

logo not found or type unknown

Title Apories sur la prédestination et le libre arbitre dans le commentaire de Rāzī / Roger Arnaldez

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 6 (1959)

pages 123-136

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/66560>

APORIES SUR LA PREDESTINATION ET LE LIBRE ARBITRE DANS LE COMMENTAIRE DE RAZI

par

Roger Arnaldez

La question du *jabr* et du *qadar* est l'une des plus graves qui se soient posées à l'islam. Fakhr-al-Dīn al-Rāzī en a eu la très nette conscience. Dans son commentaire du Coran, il ne cache pas son embarras et il s'applique surtout à exposer les arguments des divers théologiens, en insistant surtout sur ceux des Mo'tazilites. Une étude complète de ce problème dépasserait de beaucoup les dimensions d'un article et exigerait de recourir aux œuvres purement spéculatives de Rāzī. Nous nous bornerons à rapporter les apories fondamentales, telles qu'il les présente à propos des premiers versets de la sourate *al-Baqara* (Cor., II), et à définir dans quel sens à ses yeux on doit chercher une solution qui satisfasse à la fois aux principes de la raison et aux exigences de la foi révélée.

I. La conduite de l'homme par Dieu (*hodā*).

Le terme de *hodā*, qui revient plusieurs fois dans le Coran, est devenu un terme technique de la théologie morale. Zamakhsharī, dans le *Kashshāf*, le définit comme une action de guider qui aboutit au terme désiré. Rāzī fait remarquer que dans ce cas il ne pourrait y avoir conduite sans atteindre le but. Le *hodā* impliquerait l'*ihtidā'*, comme le verbe actif implique le passif (*mo'tāwi'*). On dit en effet: 'J'ai cassé un vase, donc il est cassé'; et on dirait de même: 'j'ai conduit cet homme, donc il est arrivé au but'. Mais il n'en est pas ainsi. Dieu a dit: *Quant à Thamūd, Nous les avons conduits, mais ils ont préféré l'aveuglement à la conduite* (Cor., XLI 16/17). D'ailleurs, la différence entre *hodā* et *ihtidā'* peut être reconnue par l'évidence rationnelle, car ce qui s'oppose à l'acte de conduire, c'est l'acte d'égarer (*iqlāl*), et ce qui s'oppose à l'arrivée au but, c'est l'errance (*dalāl*), si bien que Zamakhsharī a tort d'opposer *hodā* à *dalāl*. Ainsi Dieu peut-il conduire — et en cela Il est digne de louanges — sans que l'homme atteigne au terme de cette conduite, de même, semble-t-il, que parallèlement Il peut égarer sans que l'homme soit condamné à l'errance.

Cet argument d'ordre grammatical, fondé sur la relation de l'actif et du passif, est ensuite précisé plus philosophiquement. Rāzī ajoute que seul est appelé *mahdī* (conduit) celui qui tire profit de la conduite (*al-montaḥfi' bi-l-hodā*), ce qui signifie qu'on ne peut être conduit au but automatiquement et comme malgré soi. Entre conduire et être conduit, il y a un intermédiaire indispensable: la réaction de celui à qui s'adresse la conduite. Puisque *hodā* s'oppose à *'amā* (aveuglement), il va de soi qu'on ne peut au sens propre du mot être conduit les yeux fermés. La conduite a un terme, un but (*maqṣūd*), qui doit être connu et voulu de celui qui est conduit, sinon il n'est pas conduit mais mené ou transporté. D'ailleurs, le cas de la conduite est rapproché, de manière très significative, de celui du commandement. Sans doute être commandé est le passif de commander, et cependant la condition de celui qui commande n'implique pas la réalisation de ce qui est commandé. Il faut l'intermédiaire de l'obéissance. On voit donc que la conduite et le commandement ne sont pas des actes divins qui entraînent immédiatement leur effet. Ce n'est pas que la puissance de Dieu soit en défaut, mais c'est qu'en voulant agir sur ses créatures selon ce type d'action dont relèvent la conduite et le commandement, le Seigneur veut toute la complexité qu'il enveloppe, et en particulier Il veut faire une place à ces intermédiaires qui sont des hommes et non des choses, ceux qui tirent profit de la conduite, ceux qui obéissent au commandement.

Il est écrit que le Coran est guide des hommes qui craignent Dieu. Sans entrer dans les détails de la discussion sur la nature de la crainte de Dieu (*taqwā*), retenons qu'elle est la base de la vie religieuse. Son "but fondamental" est tantôt le repentir, tantôt la foi, tantôt l'obéissance, tantôt le renoncement à la rébellion, tantôt la sincérité. Rāzī se rallie à l'opinion selon laquelle craindre Dieu consiste à ne rien préférer à Dieu et à savoir que tout est dans sa main. Cette conception intérioriste du *taqwā*, qui fut aussi celle de Ghazālī, montre bien que l'homme auquel s'adressent la conduite et les commandements n'est pas une nature mue par des réflexes de terreur, mais une personne qui adhère, par un acte profondément spirituel, aux valeurs essentielles qui constituent son être et sa destinée, et qui sont Dieu et Dieu seul. Il faut même aller plus loin et dire que cette crainte de Dieu est celle qui constitue fondamentalement l'homme, c'est-à-dire, en langage moderne, la personne humaine. L'argument de Rāzī est scripturaire: Dieu dit tantôt que le Coran est guide des hommes, tantôt qu'il est guide de ceux qui Le craignent; cela montre que "ceux qui craignent Dieu sont tous les hommes, de sorte que ceux qui ne Le craignent pas sont comme s'ils n'étaient pas

des hommes". En somme, Dieu ne peut conduire que des personnes, Il ne peut commander qu'à des personnes. Son comportement avec les hommes quand Il leur révèle sa Loi, suppose la liberté humaine. Cette liberté s'exprime par un acte fondamental qui est la crainte de Dieu, et cet acte à la fois l'exprime et la constitue en faisant de l'être humain un homme véritable. Celui qui se dérobe à cette reconnaissance première de Dieu qu'est le *taqwā*, celui qui se tourne vers les créatures, les idoles, les richesses, les vanités de la gloire, dégrade sa nature et sa qualité d'homme, perd sa liberté, ne peut plus obéir ni tirer profit de la conduite, ne peut plus accueillir la prophétie ni aucune des innombrables grâces que Dieu fait à ses serviteurs.

Que le centre du débat se situe au niveau de la réalité personnelle de l'homme dans ses rapports avec Dieu, c'est ce qui apparaît manifestement avec la question que soulève Rāzī. On pourrait en effet objecter : quand une chose est guide ou conduite, elle l'est indépendamment des personnes (*ashkhāṣ*) guidées ou conduites. Pourquoi le Coran dit-il alors : *hodā pour ceux qui craignent Dieu* ? En outre, celui qui craint Dieu n'est-il pas celui qui est conduit ? Alors, qu'a-t-il besoin de la conduite du Coran ? Ou bien sera-t-il conduit "une deuxième fois", une première comme craignant Dieu, la seconde comme guidé par le Livre ? La réponse dissipe toutes les obscurités. Le Coran est aussi une indication pour l'infidèle (*kāfir*). Mais si Dieu mentionne celui qui Le craint, c'est qu'il est le seul à tirer profit du Coran, et à parvenir au but. Autrement dit, le Coran n'est pas conduite en soi, indépendamment de ceux qu'il peut conduire ou qu'il conduit effectivement jusqu'au terme. Ainsi dirions-nous qu'un guide de voyage ou un panneau indicateur ne reçoivent leur appellation de guide et d'indicateur que relativement à celui qui les comprend et les utilise comme tels. Un signe (et le Coran est un ensemble de signes, *āyāt*) n'est jamais signe en soi ; il est signe de quelque chose pour quelqu'un.

On objecte que le Coran n'est pas un guide, parce qu'il contient de nombreux versets dont le sens est douteux. C'est exact, et les diverses écoles théologiques s'opposent entre elles tout en s'appuyant également sur le Livre. Mais, réplique Rāzī, cela prouve simplement que Dieu ne conduit pas les hommes en les forçant, ne fût-ce que par la contrainte d'une évidence qui s'imposerait toute faite. Quant à ce qui est douteux, ajoute-t-il, il est toujours possible de le déterminer, et cette détermination set œuvre de la raison ou de la tradition. Dans les deux cas, la Parole de Dieu est conduite pour l'homme. L'usage indispensable et voulu de

la raison montre, par un autre biais, la part qui revient à l'homme et qui fait que le Coran est pour lui un guide.

Par conséquent, la notion coranique de conduite de l'homme par Dieu ne supprime pas la liberté humaine. Elle la suppose au contraire. Sur ce point, les idées de Rāzī sont nettes et fermes. Il accepte le point de vue mo'tazilite que nous retrouverons souvent: que la Révélation et la Prophétie ne peuvent s'adresser qu'à des êtres libres. Mais nous sommes ici en présence d'une argumentation qui, toute rationnelle qu'elle soit, accepte le fait de la révélation comme fait original et acte délibéré de Dieu, et non comme doublet populaire d'une réalité métaphysique. Celui qui croit que Dieu a envoyé des prophètes et a fait descendre sa Loi, doit logiquement croire qu'il a la liberté d'écouter et d'obéir, c'est-à-dire que la Parole de Dieu lui est adressée en tant que personne. Mais cette foi, qu'est-elle et d'où vient-elle ? Sommes-nous dignes de croire ? Si nous fondons notre liberté sur une foi qui nous est ou imposée ou refusée inexorablement, notre liberté n'est qu'une illusion. Le problème se repose donc tout entier. L'homme qui croit en Dieu se croit libre; celui qui n'y croit pas se croit nécessité. La croyance en la liberté est tout-à-fait relative à la présence ou à l'absence d'une foi primordiale en un Dieu révélateur et sauveur.

2. La foi dans ses rapports avec la science divine.

Il est écrit de certains hommes: *Ils ne croiront pas*. Si donc la foi naissait en eux, la parole du Dieu de vérité deviendrait un mensonge. Par suite, il est impossible qu'ils croient. On peut exprimer cette impossibilité en faisant intervenir la science divine. Quand Dieu sait que tel homme ne croira pas, il est impossible qu'il croie, sinon la science de Dieu se transformerait en ignorance. Ou encore: la foi ne peut coexister avec la connaissance de l'absence de foi, car la connaissance implique une correspondance avec le connu. Tels sont les arguments que les partisans du *jabr* tirent de ce verset et de tous ceux qui lui ressemblent.

Les Mo'tazilites ont tenté d'échapper à ces conséquences. Rāzī expose minutieusement leurs argumentations. Ils veulent prouver qu'il n'est pas possible que Dieu ait une connaissance de l'absence de foi qui constitue un empêchement pour la foi. D'abord le Coran est rempli de versets qui établissent nettement que Dieu n'empêche personne d'avoir la foi. *Qu'est ce qui empêche les hommes de croire quand leur vient le hodā ?* (*Cor.*, XVII 96/94, XVIII 53/55). Cette interrogation a la

valeur d'une négation. On lit encore: *Si nous les avons fait périr par le châtement avant cela, ils auraient dit : " Seigneur, que ne nous as-Tu envoyé un prophète, de sorte que nous eussions suivi Tes signes avant d'être humiliés et de tomber dans l'avilissement !"* (Cor., XX 134). Dieu montre par ces paroles qu'Il ne laisse aux infidèles aucune excuse. Or, si la connaissance qu'Il a de leur infidélité les empêchait d'avoir la foi, ce serait là pour eux la plus grande des excuses. Puisqu'il n'en est pas ainsi, c'est que cette connaissance ne gêne pas la foi. De même quand les impies disent: *Nos cœurs sont dans des voiles qui nous cachent ce à quoi Tu nous convies et nous souffrons d'une dureté d'oreilles* (Cor., XLI 4/5), Dieu les blâme. Mais si la science divine était un empêchement à leur foi, ils diraient vrai et ne seraient pas blâmables. D'une façon générale, partout où Dieu reproche aux infidèles leur infidélité, Il suppose que la foi était possible pour eux, car le blâme ne s'adresse jamais qu'à la non-exécution ou à la mauvaise exécution d'un ordre. Or en aucun cas Dieu n'impose l'impossible; Il ne peut donc commander la foi à des hommes que sa science mettrait hors d'état de croire.

Après ces arguments scripturaires, Rāzī passe aux preuves rationnelles des Mo'tazilites :

a) Si la science qu'a Dieu de l'absence de foi empêchait la foi, il en résulterait que Dieu, de par sa science, n'aurait puissance sur rien. En effet, ce dont Il connaît la réalisation se réaliserait nécessairement, et ce dont Il connaît la non-réalisation ne saurait se réaliser d'aucune façon. "Contre le nécessaire, aucune puissance ne prévaut." Mais admettre une telle conséquence serait de l'impiété. "Il est donc établi que la science de la non-existence d'une chose n'empêche pas la possibilité de son existence."

b) La science est en rapport avec son objet. Elle le saisit selon ce qu'il est en lui-même. S'il est possible, il doit donc être saisi par une science possible; s'il est nécessaire, par une science nécessaire. Or il ne fait pas de doute que la foi et l'infidélité, considérées en elles-mêmes, sont possibles quant à l'existence. Si elles deviennent nécessaires à cause de la science que Dieu en a, la science aura une action sur son objet, ce qui est absurde.

c) Si la science divine était nécessitante, l'homme n'aurait pouvoir sur rien. Son mouvement et son repos se produiraient comme ceux des être inanimés ou comme les réflexes déterminés des fonctions animales. Mais nous avons l'évidence intérieure que cela est faux.

d) Si la science divine de la non-existence faisait obstacle à l'existence, l'ordre de croire que Dieu donne à l'infidèle serait l'ordre d'anéantir Sa science.

e) La foi est en elle-même possible. Dieu doit donc la connaître comme possible, sinon sa science serait ignorance. Si en la connaissant Il la rendait nécessaire, il y aurait contradiction. Cet argument exprime sous une autre forme l'idée de la relation de la connaissance au connu, mais il va moins loin que celui qui est exposé au § *b*. Reconnaisant que l'objet doit être connu tel qu'il est en lui-même, il ne va pas jusqu'à conclure que la science doit avoir les mêmes qualités que son objet et être possible quand cet objet est possible. Inversement, une science peut être nécessaire sans rendre ce qu'elle connaît nécessaire.

f) Si la science de l'existence d'une chose entraînait sa nécessité, elle se passerait et de puissance et de volonté. Alors Dieu serait nécessairement sans puissance, sans volonté, sans libre choix. C'est la doctrine des *Falāsifa*. Cet argument se confond presque avec le premier, exposé au § *a*, mais ici, il ne s'agit pas d'un Dieu dont la puissance ne trouverait pas à s'exercer, il s'agit d'un Dieu dont l'essence exclurait la puissance et qui se réduirait à un pur intellect connaissant.

g) Cet argument redevient scripturaire, en ce sens qu'il applique la raison à l'existence d'une révélation (c'est ce que nous avons déjà vu à propos du *hodā*). Ordonner l'impossible est sottise. Si Dieu commandait la foi à qui ne peut croire, sa Loi pourrait être un tissu d'absurdités. On ne pourrait plus avoir confiance ni dans le Coran, ni dans la Prophétie. Dans cette même hypothèse, Dieu pourrait envoyer des prophètes aux êtres inanimés et leur révéler des livres.

Rāzī ne critique pas ces arguments. Mais bien qu'ils soient destinés à défendre la liberté humaine que Rāzī soutient également, ils ne lui paraissent pas suffisamment solides. Il déclare ici, quant à lui, que le problème posé est des plus importants, mais que ceux qui en cherchent la solution s'exposent à de nombreuses erreurs. D'une part, si on s'appuie sur le Coran, on trouve des versets qui favorisent tantôt la théorie du *jabr*, tantôt celle du *qadar*. Ces ambiguïtés ont amené les détracteurs du Coran à dénoncer ses contradictions en opposition avec l'exigence de la raison. C'est ainsi que les Rafidites prétendent que le vrai Coran n'est pas celui qu'a apporté le Prophète Moḥammad.

D'autre part, si on s'en tient, en dehors du Livre révélé, à de pures spéculations rationnelles, c'est-à-dire fondées sur les seules notions de la

raison (*'aqliyyāt*), on engendre l'infidélité (*kofr*) et l'erreur (*ḍalāl*). Il semble, par ce passage et d'autres, que le jeu des notions rationnelles hors des contextes révélés, conduise infailliblement, selon Rāzī, à la doctrine de la prédestination et de la nécessité, ce qui est à ses yeux une impiété. Le malheur est que plusieurs versets peuvent étayer l'argumentation des *Jabariyya*. Le seul argument incontestable qu'on puisse tirer de l'Écriture, ce n'est pas dans tel ou tel verset qu'il faut le chercher, mais dans l'existence de l'Écriture elle-même. Il faut que l'homme soit libre pour que la Révélation ait un sens, mais comment peut-il l'être ?

Les raisonnements des Mo'tazilites ne convainquent pas Rāzī; on sent que pour lui, en cet endroit, la force des arguments est du côté des partisans du *jabr*. Chose étrange : alors qu'on désigne généralement l'école mo'tazilite comme celle qui a introduit la raison dans le *kalām* musulman, Rāzī, sur la question qui nous intéresse, ne lui reconnaît de valeur que dans son appel au fait de la Révélation. Puisque Dieu a parlé, les *Jabariyya* doivent avoir tort. Reste à le prouver.

Nous ne nous attarderons pas à critiquer les preuves mo'tazilites, puisque Rāzī ne le fait pas lui-même dans ce passage. Leur faiblesse saute aux yeux. Leur premier argument n'est en réalité qu'un argument d'autorité, puisqu'il admet sans démonstration que Dieu ne peut pas voir sa puissance limitée par sa science. Nous en dirons autant du sixième (§ *f*), où les *Falāsifa* ne sont pas réfutés, mais rejetés comme hérétiques. Le deuxième et le cinquième arguments (§ *b* et *e*) sont très imprécis: on ne dit pas de quelle nécessité et de quelle possibilité il s'agit (nécessité et possibilité logiques, physiques ou métaphysiques, de nature ou conditionnelles), si bien qu'on ne sait pas exactement ce qui est prouvé. D'autre part, l'idée d'une science en Dieu qui ne serait pas nécessaire est extrêmement faible, et Rāzī a souvent critiqué la thèse de Hishām ibn al-Ḥakam, qui prétendait que Dieu ne connaît pas les choses contingentes avant qu'elles arrivent à l'existence. Quant à la remarque selon laquelle Dieu doit connaître les possibles comme possibles, elle a plus d'intérêt, mais elle reste beaucoup trop générale. Tous ces arguments demeurent superficiels, parce que les Mo'tazilites auxquels Rāzī s'adresse et tels qu'il les présente, voulant réfuter la doctrine que la science éternelle de Dieu détermine nécessairement toutes choses, n'ont pas pris soin de définir en quoi cette science agissait sur ces choses. Ils partent de l'interprétation d'un verset, mais ils ne définissent pas philosophiquement ce que leurs adversaires prétendent en tirer, et ils ne font que s'attaquer à la représentation populaire et grossière du

maktūb. Peut-on s'étonner que leur réplique manque de vigueur métaphysique et théologique ?

3. La création des actes humains.

Il est écrit que Dieu a mis un sceau sur le cœur, les oreilles et les yeux des infidèles (*Cor.*, II 6/7). Qu'est-ce que ce sceau ? Ceux qui soutiennent que les actes humains sont créés par Dieu, considèrent que ce verset, dans son sens manifeste, est conforme à leur doctrine. Les uns disent que le sceau signifie la création de l'infidélité dans le cœur du *kāfir*; les autres pensent que c'est la création d'une cause déterminante (*dā'īya*) qui, lorsqu'elle se joint à la puissance qu'a l'homme d'agir, forme avec elle un tout qui devient la cause suffisante (*sabab*) de l'infidélité. Donc, selon les premiers, l'acte d'infidélité est entièrement créé par Dieu; selon les seconds, il est un acte humain, mais déterminé et mû par Dieu, la cause déterminante étant présentée comme le poids qui fait pencher la balance (*morajjih*). Quoiqu'il en soit des différences, ces deux doctrines conduisent également à l'affirmation du *jabr*. C'est évident si Dieu crée l'acte humain tout entier; s'il ne crée que le *morajjih*, le résultat est le même, car avant cette création la production de l'acte est impossible, et après, elle est nécessaire. La science de Dieu ne détermine pas par elle-même; elle est connaissance de la cause déterminante, et donc de l'effet nécessairement déterminé. C'est là, dit Rāzī, la doctrine de ceux qui rapportent à Dieu toutes les choses engagées dans le devenir. Ou bien ils négligent les causes secondes, ou bien ils les considèrent comme mues par Dieu. Evidemment pour ces penseurs, il ne peut y avoir une série infinie de causes secondes, dont chacune serait mise en mouvement par une autre.

Les Mo'tazilites répliquent de différentes manières :

a) Il n'est pas permis d'interpréter le verset en ce sens. Il faut entendre que ce sont les infidèles qui prétendent avoir un sceau sur leur cœur, de telle sorte qu'ils n'entendent ni ne voient. Mais Dieu leur donne un démenti, les blâme et les menace d'un châtement terrible.

b) Quand les hommes se détournent, qu'ils abandonnent le guide et que cette façon de faire devient chez eux une habitude familière, telle une nature, leur état ressemble alors à celui dans lequel ils seraient s'ils étaient empêchés d'agir librement, si leurs yeux étaient recouverts et leurs oreilles durcies. Cet état est ancré en eux avec une telle force et une telle constance, qu'on le dirait créé par Dieu. Aussi est-ce à Lui qu'ils le rapportent. Mais en réalité, ce qui s'est emparé de leur cœur,

ils se l'ont acquis eux-mêmes par leur refus d'obéir et de se laisser conduire.

c) C'est Satan qui appose réellement le sceau sur leur cœur. Mais comme il ne le peut que si Dieu lui en donne le pouvoir, l'action de sceller est rapportée à Dieu, comme tout fait est rapporté à sa cause première. Notons que Satan joue bien ici en un sens le rôle du *morajjih*, dont parlait la thèse adverse. Mais tandis que le *morajjih* fait infailliblement pencher d'un côté le plateau de la balance, on peut admettre, avec les Mo'tazilites, que l'homme peut résister aux tentations de Satan, ou du moins se libérer par le repentir, s'il s'est laissé prendre à ses pièges. Satan n'est pas un pur instrument de Dieu qui mettrait en œuvre l'action toujours efficace du Créateur; il a lui aussi sa liberté, et la lutte que l'homme engage contre lui est la lutte de deux créatures libres. Mais comme Satan ne peut rien réussir que Dieu ne le veuille, on rapporte à Dieu la réussite de Satan.

d) Quand les hommes se détournent de la direction divine et qu'ils sont inattentifs à la réminiscence de Dieu (*dhikr*) au moment même où Dieu leur envoie ses signes, ce qu'ils font alors est rapporté à Dieu à cause de la coïncidence de leur action avec celle par laquelle le Seigneur leur apporte ses signes. Rāzī fait souvent allusion à cette explication, en montrant que l'homme ne peut désobéir que dans la mesure où il reçoit des ordres. La Loi divine, toute orientée qu'elle soit vers le bien et le salut, est donc l'occasion directe de la rébellion et du châtement. Il ne peut en être autrement, de sorte que, pour celui qui la refuse, elle est cause de sa perte et de sa punition. Cette idée est fort intéressante: on pourrait dire que l'action de Dieu par sa Loi et dans sa Loi a toujours pour terme le bien, mais que la Loi n'est loi qu'en fonction d'une ambiguïté essentielle. Ainsi la bonté divine se manifeste tantôt comme miséricorde qui récompense, tantôt comme colère qui châtie. Les Mo'tazilites semblent retrouver ici des doctrines théologiques que la patristique chrétienne avait développées sous l'influence de Philon d'Alexandrie.

e) Les infidèles poussent leur infidélité à un tel point qu'ils se mettent dans l'impossibilité d'acquiescer désormais la foi, sinon par force et contrainte. Mais Dieu ne leur impose pas la foi de force pour ne pas détruire le *taklīf*, qui suppose l'acceptation en pleine responsabilité des devoirs imposés par la Loi.

f) Certains Mo'tazilites pensent que ces versets et autres semblables ne sont révélés qu'au sujet d'infidèles particuliers. Dieu leur appose le

sceau de leur infidélité dans le monde comme punition dès cette vie. Par là, Il précipite le châtiment et l'administre dès ici-bas. Mais c'est afin de donner une leçon (*'ibra*) et une correction aux hommes. Les infidèles ainsi frappés sont réduits à la condition de mineurs ou d'êtres qui ont perdu la raison; ils n'ont plus la charge d'accomplir les commandements. C'est en ce sens que Dieu peut créer dans le cœur de ces infidèles quelque chose qui les empêche de comprendre et de réfléchir. Mais c'est pour en tirer un bien, car tout châtiment est en vue du bien.

g) Il est enfin possible que Dieu mette un sceau sur leur cœur et un voile sur leurs yeux sans en faire un écran entre eux et la foi. Ce peut être comme l'hébétude que l'homme trouve dans son cœur, le fêtu dans son œil ou un bourdonnement dans ses oreilles. C'est un rétrécissement de leur âme destiné à engendrer en eux une tristesse et un chagrin en punition de leur orgueil, jusqu'à ce qu'ils demandent à Dieu sa grâce et son secours.

h) Selon Ḥasan al-Baṣrī, que suit Jobbā'i, le sceau est un signe ou une marque que Dieu met au cœur des infidèles pour que les anges les reconnaissent et les fuient. Il y aurait de même un signe dans le cœur des croyants. Sachant qu'ils ont une marque qui éloigne d'eux les esprits célestes, les infidèles peuvent concevoir le désir d'abandonner le *kofr*; et sachant que les anges aiment ceux qui sont marqués du signe de la foi, ils peuvent être amenés à désirer croire. En somme, le sceau aurait pour but de faire sentir aux infidèles la laideur de l'infidélité qui les sépare de tout ce qui est bien et beau dans la création.

Rāzī, cette fois encore, s'abstient de critiquer le détail des arguments et de donner son avis. Il remarque comme précédemment que les textes fournissent des notions différentes et que chaque roupe de penseurs y puise ce qu'il veut. Dans une telle situation, il est évident que les preuves rationnelles doivent précéder. Mais elles ont une tâche bien déterminée à accomplir, celle de montrer comment la Loi est possible. Tout doit se fonder sur une exacte conception de Dieu et de ses attributs, et il faut se garder de ne voir en Lui qu'un principe qui expliquerait le monde, comme le font les *Falāsifa* en se servant d'une raison trop exclusivement logique. Dieu, dans la perspective de la religion, est beaucoup plus que cela. C'est en définitive dans une mise au point minutieuse des attributs divins que Rāzī cherchera les éléments d'une solution.

En attendant, il note que, parmi les théologiens, les Sunnites mettent l'accent sur la grandeur (*'azama*) de Dieu et concluent qu'il faut que ce soit Lui qui donne l'existence à tout ce qui est. Personne d'autre que

Lui n'est capable de faire venir quoi que ce soit à l'être. Ils entendent en particulier que la production d'un acte humain libre serait une véritable création. De leur côté, les Mo'tazilites mettent l'accent sur la Sagesse (*hikma*), et disent que le mal ne convient pas à la Majesté divine. Par suite, conclut Rāzī, l'affirmation de l'existence de Dieu conduit à la doctrine du *jabr*, et celle de l'existence du Prophète conduit à la doctrine du *qadar*. On voit donc nettement que les deux doivent être combinées, puisque le Dieu de l'islam est un Dieu qui envoie aux hommes des prophètes pour leur annoncer la bonne nouvelle des récompenses (*tabshīr*) et les mettre en garde contre les peines des châtiments (*indhār*). Toutes les antinomies se réduisent à celle-là qui constitue, dit Rāzī, un mystère (*sirr*). Ce mystère, ajoute-t-il, a d'ailleurs en nous-mêmes un fondement plus mystérieux encore: c'est que d'une part, quand nous nous référons à la saine nature (*al-fiṭra al-salīma*) et à la raison première (*al-'aql al-awwal*) qui sont en nous, nous comprenons que nous ne pouvons agir avec une pure liberté d'indifférence et que nous avons besoin d'une cause déterminante qui, à son tour, ne peut apparaître dans une totale indifférence, si bien qu'il faut que Dieu intervienne; mais d'autre part nous saisissons, dans une parfaite évidence intérieure, la différence entre les mouvements volontaires et les mouvements involontaires, entre le bien que comporte la louange d'une action et le mal que comporte le blâme, enfin entre l'ordre et la défense. La première intuition accrédite la solution des *Jabariyya*, la seconde celle des *Mo'tazila*. "C'est comme si cette question tombait dans le champ des contradictions, qu'on se place du point de vue des sciences de l'évidence, ou des sciences spéculatives, ou du point de vue de l'exaltation de Dieu relativement à sa puissance et à sa sagesse, ou de l'unicité divine et de la Révélation, ou enfin des preuves par la tradition."

4. Les bienfaits divins.

Les bienfaits ou grâces de Dieu (*ni'am*) sont de trois sortes, dit Rāzī dans son commentaire du verset 40 de la sourate *al-Baqara* :

- a) Le bienfait qui vient de Dieu seul.
- b) Le bienfait qui vient d'un autre que Lui; mais c'est Dieu qui a donné à cet autre le pouvoir de le faire et qui a créé en lui la puissance pour le faire, la cause déterminante qui l'a amené à le faire; enfin, c'est Dieu qui l'a secondé et qui l'a conduit. Ce bienfait vient donc aussi de Dieu en réalité.

c) Le bienfait qui nous vient de Dieu par l'intermédiaire de nos actes d'obéissance. Mais si Dieu ne nous avait pas secondés dans ces actes d'obéissance, s'Il ne nous y avait pas aidés, s'Il ne nous y avait pas conduits, s'Il n'avait pas fait tomber nos excuses, nous n'aurions pu en exécuter aucun.

Ces bienfaits sont innombrables, car tout ce qui donne joie est un bienfait, et ce qui n'en donne pas est un moyen pour repousser le mal, ou encore c'est quelque chose qui conduit à connaître Dieu et à Lui obéir, et qui assure les joies éternelles. Par conséquent, tous les êtres créés sont des bienfaits que Dieu accorde à ses serviteurs.

Pour les Mo'tazilites, Il les accorde à tous les hommes à qui Il impose les devoirs de la Loi. Ce sont des bienfaits de deux sortes : ceux du monde, ceux de la religion. Il les distribue entre tous : ceux de la religion, parce que Dieu répand sur tous la totalité des biens qui sont en sa puissance (ce qu'Il ne fait pas en ce domaine est hors de sa puissance). Sur les bienfaits du monde, les Mo'tazilites se séparent : ceux de Baghdād pensent que c'est une nécessité en Dieu de prendre soin des êtres qui sont dans le monde et de veiller à leur conservation ; ceux de Baṣra estiment que ce n'est pas une nécessité et voient dans les bienfaits du monde, comme dans les grâces de la religion, un effet de l'immense libéralité divine.

Selon les Sunnites, Dieu crée l'infidèle pour l'enfer et le châtement dans l'Autre Vie. Mais ils diffèrent sur la question de savoir si le *kāfir* reçoit une grâce en ce monde. Certains disent que les bienfaits dont jouissent les infidèles en ce monde ne sont pas de vrais bienfaits, puisqu'ils mènent à un dommage éternel. C'est comme si on mettait du poison dans un plat sucré. Aussi Dieu dit-il que le délai qu'Il accorde aux infidèles n'est pas un bien pour eux ; par là ils s'accroissent dans le crime (*Cor.*, III 172/178). D'autres enseignent, et c'est la doctrine de Bāqillānī, que si Dieu ne fait pas au *kāfir* la grâce de la religion qui lui assurerait les joies de l'Autre Vie, Il lui fait comme à tous la grâce du monde. Rāzī estime que cette doctrine est la plus juste. On peut l'appuyer sur le Coran : *O hommes, rendez un culte à votre Seigneur qui vous a créés, vous et ceux qui étaient avant vous. Peut-être craignez-vous Celui qui a installé pour vous la terre comme natte et le ciel comme couverture* (*Cor.*, II 19-20/21-22). Dieu avertit par là qu'il faut que tous Lui obéissent en raison de ces bienfaits qui éclatent dans sa création et dans les secours qu'ils y trouvent. S'adressant ailleurs aux Israélites, Dieu leur dit : *Souvenez-vous de mon*

bienfait... (Cor., II 38/40 et 44/47). Or ils ont été infidèles. Donc Dieu accorde sa grâce en ce monde même aux infidèles.

On voit bien dans quel sens Rāzī oriente le point de vue sunnite de Bāqillānī. Il n'oppose pas les grâces de la religion aux grâces du monde comme celles qui regardent l'Autre Vie à celles qui concernent cette terre. Comme Ghazālī, il voit le monde dans la perspective de la vie future. Les grâces que Dieu y fait ne sont pas seulement des bienfaits matériels indistinctement accordés à tous du seul fait qu'ils vivent et subsistent. Ce sont aussi et surtout des signes qui doivent rappeler l'existence de Dieu et de sa Loi¹. Donc, pour Rāzī, il n'est personne qui ne puisse tirer parti de ce que Dieu a disposé dans ce monde en vue de l'Autre. Il n'y a pas de réprouvés au départ. Tout est concerté pour le bien et le salut de tous. Sans doute, ces grâces et ces bienfaits de Dieu sont-ils indispensables et il faut qu'Il les crée pour que l'homme puisse avancer sur la voie qui le mènera au Paradis. En ce sens, la liberté humaine ne peut créer les moyens de salut. Mais elle a à les utiliser une fois que Dieu les lui a offerts. Elle peut s'y refuser, et c'est là le mystère.

5. La solution de Razi.

Etudier les démarches qui ont conduit Rāzī à la solution que nous croyons être la sienne, nous obligerait à passer en revue toute sa théologie, son anthropologie et sa morale. Contentons-nous ici du résultat. Nous le trouvons assez clairement formulé dans le commentaire du verset 23 de la sourate *Ahl al-Kahf* (Cor., XVIII). Nous venons de voir que Dieu a tout disposé pour le bien des hommes. Les Mo'tazilites disent là-dessus que le mal ne vient que de l'homme et de sa liberté. Mais Rāzī n'admet pas qu'on soutienne avec eux que Dieu veut le bien et que l'homme fait le mal, car alors la volonté humaine serait plus forte que la volonté de Dieu, ce qui est inadmissible. Il faut reconnaître au contraire que ce que Dieu veut se réalise infailliblement. S'Il veut le bien *simpliciter*, tous les hommes feront le bien. D'où vient alors qu'ils fassent le mal, puisque Rāzī est d'accord avec les Mo'tazilites pour affirmer que Dieu ne veut pas le mal *simpliciter* ? Tout le problème est de savoir ce que Dieu veut. On pourrait croire que ce qu'Il veut, c'est ce qu'Il commande, que ce qu'Il ne veut pas, c'est ce qu'Il interdit. Mais si cela était, puisque rien ne résiste à la volonté ou à la nolonté divine, la Loi

(1) Tout, dans le monde, est signe. Ainsi, les animaux nuisibles comme les serpents et les scorpions, permettent à l'homme de comprendre les peines de l'enfer.

serait ponctuellement suivie par tous. Puisqu'il n'en est pas ainsi, c'est qu'il faut faire une distinction en Dieu entre vouloir et commander, entre ne pas vouloir et interdire. En effet Rāzī n'hésite pas à écrire que Dieu commande ce qu'Il ne veut pas, et interdit ce qu'Il veut. Ainsi Il commande l'obéissance, mais Il ne la veut pas, car s'Il la voulait, tout le monde obéirait, ce qui détruirait et l'obéissance réelle et le commandement réel. Dieu défend l'impiété ou le *shirk*, mais Il les veut, sinon il n'y aurait ni impie ni associateur et les hommes seraient tous contraints d'être pieux et d'adorer le Dieu unique. La défense ne signifierait rien. Par conséquent, il y a lieu de distinguer en Dieu entre la volonté et la puissance de commander et d'interdire, c'est-à-dire entre la puissance de créer et la puissance de révéler. Ou encore on dira qu'il y a une volonté *simpliciter* qui s'articule à la puissance de créer, et une volonté de commander et d'interdire qui s'articule à la puissance de révéler. Vouloir commander, c'est vouloir s'adresser à des êtres libres. Dieu crée des êtres libres, c'est-à-dire qu'Il leur donne tout ce qu'il faut, et qu'Il leur refuse aussi tout ce qu'il faut, pour qu'ils soient tels. Puis Il leur parle. Sans doute la liberté humaine n'a-t-elle pas un large domaine; elle se loge dans cet étroit hiatus entre son conditionnement dans le domaine de la création, et la grâce de l'appel divin dans le domaine de la Révélation. En conclusion, ce que Dieu veut c'est commander, ou en d'autres termes, c'est recevoir une réponse libre d'un être qu'Il a créé pour cela.

Certes, le mystère dont parlait Rāzī n'est pas parfaitement élucidé. C'est qu'il se situe, comme il l'a très bien vu, dans le secret de la personne. Par sa doctrine du libre choix divin dans la création, et de la connaissance que Dieu a des particuliers au terme de son acte créateur, Rāzī se mettait dans les meilleures conditions pour comprendre qu'il existe une relation personnelle entre l'homme et Dieu, c'est-à-dire une relation entre la personne humaine et la Personne divine. C'est dans l'intimité de cette relation que se joue le mystère de la Parole de Dieu et de la liberté de l'homme.

Roger Arnaldez