuscrits mo<sup>c</sup>tazilites récemment découverts proviennent du Yémen. Comment expliquer que le mo<sup>c</sup>tazilisme, chassé des terres sunnites, ait finalement trouvé refuge dans ce pays ? Jusqu'ici, on en était réduit aux suppositions : on savait que le mo<sup>c</sup>tazilisme eut dès son origine des relations suivies avec les milieux shi'ites modérés. Shahrastānī fait de Zayd ibn 'Alī, le fondateur de la branche zaydite, un élève de Wāṣil ibn 'Aṭā'<sup>2</sup>. Il semblait donc naturel que les Zaydites du Yémen aient adopté le mo<sup>c</sup>tazilisme comme théologie officielle de leur état et en aient conservé les livres. Des études en cours sur les manuscrits récemment découverts tendent à retrouver des pistes plus précises<sup>3</sup>. Le fondateur de l'état zaydite du Yémen, al-Hādī ilā-l-Ḥaqq Yahyā ibn al-Ḥosayn (mort en 298H./910) était lui-même disciple du théologien mo<sup>c</sup>tazilite Abū-l-Qāsim al-Balkhī (mort après lui en 319H./931). Ce fondateur introduisit en son nouvel état les écrits des mo<sup>c</sup>tazilites et particulièrement ceux de son maître al-Balkhī<sup>4</sup>. Deux siècles plus tard, un imām yéménite, al-Manṣūr billāh 'Abdallāh ibn Manṣūr ibn Solaymān, envoya des émissaires en Iraq et en Iran pour y répandre le zaydisme; l'un d'eux, le cadī Ja'far ibn Aḥmad ibn 'Abdasalām visita l'Iraq, tandis qu'un autre, Moḥammad ibn Manṣūr al-Morādī, se rendit dans les cités de Jīl et de Daylam, en Ṭabaristān (au Nord-Ouest de l'Iran, sur les rives de la mer Caspienne). Ce pays avait été le fief d'une autre branche zaydite, fondée par al-Ḥasan ibn Zayd, qui y domina du IIIe/IXe au VIe/XIIe siècle. Les deux missionnaires revinrent de leurs voyages chargés d'ouvrages mo<sup>c</sup>tazilites et diffusèrent

- 
- (1) Moḥammad al-Maqbalī, *Al-alam al-shāmikh*, Le Caire 1328H./1910, p. 7-9, sur les rapports entre zaydites et mo<sup>c</sup>tazilites.
- (2) Shahrastānī, *Al-milal wa-l-niḥal*, Le Caire 1317H./1899, (en marge du *Fiṣal* d'Ibn Ḥazm) t. 1, p. 116; cf. Tritton, *Muslim Theology*, p. 30.
- (3) Nous sommes reconnaissants à Mr. Fo'ād Sayyid, chef de la section des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale d'Egypte (*Dār al-kotob*), d'avoir bien voulu nous communiquer les premiers résultats des recherches qu'il poursuit sur l'origine des manuscrits mo<sup>c</sup>tazilites du Yémen.
- (4) v. Yahyā b. al-Ḥosayn, *Ṭabaqāt al-zohr*, mss. de la Bibliothèque al-Motawakki-liyya de Ṣan'ā (Yémen), non coté, folio 4.

la doctrine de l'école dans tout l'état zaydite du Yémen<sup>1</sup>. Les théologiens locaux, et en particulier les imams qui étaient à la fois chefs politiques et théoriciens de la secte, se livrèrent à une activité intellectuelle assez notable. Qu'il suffise de citer ici le nom de l'imam Aḥmad ibn Yaḥyā ibn al-Mortaḍā (mort en 840H./1437), auteur d'un vaste traité de *fiqh zaydite*, *Al-baḥr al-zakkkhār*, dont l'introduction comporte une précieuse série de biographies des mo'tazilites du IIe/VIIIe au IXe/XVe siècle<sup>2</sup>.

C'est ainsi que plusieurs grandes œuvres mo'tazilites trouvèrent refuge en cette contrée montagneuse, excentrique à l'empire; elles purent traverser les bouleversements politiques pour résurgir de notre temps et féconder le renouveau du mo'tazilisme.

(1) v. Fo'ād Sayyid, *Manuscripts du Yémen*, in *Revue de l'Institut des manuscrits arabes*, 1 (1955) p. 195-196.

(2) Ces précieuses *Ṭabaqāt al-mo'tazila* ont été éditées par T.W. Arnold : *Al-mu'tazilah; being an extract from the kitāb al-mīlāl wa'l-niḥāl by al-Mahdi li-d-dīr Aḥmad b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā*, Leipzig 1902. En fait Ibn al-Mortaḍā a repris, en les résumant et les continuant, des *Ṭabaqāt al-mo'tazila* du cadī Abd-al-Jabbār (mort en 415H./1025) qui lui-même reprenait et continuait de premières *Ṭabaqāt* de Balkhī (mort en 319H./931). Mr. Fo'ād Sayyid espère retrouver les manuscrits de ces trois œuvres et les publier ensemble.



## LES ETAPES DU RENOUVEAU DU MOCTAZILISME

**Mohammad Abdoh, précurseur et inspirateur du renouveau.**

Nous proposons de dater le renouveau du moctazilisme de la vie et de l'œuvre du cheikh Moḥammad ʿAbdoh (1849-1905)<sup>1</sup>. Sans doute, avant lui, le moctazilisme avait fait l'objet d'études sérieuses en Occident, et cela dès les débuts de l'orientalisme<sup>2</sup>; mais ces travaux n'avaient pas pénétré l'enceinte du monde musulman. Il revient à Moḥammad ʿAbdoh d'avoir ouvert la voie au renouveau de la pensée musulmane

(1) Moḥammad ʿAbdoh a été l'objet de nombreuses études auxquelles on pourra recourir pour étudier sa personnalité, sa doctrine et son œuvre réformatrice : M. Horten, *Muhammad ʿAbduh, sein Leben und seine theologisch-philosophische "Gedankenwelt"*, Halle 1916; Ch. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London 1933; ʿOsmān Amin, *Muḥammad ʿAbduh, essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Le Caire 1944. On trouvera de bonnes synthèses dans *Cheikh Mohammed ʿAbdou, Rissalat al Tawhid, traduction française et introduction par B. Michel et le Cheikh Moustapha Abdel Razik*, Paris 1925, Introduction, p. VII - LXXXV; *Encyclopédie de l'islam*, t. 3, p. 723-726, art. *Muhammad ʿAbduh* (J. Schacht); Gardet-Anawati, *Introduction...*, pp. 81-89; J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manār*, Paris 1954, p. 1-44.

Les sources de la doctrine du Cheikh ʿAbdoh sont à trouver avant tout dans sa *Risālat al-tawḥīd*, Le Caire, nombreuses éditions, traduite en français sous le titre signalé ci-dessus. On fera bien de recourir au texte arabe plutôt qu'à cette traduction assez libre, mais il faut savoir que les éditions faites par le disciple du Cheikh, Rashīd Riḍā, comportent des coupures parfois importantes faites au texte primitif. Première édition, originale, Le Caire (Būlāq) 1315H./1898; nous citerons habituellement l'édition de la librairie du Manār (R. Riḍā), Le Caire 1366H./1946, 12<sup>e</sup> édition. La *Risāla* sera complétée par une œuvre d'apologétique, *Al-islām wa-l-naṣrāniyya*, Le Caire 1367H./1947, par les diverses œuvres du Cheikh rassemblées par R. Riḍā dans *Tārīkh al-ostādh al-imām*, 3 tomes, Caire 1350H./1931, et par son commentaire du Coran tel que nous le rapporte R. Riḍā dans son *Tafsīr al-Manār*, Le Caire, 4 éditions gardant toutes la même pagination; ce commentaire a fait l'objet de l'important travail de synthèse de J. Jomier signalé ci-dessus.

Le présent article ne prétend pas reprendre ce qui a déjà été dit sur Moḥammad ʿAbdoh. Le Cheikh ne sera envisagé ici que sous son aspect de précurseur et d'inspirateur du renouveau du moctazilisme.

(2) Voir bibliographie dans *EI*, t. 3, p. 726, en particulier les études de Steiner, *Die Muʿtaziliten oder die Freidenker im Islam*, Leipzig 1865 et de Galland, *Essai sur les Moctazélites*, Paris 1906.

par l'application et l'adaptation qu'il fit au domaine religieux des idées réformatrices de son maître Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-1897).

Moḥammad ʿAbdoh, forte personnalité, penseur original et surtout réformateur des intelligences et des mœurs, a été diversement jugé: on a vu en lui un disciple d'Ibn Taymiyya<sup>1</sup>, un rationaliste<sup>2</sup>, un philosophe moderne<sup>3</sup>, un théologien moderniste<sup>4</sup> et assez souvent un "néo-moʿtazilite"<sup>5</sup>. Ce dernier qualificatif aurait sans doute étonné, voire scandalisé, le Cheikh lui-même. S'il ne reprit pas à son compte les anathèmes dont la tradition accablait le nom de moʿtazilite, il évita, à dessein croyons-nous, de se réclamer de ces théologiens, même quand il adoptait leurs idées<sup>6</sup>. Parfois même, il les blâme sévèrement et semble les confondre avec les philosophes musulmans (*falāsifa*) dans une commune réprobation pour leurs excès dans le culte de la raison<sup>7</sup>. Lorsqu'il fait appel à des autorités, c'est pour citer les auteurs les plus traditionnels<sup>8</sup>; il célèbre l'apparition d'Ashʿarī et de sa "voie moyenne" et trouve

- 
- (1) J. Schacht, article de *EL*, t. 3, p. 724. Sans doute Ibn Taymiyya a inspiré Moḥammad ʿAbdoh dans sa lutte contre le culte des "saints" et sa revendication du droit de réflexion personnelle (*ijtihād*); mais son littéralisme agnostique est davantage le fait de certains disciples du Cheikh, tels Rashīd Riḍā et l'école des *salafīyya*, que du Maître lui-même. La *Risālat al-tawḥīd* se réclame sans cesse d'Ashʿarī et de Ghazālī, qu'Ibn Taymiyya condamnait formellement.
- (2) v. Osman Amin, *Muḥammad ʿAbdoh*, passim, p. ex. p. 48, 136. Voir la mise au point de J. Jomier, *op. cit.*, p. 68 note 2, à propos des expressions "libre-penseur" et "rationaliste" qui n'ont pas le même sens en islam et dans l'Europe du XVIIIe siècle.
- (3) v. Osman Amin, *op. cit.*, p. 43-53, notamment p. 51: "Il y a, semble-t-il, chez ʿAbdoh un effort métaphysique analogue à celui de Bergson". Voir également les réserves de J. Jomier, *op. cit.*, p. 67-69.
- (4) v. Introduction à la traduction française de la *Risāla*, p. XLIX: "Ainsi le Cheikh Abdou se rapproche beaucoup plus des théologiens et philosophes modernes qui, comme Harnack et W. James, admettent que l'intuition, ou la conscience, est la voie principale pour connaître Dieu, que des grands rationalistes musulmans des IIe et IIIe siècles de l'hégire". Un tel jugement confond les quelques emprunts que le Cheikh a pu faire à la philosophie ambiante du XIXe siècle finissant pour colorer ses exposés des thèses traditionnelles, et les lignes de fond de sa pensée religieuse qui reste basée sur la Révélation et la Parole de Dieu.
- (5) v. O. Amin, *op. cit.*, p. 99; Introduction à la *Risāla*, *op. cit.*, p. LXXXIV: "On le considère comme un moutazélite moderne."
- (6) v. *Risāla*, éd. cit., pp. 61-62; trad. fr. p. 43-44.
- (7) v. *Risāla*, éd. cit., p. 15; trad. fr., p. 12.
- (8) Moḥammad ʿAbdoh renvoie souvent aux "anciens" (*salaf*). Mais on se gardera de donner à ce terme le sens qu'il prend dans le mouvement *salafīyya*, celui des premières générations de musulmans, "compagnons" et "suivants". Chez M. ʿAbdoh le terme recouvre tous les théologiens sunnites, jusqu'à Ghazālī et même

même Bāqillānī, Isfarāyīnī et Jowaynī trop rigoureux dans leurs démonstrations rationnelles; d'après lui, il faudra Rāzī et Ghazālī pour rappeler la relativité de ces syllogismes<sup>1</sup>. Dans sa propre doctrine, il ne fait que reprendre sur bien des points les thèses traditionnelles : il admet tous les attributs déduits par la raison ou révélés, y compris la vue et l'ouïe, mais sans organes, comme l'avaient fait Ash'arī et Ghazālī; il refuse énergiquement de soumettre Dieu à des obligations, ainsi que le prétendaient les mo'tazilites; dans la querelle du Coran créé, il évite, en un premier temps, de prendre parti et recourt à la distinction classique depuis Ash'arī : le Coran, en tant que Parole de Dieu, est éternel et increé; mais, en tant que proféré et écrit par les croyants, il est créé. Il reprend à son compte, dans le problème des actes humains, le *kasb* (acquisition) d'Ash'arī, quitte à lui donner un contenu bien différent, mais il prétend que c'est là l'interprétation des "anciens" (*salaf*). Enfin ses longs chapitres de la *Risālat al-tawhīd* sur la prophétie, la mission de Mahomet, le miracle littéraire du Coran, malgré un effort pour renouveler la présentation, sont substantiellement conformes à cette théologie que répétait depuis cinq siècles le "conservatisme figé"<sup>2</sup>. Comment, dès lors, faire de Moḥammad 'Abdoh un héritier du mo'tazilisme ou le partisan d'un néo-mo'tazilisme ?

Nous croyons pourtant que ce titre lui convient et nous essaierons de le justifier. Mais il nous faut auparavant expliquer cette méfiance visible du "Maître"<sup>3</sup> envers l'école mo'tazilite et son souci de se présenter, même dans ses positions les plus rénovatrices, comme un héritier de "la tradition des anciens".

Remarquons d'abord que Moḥammad 'Abdoh n'a eu connaissance des mo'tazilites et de leurs thèses qu'à travers les réfutations de leurs ennemis les plus violents et même de leurs calomniateurs<sup>4</sup>; il n'a pu

Senūsi cf. *Risāla.*, p. 62 (tr. fr., p. 44); Jomier, *Manār*, p. 194; O. Amin, *M. 'Abdoh*, p. 28-39 sur les maîtres du Cheikh.

(1) v. *Risāla*, p. 18-19 (tr. fr., p. 15-16).

(2) v. *Risāla*, les attributs divins : p. 44-53 (tr. fr., p. 34-37); Dieu libre : p. 54 (tr. fr. p. 38); Coran increé et créé : p. 44-45 (tr. fr., p. 32-33); le *kasb*, théorie des "anciens" : p. 62-63 (tr. fr., p. 44); contre le pouvoir complet de l'homme sur ses actes (théorie des mo'tazilites et des *falāsifa*) : p. 61 (tr. fr., p. 43).

(3) Nous appellerons ainsi Moḥammad 'Abdoh en traduisant le titre officiel que lui attribuent ses contemporains et disciples, *Al-ostādḥ al-imām*. v. R. Riḍā, *Tārikh...* et *Tafsīr al-manār*; Ṭaha Ḥosayn, *Al-ayyām* (Le livre des jours); Aḥmad Amin, *Ḥayātī*.

(4) Notamment 'Abd-al-Qāhir al-Baghdādī (mort en 429H./1037); v. les calomnies relevées par Nyberg dans la préface à son édition du *Kitāb al-intiṣār*, Le Caire 1925, p. 20-22; suivi par Ibn Ḥazm, Ibn Taymiyya, etc...



bénéficiaire des découvertes ou des éditions de textes moʿtazilités qui commenceront après sa mort. Eût-il été bien informé, il aurait été fondé à critiquer les excès réels du moʿtazilisme, que reconnaissent ses plus chauds défenseurs : Dieu déterminé par des lois, critère suprême de la raison, fanatisme sectaire, etc... Mais la raison profonde de son attitude nous semble résider dans sa vocation même, dans le but qui fut celui de toute sa vie : réformer l'islam dans ses mœurs plus que dans sa doctrine, pour permettre aux peuples musulmans de se libérer par eux-mêmes. Ayant très vite abandonné la voie des révolutionnaires politiques<sup>1</sup>, il se donna pour tâche de réveiller de leur long sommeil les élites musulmanes qui, de ce temps, sortaient presque toutes de l'université religieuse d'al-Azhar. L'œuvre était ardue et les résistances tenaces. Moḥammad ʿAbdoh se fit le promoteur de réformes pratiques et encore bien inchoatives<sup>2</sup> : enseignement des langues étrangères, réforme des méthodes d'enseignement, du mode de vie des étudiants, de la langue arabe, etc... Sans doute, à la base des attitudes à réformer, *taqlīd* (imitation servile), *tawakkol* (fatalisme)<sup>3</sup>, il y avait des doctrines

- 
- (1) Sur les rapports entre M. ʿAbdoh et les "politiques", Jamāl-al-Dīn al-Afghānī, ʿOrabi-Pāshā, Mostafā Kāmil, cf. O. Amin, *op. cit.*, p. 112-119; J. Jomier, *Manār*, p. 4-8; Aḥmad Amīn, *ʿIṣṣamāʾ al-islāhī*, Le Caire 1948, p. 280-337; le récent article de P.J. Vatikiotis, *Moḥammad ʿAbdoh and the quest for a muslim humanism*, in *Arabica* IV (1957), p. 55-72, relève à juste titre que le nationalisme religieux de M. ʿAbdoh se distinguait du nationalisme politique de son maître al-Afghānī dès leur première collaboration à la société et à la revue *Le lien indissoluble* (*Al-ʿorwa l-waṭṭiqā*) fondées à Paris en 1884.
- (2) Les matières "modernes" introduites à titre obligatoire ne comportaient que quelques notions d'arithmétique et d'algèbre; v. O. Amin, *op. cit.*, p. 204-206, qui ajoute : "Malheureusement pour l'Azhar, ces modestes réformes ne furent pas toutes réalisées". Voir surtout l'article à paraître de J. Jomier dans la nouvelle édition de l'Encyclopédie de l'islam, art. "Azhar", où l'on trouvera les étapes successives de la réforme d'al-Azhar, le contenu des décrets, les programmes introduits et les réactions qu'ils suscitèrent. En somme, il s'agissait, en 1896, date du premier décret, d'un premier pas, encore bien timide, mais décisif pour l'avenir.
- (3) Le terme de *taqlīd* n'a pas toujours un sens péjoratif en islam; il signifie le plus souvent l'acceptation d'un dogme religieux par soumission aux autorités en matière de pensée, notamment la "foi des simples" (*īmān al-ʿawāmm*), qui consiste à "recevoir la parole d'un maître sans exiger de démonstration" (*al-akhdh bi-qawl al-shaykh min ghayr dalīl*); v. Bayjūrī, *Hāshiyā*..., p. 26. Mais chez M. ʿAbdoh le terme prend un sens nettement péjoratif : c'est l'attitude des savants qui se bornent à répéter les formules de leurs prédécesseurs sans chercher à en pénétrer le sens et surtout sans recourir aux sources de la foi, le Coran, les traditions sûres et le raisonnement. Cf. par exemple *Risāla*, p. 65 (tr. fr., p. 46; *taqlīd* y est traduit par "esprit d'école").

à reconsidérer : les rapports entre foi et raison, entre Toute-Puissance divine et liberté humaine. Le Maître en comprit la nécessité et s'y engagea hardiment. Mais "nourri dans le sérail", il savait pertinemment quelle levée de boucliers provoqueraient certaines thèses, certains noms<sup>1</sup>. C'est la raison, croyons-nous, pour laquelle il prit tant de soin pour présenter le vin nouveau dans les vieilles outres et pour couvrir ses positions les plus audacieuses de noms aussi vénérés que ceux d'Ash'arī et de Ghazālī. C'est pourquoi aussi il évite systématiquement de prendre position dans les controverses portant sur des idées sans influence directe sur les réformes qu'il préconisait<sup>2</sup>; il répète dans ces cas qu'il faut éviter de scruter ces problèmes; attitude qui l'a fait taxer d'agnosticisme<sup>3</sup>. Nous serions tentés de croire qu'il s'agit plutôt, chez ce fervent partisan de la raison, d'une attitude pratique, commandée par le souci de réduire au minimum les occasions de conflit, déjà assez nombreuses. Dans le même sens, le réformateur s'élève sans cesse contre les querelles d'école et prêche la tolérance entre les rites juridiques aussi bien qu'entre les adversaires sur le plan des idées. Il savait quel mal avaient causé à l'islam ces discussions et ces haines dans le passé et il espérait ainsi pour ses nouvelles orientations une place au soleil de l'islam. On comprend dès lors le soin qu'il prit d'éviter toute référence aux mo'tazilites pour

---

Le terme *tawakkol* représente chez les vrais mystiques un état spirituel élevé; 'Abdallāh Anṣārī (mort en 481H. /1088) en fait la 227<sup>ème</sup> demeure de son itinéraire spirituel et le définit: "tout confier à Celui qui en est le Maître et s'en remettre à sa gestion"; il précise que cette demeure ne convient pas aux privilégiés, parce qu'on n'a recours au *tawakkol* qu'après avoir déjà employé les moyens humains. cf. *Manāzil al-sā'irīn*, édition du texte et du commentaire de 'Abd-al-Mo'ṭī par S. de Beaurecueil, Le Caire - IFAO 1954, p. 69-70; cf. R.A. Nicholson, *The mystics of islam*, London 1914, p. 41-45. Mais la mystique décadente transforma cette confiance en Dieu en "une sorte de quiétisme passif" dans lequel M. 'Abdoh voit la source de l'asservissement des musulmans et de leur décadence. Cf. O. Amin, *op. cit.*, p. 86-88.

- (1) Le fait que Rashīd Riḍā, en publiant les œuvres du Maître ou en les rééditant, se soit cru obligé de supprimer certains passages (cf. ici même à propos de la page sur la querelle du Coran créé, p.[30] note 2) et d'ajouter de nombreuses notes qui interprètent le texte dans un sens plus traditionnel (cf. *Risāla...*, p. 45, 201, 202, 203, etc...) indique que ces résistances restèrent longtemps influentes.
- (2) v. *Risāla...*, p. 52, 53, 54, 58, 61, 65, 89, etc... (tr. fr., p. 36, 37, 38, 40-41, 43, 46, 61-62, etc...)
- (3) v. M. Horten, *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, XIV, p. 82. Mais l'auteur signale à juste titre que l'attitude de M. 'Abdoh lui a fait sacrifier des idées théologiques importantes acquises au cours des siècles du développement islamique; comparer O. Amin, *op. cit.*, p. 131.

ne pas paraître se réclamer d'eux et de leur doctrine.

Il n'en reste pas moins, et c'est là ce qui nous intéresse, que le grand réformateur prit, consciemment ou non, ouvertement ou non, des positions semblables à celles des mo'tazilites, ou du moins très proches d'elles, tant dans sa méthode que dans ses choix sur des points essentiels, et finalement dans son esprit même.

Moḥammad 'Abdoh veut réveiller l'islam endormi dans le "conservatisme figé" (*jomūd*). Dans ce but, il invite les élites intellectuelles prisonnières du *taqlīd* (imitation servile) à revenir aux sources authentiques de la connaissance religieuse : le Coran, quelques hadiths sûrs<sup>1</sup> et surtout la raison. Il ose se déclarer non lié par l'opinion unanime des docteurs antérieurs (*ijmā' al-foqahā'*) et préconise la réflexion personnelle (*ijtihād*)<sup>2</sup>. Position révolutionnaire en ce temps, cette méthode de pensée va se préciser à propos de l'importance ou de la priorité à accorder soit à la foi, soit à la raison.

Le Maître a parlé souvent de ce problème dans ses œuvres doctrinales ou apologétiques. Ces textes reprennent ses idées de base : la foi est le guide suprême en matière religieuse; mais l'islam est la religion de la raison et de la science; donc la foi et la raison doivent s'accorder et se soutenir réciproquement. Dans les cas de conflit apparent, il faut soit s'en remettre à Dieu comme le faisaient les anciens (*tafwīḍ al-salaf*), soit interpréter les textes révélés comme l'ont fait les modernes (*ta'wīl al-khalaf*) mais en respectant le sens littéral. Cependant, si l'on dépasse les idées générales pour exiger des précisions, on ne tarde pas à se trouver devant des textes différents, sinon contradictoires. Ainsi Moḥammad 'Abdoh ne cesse d'affirmer que l'islam est la religion de la raison, par opposition au christianisme qui serait la religion du cœur<sup>3</sup>; mais ailleurs il explique que l'humanité n'a jamais suivi les démonstrations rationnelles des philosophes, tandis qu'en faisant appel à la conscience des hommes, à leurs sentiments, à leur cœur, on les conduira dans la voie droite<sup>4</sup>. Au sujet du problème qui se pose en cas de conflit apparent

(1) M. 'Abdoh est très sévère envers les hadiths : "la plupart des traditions attribuées au Prophète sont apocryphes" (O. Amin, *op. cit.*, p. 134). Il ose faire porter la critique, non seulement sur la chaîne de transmission (*isnād*), mais sur le texte lui-même (*matn*), qu'il faut rejeter s'il n'est pas conforme au principe de la Transcendance divine (*tanzīh*), même si sa chaîne est sûre. Il faut retenir... "ce qui a été rapporté par la tradition unanime, sachant que cela fait partie de la religion. Ceci s'applique... à un petit nombre seulement de traditions." *Risāla...*, p. 201-202 (tr. fr., p. 137).

(2) v. O. Amin, *op. cit.*, p. 128-129.

(3) v. *Risāla ...*, p. 5-7; 167-169 (tr. fr., p. 4-6; 113-115).

(4) v. *Risāla ...*, p. 125-126 (tr. fr., p. 85-86).



entre un texte révélé et les conclusions certaines de la raison, nous avons deux textes parallèles, dont l'un place le critère dernier dans la révélation et l'autre dans la raison. Le premier, celui de la *Risālat al-tawhīd* (*Traité de l'Unité divine*) demande de chercher au texte révélé un sens conforme à la raison *en s'inspirant du contexte général de la révélation*<sup>1</sup>; le second texte, un passage de *Al-islām wa-l-naṣrāniyya* (*L'islam et le christianisme*) intitulé : "La priorité de la raison sur le sens littéral en cas de contradiction", demande de s'en tenir aux conclusions de la raison et d'interpréter le texte révélé *selon les règles du langage*<sup>2</sup>. On voit la différence d'accent. De plus, le Maître demande parfois de "démontrer rationnellement (*istadalla*) pour croire et non pas de croire puis de démontrer"<sup>3</sup>, et ailleurs il notera les faiblesses de la raison et son incapacité à trouver la vérité<sup>4</sup>.

Comment concilier ces textes aux accents divers et rendre compte de la position du cheikh 'Abdoh sur les relations entre la foi et la raison ? Dans la mesure où l'on admet la cohérence de sa pensée dans une vision nette et détaillée du problème, on peut proposer deux types d'explication, d'ailleurs complémentaires. D'abord, il convient de faire la part du *genre littéraire* et de l'adaptation aux destinataires : dans ses œuvres purement doctrinales comme la *Risāla*, le Maître s'adresse à ses coreligionnaires; il les sait attachés à la tradition et prend soin, nous l'avons dit,

(1) *Risāla* ..., p. 129 (tr. fr., p. 88-89). La raison doit accepter la mission du Prophète et tout ce qu'il révèle. Cela n'inclut pas que la raison puisse accepter deux contradictions ou deux contraires sur un même sujet, car la révélation ne peut comporter de telles contradictions, "Mais si le sens apparent du texte révélé semble comporter cela, la raison doit croire que le sens apparent n'est pas le sens voulu; elle a ensuite le choix entre l'interprétation (*ta'wīl*), en se guidant par tout le reste de ce qu'a dit le Prophète qui a apporté le texte douteux, et la remise à Dieu (*tafwīd*) et à Sa Science."

(2) *Al-islām wa-l-naṣrāniyya*, Le Caire, 7<sup>e</sup>éd. 1367H./1947, p. 73-74: "Si la raison et la révélation s'opposent (*ta'āraḍa*), les musulmans, sauf un petit nombre négligeable, sont d'accord pour choisir la conclusion de la raison; quant à la révélation, il reste deux voies à choisir : soit admettre la véracité du texte révélé, en reconnaissant notre impuissance à le comprendre et en s'en remettant à Dieu et à Sa Science, soit interpréter le texte, en respectant les règles du langage, si bien que son sens en vienne à s'accorder avec les affirmations de la raison." Cf. sur ce sujet et ces textes : J. Jomier, *Manār*, p. 82-84.

(3) *Risāla* ..., p. 65 (tr. fr., p. 46).

(4) Voir par exemple *Risāla*, p. 49-51 (tr. fr., p. 35), où M. 'Abdoh souligne l'incapacité de la raison à connaître l'essence des choses créées, et a fortiori celle de Dieu. Cf. p. 73-83 (tr. fr., p. 51-57) sur les limites de l'esprit humain, qui rendent nécessaire l'envoi des prophètes; également p. 128-129 (tr. fr., p. 88) : "la raison seule ne suffit pas pour arriver à l'état qui donne la félicité aux peuples"; etc...

de se présenter dans cette ligne ; aussi invitera-t-il à user de la raison mais sans en faire un présupposé de la foi, ni un critère dernier de vérité. Dans ses œuvres apologétiques, au contraire, il donnera la première place à la raison pour prouver sa thèse que l'islam, loin d'avoir fait obstacle aux philosophes, les a toujours encouragés, car il est par essence la religion de la raison<sup>1</sup>. En second lieu, Moḥammad 'Abdoh semble distinguer *divers domaines* qui sont, à des titres différentes, le lot de la foi pure ou de la raison. Il admet trois affirmations fondamentales : Dieu et le monde invisible (le *ghayb*), la Prophétie et la Résurrection ; c'est le domaine du *tafwīd* (remise à Dieu dans la foi) et la raison n'est pas libre de faire son choix ; mais le reste est laissé à ses investigations : elle déduit ses conclusions, soit à partir des textes révélés, soit à partir de ses propres principes. Les conclusions seront différentes chez des penseurs différents sans qu'on ait le droit de taxer d'hérésie l'opinion contraire<sup>2</sup>. Il est cependant une affirmation doctrinale, à la fois révélée et déduite par la raison, contre laquelle aucun texte, même révélé et pris au sens littéral, ne saurait prévaloir ; c'est le principe de la Transcendance divine (*tanẓīh*)<sup>3</sup>. De nouveau, au sujet de l'impératif moral et de la loi qu'il fonde, le Maître distingue deux domaines, mais en inversant les rôles : la loi établit l'impératif moral, le bien et le mal naturels ; la révélation vient confirmer la raison et compléter ses déductions par des prescriptions supplémentaires<sup>4</sup>.

Après cette enquête sur les rapports entre la foi et la raison chez Moḥammad 'Abdoh, que conclure au sujet de son mo'tazilisme ? Notons d'abord que sa position est plus nuancée que celle des premiers mo'tazilites qui tenaient uniment pour la priorité de la raison, n'admettaient de la révélation que ce qui leur semblait conforme à ses conclusions et interprétaient cavalièrement les textes apparemment contraires. De plus, sa notion de la foi issue du sentiment religieux est plus proche de la théologie moderniste que de la religion rationnelle des mo'tazilites<sup>5</sup>.

(1) Le texte de *Al-islām wa-l-naṣrāniyya* est formé d'une suite d'articles publiés d'abord dans la revue *al-Manār* en 1901, en réponse aux articles d'un chrétien, Faraḥ Anṭūn, dans la revue *al-Jāmi'a*, dans lesquels ce dernier accusait l'islam d'avoir persécuté les philosophes et en particulier Averroès.

(2) v. *Hāshiya 'alā sharḥ al-Dawwānī li-l-'aqa'id al-'aḥdodīyya*, œuvre de jeunesse du du cheikh 'Abdoh, éd. 1876, p. 107 ; cf. O. Amin, *op. cit.*, p. 133-137.

(3) Ce principe est lui-même révélé ; cf. le Coran 42, 11 : 'Rien ne Lui est semblable' (*laysa ka-mithlihi shay'*). M. 'Abdoh, comme les mo'tazilites, restait donc dans le domaine du révélé en refusant tout texte qui s'opposerait au *tanẓīh*.

(4) v. *Risāla ...*, p. 72-82 (tr. fr., p. 51-57).

(5) Ainsi, M. 'Abdoh définit la révélation comme 'la connaissance que l'homme

Quant à la répartition des connaissances religieuses en domaines relevant tantôt de la foi, tantôt de la raison, c'est une solution qui n'est propre ni aux mo'tazilites, ni à Moḥammad 'Abdoh; elle est constante dans l'islam car, à la base de cette problématique comme dans d'autres domaines où nous l'y retrouverons, se cache ce qui constitue, aux yeux du théologien chrétien, la faille radicale de toute la théologie musulmane: l'univocité<sup>1</sup>. Il reste que son insistance sur le rôle et les exigences de la raison se situe nettement dans la ligne des mo'tazilites et des penseurs qu'ils ont influencés, par opposition au courant fidéiste et agnostique des hanbalites et zahirites.

Il nous faut maintenant suivre l'application de ces principes généraux et de cette méthode sur des points essentiels où le cheikh Moḥammad 'Abdoh retrouve presque littéralement les positions mo'tazilites.

Pour établir l'obligation morale, le Maître part, nous l'avons vu, des données de la raison. La conscience humaine expérimente la distinction entre le beau-bon (*al-ḥasan*) et le laid-mal (*al-qabīḥ*); elle la perçoit dans les choses sensibles, la beauté d'une fleur, la laideur de ce qui est mutilé, ainsi que dans le monde immatériel : la beauté de Dieu, la laideur d'une âme vulgaire. Elle la perçoit de même dans les actions libres de l'homme : la beauté de la vraie musique, la laideur des cris des pleureuses. Ce faisant, l'homme expérimente que le beau et le laid "sont dans les choses". C'est là le fondement de la distinction entre la vertu qui est belle et le vice qui est laid, et ils le sont "en eux-mêmes" (*fī nafsihā*). Le bien et le mal sont donc perçus sans révélation. Par ailleurs, l'obligation morale est également déduite par la seule raison à partir de l'existence de Dieu, de sa Justice, de la survie de l'âme et de la rétribution suivant les œuvres. La raison suffirait donc à fonder la loi morale. Mais, constate Moḥammad 'Abdoh, l'histoire

---

(le prophète) trouve en lui-même avec la certitude qu'elle vient de Dieu, avec ou sans intermédiaire", *Risāla...*, p. 108 (tr. fr. p. 74); ou encore : "la religion ressemble plus à une intuition spontanée qu'à une doctrine librement choisie", *Risāla...*, p. 128 (tr. fr., p. 87), etc...

(1) L'islam refuse toute ressemblance entre Dieu et la créature, toute analogie, même proportionnelle. Dès lors, la foi musulmane oscille entre les deux pôles de l'affirmation pure et agnostique de la seule Réalité divine et de la non-consistance de la créature (affirmation qui aboutira au panthéisme chez les mystiques monistes) ou bien du raisonnement univoque qui conclut de la réalité créée à la Réalité incréée; mo'tazilites et ash'arites s'accuseront mutuellement de ce vice mais y succomberont également. Pour tenter de respecter les deux réalités, il ne restait plus qu'à partager leurs domaines, soit au plan de la connaissance (foi et raison), soit au plan de l'action (Toute-Puissance divine et liberté humaine).



de l'humanité montre que la raison humaine a été incapable de conduire, par ses seules lumières, les peuples vers leur bonheur ici-bas, parce que les hommes, même les meilleurs, sont rarement doués de la perfection des trois facultés intellectuelles, la mémoire, l'imagination et la raison. La preuve en est dans leurs divergences au sujet de la nature de Dieu, du culte à Lui rendre, etc... De plus, certaines vérités concernant notre sort dans l'au-delà sont inaccessibles à la seule raison. L'humanité a donc besoin d'un aide, venant lui révéler de la part de Dieu ce qu'elle n'a pas su ou n'a pas pu connaître. C'est le prophète et sa loi révélée qui détermine et précise ce qui est, "mais ce n'est pas elle qui le rend bon"; "elle précise la loi morale et ses motifs; mais ne change pas le fait que les choses sont belles ou laides en elles-mêmes."<sup>1</sup> Position sans ambiguïté, d'une haute valeur religieuse et rationnelle, qui rompt nettement cette fois avec la tradition ash'arite et revient textuellement à la célèbre thèse mo'tazilite.

Admettre que le bien et le mal sont "dans les choses", c'est donner une certaine consistance, voire une indépendance, à la créature, au lieu de l'arbitraire dont l'ash'arisme dotait un Dieu qui pouvait faire qu'une chose bonne devienne mauvaise et inversement. On pourrait s'attendre à voir le Maître suivre la même voie au sujet de la causalité de la créature : est-ce le feu qui allume le bois ? ou bien est-ce Dieu qui fait brûler séparément le feu et le bois, la connexion des deux effets n'étant que le résultat d'une "coutume divine" (*sonnat Allāh*), comme disaient les ash'arites ? L'orthodoxie officielle avait adopté, après de longues controverses entre les philosophes et les Traditionnistes, une position qui équivalait en fait à la thèse de ces derniers<sup>2</sup>. Moḥammad 'Abdoh semble l'adopter aussi et reprend à son compte le terme traditionnel de *sonnat Allāh*, mais il lui donne un contenu bien différent : pour lui, le mot indique l'ordre de l'univers, fixé une fois pour toutes par la Science divine, et invariable; "le terme prend chez lui le même sens

(1) v. *Risāla* ..., p. 66-82 (tr. fr., p. 46-57).

(2) cf. Bayjūrī, *Hāshiyā*, ... p. 58: "Celui qui croit que les causes habituelles (*al-asbāb al-ādīyya*) comme le feu, le couteau, la nourriture, la boisson influent sur leurs effets comme la brûlure, la section, l'apaisement de la faim et de la soif, par leur nature et leur essence, est, de l'accord unanime, infidèle (*kāfir*) ... Celui qui croit que l'agent, c'est Dieu, et que Dieu interpose entre les causes et les effets est "nécessité d'habitude" (*talāzom 'ādī*) qui peut être changée, celui-là est le croyant." v. L. Gardet, *La mesure de notre liberté*, éditions IBLA, Tunis 1946, p. 17-22, où les positions des philosophes musulmans, des mo'tazilites et des ash'arites sont exposées et appréciées.

que chez nous celui de loi naturelle.”<sup>1</sup> Par ce détour, le cheikh ouvre la voie aux sciences de la nature et invite les hommes à l'action efficace; il retrouvait ainsi, sur le plan pratique, l'attitude des mo'tazilites férus de sciences expérimentales, tels Nazzām et Jāhiz, sans aller dans la formulation des principes aussi loin que leurs théories sur le déterminisme des lois naturelles<sup>2</sup>.

Parmi les causes naturelles ayant une réelle efficacité sur leurs effets, l'homme occupe une place éminente. Sa relative autonomie face à la Toute-Puissance divine, sa liberté et son efficacité dans l'action, autant de thèses dont dépendait toute l'œuvre du grand réformateur, tandis que l'évacuation de tout pouvoir humain, résultat des positions du *kalām* postérieur, conduisait à l'attitude du *tawakkol* et à ses séqueles : passivité, conservatisme figé, etc... Moḥammad 'Abdoh s'élève d'abord contre les auteurs étrangers qui font de ces théories et de ces attitudes le propre de l'islam<sup>3</sup>. Pour lui, le Coran invite à l'effort comme à la réflexion personnelle; ce sont les influences étrangères qui ont corrompu ce message, il veut, quant à lui, revenir à la pureté de la foi et, dans la *Risāla*<sup>4</sup>, il aborde de front le problème doctrinal. Comme pour l'obligation morale, il fait appel au témoignage de la conscience humaine: l'homme a conscience d'exister, d'être source de ses actes, mais aussi des limites de son pouvoir qui l'invitent à reconnaître une puissance supérieure à la sienne, la Toute-Puissance divine. Ayant établi ainsi "les deux extrémités de la chaîne", notre auteur invite, selon son habitude, à renoncer à scruter le mystère de leur accord et reproche aux écoles leurs querelles et leurs excès à ce sujet; mais les plus coupables sont ceux qui demandent tout à Dieu sans faire les efforts qu'Il demande; "c'est là le vrai péché d'associationnisme (*shirk*)" s'écrie-t-il en renversant audacieusement l'accusation portée contre les mo'tazilites, car ce péché ne consiste pas à reconnaître que l'homme est maître de ses actions,

(1) v. *Risāla*..., p. 175 (tr. fr., p. 118) et l'introduction à la *Risāla*, éd. fr., p. LXII.

(2) v. A. Nader, *Le système philosophique des mu'tazila*, Beyrouth 1956, p. 145.

(3) Gabriel Hanotaux avait publié dans *Le Journal* de Paris, en 1900, un article politico-religieux mettant en garde les français contre le danger de l'islam, qu'il décrivait comme la religion du fatalisme. M. 'Abdoh lui répondit dans une série d'articles publiés dans le journal cairote *Al-Mo'ayyid*, en mai 1900. Ces articles ont été réunis et publiés sous le titre de *Al-islām wa-l-radd 'alā montaḡidih*, Le Caire 1909; Ṭal'at Ḥarb a publié une traduction française de ces articles sous le titre *L'Europe et l'islam*, Le Caire 1905 et Rashīd Riḡā dans son *Tārikh al-ostādh al-imām*, Le Caire 1344H./1925, p.400-472, en a repris le texte arabe, en y joignant la traduction arabe des articles de Hanotaux. cf. O. Amin, *op. cit.*, p. 268.

(4) *Risāla*..., p. 59-65 (tr. fr., p. 42-46).

mais à s'imaginer "qu'un autre que Dieu exerce un effet supérieur à celui des causes apparentes créées par Dieu... par exemple, demander la victoire sans le secours d'une armée ou la guérison sans utiliser les remèdes..."<sup>1</sup> Pourtant Moḥammad 'Abdoh évite soigneusement, pour désigner la maîtrise de l'homme sur ses actes, d'utiliser le mot maladroit et choquant de "créateur" mis en avant par les mo'tazilites. Conscient des répulsions de l'islam traditionnel, il reprend le célèbre terme de *kasb* (acquisition) qui, chez les ash'arites, ne recouvre qu'un semblant de possession de ses actes par l'homme. Le *kasb* est un principe en islam, reconnaît le cheikh 'Abdoh<sup>2</sup>. Mais que signifie le mot chez lui ? L'homme "acquiert" et possède ses actes parce qu'il parvient au bonheur par sa volonté et ses propres efforts : Dieu intervient soit pour empêcher la réalisation de ce que nous voulons, soit pour nous donner ce que nous ne pouvons obtenir. Il faut demander à Dieu de nous aider, mais après avoir fait tous nos efforts. C'est là, d'après le Maître, ce qui a guidé les anciens (*salaf al-omma*). On pourrait résumer ainsi sa pensée : l'homme agit et Dieu complète. Nous voilà bien loin du *kasb* d'Ash'arī et bien proches du *khalq* mo'tazilite, avec le pélagianisme inévitable en toute théologie qui partage en deux domaines le rôle de Dieu et celui de l'homme. Un dernier effort de Moḥammad 'Abdoh pour sauvegarder la Toute-Puissance divine le conduit à adopter une autre thèse mo'tazilite : la Puissance divine se réduit à la Prescience des actes humains<sup>3</sup>.

Avec la croyance à la seule efficience du Pouvoir divin, la doctrine du salut par la foi seule alimentait le détestable *tawakkol*. Tout musulman arrivera au paradis, les plus coupables ayant, au pire, à passer par un enfer temporaire; encore Dieu peut-il leur pardonner gratuitement et

(1) *Risāla...*, p. 61 (tr. fr., p. 43).

(2) *Risāla...*, p. 62 (tr. fr., p. 44). Le terme de *kasb* a une origine coranique (nombreux textes, II 81, VI 70, etc...) Voir P. Boheschi, *Kasaba et iktasaba : leur acception figurée dans le Qur'an*, in *R S O* 30 (1955), p. 17-53; mais Ash'arī lui a donné un contenu théologique particulier : Dieu crée l'action en l'homme et l'homme l'acquiert (*yaksib*) en ce sens que Dieu crée en l'homme la possession de l'acte (*kasb*), mais c'est l'homme qui le possède (*moktasib*); on dira ainsi que Dieu crée le mal moral (*al-zolm*) en l'homme, mais c'est l'homme qui le possède; v. Ash'arī, *Kitāb al-loma'*, éd. Mc Carthy in *The Theology of Al-Ash'ari*, Beyrouth 1952, p. 82-97 du texte arabe.

«O. Amin signale que M. 'Abdoh aurait déclaré dans un de ses cours que "cette doctrine était incompréhensible" (O. Amin, *op. cit.*, p. 82, note 1). Il devait sans doute faire allusion aux vers célèbres d'un poète : "Il y a trois choses incompréhensibles ... la plus incompréhensible est le *kasb* d'Ash'arī", cité par Ibn Taymiyya, *Minhāj al-sonna*, Le Caire 1321H./1903, tome I, p. 127.

(3) *Risāla...*, p. 64 (tr. fr., p. 45); pour les mo'tazilites, v. A. Nader, *op. cit.*, p. 76.



les introduire directement au ciel. Tel était la doctrine de l’ash‘arisme traditionnel<sup>1</sup>. Le mo‘tazilisme, au contraire, et c’est là une de ses gloires les plus pures, condamnait le pécheur coupable d’une faute grave à un enfer éternel et irrémissible. Moḥammad ‘Abdoh adopte clairement leur position; le pécheur endurci dans son péché n’est plus un vrai croyant et est destiné au feu éternel; “c’est ce que nous répétons et nous ne cesserons d’y insister jusqu’à notre mort.”<sup>2</sup> On se rappelle que les mo‘tazilites déclaraient le pécheur grave ni croyant ni infidèle, mais “dans une situation intermédiaire”. Le cheikh ‘Abdoh ne dit pas, à notre connaissance, ce qu’est le pécheur grave; il se contente d’affirmer qu’il n’est plus un vrai croyant. Ce faisant, il va au moins aussi loin que les mo‘tazilites.

Il faudrait encore signaler sa théorie de la prophétie qui, sous des aspects traditionnels et formalistes, s’alimente surtout aux spéculations des philosophes musulmans : le prophète est un homme supérieur dans l’échelle des êtres; par là, il possède une connaissance “naturelle” des

- (1) cf. Bayjūrī, *Ḥāshiyā...*, p. 110-111. Le texte de Laqānī que commente Bayjūrī dit : “Ne qualifions pas d’infidèle le croyant qui a commis une faute; celui qui meurt sans s’être repenti de ses fautes, son sort est remis à son Seigneur; il est obligatoire que soient tourmentés certains de ceux qui ont commis une faute grave (Bayjūrī rejette cette proposition qui relève de l’école mātoridite, car les ash‘arites pensent que Dieu peut ne pas réaliser sa menace s’Il le veut); après quoi, l’éternité de leur peine est à écarter.”
- (2) v. *Tafsīr al-manār*, in Coran IV 13, tome 4, p. 432-433. Le Coran disait : “Celui qui désobéit à Dieu et à son apôtre et transgresse les ordres entrera dans le feu et y restera éternellement.” M. ‘Abdoh rappelle les positions des mo‘tazilites et des ash‘arites. Puis il estime que leur différent est purement verbal, car le musulman pécheur que les mo‘tazilites condamnaient à l’enfer éternel serait le pécheur endurci dans son péché et pleinement conscient de désobéir à Dieu, tandis que le pécheur auquel Dieu pardonnerait, suivant les ash‘arites, serait celui qui pêche avec un souvenir incomplet de la Loi divine, par exemple sous le coup de la colère, et *qui se repent* ensuite. En fait, l’ash‘arisme traditionnel ne faisait pas la distinction (cf. Bayjūrī, *op. cit.* et *loc. cit.*) et la divergence d’opinion des deux écoles est loin d’être verbale. Mais le Cheikh précise encore sa pensée. A l’objection qui lui est faite, que l’endurcissement dans le péché peut coexister avec le désir du pardon divin et donc avec la foi qui sauve (*al-īmān al-monjī*), il répond : le pécheur pleinement conscient de désobéir à Dieu *ne croit plus* en la véracité de Sa révélation et n’obéit plus à Sa loi qui nous obtient miséricorde lorsqu’on s’y attache; l’endurcissement dans le péché ne peut coexister avec la *vraie foi* (*al-īmān al-ṣāḥih*) en la Grandeur de Dieu et en la véracité de Sa promesse et de Sa menace.

Rashīd Riḍā, approuve le Maître et explique que les péchés peuvent arriver à dominer tellement une âme qu’il ne reste plus à la foi d’empire (*solṭān*) sur elle. Ailleurs, il reviendra à la position traditionnelle des ash‘arites. Cf. J. Jomier, *Manār*, p. 147, et, sur le passage que nous venons d’analyser, p. 144-146.

secrets divins. Cependant, à la différence des philosophes, Moḥammad ‘Abdoh regarde la prophétie comme le fruit d’un choix divin purement gratuit<sup>1</sup>.

Malgré son souci d’éviter les sujets de controverses, le cheikh a pourtant abordé de front certaines discussions où les mo‘tazilites étaient impliqués. D’abord la question du Coran créé. Moḥammad ‘Abdoh, disions-nous, renvoyait dos-à-dos les adversaires mo‘tazilites et hanbalites et adoptait la solution classique depuis Ash‘arī. Précisons maintenant qu’il se permet de porter son jugement sur les adversaires en présence, dans une page remarquable de la *Risāla*, d’autant plus remarquable que l’on a cru devoir la supprimer dès la seconde édition<sup>2</sup>. Le Maître évite de citer la position et jusqu’au nom des mo‘tazilites; il réserve son mépris pour leurs adversaires : “celui qui dit que le Coran qu’on lit est incréé se trouve dans l’état le plus vil et professe une erreur plus grande que toutes les doctrines erronées que le Coran lui-même a réfutées et qu’il nous a engagés à combattre.” Il assure que la doctrine du Coran créé ne diminue en rien la vénération qu’on a pour lui et que c’est la vraie foi du Prophète et des Compagnons; “tout ce qui [lui] est contraire n’est qu’innovation et erreur manifeste.” Puis, forçant quelque peu la vérité historique, il estime que ce n’est pas là ce qu’ont voulu dire les imams qui refusèrent de professer le Coran créé; en particulier l’imam Aḥmad ibn Ḥanbal “était un esprit trop distingué pour croire que le Coran est incréé, tout en le lisant chaque nuit avec sa bouche et en le reconstituant ainsi par sa voix”. On voit facilement de quel côté penchait le cœur de Moḥammad ‘Abdoh, même si sa prudence lui interdisait de proclamer plus nettement ses préférences.

(1) v. *Risāla*..., p. 83-130 (tr. fr., p. 57-130); la prophétie comme choix divin purement gratuit (*bi-maḥd faḍliḥ*), *Risāla* ..., p. 93 (tr. fr., p. 63).

(2) Il s’agit de la page 33 de la traduction française. La première édition du texte arabe (Le Caire, imprimerie *Amiriyya*, Boulaq, 1410H. /1890) en reproduit le texte p. 67-68. Dans les éditions suivantes, faites par R. Riḍā à ses éditions du *Manār*, ce disciple supprima la page et la remplaça par une longue note où il expose d’abord la solution d’Ash‘arī et sa distinction entre un “verbe mental” (*kalām nafsi*) qui est éternel et un “verbe oral” (*kalām lafzi*) qui est créé. Puis il nous dit avoir supprimé le passage incriminé sur l’ordre de l’auteur et sur la foi d’une note écrite de sa main en marge de l’original. La raison en serait que la question de savoir si le Coran est créé ou incréé est ignorée des anciens; c’est une innovation (*bid‘a*) qui donna lieu à des querelles d’école, chose que le Maître voulait éviter à tout prix. Signalons que des amis égyptiens qui ont connu les deux personnages sont tentés de mettre en doute la fidélité de Rashīd Riḍā dans la transmission de l’héritage de son Maître. Cf. J. Jomier, *Manār*, p. 50-52.

La *Risāla* se conclut sur deux paragraphes annexés à l'ensemble. Le premier fait allusion à un autre point de discorde : la possibilité pour les élus du paradis de voir Dieu de leurs propres yeux. Les mo'tazilites, que le cheikh ne nomme pas, n'avaient toute vision de Dieu; selon eux, pour être visible, un être doit être corporel, et ils interprétaient allégoriquement les versets coraniques où il est question de regards, de face, etc. Les Traditionnistes, au contraire, s'en tenaient à la lettre en refusant d'expliquer les modalités de cette vision (*bilā kayf*, "sans comment"). Moḥammad 'Abdoh, après avoir proposé plusieurs interprétations possibles, semble justifier les mo'tazilites "qui nient la possibilité de cette vision sans nier cependant que, au jour du jugement, Dieu se révélera aux hommes d'une façon équivalente à la vue, soit par une apparition spéciale, soit en affectant un autre de leurs sens. Or cela revient à ce que disent les autres (les Traditionnistes)"<sup>1</sup>. Cette fois-ci, l'histoire du *kalām* fait les frais de la justification des mo'tazilites.

Le second paragraphe traite des miracles attribués aux saints (*karāmāt*), que n'avaient les mo'tazilites, ici nommément cités, et qu'affirmaient la plupart des ash'arites. Une dernière fois, Moḥammad 'Abdoh affirme que les deux parties ont tort, mais il conclut en disant que, de toute façon, le temps des miracles est clos avec le Prophète; s'il est possible à Dieu, en théorie, de faire des miracles, on ne saurait trop s'en méfier. "Personne n'est tenu de croire à aucun miracle."<sup>2</sup> Les mo'tazilites ne disaient pas autre chose<sup>3</sup>.

Nous voilà suffisamment renseignés sur les tendances mo'tazilites de la doctrine du cheikh Moḥammad 'Abdoh. Et pourtant il nous semble que, plus que dans sa doctrine, c'est dans son esprit même et dans sa mission envers l'islam de son temps que le Maître est le plus proche des premiers penseurs musulmans. Au XIX<sup>e</sup> siècle comme au III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, l'islam s'est trouvé en situation d'infériorité intellectuelle face à des

(1) v. *Risāla*..., p. 203-204 (tr. fr., p. 138-139).

(2) v. *ibid.*, p. 204-205 (tr. fr., p. 139).

(3) cf. Nader, *op. cit.*, p. 318. Il y a toujours eu en islam un courant pour nier les miracles ou prodiges (*karāmāt*) attribués aux "saints" (*awliyā'*) et même à Mahomet, en affirmant que le seul miracle de l'islam, qui suffit à prouver son origine divine, est l'inimitabilité (*i'jāz*) littéraire du Coran; cf. Ibn Ḥazm, Ibn Taymiyya, Ibn al-Qayyim, etc... Mais la piété populaire fut plus forte que les anathèmes des savants. Les confréries soufies, en particulier, cultivèrent le merveilleux, parfois de mauvais goût, au détriment des sources de la foi. C'est surtout par réaction contre elles que M. 'Abdoh refuse les *karāmāt* pour n'admettre que le seul miracle (*mo'jiza*) du Coran. Sur M. 'Abdoh et les confréries, cf. O. Amin, *op. cit.*, p. 184-192.



civilisations non-musulmanes qui faisaient son siège<sup>1</sup>. A l'instar des mo'tazilites qui s'étaient levés pour sa défense, Moḥammad 'Abdoh entreprend de répondre à ses détracteurs. Comme eux, il veut s'approprier les armes de l'adversaire, il s'instruit avidement de leur culture, il s'efforce de pénétrer leur pensée, comme il séjourne dans leurs pays, et d'acclimater en terrain musulman ce qui lui semble valable et utile dans leur civilisation. Comme eux surtout, mais avec des nuances, il redonne à la raison son rôle de ferment dans la foi; il entend par là faire revivre l'islam figé depuis des siècles et le rendre compétitif et victorieux devant le monde adverse. Sans doute, on ne peut ignorer les déficiences de l'œuvre entreprise<sup>2</sup> et le succès fort limité qu'il obtint de son temps. Du moins, ces croyants convaincus et ces esprits vigoureux que furent à leur époque respective les mo'tazilites et Moḥammad 'Abdoh servirent leur foi du mieux qu'ils purent, tentèrent d'y infuser de nouvelles richesses et, en rouvrant les portes de la recherche, tracèrent la voie à de nouveaux développements. A ce titre de réformateur plus qu'à tout autre, le Maître du XIX<sup>e</sup> siècle nous apparaît un digne héritier des premiers penseurs de l'islam.

### De Moḥammad 'Abdoh à Ahmad Amin.

Réformer l'islam dans ses mœurs, sa méthode de pensée et son esprit, telle était donc la mission que le cheikh Moḥammad 'Abdoh s'était assignée, tel était l'idéal qui le conduisit à retrouver d'instinct l'esprit des mo'tazilites ainsi que certaines de leurs doctrines capitales. L'effort du grand réformateur fut-il couronné de succès ? Quelle fut son influence sur ses contemporains, ses disciples immédiats et sur les générations postérieures ? Il nous faut maintenant répondre à ces questions pour suivre le renouveau du mo'tazilisme depuis l'époque de la "renaissance" (*nahḍa*) des pays arabes.

Moḥammad 'Abdoh avait choisi comme champ d'expérience de sa

- 
- (1) Au début de l'islam, le danger venait de l'intérieur même du *dār al-islām*, de la part des populations conquises et soumises à l'état musulman; au XIX<sup>e</sup> siècle, l'offensive vient de l'extérieur, de la civilisation occidentale qui s'impose aux pays musulmans par la conquête et la domination. Nous serions tentés de croire que le péril était plus grave dans les premiers temps et plus grand le mérite des mo'tazilites.
- (2) Nous pensons en particulier à la déficience de son information sur la civilisation occidentale et la religion chrétienne. Malgré un effort inusité de son temps et méritoire, ses notions resteront toujours assez primaires et ses sources fort partielles ou partisans; son effort de critique, quoi qu'il en dise, n'a pas porté sur la crédibilité même de la foi. Cf. J. Jomier, *Manār*, p. 355-357.

réforme l'université religieuse d'al-Azhar, centre de formation de l'élite musulmane en Egypte, et, pour une large mesure, dans le monde de l'islam<sup>1</sup>. Nommé membre du "comité d'administration" d'al-Azhar, constitué en 1895 par le khédivé 'Abbās II, il s'employa vigoureusement à promouvoir les réformes qu'il préconisait : limitation de la durée des études, examens périodiques, bourses aux étudiants méritants, réforme des programmes et des manuels, introduction des disciplines modernes, etc... Premières mesures d'un plan plus ambitieux qui tendait à faire d'al-Azhar l'équivalent des universités modernes. Une telle entreprise ne pouvait être menée à bien qu'avec le concours des chefs religieux et le soutien du khédivé. L'un et l'autre firent défaut au réformateur. Sa probité intransigeante lui aliéna la faveur du khédivé; celui-ci soutint le courant d'opposition qui se développait contre le cheikh dans les milieux conservateurs. Ses partisans furent contraints à la démission et Moḥammad 'Abdoh finit par désespérer de pouvoir réformer un jour al-Azhar<sup>2</sup>. Il semble qu'il ait cherché ailleurs un terrain plus propice à ses idées, plus neuf aussi et plus souple. Il fallait fonder de nouveaux centres qui reprendraient certaines matières jusqu'ici réservées à al-Azhar et les enseigneraient suivant les exigences de la civilisation moderne. Le Maître n'eut pas la consolation d'assister à la réalisation de ses projets; ce furent ses disciples qui les menèrent à bien, mais des auteurs récents s'accordent pour en attribuer le mérite à son influence<sup>3</sup>. Déjà, en 1872, 'Ali Pacha Mobārak avait fondé Dār

- 
- (1) Sur les relations entre M. 'Abdoh et al-Azhar, cf. O. Amin, *op. cit.*, p. 201-209; Ch. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, Londres 1933 (trad. arabe par 'Abbās Maḥmūd, *Al-islām wa-l-tajdīd fī Miṣr*, Le Caire 1935, p. 68-75); nouvelle édition de l'*EI*, art. *Azhar*, § 4 (J. Jomier).
- (2) Voir les réflexions amères du Cheikh 'Abdoh sur al-Azhar dans O. Amin, *op. cit.*, p. 208; J. Jomier, *Manār*, p. 17-18. La tentative de réforme fut reprise et poursuivie après la mort du Cheikh 'Abdoh, notamment par deux de ses plus fidèles disciples, le Cheikh al-Marāghī (recteur en 1928-1929 puis en 1935-1945) et le cheikh Mostafā 'Abd-al-Rāziq (1945-1947). Sur les résultats de ces réformes et leur appréciation, v. *EI* (nouvelle édition), art. *Azhar*, § 6. Le frère du cheikh Mostafā 'Abd-al-Rāziq, 'Ali 'Abd-al-Rāziq, dans son récent ouvrage consacré à la mémoire de son frère, *Min āthār Mostafā 'Abd-al-Rāziq*, Le Caire 1957, conclut en constatant l'échec des tentatives de réforme : "Sans doute Dieu, dans Sa Sagesse, avait-il décrété définitivement que ni bien ni réforme ne s'accomplirait au bénéfice de l'Azhar et des azharistes." (p. 76).
- (3) Voir, pour l'Ecole de la magistrature (*Madrasat al-qaḍā'*), Aḥmad Amīn, *Ḥayātī*, Le Caire 2ème éd. 1952, p. 86; pour la fondation de l'université libre, 'Othmān Amīn, *Rā'id al-fikr al-miṣrī*, Le Caire 1955 (version arabe revue et augmentée de son livre en français *Muhammad 'Abduh*), p. 40-41.

al-'Olūm "espérant greffer sur la souche d'al-Azhar une branche qui portât des fruits plus adaptés au monde moderne"<sup>1</sup>. En 1907, deux ans après la mort de Moḥammad 'Abdoh, son ami et disciple Sa'd Zaghlūl, le futur fondateur du Wafd, alors "directeur" [ministre] de l'enseignement, obtint malgré l'opposition du khédivé la fondation d'une "École de la magistrature" (*Madrasat al-qaḍā'*) "qui dépouillait al-Azhar de ce qui lui était le plus cher, la formation à la magistrature religieuse"<sup>2</sup>. En 1908, toujours sous l'impulsion de Sa'd Zaghlūl, s'ouvrait l'"Université libre du Caire" qui deviendrait, en 1925, la première université d'état en Egypte. Nous verrons que les principaux promoteurs du mo'tazilisme au XXe siècle sortiront de ces nouvelles institutions.

Cependant le premier essai, encore bien timide, pour réhabiliter les mo'tazilites devait venir de la part des milieux religieux influencés par le cheikh 'Abdoh. En 1912, sept ans après la mort du Maître, paraissait au Caire, aux éditions de la revue *al-Manār*, une petite plaquette de 84 pages intitulée: "Histoire des jahmites et des mo'tazilites"<sup>3</sup>. L'auteur, le cheikh Jamāl al-Dīn al-Qāsimī al-Dimashqī<sup>4</sup>, était un des amis de Moḥammad 'Abdoh en Syrie. Dans sa préface, il annonce ses modestes intentions: grouper, à l'usage des étudiants, les notices biographiques concernant les jahmites et les mo'tazilites, notices éparses dans divers ouvrages difficilement accessibles. Plusieurs fois au cours

(1) J. Jomier, *MIDEO I*, p. 160.

(2) Aḥmad Amīn, *Ḥayātī*, p. 86.

(3) *Tārīkh al-jahmiyya wa-l-mo'tazila*, par le cheikh Jamāl al-Dīn al-Qāsimī al-Dimashqī, publié d'abord en articles dans la revue *Al-Manār*, vol. XVI (1932), et, la même année (1331H./1912), en plaquette de 84 pages aux éditions du *Manār*.

(4) Le cheikh al-Qāsimī, né à Damas en 1866 d'une lignée de savants religieux, fréquentant de bonne heure les cercles réformistes (*salafīyya*) de Syrie. Lors d'une visite en Egypte, il se lia d'amitié avec le cheikh 'Abdoh et entretint cette amitié par des relations épistolaires suivies. Son enseignement réformiste lui attira la haine des "traditionnistes enturbannés" (*al-mo'ammimūn al-jāmidūn*) et il fut même emprisonné un certain temps. L'ouvrage que nous analysons lui valut notamment de sévères critiques et l'accusation de contredire "la méthode des anciens" (*madhhab al-salaf*). Outre cet ouvrage, il en composa plusieurs dizaines d'autres, dont le plus célèbre est son *tafsīr* (commentaire du Coran) intitulé: *Maḥāsīn al-ta'wīl* et qui est en cours de publication au Caire (I.B. Ḥalabī) par les soins d'un disciple enthousiaste, Moḥammad Fo'ād 'Abd-al-Bāqī. Quatre tomes ont déjà paru. Voir sur le cheikh al-Qāsimī l'article (non signé) de Rashīd Riḍā dans la revue *Al-Manār*, XVII (1914) p. 558-560 et 628-636; il lui décerne le titre de *ʿAllāmat al-Sha'm*. O. Amīn, *op. cit.*, (en français), p. 226, le classe dans les "amis et disciples" syriens du cheikh 'Abdoh. Il ne peut guère s'agir d'un disciple, car les deux Cheikhs sont du même âge, tous les deux nés en 1866. Le cheikh al-Qāsimī est mort en 1914.



de son livre, il se défend de vouloir porter un jugement sur ces sectes et leurs opinions. En fait, ce travail est d’une valeur historique et scientifique assez médiocre : les textes, très incomplets, sont assemblés sans suite et sans esprit critique; l’auteur confond plusieurs fois les jahmites et les mo‘tazilites, surtout lorsqu’il cite Ibn Taymiyya<sup>1</sup>, les références aux sources sont, suivant l’ancienne méthode, omises ou incomplètes. L’intérêt du livre, surtout pour un esprit moderne, n’est évidemment pas là.

En parcourant ces pages, le lecteur avisé s’aperçoit que l’exposé objectif et impartial se truffe peu à peu de jugements, d’idées mises en avant et que nous connaissons bien : l’erreur en matière de foi est certes regrettable, mais le *taqlīd* aveugle l’est bien davantage; les écoles de *kalām* (entendez les jahmites et les mo‘tazilites) ont été fondées par des “penseurs personnels” (*mojtahid*) qui, comme tels, auront droit à deux récompenses, même s’ils ne sont pas également près de la vérité; qui se trompe en *kalām* est excusable; ce n’est pas un crime, malgré l’opinion contraire de Ghazālī<sup>2</sup>. Suit un long exposé, à grand renfort de textes coraniques et de hadīths, sur la tolérance envers l’hérétique “innovateur”, sur la tolérance nécessaire entre les diverses écoles de *kalām*, puis un plaidoyer de Ghazālī contre les querelles théologiques, génératrices de fanatisme<sup>3</sup>. Bien plus, quand l’auteur ose aborder l’épineuse question de la *miḥna*, c’est pour noter que l’intolérance du calife al-Ma‘mūn avait pour excuse la sottise et les injures des Traditionnistes. En somme, les mo‘tazilites étaient plus tolérants que leurs adversaires et le cheikh al-Qāsimī cite à l’appui un long extrait d’une épître de Jāḥiz, fervent mo‘tazilite, qui excuse al-Ma‘mūn de la *miḥna*<sup>4</sup>. Remarquons enfin qu’au cours de l’exposé les citations d’Ibn Taymiyya, le grand pourfendeur des théologiens, font place à des textes nombreux tirés du *Al-‘alam al-shāmikh* du cheikh al-Maqbālī (mort en 1108H./

(1) On sait que les jahmites et les mo‘tazilites relèvent d’écoles voisines mais différentes. Les jahmites, disciples de Jahm b. Ṣafwān (exécuté en 128H./746), professaient à lla fois un pur *tawḥīd* niant les attributs divins et la Toute-Puissance divine niant la liberté humaine. Les mo‘tazilites leur succéderont et retiendront la première thèse en niant la seconde. Mais leurs ennemis communs les ont souvent confondus; ainsi Aḥmad ibn Ḥanbal et al-Bokhārī; Ibn Taymiyya les confond habituellement sous le nom de jahmites, mais parfois il distingue : “tout mo‘tazilite est jahmite, mais tout jahmite n’est pas mo‘tazilite.” Ibn Taymiyya, *Manḥāj al-sonna*, Le Caire 1903, t. I, p. 256.

(2) Al-Qāsimī, *Tārīkh* ..., respectivement pp. 78-79 et; 58-60.

(3) *Ibid.*, p. 60-71.

(4) *Ibid.*, p. 51 et 66-67.

1696), yéménite fortement teinté de mo'tazilisme<sup>1</sup>. Et l'ouvrage du cheikh al-Qāsimī se clot sur un essai de justification de l' "interprétation allégorique" (*ta'wīl*) chère aux mo'tazilites, où l'on conclut qu'elle est au moins tolérable en islam<sup>2</sup>.

Livre mince mais significatif, nous semble-t-il, à la fois des tendances mo'tazilites qui suivaient leur cheminement et du climat de l'époque qui ne permettait pas encore de se déclarer ouvertement favorable à l'école. Du moins voulait-on préparer le terrain en invitant à estimer les efforts de ces anciens chercheurs (*mojtahid*) et à leur faire place dans une orthodoxie plus tolérante.

Il faudra attendre encore un quart de siècle et l'œuvre décisive de Aḥmad Amīn pour que le mo'tazilisme acquière droit de cité en islam. Auparavant deux publications importantes, dues à d'éminents orientalistes, vont préparer la voie en révélant au monde arabe de nouvelles sources pour une connaissance plus objective de la première école théologique.

L'orientalisme européen, nous l'avons signalé, s'est intéressé dès ses débuts à cette école maudite par le sunnisme régnant. Tous les historiens du *kalām* lui avaient fait une place, et parfois une place de choix. Mais leurs études et leurs jugements favorables ne pouvaient influencer les milieux musulmans encore enclos dans les limites de la langue arabe. Or, en 1925, le professeur H.S. Nyberg, de l'université d'Upsal (Suède), éditait au Caire, d'après un manuscrit unique retrouvé par hasard, le *Kitāb al-intiṣār*, œuvre d'un mo'tazilite du III<sup>e</sup> siècle, al-Khayyāṭ<sup>3</sup>. La découverte de ce livre était un évènement, et d'abord pour la science orientaliste. Nous ne possédions en effet aucun texte composé par les premiers mo'tazilites, à part les œuvres surtout littéraires de Jāhiz. Sans doute, le *Kitāb al-intiṣār* est un traité de polémique et d'apologétique, visant à réfuter les calomnies portées contre les grands mo'tazilites du II<sup>e</sup> siècle par leur terrible ennemi, Ibn al-Rawandī, lui-même renégat de l'école passé au rāfiḍisme. Dans cet ouvrage, les thèses mo'tazilites ne sont pas exposées pour elles-mêmes, mais plutôt

(1) Ṣāliḥ b. Maḥdī al-Maqbalī al-Yamānī, *Al-ʿAlam al-shāmikh fī ūḥār al-ḥaqq ʿalā l-abā' wa-l-mashāyikh*, édité au Caire, 1328H./1910. L'auteur, d'après Z. Jārullāh, *Al-mo'tazila*, p. 280, serait un zaydite-mo'tazilite, bien qu'il se prétende indépendant. Au début de son ouvrage, il entreprend de critiquer les zaydites et les mo'tazilites, mais ensuite il les défend et attaque violemment les ashʿarites. Cf. *GAL. Suppl.* t. 2, p. 562; originaire de Maqbal, ville de la province de Kawkabān (au nord-ouest de Ṣanʿā, Yémen). Mort à La Mecque.

(2) Al-Qāsimī, *Tārikh...*, p. 78-84.

(3) Abū-l-Ḥosayn ʿAbd-al-Raḥīm b. Moḥammad b. ʿOḥmān al-Khayyāṭ, mort vers 290H./902; relève de l'école de Baghdād, ami de ʿAllāf et des deux Jaʿfar, maître

supposées connues; la discussion porte souvent sur des points de détail, suivant les nécessités de la controverse. Néanmoins de larges tranches de la doctrine des mo'tazilites étaient enfin connues et exposées par l'un des leurs avec une habileté allant parfois jusqu'au sophisme qui trahit l'embarras. Mais surtout l'événement atteignait l'opinion musulmane, du moins parmi elle les penseurs soucieux de vérité, qui ne pouvaient plus ignorer le vrai visage des mo'tazilites. D'autant que Nyberg faisait précéder son édition d'une longue préface (53 pages), où il faisait l'histoire du manuscrit, de son auteur al-Khayyāṭ et de son adversaire Ibn al-Rawandī; puis il entreprenait une présentation synthétique du mo'tazilisme, mettant en valeur le rôle qu'il joua pour la défense de l'islam et la fondation de la théologie musulmane: tout le *kalām* postérieur profita de son effort, malgré les déficiences de ses thèses, dues à la problématique d'apologétique. Une telle position n'était sans doute pas neuve de la part d'un occidental, mais cette préface et le texte lui-même, en langue arabe, bientôt reprises et amplifiées par un musulman, allaient porter le coup décisif aux positions traditionnelles.

Un peu plus tard, en 1929-1930, H. Ritter faisait paraître à Istamboul le texte des "Opinions des musulmans" (*Maqālāt al-islāmiyyīn*), œuvre d'al-Ash'arī<sup>1</sup>. Le fondateur de l'orthodoxie officielle y faisait œuvre d'historien des doctrines et rapportait, avec une probité remarquable pour ce grand adversaire du mo'tazilisme, les opinions de ses prédécesseurs, donc principalement des mo'tazilites. Jusqu'aux récentes découvertes dont nous parlerons, ce livre restait la source principale pour connaître leurs thèses; grâce à lui, Ash'arī aura toujours droit au respect et à la gratitude de l'historien et du théologien, beaucoup plus que par ses œuvres proprement doctrinales.

---

de Balkhī et notable par sa théorie du néant positif (*al-ma' dūmiyya*). Cf. Nyberg, Préface à l'*Intiṣār*, p. 15 sq.; Ibn al-Mortadā, *Al-monya wa-l-amal*, p. 49. Sur le *Kitāb al-intiṣār* et sur Ibn al-Rawandī, v. ici p. [6] et [7] notes.

M.A. Nader, l'auteur de l'ouvrage sur le mo'tazilisme que nous signalerons plus loin, vient de publier une réédition du texte de Nyberg, accompagnée d'une traduction française: *Kitāb al Intiṣār, Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandī l'hérétique*, par Abū al-Ḥusayn b. 'Othmān al-Khayyāṭ le mu'tazil, traduit par Albert N. Nader; Editions Les lettres orientales, Beyrouth 1957.

- (1) Abū-I-Ḥasan al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, éd. H. Ritter, Istamboul 1929-1930, 2 tomes à pagination continue; v. analyse de l'ouvrage dans *EL*, art. *Ash'ari* (Wensinck). L'ouvrage a été réédité au Caire en 2 tomes, 1950 et 1954, par Moḥammad Moḥyi-al-Dīn 'Abd-al-Ḥamīd, qui reprend le texte de Ritter sans faire allusion à son édition.



Désormais, des sources de première main sont accessibles aux chercheurs. Le terrain psychologique est quelque peu préparé par ces interventions venues de divers horizons; l'ambiance générale, influencée par les contacts avec la civilisation et la science occidentales et par la pléiade des disciples directs ou indirects du cheikh 'Abdoh<sup>1</sup>, rend possible la réhabilitation définitive du mo'tazilisme. Mais le monde musulman n'acceptera celle-ci qu'à condition qu'elle soit proposée par l'un des siens, à la fois sincère dans sa foi et compétent dans son travail scientifique. Tel sera le rôle décisif de Aḥmad Amīn.

### Aḥmad Amin, le vulgarisateur du mo'tazilisme.

Dès son enfance et sa première éducation, Aḥmad Amīn<sup>2</sup> semblait destiné à son futur rôle de relai entre la science d'Occident et la pensée musulmane, ou plus exactement à sa vocation d'âme musulmane accueillant les richesses de la science occidentale et travaillant à les acclimater en milieu musulman. Né au Caire en 1886 d'un père qui, par son travail persévérant, était passé de la misère du paysan chassé de ses terres à la dignité de cheikh-professeur à al-Azhar, le jeune Aḥmad reçut une première éducation purement religieuse et traditionnelle, d'abord de la bouche paternelle, puis au *kottāb* (école coranique) du quartier. Mais bientôt, la situation de son père s'améliore et l'enfant est inscrit à l'école primaire (*madrassa amīriyya*) patronnée par la mère du khédivé 'Abbās. On y enseignait le turc, le français et plus tard l'anglais. Premier contact avec un monde différent de celui de l'islam traditionnel. Peu après, nouveau changement d'orientation, son père l'oblige malgré lui à prendre la voie qui mène aux carrières religieuses et, à 14 ans, il doit abandonner sa chère école pour entrer à al-Azhar et s'asseoir aux pieds des cheikhs dans les "cercles" (*ḥalaqāt*) de fiqh, de hadith et de grammaire. L'adolescent avait goûté à d'autres mets plus substantiels et ne put s'habituer aux vieilles méthodes azharistes.

- 
- (1) Sur l'étendue de l'influence du cheikh 'Abdoh et le nombre de ses "disciples", voir O. Amin, *Muhammad 'Abduh*, p. 216-225 (L'école de Muhammad 'Abduh en Egypte) et 226-232 (L'école de Muhammad 'Abduh en Orient); Ch. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, p. 169-263 de la traduction arabe.
- (2) La source de choix pour connaître la vie et la personnalité d'Aḥmad Amīn est son autobiographie, *Hayātī*, Le Caire 1940; nous citons la 2<sup>ème</sup> édition 1952; Aḥmad Amīn est mort le 30 Mai 1954; plusieurs revues lui ont consacré des articles; v. *MIDEO* 2, p. 384 et surtout *Oriente Moderno* 35 (1955) p. 76-89, où M. Umberto Rizzitano trace le portrait de l'homme et analyse son œuvre, considérée sous l'angle surtout littéraire.

Il cherche et saisit toutes les occasions de s'en évader. Après plusieurs essais infructueux ou temporaires, il est nommé en 1904 professeur d'arabe à Alexandrie, dans une école officielle du gouvernement. Désormais il gravira lentement les échelons de l'enseignement, qui le mèneront au professorat à l' "Ecole de la magistrature", puis, après un passage de quatre ans aux fonctions de juge de tribunal religieux (*qāḍī shar‘ī*), à la chaire de littérature arabe, à l'université du Caire; il sera doyen de la faculté des lettres de 1939 à 1941.

Des divers facteurs qui ont contribué à former la personnalité de Aḥmad Amīn, le principal est, de son propre aveu, la religion. L'influence de son père, cheikh pieux et intègre, malgré une certaine dureté dans son rôle d'époux et de père, l'a marqué pour toute sa vie. L'islam fut "son premier amour"<sup>1</sup> et le restera. Il pourra se révolter contre les étroitesse des doctrines et des méthodes azharistes, mais sa foi et sa piété n'en seront pas atteintes. Fidèle jusqu'au scrupule aux prières quotidiennes<sup>2</sup>, recourant à Dieu et au Coran dans ses épreuves<sup>3</sup>, gardant dans son cœur un secret penchant pour le soufisme<sup>4</sup>, il méritait bien le surnom que ses condisciples lui avaient donné : "le sunnite"<sup>5</sup>. Mais ce musulman fidèle vivait dans un siècle en pleine évolution; la tension entre le conservatisme figé d'al-Azhar et l'enseignement moderne se développait<sup>6</sup>. Conscient de la richesse incluse dans ce dernier, A.

(1) *Ḥayātī*, p. 171 : à propos de son mariage (il dira plus loin que le mariage musulman, de son temps, ressemblait à une loterie où l'on ignorait ce qu'on allait gagner), il nous dit qu'au temps de sa prime jeunesse ses sentiments ardents se manifestèrent d'abord par la passion religieuse, puis par l'amour de ses amis et par la pitié envers les pauvres et les malheureux.

(2) *Ḥayātī*, p. 80 (fidèle à ses prières : il quitte un café où il conversait avec ses amis pour faire la prière à l'heure prescrite; se trouvant dans le quartier européen d'Alexandrie, il va trouver un portier nubien ou soudanais et lui emprunte son tapis de prière; s'il n'en trouve pas, il étend son manteau à terre et prie dessus; sa fidélité à la prière du Vendredi à la mosquée, etc...)

(3) *Ḥayātī*, p. 296, 302, 305; lorsqu'il faillit perdre la vue, à 61 ans, et qu'il dut séjourner longuement à l'hôpital sans pouvoir lire, il se faisait réciter le Coran et y trouvait son seul apaisement.

(4) Il avait été initié au soufisme à l'époque de ses études à l'école de la magistrature (à 24 ans) et avait même été reçu "novice" (*morīd*) dans une confrérie à la mosquée de l'imam Shāfi‘ī; v. *Ḥayātī*, p. 108-109 et 321.

(5) *Ḥayātī*, p. 113.

(6) Aḥmad Amīn n'a guère connu directement le cheikh ‘Abdoh, qui mourut peu après l'entrée du jeune Aḥmad à al-Azhar. Il assista à ses deux dernières leçons (*Ḥayātī*, p. 65-66). Mais le Cheikh exerça une profonde influence sur lui par l'intermédiaire de ses amis et de ses maîtres. Son meilleur ami était un disciple fervent du Cheikh (*Ḥayātī*, p. 82); son maître vénéré de l'école de la magistrature, ‘Aṭīf

Amīn chercha sans cesse à s'en nourrir : il apprend laborieusement l'anglais à 30 ans<sup>1</sup>; il est avide de documentation européenne pour préparer ses cours à l'école de la magistrature ou à l'université. Plus tard, à 45 ans, il commencera à faire de brèves visites en Europe. Mais il faut souligner que cet apport étranger viendra se greffer sur une formation spécifiquement égyptienne<sup>2</sup>. Aḥmad Amīn, au fond, n'est jamais sorti de son milieu, mais il s'est efforcé d'y accueillir les valeurs qui pouvaient l'enrichir. C'est dans ce but que, de concert avec un groupe de ses amis formés à la même école, il fondera le "Comité de composition, de traduction et de publication" (*Lajnat al-ta'lif wa-l-tarjama wa-l-naskh*), pour diffuser dans le monde arabe des ouvrages européens traduits en arabe ou des ouvrages composés en arabe selon les exigences de la pensée moderne<sup>3</sup>.

Cet effort et cette mission seront couronnés par la série des *Fajr al-islām*, *Doḥā l-islām*, *Ṣoḥr al-islām*, qui est vraiment l'œuvre de sa vie. A. Amīn a raconté lui-même l'origine et le but de cette série : en 1927, trois amis et collègues de l'Université conçurent le projet d'écrire une vaste synthèse de la vie de l'islam à travers les siècles; Ṭaha Ḥosayn se chargeait de la vie littéraire, 'Abd al-Ḥamid al-'Abbād du cadre historique et Aḥmad Amīn de la vie intellectuelle<sup>4</sup>. Ce dernier se mit aussitôt au travail : en 1929 paraissait *Fajr al-islām*, suivi en 1933-1936 du *Doḥā l-islām* et en 1945-1952 des trois premiers tomes du *Ṣoḥr al-*

---

Bey Barakāt, était un ami du Cheikh; plus tard, il fréquentera les cercles de Mostafā 'Abd-al-Rāziq (p. 164) et collaborera à la revue féministe *Al-sofūr* fondée sous l'influence de Qāsim Amīn (p. 165). Malgré son tempérament plus porté à l'étude qu'à l'action, Aḥmad Amīn militera à deux reprises dans les organisations patriotiques, en 1905 après l'affaire de Denshāwī et en 1919 dans le Wafd (p. 83 et 181-185); mais il indique clairement ses préférences pour la voie de M. 'Abdoh, "réforme interne d'abord", plutôt que celle de Mostafā Kāmil, "libération d'abord" (p. 82 où il les nomme respectivement "patriotisme intellectuel" et "patriotisme sentimental"; cf. aussi son "*Ṣo'ana' al-islāh*, Le Caire 1948, p. 313-314).

(1) *Ḥayātī*, p. 138-147.

(2) Il se dira lui-même "de culture principalement traditionnelle et quelque peu moderne". *Ḥayātī*, p. 148. •

(3) *Ḥayātī*, p. 154-157, où il expose l'origine, la composition, le but et l'activité de ce comité d'édition. Ce sera l'œuvre à laquelle il donnera le meilleur de son activité jusqu'à sa mort.

(4) *Ḥayātī*, p. 204-205. U. Rizzitano, *art. cit.*, p. 81, déclare ignorer les raisons pour lesquelles les deux autres collaborateurs n'ont pas réalisé la part qui leur était échue. M. Ṭaha Ḥosayn a bien voulu nous dire qu'il projetait de commencer son étude sur la vie littéraire de l'islam par la présentation du Coran; survint alors le conflit violent qui l'opposa aux chefs religieux à propos de ses méthodes de critique et il dut renoncer à son projet.



*islām*. La mort de l'auteur, le 30 mai 1954, laisse cette œuvre inachevée<sup>1</sup>. Le projet initial ne manquait pas d'audace et sa réalisation, au long de ces huit tomes, n'est pas exempte de faiblesses<sup>2</sup>. Mais on peut dire que le but envisagé a été atteint : offrir à l'ensemble du monde arabē un tableau de son histoire intellectuelle conforme aux exigences de la méthode moderne, acceptable aux esprits religieux suffisamment ouverts et susceptible de provoquer de nouveaux développements. L'audience que l'œuvre rencontra ainsi que les réactions qu'elle suscita, témoignent de son influence et la placent au rang des classiques de la littérature arabe moderne.

Dans cet effort pour présenter les sectes et les écoles de l'islam selon leur vérité historique et d'après les sources authentiques, Aḥmad Amīn fut appelé à prendre à leur encontre des positions assez différentes de celles du conservatisme figé. C'est éminemment le cas de son attitude envers le mo'tazilisme. L'école tient une place importante dans son œuvre; il lui consacre une dizaine de pages dans *Fajr al-islām* et plus des deux tiers du tome 3 de *Dohā l-islām*<sup>3</sup>. Après une introduction sur les rapports entre le Coran et la Théologie musulmane (*kalām*), il donne un exposé d'ensemble de la doctrine mo'tazilite, analysant, textes à l'appui, le contenu des "cinq thèses". Puis il présente successivement les principaux théologiens de l'école. Il termine en narrant, toujours d'après les sources historiques, la querelle du Coran créé, le triomphe des mo'tazilites, la *miḥna* et la défaite finale à partir de Motawakkil.

Dans ses analyses et ses jugements, on reconnaît facilement l'influence des orientalistes, notamment de Nyberg avec qui A. Amīn avait collaboré<sup>4</sup>. Mais l'originalité de sa présentation du mo'tazilisme réside

- (1) Le quatrième et dernier volume du *Zohr al-islām* a paru après sa mort, en 1955, d'après les notes de l'auteur rassemblées par M. Aḥmad Fo'ād al-Ahwānī. Un *'Aṣr-al-islām* était prévu (*Ḥayātī*, p. 320). Aḥmad Amīn a voulu donner un résumé de toute la série en composant *Yawm al-islām*, paru en 1952, qui, malheureusement, n'a pas les mêmes qualités de sérénité que ses ouvrages précédents. cf. U. Rizzitano, *art. cit.*, p. 83-86.
- (2) Aḥmad Amīn rapporte que *Fajr* et *Dohā*, qu'il présentait pour obtenir le titre de docteur à l'université, furent examinés par deux orientalistes allemands, Bergstrasser et Schaade, et que le seul défaut qu'ils y trouvèrent fut le manque d'information au sujet des travaux antérieurs des orientalistes en la matière. v. *Ḥayātī*, p. 259.
- (3) *Fajr al-islām*, p. 343-352; *Dohā l-islām*, t. 3, p. 21-207 (nous citons la 5e édition, 1952).
- (4) H. Nyberg cite nommément Aḥmad Amīn dans sa préface à son édition du *Kitāb al-intiṣār*, p. 61; il le remercie d'avoir mis en forme le texte arabe de cette préface. L'*Intiṣār*, d'autre part, est une des sources le plus fréquemment citées par A.

d'abord dans son caractère littéraire et humain : l'auteur brosse des portraits bien frappés du théologien mo'tazilite aussi bien que de ce qu'il appelle "le tempérament mo'tazilite", telle cette vieille femme qui refusait de croire aux jinns<sup>1</sup>. Jāhiz est fréquemment mis à contribution dans ce but. Ensuite, pour la première fois dans l'histoire de l'islam, l'école est longuement exposée, avec une évidente sympathie, sous son véritable jour. Enfin, et c'est ce qui nous intéresse, l'auteur, musulman convaincu, porte sur les hommes et les doctrines des jugements de valeur dont tout esprit impartial doit admirer l'équilibre, l'objectivité et le sens des nuances.

Ces jugements sont groupés à la fin de chaque section de ce long chapitre. Après l'exposé de la doctrine<sup>2</sup>, A. Amīn nous dit son admiration pour la valeur intellectuelle de ces théologiens, leur souci d'information puisée aux sources, leur logique dans la déduction des conséquences et leur courage pour exprimer les opinions les plus contraires au sentiment populaire. Il approuve leur effort rationnel et critique envers les hadiths, plus qu'envers le Coran, leur mise en valeur de la liberté humaine et n'hésite pas à écrire "qu'il vaut mieux exagérer dans le sens du pouvoir de la raison et de la liberté de la volonté que dans le sens contraire"<sup>3</sup>. Il juge d'autre part que les mo'tazilites ont eu tort de vouloir soumettre la religion à la raison; d'après lui, c'est parce qu'ils étaient trop intellectuels, férus de spéculation, et insuffisamment soucieux de la vie spirituelle, simple et pratique, des petites gens. Pourtant, et c'est là ce qui les distingue des philosophes musulmans (*falāsifa*)<sup>4</sup>, ils furent avant tout des penseurs religieux dans leur but, la défense de l'islam, sinon toujours dans leur méthode. Finalement l'auteur, selon son souci constant de saisir les problèmes à leur source même, au-delà des oppositions verbales, met le doigt sur la plaie secrète de toute la théologie mo'tazilite : ces logiciens transposent trop rigoureusement (nous dirions trop univoquement) les lois du monde créé dans la réalité divine, sans tenir compte

---

Amīn. L'ouvrage fut d'ailleurs publié à la *Lajnat al-ta'lif* sous les auspices de A. Amīn.

(1) *Doḥā l-islām*, t. 3, p. 88.

(2) *Doḥā*, t. 3, p. 68-90.

(3) *Ibid.*, p. 70.

(4) *Ibid.*, p. 204 : "Les *falāsifa* furent philosophes d'abord, hommes de religion ensuite; ils ne s'occupèrent de la religion que là où leur spéculation philosophique était en désaccord avec elle, et pour chercher à les harmoniser. Les mo'tazilites au contraire furent avant tout des hommes de religion, et secondairement des philosophes" (trad. de L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951, p. 206; l'auteur se déclare d'accord avec le jugement d'A. Amīn).

de la transcendance de Dieu; "c'est là d'ailleurs, ajoute-t-il, un vice qui n'est pas propre aux mo'tazilites; il est le fait des théologiens qui leur succédèrent."<sup>1</sup> Cette seule phrase suffirait à nous donner la mesure de l'esprit critique, impartial et profond de l'auteur.

De nouveau, à la fin du récit détaillé, vivant et perspicace des péripéties de la *miḥna*, A. Amīn tire quelques conclusions<sup>2</sup>. Il note la supériorité intellectuelle des théologiens mo'tazilites, du calife al-Ma'mūn en particulier, sur les Traditionnistes, leurs adversaires. Dans les deux camps, il y eut des gens sincères, ayant le courage de leurs opinions, mais aussi des vaniteux et de plats suiveurs du parti au pouvoir. Les "persécuteurs" étaient animés d'intentions louables : faire triompher en islam des thèses spéculativement justes et pratiquement fécondes; mais ils se trompèrent gravement sur le choix des moyens. Tandis qu'al-Ma'mūn confondait les rôles de calife et de docteur, les mo'tazilites prétendirent faire d'une opinion théologique une thèse de foi et l'imposer par la force au peuple ignorant. Ainsi les partisans de la liberté devinrent oppresseurs et persécuteurs; finalement, ils furent les propres victimes de leur appel au bras séculier.

Le chapitre se clôt sur un jugement général où l'auteur se déclare nettement en faveur du mo'tazilisme, malgré ses excès et ses lacunes<sup>3</sup>. Son effort doit être repris par l'islam moderne. Après la chute de l'école, l'islam fut dominé par le parti "conservateur" des Traditionnistes et entra dans l'immobilisme. La "renaissance" (*nahḍa*) actuelle est un retour aux grandes inspirations du début, le souci du doute critique et de l'expérimentation scientifique, quoique, aujourd'hui, "on distingue mieux entre la religion et la science". Le jugement final est catégorique; à la question : "la mort du mo'tazilisme et le triomphe des Traditionnistes furent-ils un bien pour les musulmans ?" Aḥmad Amīn répond : "A mon avis, la mort du mo'tazilisme est un des plus grands malheurs des musulmans; ils ont commis un crime envers eux-mêmes"<sup>4</sup>.

De tels jugements pouvaient encore faire scandale dans les milieux conservateurs, qui ne manquèrent pas de réagir<sup>5</sup>. Mais en 1936 al-Azhar

(1) *Ibid.*, p. 69-70.

(2) *Ibid.*, p. 191-199.

(3) *Doḥā*, t. 3, p. 202-207.

(4) *Ibid.*, p. 207 : "Fī ra'yī anna akbar maṣā'ib al-muslimīn mawt al-mo'tazila, wa-<sup>c</sup>alā anfosihim janaw."

(5) Aḥmad Amīn conte l'aventure que lui valurent les haines suscitées par ses jugements sur le shī'isme et le mo'tazilisme. Il fut pris à partie dans une réception



ne régnait déjà plus sur la pensée musulmane. La grande diffusion de l'œuvre d'A. Amīn jusque dans les classes moyennes, servie par une langue volontairement simplifiée mais toujours élégante, allait vulgariser dans tout le monde arabe son opinion favorable au mo'tazilisme<sup>1</sup>. Après lui, de nouveaux chercheurs pourront reprendre, en des travaux plus limités ou plus scientifiques, ses vastes ébauches. Mais c'est lui qui aura révélé au grand public le vrai visage du mo'tazilisme et aura réintégré son message dans le patrimoine musulman.

### Les études mo'tazilites depuis Ahmad Amīn.

L'œuvre des pionniers que furent à des titres divers Moḥammad 'Abdoh et Aḥmad Amīn a porté ses fruits : ils semblent actuellement tout naturel, et déjà presque conservateur, de se réclamer du mo'tazilisme, qui devient d'autre part un sujet de choix pour de nouveaux chercheurs. De 1946 à 1949, on ne compte pas moins de quatre ouvrages consacrés à cette école, en pays d'islam, alors que le reste du *kalām* ne fait l'objet d'aucune étude de quelque valeur. Nous voudrions présenter ici rapidement ces livres récents, comme des témoignages de l'intérêt porté au mo'tazilisme dans le monde arabe. Nous pourrions aussi y glaner quelques appréciations ou orientations concernant l'actualité de la pensée et de l'esprit mo'tazilites en face des problèmes de l'islam moderne.

La personnalité des deux principales figures de l'école a d'abord retenu l'attention des nouveaux auteurs. Mr Moḥammad Abū Rīda consacre une importante monographie à Nazzām<sup>2</sup>. La bonne formation universitaire de l'auteur, sa familiarité avec les meilleurs orientalistes

---

officielle à Bagdad et dut s'esquiver discrètement. *Ḥayātī*, p. 239-240.

- (1) L'éditeur de la *Lajnat al-ta'lif*, qui publie *Doḥā l-islām*, nous a donné le tirage de 20.000 pour les sept éditions. C'est un des plus fort tirages dans ce domaine. Nous avons pu constater que de simples professeurs d'enseignement secondaire étaient, nourris de sa lecture et adhéraient à ses idées.
- (2) Moḥammad Abū Rīda, *Ibrāhīm b. Sayyār al-Nazzām wa-arā'oho l-kalāmīyya l-falsafīyya*, Le Caire 1946, 179 pages. L'auteur a reçu sa formation à l'Université du Caire, y a pris les degrés de la licence et du magistère, puis a reçu le doctorat à l'université de Bâle après une mission d'études en France et en Suisse. De retour au Caire, il fut maître de conférences à l'université et est actuellement professeur adjoint, en mission à Benghazi depuis 1955. L'ouvrage dont il est question ici représente sa thèse de magistère. Depuis, l'auteur s'est signalé par d'importants travaux de traduction des orientalistes surtout allemands : Pines (*Beitrag zur islamischen Atomlehre*), Mez (*Die Renaissance des Islams*), de Boer (*Geschichte des Philosophie im Islam*), etc...

et ses recherches personnelles dans les sources manuscrites ont contribué à une œuvre qui fait honneur à la science égyptienne.

Mr Abū Rīda met particulièrement en valeur l'influence du milieu sur Nazzām, son "complexe" social de *mawlā* (client) cultivé devant ses maîtres arabes assez frustes, ainsi que sa dépendance envers les cultures anciennes. Certaines de ses doctrines voient leur origine établie avec précision d'après les textes originaux<sup>1</sup>. Pourtant, nous louerons davantage l'auteur pour sa modération : loin de réduire Nazzām à ses sources, il souligne son originalité et son inspiration essentiellement musulmane; car les thèses les plus extrêmes de ce raisonneur forcené ne sont que les conséquences, poussées jusqu'à l'absurde, d'un *tawhīd* rigoureux<sup>2</sup>. La doctrine de Nazzām est ainsi vigoureusement synthétisée à partir de ce grand principe de l'unicité divine (*tawhīd*), sous la pression de cette exigence de certitude et de clarté qui semble bien être le trait dominant de son intelligence aigüe. L'homme et sa pensée sont mis en pleine lumière, au point qu'il semble difficile d'exploiter davantage les maigres sources dont nous disposons jusqu'à ces derniers temps. Car c'est là que se trouve sans doute le défaut d'un tel travail, défaut dont l'auteur n'est pas entièrement responsable : il avoue lui-même la pauvreté de notre information sur les mo'tazilites en général et sur Nazzām en particulier<sup>3</sup>. Reconnaissons-lui la sagesse de savoir suspendre parfois son jugement, faute de données<sup>4</sup>. D'autre part, la pensée mo'tazilite à ses débuts, et surtout chez Nazzām, était encore en plein jaillissement, à la recherche de son équilibre. Dans ces conditions, était-il possible de présenter une synthèse de sa pensée et de ses origines sans forcer quelque peu les textes ? Enfin, tout en défendant à juste titre son héros contre ses calomniateurs et en sachant reconnaître ses défauts, Mr Abū Rīda s'est parfois laissé entraîner par ses soucis d'apologète à justifier des thèses vraiment excessives<sup>5</sup>. Il reste que ces quelques remarques

(1) Ainsi l'argument de Zénon repris par Nazzām pour prouver la divisibilité indéfinie de l'atome; v.p. 58.

(2) Peut-être l'inspiration musulmane de Nazzām est-elle excessivement poussée jusque dans les détails, ainsi lorsque l'auteur veut trouver l'origine de la thèse du *konūn* (présence actuelle et cachée des parties dans le tout) dans le Coran VII 172-173 "Dieu a tiré des reins des Fils d'Adam leur postérité..." (p. 154).

(3) v. p. 73, 79, 159, etc...

(4) Malgré quelques comparaisons hasardeuses avec des théories modernes, v. p. 105 (compare le "cœur", organe de l'imagination chez Nazzām, avec l'imaginative des philosophes; ainsi que sa théorie de l'unique sens et les hypothèses de la médecine moderne).

(5) Ainsi, p. 120-128, se poursuit une longue étude tendant à prouver que Nazzām

laissent subsister tout le mérite de l'auteur et la valeur exemplaire de son œuvre.

Le biographe de Nazzām porte rarement des jugements de valeur sur les opinions que professa le grand mo'tazilite. Mais tout son exposé, y compris les quelques excès que nous avons relevés, dénote une sympathie non dépourvue de sens critique pour son héros; plusieurs fois, il souligne son accord avec les principes essentiels de l'islam et cherche à expliquer, voire à justifier, ses excès dans l'usage de la raison. Confronté à la critique moderne, Nazzām sort grandi de cet examen et l'éclat de sa personnalité rejaillit sur le mo'tazilisme tout entier.

\*\*\*

Avec Nazzām, et même avant lui, Abū Hodhayl al-'Allāf (mort en 226H./840 ou 235H./849) est considéré comme le principal chef de file du mo'tazilisme. Une monographie lui est consacrée par le cheikh Moṣṭafā Ghorābī, un pur azhariste<sup>1</sup>. On ne s'étonnera donc pas de la différence des méthodes. Il serait long et vain de relever les faiblesses de l'information, de la composition et surtout des procédés de raisonnement<sup>2</sup>.

---

concevait la divisibilité indéfinie de l'atome comme en puissance seulement; pourquoi aurait-il donc élaboré sa théorie du saut (*tafra*) ? De même, il nous semble excessif d'assimiler la théorie de Nazzām sur la création continue, trop bien harmonisée avec le *komūn*, avec la pure origine des philosophes (p. 164-165). L'opinion de Nazzām sur les causes est exposée un peu rapidement et non sans contradiction : si Nazzām nie l'efficacité des causes et même leur réalité, pourquoi les classifie-t-il et donne-t-il cette importance à la cause finale ? (p. 166). Enfin l'effort de l'auteur pour trouver une échappatoire au déterminisme étroit dans lequel Nazzām enferme Dieu et le condamne à faire le meilleur, en expliquant que Dieu fait *librement* le meilleur, nous semble dépasser les horizons du théologien mo'tazilite (p. 92).

- (1) 'Alī Moṣṭafā Ghorābī, *Abū l-Hodhayl al-'Allāf, auwal motakallim islāmī ta'aththara bi-l-falsafa*, Le Caire 1949, 140 p. L'auteur a gravi tous les degrés de la formation azhariste jusqu'au professorat (*ostādhiyya*) en théologie musulmane (*Oṣūl al-dīn*) en 1943. Il l'enseigne à l'Azhar 1952. Après une mission à Asmara (Érythrée), il revint au Caire puis partit en Arabie Séoudite où il enseigne depuis 1956.
- (2) L'auteur entreprend de dépister les sources grecques des théories de 'Allāf; mais il ne connaît de la philosophie grecque que ce qu'en disent les manuels de langue arabe destinés aux étudiants (Y. Karam ou le cours polycopié de Santillana). Ce qui est plus grave, c'est qu'il conclut constamment d'une ressemblance de doctrines à une dépendance historique et va jusqu'à en formuler le principe (p. 49 : "une opinion est antérieure et l'autre postérieure; donc nécessairement la première a influencé la seconde"). Nous retrouvons également l'ancienne habitude de recopier textuellement de longs extraits d'auteurs de valeur (Ash'arī, Aḥmad Amīn etc.) sans guillemets, ni citations, ni références.



De plus, nous n'avons pu y trouver une idée originale. Aussi bien, l'intérêt de l'ouvrage n'est-il pas dans sa qualité scientifique. Par contre, il nous semble significatif de voir un professeur d'al-Azhar se consacrer à l'étude et à la défense d'un mo'tazilite. Pour le cheikh Ghorābī, 'Allāf, loin d'être un philosophe rationaliste et naturaliste, est avant tout un penseur religieux qui s'inspire du Coran et non des spéculations grecques; tout son rôle fut d'être un fervent défenseur de sa foi. Mais cette apologie dépasse bien souvent son but et l'auteur n'hésite pas à interpréter les thèses les plus extrêmes dans un sens orthodoxe<sup>1</sup>. Est-ce 'Allāf qui devient sunnite ou le sunnisme qui deviendrait mo'tazilite? Quoi qu'il en soit, l'âme du cheikh 'Abdoh doit se réjouir de voir sa pensée rejointe et largement dépassée par ceux-là même qui la refusèrent de son vivant. Nous retiendrons, quant à nous, le succès complet de l'entreprise de réhabilitation du mo'tazilisme, puisqu'elle bénéficie d'un *nihil obstat* quasi-officiel d'al-Azhar<sup>2</sup>.

\*\*\*

Parallèlement à ces deux monographies, deux ouvrages généraux vont tenter de reprendre les premières esquisses d'Aḥmad Amīn. Le premier est une thèse de Magister of Arts présentée à l'université américaine de Beyrouth<sup>3</sup>. De ses maîtres anglo-saxons, l'auteur, Mr Zohdī Jārōllāh, a reçu une méthode de travail scientifique, le sens de la critique historique et le souci de sources précises. Il a étudié les auteurs chrétiens des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, S. Jean Damascène, Théodore Abū Qorra et les écoles nestoriennes, pour y retrouver l'origine de certaines doctrines mo'tazilites sur la foi, la liberté, le Coran créé. Entreprise méritoire mais hasardeuse: les écrits mo'tazilites ayant disparu, nous manquons de références précises. On en est réduit à des parallèles faciles ou parfois fautifs, basés qu'ils sont sur une connaissance

(1) Ainsi il justifie la théorie de 'Allāf sur la cessation du mouvement chez les élus et les damnés par le fait que le mouvement n'est pas nécessaire à la joie ou à la souffrance (p. 66).

(2) On pourrait ajouter au témoignage du cheikh Ghorābī celui d'un autre azhariste, le cheikh Ḥammūda Ghorāba. Egalement professeur de Théologie musulmane à l'Azhar, ce dernier a bénéficié d'une certaine formation universitaire en Grande-Bretagne où il fut diplômé de Cambridge (P.H.D.) et dirigea l'institut d'al-Azhar à Londres. Dans un petit livre consacré à Ash'arī, il ne se gêne pas pour critiquer son héros et faire l'éloge de ses ennemis, les mo'tazilites. Finalement, il va jusqu'à prendre parti en faveur des thèses mo'tazilites sur la liberté humaine et déclare orthodoxe l'opinion disant que l'homme est créateur de ses actes; v. Ḥammūda Ghorāba, *Al-Ash'arī*, Le Caire 1953, surtout p. 162-163.

(3) Zohdī Ḥasan Jārōllāh, *Al-mo'tazila*, Le Caire 1947, 292 pages.

un peu simpliste de la théologie chrétienne<sup>1</sup>. L'auteur est plus heureux lorsqu'il traite des sources proprement musulmanes, encore que la dépendance soit quelque peu forcée<sup>2</sup>.

Dans son plan d'ensemble, l'ouvrage reprend le travail d'Aḥmad Amīn : naissance du mo'tazilisme, sa doctrine, ses auteurs, leur triomphe et leur décadence. Les mêmes sources sont utilisées et nous retrouvons la plupart des jugements que l'auteur du *Doḥā l-islām* avait si judicieusement portés sur les raisons de l'échec des mo'tazilites. Tout au plus peut-on mettre à l'actif de Mr Jārōllāh ce trait savoureux : la plus grav efaute des auteurs de la *miḥna* fut de transformer Aḥmad ibn Ḥanbal en un héros légendaire. Les siècles suivants verront ainsi le hanbalisme et son agnosticisme spéculatif s'opposer violemment à tout essai de théologie musulmane, qu'elle soit ash'arite ou mo' tazilite<sup>3</sup>.

Pourtant notre auteur ne manque pas d'originalité. Et d'abord lorsqu'il suit les avatars du mo'tazilisme sur la pente de son déclin<sup>4</sup>. Appuyé sur les meilleures sources historiques ou doctrinales, il analyse les causes de sa désagrégation interne et les coalitions qui s'acharnent contre lui. Sans doute sacrifie-t-il à l'opinion traditionnelle en faisant prendre un peu vite à Ash'arī et à sa "voie moyenne" la relève du mo'tazilisme dans la théologie défensive de l'islam. Mais nous apprenons de précieux renseignements sur les vicissitudes historiques de l'école, son regain de faveur sous les bouyides (IV s.) son déclin sous le calife al-Qādir et le sultan Maḥmūd de Ghazna (Ve s.), son bref retour de faveur sous le seldjoukide Toghrilbeg et son vizir al-Kondorī, sa chute définitive à partir d'Alp Arslān et Nizām al-Molk, son exil au Khorāsān et son refuge final au Yémen. L'auteur conclut ce chapitre en estimant que le déclin politique du mo'tazilisme fut accompagné d'une décadence intellectuelle, l'école n'ayant produit aucun penseur digne de ce nom depuis les deux Jobbā'ī (début du IVe s.)<sup>5</sup>. Nous verrons ce qu'il faut en penser depuis les récentes découvertes de manuscrits.

Après un court chapitre où, de nouveau, l'auteur emboîte fidèlement le pas à Aḥmad Amīn pour faire l'éloge de la foi des mo'tazilites, de

- 
- (1) L'auteur conclut trop facilement d'une certaine ressemblance à une influence, sans étayer la conclusion sur une filière historique; v. p. 32, 35-39, 102 où il croit retrouver le Dieu déterminé au meilleur chez S. Jean Damascène.
- (2) Ainsi, p. 54, on veut voir l'origine de la "situation intermédiaire" (*al-manzila bayn al-manzilatayn*) dans le Coran.
- (3) v. p. 192.
- (4) v. p. 180-220.
- (5) v. p. 221.

leur piété et de leur culture littéraire ou philosophique, le livre se termine sur un chapitre étudiant "l'influence du mo'tazilisme dans l'évolution de la pensée musulmane". Nous y retrouvons d'abord les idées de Nyberg et d'Aḥmad Amīn sur l'orthodoxie des mo'tazilites, leur rôle de défenseurs de l'islam et de promoteurs de la raison dans la foi. Sur ce dernier problème, l'auteur décrit avec bonheur l'évolution de l'école<sup>1</sup> : au début, elle veut défendre la foi en utilisant la raison, puis elle s'attache à la raison pour sa propre valeur de vérité; dès lors, elle s'efforce de conformer la religion à la raison, et finalement elle soumet la religion à la raison. Alors commencent les excès et les erreurs: critique radicale des hadiths, persécution des Traditionnalistes, bientôt suivie d'une violente réaction qui fait triompher, au grand dam de l'islam, le littéralisme anthropomorphique des Karrāmites, Zāhirites, Wahhābites, etc... Le salut, d'après Mr Jārollah, serait encore dans la "voie moyenne" d'Ash'arī, dont il nous donne un long exposé<sup>2</sup>.

Et voici la conclusion de l'ouvrage : trois pages que nous regrettons de ne pouvoir citer en entier<sup>3</sup>. En tant que sunnite, l'auteur ne peut approuver les excès du mo'tazilisme, mais il lance aux générations actuelles un vibrant appel à son esprit. Cet esprit, chassé de l'orthodoxie et réfugié dans le shī'isme où il vit en secret, il faut le réintroduire dans le sunnisme, auquel il est seul capable de redonner la vie. A l'école des mo'tazilites, élargissons nos vues en étudiant les philosophes étrangers; libérons-nous du fatalisme et de ces jugements simplistes, si fréquents parmi nous, qui divisons choses et gens en bons ou méchants, croyants ou infidèles, patriotes ou traîtres. Apprenons le pouvoir de la raison et le respect de la liberté de pensée, qui est sacrée même si elle conduit à des idées contraires à la religion : Galilée, Copernic et Voltaire n'ont-ils pas contredit des dogmes religieux ? Ils sont pourtant des bienfaiteurs de l'humanité. Nous vivons une époque semblable à celle que vécurent les mo'tazilites : l'islam affronte aujourd'hui la civilisation occidentale comme autrefois la culture grecque. C'est pourquoi il est urgent de revenir à l'esprit des mo'tazilites en évitant leurs erreurs : ne précipitons pas le mouvement de l'évolution, agissons par persuasion et non par contrainte, gardons-nous de l'extrémisme qui rejette l'héritage du passé, mais aussi condamnons tout mouvement réactionnaire.

"Voilà ce que furent les mo'tazilites, leur œuvre et leur esprit. S'il

---

(1) v. p. 247.

(2) v. p. 254-264.

(3) v. p. 264-267.



est une chose à regretter, c'est que cette lignée lumineuse se soit éteinte et que ses traces aient été effacées. Car les forces de l'ignorance se sont déchaînées sur elle, le conservatisme rétrograde y a injecté son poison, le vulgaire l'a prise dans ses griffes. Son esprit a été anéanti, sa mémoire défigurée et ses livres brûlés. La déroute du mo<sup>t</sup>azilisme fut une victoire de l'obscurantisme et une défaite des partisans du libéralisme. Depuis ce jour jusqu'au début de la renaissance moderne (*nahḍa*), il ne s'éleva guère de voix pour appeler à la réforme et inviter à briser les liens de l'ignorance. J'ai la conviction que, si l'on avait permis au mo<sup>t</sup>azilisme de vivre et de prospérer, et à ses principes libérateurs de s'affermir et de se divulguer, la face de l'histoire arabe en eût été changée et les Arabes n'en seraient pas arrivés à cet état misérable de retard et de fixité dont les chaînes les entravent encore souvent<sup>1</sup>.

\*\*\*

Nous serons plus bref pour un autre ouvrage d'ordre général : *Le système philosophique des mu<sup>t</sup>azila* de Mr Albert Nader<sup>2</sup>. C'est la dernière en date des études sur le mo<sup>t</sup>azilisme et peut-être la plus ambitieuse dans son propos. De l'avis de l'auteur, les œuvres précitées sont soit partielles, comme les monographies consacrées à Nazzām et à 'Allāf, soit générales, comme les travaux de Aḥmad Amin et de Jārōllāh, mais ces dernières omettent de "relever le lien qui existe entre les diverses questions soulevées par les mu<sup>t</sup>azila et qui fait qu'il y a vraiment tout un système qui se tient". C'est donc la "reconstruction du système

(1) v. p. 267. Il faut également féliciter l'auteur d'avoir complété son livre par des *indices* très complets et la liste de ses sources; précieux instruments de travail, qui font encore trop souvent défaut dans les œuvres des savants orientaux. Cependant on prendra garde à une importante confusion: p. 269, dans la liste des sources mo<sup>t</sup>azilites, l'auteur signale en premier lieu un livre *Dorrat al-tanzīl wa-ghorrat al-ta'wīl* du mo<sup>t</sup>azilite Abū 'Abdallāh al-Iskāfī (mort en 240H.). Quelle aubaine ce serait de posséder un ouvrage d'un mo<sup>t</sup>azilite du IIIe siècle ! En fait le livre ainsi intitulé est de Abū 'Abdallāh Moḥammad b. 'Abdallāh b. al-Khatīb al-Iskāfī (mort en 421H. /1030), un ash'arite qui n'a rien de commun avec son homonyme mo<sup>t</sup>azilite, Abū Ja'fār Moḥammad b. 'Abdallāh al-Iskāfī. Sur le premier, v. *GAL*, Suppl. I, p. 491; sur le second, v. Nader, *op. cit.*, p., 43.

(2) Albert N. Nader, *Le système philosophique des Mu<sup>t</sup>azila (premiers penseurs de l'i.lam)*, Beyrouth 1956, 354 pages. M. Nader, après avoir fait ses études secondaires à Tanṭā (Égypte) et pris sa licence en France, a obtenu le grade de docteur-ès-lettres de la Sorbonne en présentant comme thèse l'ouvrage que nous analysons. Ce travail, préfiguré par plusieurs articles parus dans la revue *Al-risāla* (Le Caire) t. 17 (1949), (p. 1454-1455; 1484-1485; 1538-1540; 1595-1597; 1714-1716), fut d'abord publié

de toute l'école" qu'a entrepris Mr Nader<sup>1</sup>. De fait, après quelques données historiques sur la naissance de l'école et ses théologiens, le livre veut étudier méthodiquement la doctrine mo'tazilite suivant le schéma proposé dans l'avant-propos : un seul principe général, la capacité de la raison à découvrir par elle seule les grandes vérités, conduit à deux thèmes principaux : l'Unité de Dieu (*tawhīd*) et la liberté de l'homme ('*adl*'); les "cinq thèses" classiques de l'école sont réduites à ces deux principes. Dans ce cadre logique, les diverses opinions des mo'tazilites sont classées et étudiées d'après leurs sources grecques, leurs variations chez les divers auteurs et souvent même en parallèle avec des philosophes modernes<sup>2</sup>. Il en résulte une sorte de répertoire des mo'tazilites et de leurs opinions, qui rendra service aux chercheurs désirant un renseignement rapide, sans pour autant les dispenser de recourir aux sources ou aux monographies plus scientifiques. Quant au point de vue qui nous intéresse ici : la réaction de la communauté musulmane devant l'héritage mo'tazilite, l'auteur, chrétien du Proche-

---

en deux petits volumes en arabe sous le titre *Falsafat al-mo'tazila*, 2 tomes, Le Caire 1950 et 1951. L'ouvrage que nous analysons est une refonte notablement augmentée de ces premiers essais; il est écrit en langue française.

- (1) extraits de l'avant-propos de l'auteur, p. I-XX.
- (2) On pourrait se demander si un schéma aussi rigoureux reflète bien la synthèse que les mo'tazilites auraient eux-mêmes élaborée ou s'il s'agit d'une reconstruction a posteriori due à l'auteur. On sait que les mo'tazilites étaient des esprits assez indépendants et volontiers originaux; chaque chef de file avait un groupe de disciples qui ne tardait pas à fonder une sous-école. Cependant l'école tout entière était solidaire et avait défini elle-même le programme de base auquel il fallait se rallier sous peine d'être exclus: ce sont les "cinq thèses", signalées comme telles par l'*Intiṣār*, p. 126 : "Nul n'est digne du nom de mo'tazilite, qui ne professe pas les cinq thèses (*al-oṣūl al-khamsa*) ..." Nous avons exprimé notre opinion sur l'origine empirique de ces cinq prises de position à propos de problèmes divers ainsi que sur l'*esprit* propre et la *méthode* unique qui anime toute l'école. Vouloir, par un schéma logique, ramener les cinq thèses à deux puis à une seule nous paraît une extrapolation artificielle et conduire à l'arbitraire; ainsi l'auteur classe la cosmologie mo'tazilite sous la première thèse (*tawhīd*), alors que les mo'tazilites l'ont élaborée en fonction de leur anthropologie, que l'auteur classe sous la deuxième thèse ('*adl*).

Une recension plus détaillée, qui déborderait le cadre du présent article permettrait de rendre compte des mérites de l'ouvrage, en particulier de précieuses analyses des théories mo'tazilites sur le "néant positif", sur le mouvement, les "actes engendrés" (*tawallod*) et sur la curieuse théorie du "soubresaut" (*tafra*) due à Nazzām; mais il faudrait aussi regretter l'imprécision des références aux sources grecques qui se réduisent à de vagues comparaisons et davantage encore les parallèles discutables avec les philosophes postérieurs, Leibniz, Kant ou même S. Thomas d'Aquin. Il serait également souhaitable que les transcriptions des mots

Orient, ne pouvait qu'être très discret. Nous avons pourtant tenu à faire place à son travail, car il s'insère dans la ligne des études d'une certaine importance consacrées, en pays musulman, au mo'tazilisme, et témoigne ainsi de l'intérêt porté à l'école par la nouvelle génération d'historiens de la pensée musulmane.

En marge de ces ouvrages variés en étendue et en qualité, il faudrait faire une place à de multiples articles, conférences ou émissions radio-phoniques qui monnaient, à l'intention d'un public plus vaste et moins spécialisé, les résultats des nouvelles études mo'tazilites. Si ces brèves contributions n'apportent que rarement du nouveau dans le domaine scientifique<sup>1</sup>, elles peuvent servir efficacement à la diffusion et à la vulgarisation des idées de l'école. En définitive, c'est peut-être davantage à travers ces modestes publications qu'il faudrait sonder l'étendue et l'audience du renouveau mo'tazilite. Nous nous limiterons aujourd'hui à présenter une de ces interventions qui nous semble digne d'intérêt à divers points de vue.

Il s'agit d'une série de conférences diffusées à Radio-Tunis (programme de langue arabe) en 1954/1955 par M. Maḥjūb ben Milād et publiées ensuite sous le titre : "Secouons les endormis" (*Taḥrīk al-sawākin*)<sup>2</sup>.

---

arabes, qu'il s'agisse des termes techniques ou des noms propres, soient conformes au tableau de la page VI, ainsi pour "muḥadissūn", "Al-Khūnāsārī" (al-Khwānsārī) "Al-Osyūṭī" (al-Soyūṭī), "Ibn al-Sabkī" (al-Sobkī), etc... et que le texte français soit purifié de tournures locales (v. par exemple p. 99 note 1). Dans la bibliographie, le cadī 'Abd-al-Jabbār se voit attribuer des *Ṭabaqāt al-mo'tazila* qui seraient éditées à Hayderabad; nous savons que le cadī a bien composé ces *Ṭabaqāt*, mais nous serions trop heureux de les posséder, ne serait-ce qu'en manuscrit; en fait, il doit s'agir du *Al-monyā wa-l-amal* de l'imam Ibn al-Moṭṭadā, éd. T.W. Arnold, Leipzig-Hayderabad 1902, qui cite les *Ṭabaqāt* de 'Abd-al-Jabbār comme sa principale source. Enfin relevons, p. 68, une étrange traduction d'un passage des *Maqālāt al-islāmiyyīn* d'Ash'arī (édit. Ritter p. 495) où on a du prendre *maf'ūl* pour *ma'qūl*.

- (1) Un exemple d'article fécond sur un point précis pourra être trouvé dans Abdus Subhan, *The relation of God to time and space as seen by the mo'tazilites*, Islamic Culture t. 17 (avril 1943).
- (2) Maḥjūb b. Milād, *Taḥrīk al-sawākin*, Tunis 1956. La page intérieure de la couverture présente l'auteur : né en 1916 à Menzel Jamil, près de Bizerte, études secondaires au collège Sadiki et au lycée Carnot (Tunis), licences en philosophie et en lettres arabes, agrégation d'arabe à Paris (1948). Professeur de philosophie à l'École Normale de Tunis. Prépare une thèse de doctorat sur Ghazālī. Le texte du livre cité a d'abord fait partie d'une série de conférences diffusées à Radio-Tunis sur le thème : "L'histoire de la tradition islamique et la faillite des docteurs de la Loi" (*tārikh al-sonna al-moḥammadiyya wa-ilflās al-foghā*).

On notera la résonance particulière de l'appel de M. b. Milād étant donnée la situation qu'occupe la Tunisie dans le monde arabe et musulman. Ce



Le titre en indique bien l'intention : le mo‘tazilisme, qui forme la toile de fond de ces dix-huit émissions, sert de référence historique pour inviter les élites tunisiennes à suivre son exemple en matière de réflexion intellectuelle et religieuse. De fait, l'auteur ne traite du mo‘tazilisme que dans ses lignes très générales ; pour le détail des doctrines, il renvoie à Aḥmad Amīn dont il fait un éloge flatteur. Mais il lui reproche de n'avoir pas suffisamment dégagé la "source unique" de leur doctrine, qui serait le primat de la raison. A propos de cette source, l'auteur se livre à un certain nombre de réflexions philosophiques sur la succession des civilisations, les avatars de la raison en islam, sa définition et ses degrés. Le critère rationnel est ensuite appliqué à deux problèmes centraux du mo‘tazilisme : la liberté humaine face à la Toute-Puissance divine et les notions de bien et de mal rationnels. Ces données sont exposées grâce à un recours constant aux notions et aux catégories de la philosophie moderne plutôt qu'à celles des mo‘tazilites ; les thèses anciennes en reçoivent un éclairage nouveau, parfois profitable, parfois discutable<sup>1</sup>. Finalement, la philosophie religieuse dont le tableau est esquissé à grands traits ressemble davantage au rationalisme de Descartes, de Leibniz ou de Kant qu'au mo‘tazilisme ; par moments, la justification

---

pays de tradition orientale séculaire, s'est ouvert largement, depuis plusieurs décades à la culture occidentale. Après avoir récemment recouvré son indépendance, la Tunisie, riche d'un passé fécond, a devant elle un avenir tout neuf. Il lui faut choisir sa voie, en particulier dans le domaine de la culture. C'est dire la lourde responsabilité de ses élites, spécialement de ceux qui, comme l'auteur que nous recensons, bénéficient de la "double culture", orientale et occidentale, et ont la charge d'orienter les nouvelles générations. On pourra rapprocher les idées mises en avant par l'auteur des récentes mesures du gouvernement tunisien sur divers points de la loi musulmane, qui mettent la Tunisie à l'avant-garde des pays musulmans modernes. Cf. *Oriente Moderno*, 1956, p. 549 (abolition des tribunaux religieux), 596 (*fatwā* contre le nouveau code du statut personnel qui interdit la polygamie, soumet le divorce à un tribunal, règle les successions...); 1957, p. 331 (condamnation d'un musulman pour polygamie), 613 (institution du mariage civil).

- (1) Ainsi la distinction entre liberté (*ḥorriyya*) et libération (*taḥarror*) appliquées à l'activité humaine nous semble plus heureuse que l'identification de la "raison" chez les mo‘tazilites avec "l'intuition" des philosophes modernes. De plus, l'auteur traduit "intuition" par *ḥads* et reproche aux auteurs du *Monjid* de définir le terme *ḥads* comme "la déduction rapide" (*al-istintāj al-sarī‘*); or la définition du *Monjid* (exactement : "la rapidité du mouvement de l'esprit dans la compréhension et la déduction, *so‘at al-intiqāl fī l-fahm wa-l-istintāj*) correspond bien à la définition traditionnelle en *falsafa* depuis la traduction d'Aristote (v. *Manṭiq Aristō*, éd. A.R. Badawī, Le Caire 1949, t. 3, p. 406; cf. A.M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris 1938, p. 65, No. 140 et

de l'effort intellectuel devient un véritable hymne à la raison<sup>1</sup>. On sent que l'auteur entend s'appuyer sur l'exemple des mo'tazilites, qu'il estime une des plus grandes et des plus fécondes écoles de théologie musulmane, pour inculquer à ses auditeurs quelques idées-forces, lutter contre les tenants d'un passé stérile et servir ainsi le renouveau intellectuel en son pays. C'est donc bien sur le plan de l'actualité tunisienne que se situe l'intérêt de ces études. L'auteur ne s'en cache pas : il annonce clairement son intention, s'adresse avec flamme aux savants traditionalistes et leur indique la voie à suivre pour sortir de l'ornière<sup>2</sup>. Nous laisserons

---

p. 132, No. 262); l'intuition au sens de la philosophie moderne serait mieux traduite par *badāha* ou *badīha*; v. l'étude de M. Khoḍayrī, *Kayfa notarjīm al-iṣṭilāḥ INTUITION*, dans *Majallat ʿilm al-naḥs*, Le Caire, I (1946), No. 3, p. 1-6. On sera davantage surpris de voir l'auteur distinguer dans le critère rationnel du bien (*al-istiḥsān al-ʿaqlī*) un "rationalisme moral", qui serait la reconnaissance par la raison du bien et du mal moral, et un "rationalisme métaphysique", qui serait la révélation par Dieu du bien et du mal (p. 149 sq.). Même en admettant que Dieu soit une réalité métaphysique, on ne voit pas comment en faire la source d'un rationalisme. De même, p. 128-136, l'auteur estime qu'il n'y a pas de tierce solution entre le sacrifice de la Justice divine ou celui de sa Toute-Puissance.

- (1) v. notamment p. 144-150. "Le critère rationnel du bien, c'est le point culminant qu'atteignit le mo'tazilisme à la suite des conquêtes de sa guerre sainte et de la réussite de son essor. Sans aucun doute, c'est le musc et le safran du mo'tazilisme; que dis-je ! C'est la couronne de lauriers qui orne son front. Grâce à la thèse du critère rationnel du bien, la méthode rationnelle atteint son apogée chez les mo'tazilites; grâce à elle, les mo'tazilites occupent une place de choix parmi les théologiens musulmans ! Grâce à elle, ils portent hautement témoignage parmi les gens qui raisonnent ! La thèse du critère rationnel du bien, c'est la raison qui parvient à sa maturité; c'est la raison qui prend position face à l'existence, sûre de soi, confiante en sa propre lumière, saisissant les secrets de l'être — ou du moins cherchant à les saisir —, percevant ses aspects obscurs — ou du moins sollicitant le moyen de les percevoir —; c'est la raison qui s'oriente dans les sinuosités de l'être, cherche à s'y infiltrer et à les pénétrer · c'est la volupté de l'esprit en éveil — y a-t-il plus grande volupté que celle de l'esprit en éveil ? —, qui cherche à démonter les rouages de l'être pour connaître le secret de leur mécanisme et de leur montage admirable !..." (p. 145). Et l'auteur demande qu'on rende justice aux mo'tazilites et qu'on les imite. Mais cette présentation, nécessairement schématique, qui relève davantage de l'exhortation que de l'étude objective et irénique, risque de déformer le vrai visage du mo'tazilisme; l'ancienne école a certes promu la raison à l'intérieur de la foi, ce n'était pas pour autant un rationalisme; on peut regretter que l'auteur n'ait pas suivi Aḥmad Amīn jusque dans ses jugements de valeur et ses orientations.
- (2) L'intention de l'auteur est annoncée dès sa préface (p. 3-4) et son premier chapitre (p. 13) : il ne cherche pas à faire œuvre d'historien des doctrines, mais à contribuer au réveil des peuples arabes; ce réveil fut jusqu'ici surtout littéraire, il faut désormais qu'il s'appuie sur une philosophie. Au cours de son livre, il met en garde contre

aux élites tunisiennes le soin d'évaluer la valeur et la fécondité de ces orientations et nous retiendrons, pour notre sujet, l'actualité de l'esprit mo‘tazilite utilisé au service du renouveau de la pensée en un pays musulman.

Au terme de cette recension des études mo‘tazilites, une constatation s'impose : quiconque s'est astreint à dépouiller méthodiquement les divers travaux parus depuis vingt ans sur ce sujet, ne peut manquer d'être frappé par la pauvreté et la monotonie des références. Les citations nous renvoient toujours aux classiques traités d'hérésiologie, Ash‘arī, Shahrastānī, Baghdādī et les compilateurs postérieurs, ou à l'unique texte mo‘tazilite découvert par Nyberg, le *Kitāb al-intiṣār* d'al-Khayyāt. Faute de sources nouvelles, les auteurs successifs sont condamnés à se répéter et les études mo‘tazilites à tourner en rond ou à prendre la voie des hypothèses gratuites. Or voici qu'un matériel nouveau, qui semble à première vue extrêmement riche, nous arrive de plusieurs côtés à la fois ; sève neuve, susceptible d'infuser un nouvel élan à ces études. Nous voulons parler des manuscrits en provenance du Yémen, récemment découverts ou recensés et mis à la disposition des savants.

### Les nouvelles découvertes de manuscrits.

Au terme de son déclin progressif, le mo‘tazilisme, disions-nous précédemment, avait pratiquement disparu des terres sunnites pour trouver refuge au Khorāsān, au Ṭabaristān et finalement dans la forteresse naturelle des montagnes yéménites. En cette portion isolée du monde musulman régnaient depuis le IIIe/IXe siècle des "imams", qui étaient à la fois chefs politiques et théoriciens du zaydisme. Nous avons vu comment, sous leur influence, les écrits des grands mo‘tazilites furent

---

le danger des réactions conservatrices (p. 73), contre les esprits qui s'acharnent sur des problèmes dépassés (p. 116-117), parle de la "douce mélodie de la liberté" (p. 130) et termine par une page ardente, à l'intention des *foqahā*, qu'il invite à se cultiver davantage et à réexaminer les sciences traditionnelles à la lumière de la philosophie... "Il est inconcevable qu'on dresse un programme d'études juridiques [*fiqhīyya*] à l'université de la Zaytouna [Tunis], d'al-Azhar ou d'un quelconque de nos instituts religieux sans tenir compte de ce travail si important [la révision des sciences traditionnelles]. Ainsi donc, nous vous ouvrons à deux battants la "porte de l'*ijtihād*" [réflexion personnelle] et nous vous disons : "Allez-vous y pénétrer ?" Sur vos épaules pèse une responsabilité considérable, le comprenez-vous ? Etes-vous capable de la porter ou allez-vous l'éviter en la fuyant pour vous installer dans votre sempiternel repos et les jouissances d'une vie sans souci ? S'il en est ainsi, de quel droit, par Dieu !, vous prétendez-vous les défenseurs de la vraie religion ? Est-ce au nom de la clairvoyance ou au nom de



recueillis, recopiés, commentés et diffusés dans leur état. Mais cette activité intellectuelle à l'égard du mo'tazilisme fut pratiquement ignorée du monde sunnite et se développa en milieu fermé<sup>1</sup>. L'Occident pourtant, par le biais de quelques marchands avisés, sut en apprécier la valeur. Le premier voyageur européen au Yémen qui se soit intéressé aux manuscrits mo'tazilites semble être un allemand, Ed. Glaser. Au cours de deux séjours, en 1882-1884 et en 1885-1886, il acheta 246 manuscrits que la Kœnigliche Bibliothek de Berlin acquit en 1887<sup>2</sup>. Vingt ans après, vers 1903-1906, un marchand milanais, G. Caprotti, achète à Şan'ā' une masse de 1.610 codices, que l'Ambrosienne acquiert en 1940 grâce à une souscription municipale. Ce fond de manuscrits yéménites a commencé à être catalogué par E. Griffini, qui est mort avant d'avoir achevé sa tâche<sup>3</sup>; elle vient d'être reprise par Mr Salāhuddīn al-Munajjed, l'actif directeur de "l'Institut des Manuscrits" de la Ligue Arabe<sup>4</sup>. Par ailleurs, en 1951, Mr Ṭaha Ḥosayn, alors ministre de l'Instruction Publique d'Égypte, conscient de l'importance des documents conservés au Yémen, décida d'y envoyer une mission pour en faire l'inventaire. Cette mission, dirigée par Mr Khalīl Nāmī et comprenant notamment Mr Fo'ād Sayyid, chef de la section des manuscrits arabes à la Bibliothèque Nationale (*Dār al-kotob*), séjourna trois mois à Şan'ā'. Au prix

---

l'ignorance? Traitez-vous de mensonges les signes de votre Seigneur? Dis: Agissez et Dieu verra vos actions, ainsi que son Apôtre et les croyants [Coran V, 109 et XXIII 109]. Mais où sont donc vos actions? Sont-ce vos demandes d'augmentation d'honoraires? Est-ce de rédiger des libelles d'anathème et d'accuser d'impiété et d'hérésie? Ou bien est-ce la recherche, l'examen attentif et la rédaction d'ouvrages pour mettre en lumière ce qui reste obscur, séparer le vrai du faux, distinguer ce qui a dévié hors du droit chemin et ce qui est resté dans la voie droite? Qu'avez-vous donc fait des trésors de notre culture arabe et islamique alors que vous en étiez les dépositaires?" (p. 150-151).

- (1) On a relevé que le célèbre catalogue de Ḥājjī Khalīfa, *Kashf al-zonūn*, ne compte, sur plus de 30.000 titres, que quelques œuvres yéménites. Voir W. Ahlwardt, *Kurzes Verzeichniss des Glaser'schen Sammlung arabischer Handschriften*, Kœnigliche Bibliothek, Berlin 1887, p. 6.
- (2) v. un résumé des premières pénétrations en Arabie du Sud dans G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin 1923, p. 82-89. Les manuscrits de Glaser ont été recensés et classés par W. Ahlwardt, *Kurses Verzeichniss...*
- (3) Sur l'histoire du fonds Caprotti et son catalogue, v. E. Griffini, *Catalogo dei manoscritti arabi di nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano*, vol. I. Codici 1-475, Roma 1920, paru d'abord en 9 articles de la *Rivista dei Studi Orientali* de 1908 à 1919.
- (4) Un article sur ce travail paraîtra dans le No. 4, 1957 de la *Revue de l'Institut des Manuscrits* de la Ligue Arabe, Le Caire.

de gros efforts, elle put prendre connaissance de plusieurs bibliothèques publiques ou privées contenant des milliers de manuscrits et en micro-filmer un certain nombre. Mais, étant donné le désordre qui règne dans ces bibliothèques, on s'accorde à penser que d'autres missions permettraient la découverte de nouvelles richesses. D'ores et déjà, les œuvres qui nous sont révélées par ces divers travaux font présager une ample moisson de documents inconnus<sup>1</sup>.

Nous aurions voulu informer nos lecteurs des résultats les plus importants obtenus par ces missions. Mais les travaux de recension et de classement sont encore en cours et, sur le conseil des spécialistes, nous avons remis à un prochain article l'étude de la question des manuscrits mo'tazilites dans son ensemble. Nous nous contenterons ici de quelques remarques dans le cadre de notre sujet.

Notons d'abord que, sous réserve d'une enquête plus approfondie, les plus anciens des manuscrits mo'tazilites découverts ne remontent pas au delà du IV<sup>e</sup>-Xe siècle. On sait que les œuvres des théologiens de l'école furent brûlées par ordre des pouvoirs publics après l'échec de la *miḥna* (237H./801). Doit-on désespérer de jamais retrouver un seul écrit des 'Allāf et des Nazzām<sup>2</sup> ? Par contre les nouvelles découvertes vont mettre en pleine lumière certains noms de la période postérieure, considérés jusqu'alors comme mineurs ou "décadents". C'est éminemment le cas du "grand cadī" 'Abd al-Jabbār (mort en 415H./1025) qui, par la qualité et l'amplitude de ses œuvres, soutiendra avantageuse-

- 
- (1) Sur la mission Nāmī au Yémen, v. le rapport de K.I. Nāmī, *Al-ba'ṯhat al-miṣriyya li-taṣwīr al-makhḫūṯāt al-'arabiyya fī bilād al-Yaman*, Le Caire 1952, qui comprend, en plus de renseignements sur le travail de la mission et les difficultés qu'elle rencontra, le catalogue des manuscrits microfilmés rapportés à la Bibliothèque Nationale (*Dār al-kotob*) du Caire. Voir également l'article de F. Sayyid, *Makhḫūṯāt al-Yaman*, dans la *Revue de l'Institut des Manuscrits arabes*, I (1955), p. 194-215, qui met en valeur les plus importants manuscrits mo'tazilites retrouvés au Yémen.
- (2) 'Allāf aurait composé 1.200 ouvrages (Ibn al-Mortadā, *Al-monya wa-l-anal*, p. 27) dont il ne nous reste aucune trace. Mais on peut remarquer que c'est le cas de presque tous les écrits doctrinaux des trois premiers siècles. Ash'arī lui-même, pourtant considéré comme le père de l'orthodoxie, a écrit au moins 105 ouvrages (v. liste dans R.J. Mc Carthy, *The Theology of al-Ash'arī*, p. 211-230) dont il ne nous reste que 7, et encore seul l'*Ibāna*, petit ouvrage de 70 pages, était-il vraiment connu et imprimé jusqu'en 1929. Les écrits mo'tazilites semblent n'avoir disparu que progressivement, car on les trouve cités pendant plusieurs siècles après la disparition de l'école. Peut-être faut-il mettre leur destruction, comme celle de bien des livres sunnites, davantage au compte des Mongols que des édits des califes.

ment la comparaison avec les plus grands noms de la théologie musulmane<sup>1</sup>. Sans doute fera-t-il regretter que l'orthodoxie musulmane se soit privée des richesses du mo'tazilisme postérieur. Peut-être même invitera-t-il les penseurs d'aujourd'hui à renouer avec ce courant et à s'en inspirer pour de nouveaux développements théologiques. Enfin il nous semble significatif que ces découvertes coïncident avec le renouveau d'intérêt porté par les nouvelles générations à l'école mo'tazilite. Ces documents dormaient depuis des siècles dans les bibliothèques sans que personne ne se souciât de les exploiter. N'est-ce pas la conviction que le mo'tazilisme était un des plus beaux fleurons de l'histoire doctrinale de l'islam et que peut-être il avait encore son mot à dire qui a poussé Mr Ṭaha Ḥosayn à envoyer une mission au Yémen et à s'occuper activement de l'édition de ces textes ? Réciproquement, l'étude et la publication de ces manuscrits peut donner un nouvel essor aux recherches sur le mo'tazilisme qui marquaient le pas. Plus que d'une coïncidence, il faudrait parler d'une convergence d'efforts et d'une influence mutuelle.

\*\*\*

Bénéficiant à la fois d'un regain de faveur dans l'islam sunnite et de nouvelles sources extrêmement riches, le mo'tazilisme semble donc devoir être l'objet de nouvelles études, susceptibles de donner à leur tour un aliment de choix à l'esprit néo-mo'tazilite lui-même. Il sera intéressant de suivre ces études, qui paraissent devoir s'engager dans trois domaines primordiaux :

En premier lieu, un travail considérable de collection des manuscrits, d'éditions critiques et d'études doctrinales sur ces nouvelles sources sera nécessaire pour retrouver et mettre en valeur le vrai visage du mo'tazilisme, si déformé par ses adversaires. Nul doute que ses penseurs originaux sortiraient grandis d'un examen impartial et pourraient éclipser certains théologiens postérieurs considérés jusqu'alors comme les plus grands.

Parallèlement à ces études sur les sources, il conviendrait de reprendre sur des bases plus larges l'étude du milieu intérieur et extérieur à l'islam dans lequel vécurent et auquel s'affrontèrent les mo'tazilites. Ils furent avant tout, on ne cesse de le répéter, des apologistes de l'islam,

(1) Sur le cadī 'Abd-al-Jabbār et son grand ouvrage de théologie, le *Moghni*, v. la communication de G.C. Anawati au XXIV<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes (Münich 1957) qui paraîtra avec les comptes-rendus. Voir également dans le présent volume de *MIDEO* l'article sur le *Moghni* et sa table des matières.



soucieux de le défendre contre ses ennemis du dedans et du dehors en utilisant les armes de l'adversaire. On ne comprendra vraiment leur doctrine, en particulier certaines de leurs opinions apparemment étranges, qu'en reconstituant d'une part les croyances des religions et des sectes qu'ils combattirent, et d'autre part ce qu'on pourrait appeler "la bibliothèque" des mo‘tazilites, c'est-à-dire les livres de philosophie grecque ou d'autres sciences qu'ils connurent et dont ils s'inspirèrent<sup>1</sup>.

Enfin, et c'est là le plus important mais aussi le plus délicat, une meilleure connaissance historique et doctrinale de la première école théologique en islam pourrait servir à repenser en de nouveaux termes les éternels problèmes qui se posent à toute religion. C'est là que se trouverait la plus haute fidélité au meilleur du message mo‘tazilite : théologiens, ces penseurs voulaient concilier la foi et la raison, mais on ne leur laissa pas le temps de mûrir les solutions adéquates; apologistes, ils savaient que la défense d'une religion doit se renouveler sans cesse en suivant l'évolution du monde non-religieux. Nous avons entendu les voix de Moḥammad ‘Abdoh, d'Aḥmad Amīn, de Zohdī Jārollah et de M.b. Milād inviter les musulmans contemporains à cette réflexion et à cet effort. Peut-être le temps est-il venu, après l'époque des luttes pour secouer le conservatisme figé, après les premiers engouements pour des orientations plus extrémistes, de rechercher une nouvelle synthèse propre à satisfaire à la fois le croyant et l'homme moderne. Les premiers mo‘tazilites avaient soulevé des problèmes qui touchent au cœur même de la foi islamique: Transcendance de Dieu et connaissance rationnelle, Toute-Puissance divine et liberté humaine, confrontation de la religion et des civilisations étrangères. Les efforts de ces premiers penseurs de l'islam, certaines de leurs solutions et surtout leur esprit pourraient être une invitation et un guide pour ceux qui croient encore à la théologie, cette science des rapports entre Dieu et les hommes, qui doit les mener sur les voies de la vérité. Nous espérons avoir l'occasion de reparler de ces grands problèmes et de mettre nos lecteurs au courant des nouveaux développements possibles dans la ligne d'un "néo-mo‘tazilisme."

\*\*\*

En guise de conclusion et pour prévenir des erreurs d'appréciation quant à l'importance du courant "néo-mo‘tazilite" dans la pensée

(1) On trouvera de bons types d'études du milieu religieux dans l'islam du IIe-IIIe siècle dans les ouvrages recensés par J. Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, Paris 1946, p. 128-129 (Guidi, Vajda, Massignon, Noeldeke, etc...).

musulmane, nous voudrions tenter de situer ce courant dans l'éventail des tendances qui se partagent l'islam d'aujourd'hui.

C'est d'abord un fait reconnu que le mo'tazilisme, de concert avec la philosophie musulmane (*falsafa*) et le soufisme, a retrouvé dans l'héritage musulman une place d'où il était exclus depuis Motawakkil. L'enseignement officiel, qu'il soit universitaire ou azhariste, l'a inscrit à son programme<sup>1</sup>. Les publications sur la doctrine islamique, en dehors des ouvrages spécialisés que nous avons analysés, ne manquent pas de lui faire une place de choix. Les conversations que l'on peut tenir dans les divers milieux, depuis l'élite intellectuelle jusqu'au simple professeur d'enseignement secondaire, révèlent une sympathie assez générale pour la première école de pensée musulmane, mis à part quelques tenants du mouvement *salafî*.

On se gardera bien d'en conclure pour autant que "la majorité des théologiens modernes est mo'tazilite", ni même qu'il existe un réel courant, a fortiori une école, "néo-mo'tazilite". De la sympathie générale pour une école du passé à la volonté de s'en inspirer pour les problèmes du présent, voire à la formation d'un courant ou d'une nouvelle école s'en réclamant, il y a un pas, qui est certes possible à franchir mais qui demande à être réalisé dans les faits. Si l'on tentait de faire la somme des témoignages écrits et oraux que l'on peut recueillir dans l'Égypte d'aujourd'hui, le tableau serait approximativement le suivant :

1. On ne trouve guère de penseur qui se réclame de l'école mo'tazilite au sens strict et historique : celle-ci appartient à un passé sans doute glorieux mais révolu<sup>2</sup>.

2. Parmi les positions des mo'tazilites, certaines sont récusées à juste titre en raison de leurs excès, en particulier leur intolérance et leur appel au bras séculier au service d'une simple opinion théologique; d'autres concernent des problèmes qu'on estime aujourd'hui inactuels, tels celui des rapports entre l'essence et les attributs divins ou celui du Coran créé ou incréé; tandis que les thèses concernant le droit de raisonner sa

(1) v. par exemple le cours du titulaire actuel de la chaire de théologie musulmane (*ʿilm al-kalām*) à l'université du Caire, publié sous le titre : *Dirāsāt fī l-falsafat al-islāmīyya* par Abū-l-Wafā' al-Ghonaymī al-Taftāzānī, Caire 1957; sur le mo'tazilisme p. 37-41, exposé rapide et objectif. Pour al-Azhar, voir les deux ouvrages signalés au cours de cet article p. [46]-[47].

(2) Des amis égyptiens qui ont connu intimement Aḥmad Amīn nous ont dit que ce dernier, dans le privé, se déclarait volontiers un mo'tazilite; il aurait même projeté de faire revivre le mo'tazilisme comme école.

foi, d'utiliser les disciplines modernes, philosophiques ou scientifiques, d'admettre les lois naturelles et la causalité, l'affirmation de la liberté humaine, etc... gardent toute leur actualité et leur valeur de ferment.

3. L'influence la plus large, mais aussi la plus diffuse et souvent indéfinissable, reviendrait à l' "esprit" mo‘tazilite, cet esprit de recherche, d'effort pour justifier sa foi par la raison, esprit d'accueil envers les richesses du monde non-musulman pour en faire bénéficier l'islam et placer les nations musulmanes au niveau des pays modernes.

Enfin, dernière réserve mais la plus importante, l'islam moderne nous paraît soulevé par des forces qui ont peu de rapports avec la pensée religieuse proprement dite. De plus, parmi ceux qui rechercheraient un nouvel équilibre entre la foi islamique et le monde moderne, bien peu feraient appel à la théologie au sens strict : "ces histoires de *ṣifāt* (attributs divins)" semblent bien inutiles aujourd'hui; on chercherait plutôt son inspiration du côté de certains philosophes musulmans, Averroès par exemple, de quelques penseurs originaux, tels Moḥammad Iqbāl, ou d'audacieux mélanges de marxisme et d'islam, comme celui qu'a tenté Khālīd Moḥammad Khālīd<sup>1</sup>. Restent les professeurs chargés de présenter aux étudiants, à travers l'histoire de leur civilisation, les éléments d'une nouvelle synthèse. Quand ils ne se limitent pas à un simple exposé objectif, c'est chez eux que l'on pourrait trouver les artisans d'un futur "néo-mo‘tazilisme". Cette possibilité se réalisera-t-elle? L'avenir nous le dira. Notre rôle se limite aujourd'hui à enregistrer et à délimiter, à travers le regain d'intérêt et la floraison des travaux que nous avons analysés, un certain renouveau du mo‘tazilisme.

Le Caire, le 21 novembre 1957.

*Robert Caspar, père blanc.*

(1) On pourra retrouver l'influence d'Averroès chez Maḥmūd Qāsim (professeur à l'École Normale, *Dār al-‘Olūm*), *Al-faylasūf al-moʿtazilī ʿalayhī Ibn Roshd*, Le Caire 1950, celle de la philosophie existentialiste chez ʿAbd-al-Rahmān Badawī, *Al-zamān al-wojūdī*, *Homūm al-shabāb*, etc... Sur l'ouvrage de Khālīd Moḥammad Khālīd, *Min honā nabdaʿ*, Le Caire 1950, v.G.C. Anawati, *Jeunesse d'Égypte, témoignage d'un azhariste*, in *Cahiers du cercle thomiste*, Le Caire, sept. 1950, p. 1-13.



## TABLE DES MATIERES

	<i>Page</i>
Introduction ... ..	[1]
Grandeur et décadence du mo'tazilisme ... ..	[4]
Le mo'tazilisme à son apogée ... ..	[4]
Le déclin et la quasi-disparition du mo'tazilisme ... ..	[8]
Les étapes du renouveau du mo'tazilisme ... ..	[17]
Moḥammad 'Abdoh, précurseur et inspirateur du renouveau	[17]
De Moḥammad 'Abdoh à Aḥmad Amīn ... ..	[32]
Aḥmad Amīn, le vulgarisateur du mo'tazilisme ... ..	[38]
Les études mo'tazilites depuis Aḥmad Amīn ... ..	[44]
Les nouvelles découvertes de manuscrits ... ..	[55]
Conclusion ("néo-mo tazilisme" et islam contemporain) ... ..	[59]