

logo not found or type unknown

Title Abū Bakr al-Rāzī et le kalām / par Marwan Rashed
MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire
Contained in / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis)
Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft
Volume 24 (2000)
pages 39-54
URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/75369>

ABŪ BAKR AL-RĀZĪ ET LE *KALĀM*

par

Marwan RASHED

On sait les vives résistances que suscita, chez ses contemporains et ses successeurs, le système cosmologico-théologique défendu par Abū Bakr al-Rāzī (865-925) dans son traité *Sur la science divine* (*Fī al-ʿilm al-ilāhī*). Paul Kraus recensait déjà sept auteurs à l'avoir réfuté, certains plusieurs fois¹, et l'on peut ajouter au moins deux noms supplémentaires à cette liste déjà longue². De tous les adversaires d'al-Rāzī, le plus important fut sans aucun doute Abū al-Qāsim al-Balkhī, chef de l'école muʿtazilite de Bagdad alors à son zénith. Le fait le plus remarquable est que nous n'avons pas affaire avec lui à une simple réfutation, postérieure de plusieurs années, voire de plusieurs siècles, aux thèses incriminées, mais à des critiques «sur le vif» auxquelles, si l'on en croit les biobibliographes, al-Rāzī aurait lui-même répondu³. Tout comme la quasi-totalité des œuvres d'al-Balkhī, ces objections étaient cependant considérées comme perdues. Nous voudrions, dans les pages qui vont suivre, montrer que le naufrage fut sans doute moins total qu'on ne l'a cru, et qu'une partie au moins des arguments du grand muʿtazilite, accompagnés des réponses d'al-Rāzī, nous a été conservée par une source postérieure. Ce hasard heureux nous aidera à préciser la portée exacte de la «théologie» de Rāzī et à déterminer ce qui nous semble être son point d'équilibre: le problème de la justice divine⁴. On tentera de montrer que ce

1. Voir Abi Bakr Mohammadi Filii Zachariæ Raghensis (Razis), *Opera philosophica fragmentaque quae supersunt*, coll. et ed. P. KRAUS [Universitatis Fouadi I litterarum facultatis publicationum Fasc. 22], Le Caire, 1939, p. 167-169.

2. Cf. *infra*, p. 47-48.

3. Pour un résumé des sources bibliographiques, voir P. KRAUS, *Abi Bakr ... Opera philosophica*, p. 167-168. Sur al-Balkhī, voir J. VAN ESS, art. «Abu'l-Qāsem al-Balkhī al-Kaʿbī», *Encyclopaedia Iranica* I (Londres, 1982), p. 359-362.

4. Cf. M. MAHDI, «Remarks on al-Rāzī's Principles», *Bulletin d'Etudes Orientales* 98 (1996), pp. 145-153.

point d'équilibre lui-même n'est pas le fruit d'une construction abstraite, à mi-chemin entre l'hellénistique et l'intemporel, mais qu'il constitue, à l'époque d'al-Rāzī, un enjeu central du débat théologique islamique.

Il n'est pas facile, au premier abord, de saisir ce qui a tellement choqué les contemporains dans le traité de Rāzī: si l'on connaît assez bien le fonctionnement pour ainsi dire extérieur de ce système, les enjeux fondamentaux sont loin d'être aussi clairs. Le fonctionnement: on peut réduire le nombre des principes éternels à cinq, ni plus ni moins — Dieu, l'Âme, la Matière, le Temps, le Lieu. L'Âme, à un certain moment, a été prise de désir pour la Matière et s'est incarnée dans la pluralité des corps mondains. Tant que ce désir habitera les âmes parcellaires ainsi créées, elles iront de corps en corps sans se rappeler leur unité et leur pureté premières. Ce n'est qu'au moment où elles seront dégoutées de la matière, après un certain nombre de métempsycoses, qu'elles y renonceront, et pour toujours. Nous sommes donc — à supposer qu'il faille interpréter diachroniquement ce système — dans la phase intermédiaire de l'histoire cosmique, où les cinq principes ont perdu leur état de séparation sans l'avoir encore retrouvé⁵.

Pour les enjeux: les tenants du «platonisme» razien ne nous expliquent jamais la raison de ce choix philosophique⁶. Il est vrai que la théorie hétérodoxe des «cinq principes», aussi bien que le témoignage d'Abū Ḥātim al-Rāzī sur l'irrespect foncier de notre auteur envers la tradition prophétique, invitaient tout naturellement à faire de ce dernier le semi-païen égaré en terre d'Islam qui a fasciné les érudits. Il faut cependant noter qu'Abū Ḥātim était jusqu'à maintenant notre seule et unique source sur la prophétologie d'al-Rāzī⁷, et que la lubie antiquaire qu'on pourrait invoquer

p. 146: «One of the points from which al-Rāzī begins his reflections is the need to explain the universally admitted existence of evil, ignorance, and pain, while at the same time positing an all-knowing and good God».

5. Voir le bon résumé de M. MOHAGHEGH, «Rāzī's *Kitāb al-ilm al-ilāhī* and the Five Eternals», *Abr-Nahrain* 13 (1973), p. 16-23 et de L.E. Goodman, art. «al-Rāzī», *E.I.*², T. VIII, Leiden/Paris, 1993, p. 492-493. La présentation générale la plus récente de l'œuvre de Rāzī est celle de L.E. GOODMAN, «Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī», dans S.H. NASR et O. LEAMAN (eds.), *History of Islamic Philosophy*, 2 vols., T. I, London, 1996, p. 198-215.
6. R. Walzer par exemple écrivait il y a encore trente ans (*L'éveil de la philosophie islamique*, Paris, 1970, p. 17 [19]): «Al-Rāzī était trop homme de science grec et trop platonicien en philosophie théorique et morale pour défendre la théorie de la création *ex nihilo*». Notons cependant la restriction, où perce une note de mélancolie, *ibid. infra*: «Une grande partie de la cosmologie d'al-Rāzī, et surtout son opinion sur la structure de la matière, n'a pas encore trouvé son explication en termes d'histoire» («en termes d'histoire», c'est-à-dire bien sûr, dans la Weltanschauung du Quellenforscher Walzer, en termes d'histoire grecque).
7. Cf. ABŪ ḤĀTIM AL-RĀZĪ, *Kitāb A'lām al-Nubuwwa*, éd. Ş. al-Sāwī, Tehran, 1977. Les passages sur la prophétologie ont été traduits en français par F. BRION, «Philosophie et révélation: traduction anno-

pour un doxographe de seconde catégorie ne saurait être ici de mise. Comment un esprit parmi les plus libres et les plus originaux de tous les temps, auteur entre autres ouvrages novateurs des fameuses *Objections à Galien*, véritable théoricien de la lecture critique des Anciens, aurait-il forgé, et défendu contre vents et marées, un système théologique sans être profondément convaincu de son *actualité*?

Un texte des Maṭālib al-‘Āliyya de Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Le premier des deux textes que nous voudrions examiner ici provient des *Maṭālib al-‘Āliyya* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī⁸. Le tome IV des *Maṭālib*, comme son titre l'indique⁹, est en grande partie consacré à la question de l'éternité de l'univers *a parte ante*. Fakhr al-Dīn al-Rāzī y examine tout d'abord les thèses des défenseurs de l'éternité du monde puis, en seconde partie, celles des tenants de l'instauration. Le quatrième et dernier traité de cette seconde partie s'achève lui-même sur un ensemble de trois sous-parties qui, dépassant la question temporelle au sens étroit, envisagent le problème de la théodicée. Dans la première (*faṣl* 8), Fakhr al-Dīn al-Rāzī envisage la solution de la métempsycose. Il est à noter que cette théorie est ici uniquement envisagée en liaison avec le problème de la souffrance et du mal: l'examen biologico-physique du phénomène ne viendra qu'au livre VII des *Maṭālib*. Les deux dernières sous-parties présentent l'une (*faṣl* 9) la solution mu'tazilite de la rétribution (*al-‘iwāḍ*) et l'autre (*faṣl* 10), celle, ash'arite, d'un Dieu radicalement libre d'obligations de type humain.

C'est entre l'exposé des thèses créationnistes — et en particulier la réfutation de l'émanationisme avicennien — et ces trois chapitres de théodicée que vient s'insérer le long chapitre 7, entièrement consacré à l'exposé de la doctrine de l'âme d'Abū Bakr, cité maintes fois nommément. Sur une vingtaine de pages, Fakhr al-Dīn al-Rāzī cite et développe, sans les critiquer, des passages entiers du traité *De la science divine* consacrés à l'âme et à son incarnation. Ce chapitre des *Maṭālib*, inconnu de P. Kraus, constitue donc la source plus étendue, la plus riche et très vraisemblablement la plus objective en vue d'une reconstitution de la doctrine métaphysique d'al-Rāzī.

tée de six extraits du Kitāb A'lām an-nubuwwa d'Abū Ḥātim al-Rāzī», *Bulletin de philosophie médiévale* 28 (1986), p. 134-162.

8. Ce traité extrêmement long, quoique repéré, et parfois cité sur manuscrit, depuis longtemps, n'a été édité qu'il y a une douzaine d'années. Nous sommes redevables de ce travail colossal à Aḥmad Hijāzī al-Saqqā: AL-IMĀM FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ, *Al-Maṭālib al-‘Āliyya min al-‘Ilm al-Ilāhī*, 9 Tomes, éd. Aḥmad Hijāzī al-Saqqā, Beyrouth, 1407/1987.
9. *Fī mābāḥithi al-hudūthi wa al-qidami wa asrāri al-dabri wa al-azal*.

Notre propos n'est pas d'étudier dans le détail, en les comparant aux matériaux déjà connus, les textes nouveaux des *Maṭālib*. Hormis quelques différences de détail ici et là, et quelques divergences intéressantes dans la façon dont les différents éléments s'agencent les uns aux autres, le chapitre 7 de Fakhr al-Dīn al-Rāzī ne fait, du début p. 401 à la p. 413, que confirmer ce que nous savons déjà. Tout change cependant p. 413, où Fakhr al-Dīn al-Rāzī, après avoir mis un terme à son exposition du propos d'Abū Bakr, commence un nouveau développement, qu'il introduit brièvement ainsi:

Nul doute que ne soient requises, après l'exposition de ce propos, des questions et des réponses qui éclairciront l'objectif de son auteur.

Suivent alors six questions, toutes accompagnées d'une réponse plus ou moins longue (p. 413-418). Étant donné leur importance pour la suite de notre argumentation, on commencera par en proposer une traduction complète:

— Question 1 —

— Cet intérêt qui est survenu à la substance de l'âme, s'est-il produit sans instantiateur, ou avec instantiateur? Dans le premier cas, ce qui se produit se serait produit sans instantiateur, ce qui contredit le chapitre de l'établissement de l'Agent. Si c'est avec un instantiateur, pourquoi donc cet instantiateur n'a-t-il pas réalisé ce qui lui passait par l'esprit avant ce moment? Et si cela est dû à une propriété de ce moment-là, pourquoi ne pourrait-on alors pas dire: l'agent, dans sa sagesse, a élu ce moment-là pour l'instantiation en raison d'une propriété que ce moment-là possède? Et si c'était pour une autre raison, pourquoi donc la même chose ne serait-elle pas possible dans ce cas?

— Muḥammad b. Zakariyyā a répondu à cela en disant: cette question s'applique en général, puisque vous dites vous-mêmes que Dieu Très-haut a visé la création du monde à ce moment-là précisément, après être resté inactif pendant une durée infinie. Si vous en avez convenu là, pourquoi donc la même chose n'est-elle pas possible ici? Disons-le: nous avons montré que semblable absurdité et délire conviennent davantage à l'ignorant et au sot qu'au sage et au savant.

Quant aux philosophes, ils ont dit que les mouvements des sphères ne se produisent que partie après partie, du fait que tout événement antérieur prépare le lieu d'inhérence de l'événement postérieur, et ainsi de suite à l'infini en remontant. Si on en convient là, pourquoi donc ne pas convenir de la même chose ici?

— Question 2 —

— Ce discours a pour conséquence que Celui qui est parfaitement sage a visé à produire ce monde intègre et les actes parfaits et achevés en se conformant à l'acte d'un agent ignorant et vil. C'est très étrange.

— Il a répondu à cela: si ces actes intègres et parfaits étaient vides de toute dimension vicieuse et de défaut, nous n'aurions pas éprouvé le besoin de rapporter le premier acte à l'agent igno-

rant et nous n'aurions pas prouvé selon les trois manières mentionnées qu'il n'est pas possible de rapporter l'initiative de cet acte à l'agent savant. Nous maintenons que le premier agent a été l'ignorant, puis nous rapportons toute la bonté, la miséricorde, le bien et l'utile de ce monde à l'agent sage et miséricordieux. Cette conclusion est nécessaire et sans échappatoire. Et selon cette argumentation, Dieu est miséricordieux et bon, soucieux de ses créatures, désireux de les préserver des maux et de les doter des bienfaits, en sorte qu'Il mérite la louange et la reconnaissance infinies.

— Question 3 —

— Cette doctrine ne trouve son achèvement qu'en liaison avec l'éternité des âmes et de la matière *a parte ante*. Or cela est faux.

— Il a répondu à cela: les preuves des tenants de l'instauration de l'âme sont faibles. On éclaircira leur faiblesse dans le chapitre sur les états de l'âme.

— Question 4 —

— Puisque Dieu savait que l'association de l'âme avec la matière impliquait douleurs et peurs, pourquoi donc n'a-t-il pas interdit à l'âme cette association?

— Muḥammad b. Zakariyyā a répondu à cela: il était impossible que fût mis un terme à cette passion, du fait qu'elle était innée en la substance de l'âme. Or le Créateur Très-haut n'a de pouvoir que sur le possible, non sur l'impossible. Dieu Très-haut sut donc que même s'il interdisait à l'âme l'association avec la matière, il ne pourrait empêcher cela ni supprimer la matière du mal. C'est donc pour cette raison que Dieu, dans Sa sagesse et Sa miséricorde, n'a pas visé à interdire à l'âme l'association avec la matière, mais qu'Il l'a laissée afin qu'elle s'associe à elle, puis qu'Il a réalisé ces arrangements de la manière la plus proche du bien et du bon et la plus éloignée du mal et du vice. Le Créateur a ensuite répandu sur la substance de l'âme la lumière de l'intellect, afin que l'âme, par la puissance de la lumière de l'intellect et après avoir expérimenté maintes fois ce monde sous tous ses aspects, apprenne non seulement qu'il n'y a pas le moindre profit dans son association avec la matière mais même que cette association conduit aux douleurs et aux peurs; afin que si l'âme en vient à ces idées et qu'il lui apparaisse que le plus grand bonheur consiste dans son retour au monde qui est le sien, dans la joie tirée de la connaissance du Créateur et dans le commerce des esprits saints immaculés, cessent alors en elle cette passion et cette attirance et que, une fois séparée du corps, elle demeure dans ces bonheurs éternels.

Il a dit: on peut prendre pour exemple le cas d'un homme sage ayant un fils qui formerait le désir intense de partir pour tel ou tel pays. L'homme sage sait que s'il lui interdit cela, son fils ne se pliera pas à l'interdiction. La sagesse enjoint alors à cet homme sage d'autoriser son fils à partir pour ce pays, mais d'envoyer avec lui un homme vertueux qui l'avertisse de tout ce qui se trouve dans ce pays en fait de vices et de noirceurs, et de tout ce qui se trouve dans le pays de son père en fait de biens et de bonheurs. Si donc le fils part pour ce pays, qu'il est le témoin de tout ce qu'il recèle de maux et que son compagnon l'avertit des secrets de ces maux, il lui apparaît que ce voyage était une erreur. À ce moment prend force son désir pour le pays de son père. Et s'il rentre chez lui, il rentre en ayant solidement renoncé à cette contrée, et avec un désir intense de s'établir dans le pays de son père.

— Question 5 —

— Décris donc de quel genre de passion il s'agit là.

— Muḥammad b. Zakariyyā a répondu à cela: on connaît de manière nécessaire la ténacité de cette passion: tous les animaux sont enclins par nature à l'amour de la vie et à l'amour de ces plaisirs corporels. Lorsqu'ils ont à leur disposition ces biens corporels, ils ont là le maximum du bonheur, et lorsqu'ils en sont privés, le maximum de la détresse. L'amour de l'âme pour ce corps a atteint un tel stade que l'âme s'est oubliée elle-même: la croyance dominante chez la plupart des hommes est que l'être humain n'est rien d'autre que ce corps, qu'il n'y a pas d'autre bonheur dans l'au-delà que ces plaisirs corporels, au point que les ascètes qui dénigrent ces plaisirs hâtifs ne les dénigrent que pour obtenir celui de manger et de copuler dans l'au-delà.

Il est donc établi, par ce que nous avons mentionné, que cette passion est intense. Dès lors donc que l'âme acquiert quelque chose de ces biens corporels, elle se trouve, comme si elle avait bu un grand verre d'une boisson enivrante, dans l'état de l'homme au comble de l'ivresse, frappé d'une stupeur apathique. Ensuite, une bonne heure s'étant écoulée, la lumière de l'intellect peut bien lui revenir et apparaître à l'âme de ce dernier, en cet instant heureux, les maux et les perversités d'une telle boisson; mais il est possible que l'âme soit à nouveau distraite par telle autre espèce de ces plaisirs corporels: c'est là comme si l'homme ivre avait ouvert son œil un instant, qu'il avait vu telles choses et entendu telles autres; puis, avalant derechef un autre verre, qu'il soit revenu à son égarement antérieur et à son apathie première.

— Question 6 —

— Si elles meurent, jusqu'à quand subsiste cet arrangement pernicieux et déficient?

— Il a répondu à cela: si ces âmes éprises de la matière meurent alors que leur passion subsiste, elles s'unissent à nouveau à un autre corps. Et elles ne cessent de passer d'un corps à l'autre qu'au moment où, unies à un corps particulier, elles tombent d'accord, la lumière de l'intellect s'étant intensifiée, et il leur apparaît avec évidence, que la totalité des relations corporelles sont des douleurs sous une apparence de plaisirs et des blessures sous des faux-semblants de soulagements. C'est alors que leur nature renonce à elles et que cesse leur attirance, c'est alors que notre âme se sépare, en conformité avec ce renoncement aux choses corporelles et ce désir des réalités spirituelles, c'est alors que l'âme ne revient plus, après cela, à son union avec le corps. Mais cette répétition indéfinie ne s'arrête que lorsque se découvre cette réalité à l'ensemble des âmes unies aux corps et que les âmes dans leur totalité se séparent des corps dans leur totalité, que se décompose l'association et qu'a lieu la Résurrection Très-Grande, et que l'on en revient à la situation première, les âmes demeurant dans leur monde exemptes de relation avec les corps et les corps demeurant dans leur monde exempts de relation avec les âmes.

Une fois n'est pas coutume, la forme de ces questions nous renseigne davantage que leur contenu, qui ne fait en gros que répéter, hormis sur quelques points (importants il est vrai), ce que nous connaissons. On peut noter tout d'abord que deux de ces six questions (n° 1 et 4) sont déjà connues: elles apparaissent en effet dans le *Kitāb*

muḥaṣṣal al-mutaqaddimīn wa al-muta'akbhirīn du même Fakhr al-Dīn al-Rāzī, et elles sont glosées par Najm al-Dīn al-Qazwīnī al-Kātibī dans son commentaire à cette œuvre¹⁰. Fait extrêmement curieux, Fakhr al-Dīn al-Rāzī attribuait dans ce court texte l'ensemble de la doctrine des cinq principes aux «ḥarnāniens», disciples d'un mythique Ḥarnān, — dérivation évidente, «roman littéraire» oblige¹¹, du nom des Ḥarrāniens — sans même citer le nom d'Abū Bakr al-Rāzī. Celui-ci n'apparaît qu'une seule fois, et très fugitivement encore, au début du commentaire d'al-Kātibī¹². S. Pinès et P. Kraus avaient bien sûr déjà soupçonné que l'auteur réel de la théorie n'était autre qu'Abū Bakr al-Rāzī, et que celui-ci avait attribué son système aux dits ḥarnāniens pour des raisons d'ordre purement littéraire¹³. Le chapitre des *Maṭālib* vient nous prouver, si besoin en était, que Fakhr al-Dīn al-Rāzī lui-même savait à quoi s'en tenir concernant cette attribution. On peut supposer qu'une mention des ḥarnāniens figurait dans l'*incipit* ou l'introduction de l'œuvre d'Abū Bakr *Sur la science divine*, et qu'elle est passée de là au *Kitāb al-muḥaṣṣal* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Le plus intéressant n'est cependant pas là, mais dans la légère différence de présentation de la réponse à la première question. La voici dans le *Kitāb al-Muḥaṣṣal*¹⁴:

Ils ont répondu à la première question en disant que cette question était irrecevable venant des mutakallimūn, puisqu'eux-mêmes disent que le libre-arbitre du Tout-Puisant fait pencher le choix pour l'un des possibles et non pour l'autre sans qu'il y ait de raison qui Le fasse Lui-même pencher; pourquoi dès lors n'accepteraient-ils pas cela dans le cas de l'Âme?

Cette question est également irrecevable venant des philosophes, du fait qu'ils admettent que l'antérieur est cause préparatoire pour le postérieur; pourquoi dès lors n'admettent-ils pas que l'Âme soit dite éternelle, qu'elle soit dotée de représentations indéfiniment renouvelées et que toute <représentation> antérieure ne cesse d'être cause de la <représentation> postérieure, jusqu'à ce qu'on parvienne à cette représentation ultime qui déclenche nécessairement l'union avec le corps?

La différence entre les deux textes de Fakhr al-Dīn al-Rāzī saute aux yeux. Alors que dans la version plus travaillée du *Kitāb al-Muḥaṣṣal*, les mutakallimūn et les falāsifa sont traités de manière rigoureusement symétrique, le texte des *Maṭālib* a

10. Cf. KRAUS, *Abi Bakr ... Opera philosophica*, p. 209-212.

11. Cf. KRAUS, *Abi Bakr ... Opera philosophica*, p. 192 et n. 3.

12. L'identification correcte, associée aux «Ḥarrāniens», et avec une réfutation, apparaît également chez IBN TAYMIYYA, *Manhaj al-sunna al-nabawiyya*, 9 vol., T. I, éd. Muḥammad Rashshād Sālim, Riyād, 1986, p. 209-211, qui peut cependant se fonder sur les seules données fournies par Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

13. Cf. KRAUS, *Abi Bakr ... Opera philosophica*, p. 192-194 et S. PINES, *Beiträge zur islamischen Atomentelehre*, Gräfenhainichen, 1936, p. 66.

14. Cf. KRAUS, *Abi Bakr ... Opera philosophica*, p. 210-211. Le commentaire d'al-Kātibī n'ajoute ici rien d'essentiel.

gardé la trace indéniable d'une réponse aux premiers: Abū Bakr n'y parle pas de gens du kalām à la troisième personne, mais s'adresse deux fois à eux de manière directe: *li-annakum taqūlūna ... fa-idhā 'aqiltum ...* Ce n'est qu'ensuite, lorsqu'il en vient aux philosophes, qu'il passe à la troisième personne: *wa ammā al-falāsifatū, fa-innahum qālū ...*

Ce qui est vrai pour la première question vaut sans doute également pour les cinq autres. L'identité des formules employées par Fakhr al-Dīn al-Rāzī (*ajāba 'anhu, ajāba Muḥammad b. Zakariyyā 'anhu*) semble bien trahir un contexte identique. Les questions citées des *Maṭālib* nous livrent donc deux précieux renseignements historiques, qu'on ne pouvait établir à partir du seul *Kitāb al-Muḥaṣṣal*: (1) les questions qui apparaissent dans les deux œuvres sont des questions historiques réelles, posées par un contemporain d'Abū Bakr al-Rāzī¹⁵; (2) ce contemporain est un mutakallim. Ceci étant dit, la réponse fait peu de doute. Les biobibliographes ont effectivement gardé trace, on l'a dit plus haut, d'un mutakallim ayant posé des questions à Abū Bakr, et aux questions duquel Abū Bakr a lui-même pris la peine de répondre: Abū al-Qāsim al-Balkhī. Il me paraît dès lors très probable que les six questions conservées par Fakhr al-Dīn al-Rāzī remontent, pour leur contenu et sans doute aussi pour leur forme, à la critique livrée par le chef de l'école mu'tazilite contemporaine de Bagdad.

Abū Bakr al-Rāzī et la théologie mu'tazilite

La fin du chapitre 7 (pp. 418-419) apporte une confirmation à peu près décisive. En voici la traduction:

§1. — C'est là la totalité de l'exposé pour ce qui relève de cette doctrine. Et Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī a affirmé que tous les philosophes théologiens antérieurs à Aristote étaient partisans de cette doctrine; il a aussi affirmé que les religions de tous les prophètes, sur eux soit la paix, ne se sont jamais conformées qu'à cette doctrine. La preuve en est que tous les prophètes et les envoyés qui sont venus ont condamné le monde, jeté l'opprobre sur ce qu'il renferme, admonesté pour qu'on s'en détourne. Or si Dieu Très-Haut avait été le premier à créer et à instaurer le monde, ils ne l'auraient certes pas condamné; et s'Il avait créé la créature en ce monde, s'Il l'avait rendue dépendante de ce monde, s'Il l'avait emplie de désir envers ce monde, s'Il était responsable de son attirance invincible et de sa passion pour ce monde, comment alors concevoir qu'Il lui fasse y renoncer et qu'Il lui ordonne de s'en éloigner? Si en revanche nous prenons conscience que l'âme a passionnément désiré s'unir aux choses corporelles, puis que Dieu, dans toute Sa sagesse, a su que cette union était cause d'humiliation

15. Ce caractère historique avait implicitement été reconnu par M. MAHDI, «Remarks on al-Rāzī's Principles», p. 148-149, qui n'aborde cependant pas la question de l'identité de l'auteur.

et d'affliction, il est alors tout à Son honneur qu'Il l'en ait détournée et qu'Il ait ordonné la défiance à son égard. La parole du Très-Haut en est un exemple: «Comme a été embelli pour les hommes l'amour des désirs de ce monde ...»¹⁶. Certains ont dit: l'embellisseur, c'est Iblis. Qu'on leur réponde: dans ce cas, il est nécessaire qu'Iblis ait besoin d'un autre Iblis, et la régression à l'infini s'impose. Et si l'embellisseur était Dieu, comment alors serait-il conforme au Miséricordieux plein de miséricorde, au Sage, qu'Il œuvre à sa parure, puis qu'Il ordonne qu'on s'en défie? Si en revanche on accorde à Dieu que la passion de l'âme pour la matière est une chose qui Lui est advenue et qui s'est imposée à Lui, il est alors tout à l'honneur de Dieu, qu'Il soit exhaussé, qu'Il avertisse les hommes et leur enjoigne la circonspection et la défiance. C'est là l'achèvement de l'explication de ce propos.

§2. — Et sache que les philosophes qui sont d'avis que la Divinité du monde est cause nécessitante par Son essence rejettent cette doctrine, du fait qu'elle se range dans les sectes qui tiennent pour un Créateur libre-arbitre. Or les philosophes rejettent l'idée d'un Créateur libre-arbitre; il est donc nécessaire que leur rejet de ce propos s'impose avec encore plus de force. — Quant aux tenants d'une Divinité créatrice libre-arbitre, (1) ceux qui disent qu'il n'est pas nécessaire que les actes de Dieu correspondent aux valeurs humaines ne prennent pas en considération cette doctrine, puisque l'axe autour duquel elle s'ordonne est que Dieu est miséricordieux et généreux et qu'il est donc nécessaire qu'Il n'accomplisse pas d'acte induisant la douleur et le dommage. Et si nous disons que le beau et le laid moraux n'ont pas cours <dans les actes de Dieu>, mais qu'Il fait ce qui Lui plaît et qu'Il ordonne ce qu'Il veut, ce discours s'écroule dans sa totalité. (2) Quant aux mu'tazilites qui ont accordé que les actes et les jugements de Dieu relèvent du beau et du laid moraux, c'est eux que touche le discours de Muḥammad b. Zakariyyā et c'est eux que ses objections atteignent nécessairement. Et dans la longue controverse qu'il a avec Abū al-Qāsim al-Ka'bī, al-Ka'bī n'a pu se soustraire à son emprise ni à ses dilemmes concernant les questions de l'imputation à Dieu de la justice et de l'injustice¹⁷.

Après un développement d'un grand intérêt consacré au problème de la théodicée, citation sans doute à peu près exacte de l'écrit d'Abū Bakr (§ 1), Fakhr al-Dīn al-Rāzī se livre à un commentaire personnel d'une grande lucidité historique sur le rapport de Rāzī aux autres théologies (§ 2): on peut répartir ces dernières en deux grands groupes, ceux qui tiennent pour un Dieu cause nécessaire par soi — les philosophes — d'un côté et les partisans d'un Dieu libre-arbitre de l'autre. Dans cette seconde catégorie, nous sommes encore en présence de deux courants doctrinaux, selon qu'on refuse ou qu'on accepte que le mal terrestre soit une raison suffisante pour poser la question de la justice divine. Ce sont donc en particulier les Mu'tazilites de Bagdad qui pâtiennent directement de la concurrence du système d'al-Rāzī. À preuve, nous dit Fakhr al-Dīn, l'incapacité d'Abū al-Qāsim à faire triompher son point de

16. Āl 'Imrān 14.

17. En rectifiant l'inattention de l'éditeur (lire *al-tajwīr* pour *al-tajwīz*).

vue dans sa «longue controverse» avec Abū Bakr. Même si les six questions-réponses citées juste auparavant sont trop brèves pour qu'il faille y voir la totalité de cette œuvre, il paraît extrêmement probable que les deux textes ne sont pas sans rapport. Ou bien Fakhr al-Dīn al-Rāzī nous a livré seulement une partie de la controverse, celle qui concernait la question de l'Âme, ou bien il s'agit de textes liés par leur contenu et qu'il a jugé bon de rapprocher.

Cette allusion n'est d'ailleurs pas le seul indice allant en ce sens. Un passage du livre IV d'*al-baṣā'ir wa al-dhakhā'ir* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī atteste lui aussi une polémique entre Rāzī et les Bagdadiens:

Muḥammad b. Zakariyyā le médecin a dit dans l'un de ses livres, avec un long développement: «est-il sage, celui qui, face à deux voies, suit la plus longue et la plus tortueuse?». Il faisait ainsi allusion à la façon dont Dieu Tout-Puissant s'est comporté avec sa créature en ce monde, en la soumettant à la contrainte, à l'avertissement et au péril. — al-Ḥārith al-Warrāq lui a répondu, dans un livre spécialement consacré à sa réfutation, de la manière suivante: «Oui, cela est possible. Considérons par exemple celui qui, parmi nous, jouit d'une large prospérité et d'une grande richesse et qui a un fils unique qu'il chérit plus que tout. Il le confie donc aux négociants pour qu'il apprenne l'art d'acheter et de vendre, il le confie au changeur pour qu'il apprenne l'art de la monnaie, il le confie à d'autres encore. Il lui inflige de la sorte des épreuves et des fatigues qu'on ne saurait décrire, qui dépassent les bornes de la mesure. En faisant cela, il cherche à ce que son fils apprenne à conserver et à gérer son argent, afin que, dès qu'il en sera le possesseur, il ne le perde ni ne soit réduit à la pauvreté. Lorsque le fils a appris et qu'il s'est formé, son père lui donne son bien et lui transmet son argent. Or il était tout à fait en mesure de lui transmettre son argent sans l'éduquer, sans le former, sans le fatiguer, sans lui faire de mal. Il craignait cependant, s'il lui transmettait l'argent avant de l'éduquer, qu'il le perde et le dilapide, espérant *a contrario*, s'il le lui transmettait après l'avoir éduqué, qu'il le conserverait sans jamais être touché par la pauvreté, et que sa prospérité s'accroîtrait. Il a donc suivi avec lui la voie la plus tortueuse, la plus longue et la plus difficile; et, loin de démontrer en cela sottise ou erreur, il a été sage et avisé. Voilà qui est éclairci et louange à Dieu». C'est là — que Dieu te guide — la lettre du propos d'al-Ḥārith al-Warrāq¹⁸.

Tout en rejetant l'outrecuidance théologique d'Abū Bakr, Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī n'a guère de mal, dans les lignes qui suivent immédiatement ce texte, à montrer la faiblesse du contre-exemple d'al-Ḥārith¹⁹. Le mouvement argumentatif sous-jacent à la parabole de ce dernier s'explique cependant peut-être mieux maintenant, à la lumière du second paragraphe de la réponse d'al-Rāzī à la quatrième question d'al-

18. ABŪ ḤAYYĀN AL-TAWḤĪDĪ, *al-baṣā'ir wa al-dhakhā'ir*, 9 vols., Beyrouth, 1988, éd. W. al-Qāḍī, T. IV, § 28, p. 27. L'ensemble du passage est peut-être une pièce rapportée. L'éditrice note que seul le manuscrit [mîm] le transmet.

19. ABŪ ḤAYYĀN AL-TAWḤĪDĪ, *al-baṣā'ir wa al-dhakhā'ir*, loc. cit., p. 28-29.

Ka'bi. C'est en effet Rāzī lui-même qui avait le premier suggéré de comparer le rapport de Dieu et de l'Âme à celui d'un père et de son fils. Ce n'est quoi qu'il en soit pas cela qui nous importe le plus ici, mais plutôt la personnalité même de son auteur et l'élément doctrinal razien qui semble avoir déclenché sa riposte. Bien que nous sachions fort peu de choses sur Abū al-Qāsim al-Ḥārith al-Warrāq, le *Fihrist* d'al-Nadīm nous a transmis un renseignement historique de première importance: mu'tazilite de Bagdad, al-Ḥārith aurait pris part, entre autres débats, à des controverses doctrinales avec le maître de l'école rivale de Bassorah, Abū 'Alī al-Jubbā'ī²⁰. Or le différend ne concerne ni un vague point de cosmologie, ni même un problème de *tawhīd* au sens strict, mais, comme dans la controverse entre al-Balkhī et Abū Bakr, il s'agit avant tout d'une querelle autour de la justice divine. Que le point ait été âprement disputé est d'ailleurs confirmé par un passage d'Abū Ḥātim al-Rāzī, consacré à la réfutation de la même phrase d'Abū Bakr²¹.

Même si les adversaires les plus directs de Rāzī ont sans doute été les Mu'tazilites de Bagdad, il est cependant probable que leurs collègues de Bassorah ne sont pas restés totalement indifférents à la polémique. Elle avait beau mettre l'école rivale en mauvaise posture, elle n'en visait pas moins un bien doctrinal commun. C'est peut-être la raison pour laquelle nous voyons — un peu plus tard il est vrai — Abū 'Abdallah al-Baṣrī al-Kāghidī, membre cette fois de l'école d'Abū Ḥāshim al-Jubbā'ī et maître du Qādī 'Abd al-Jabbār, réfuter la réfutation de Rāzī de la réfutation d'al-Balkhī²².

Les choses commencent donc à se préciser: il y a un véritable dialogue entre Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī et le mu'tazilisme contemporain de Bagdad, centré sur la question de la justice divine. Pour comprendre les enjeux de ce dialogue, il nous faut cependant remonter encore un peu dans le temps. La tradition tardive du mu'tazilisme, le fait est connu, a taillé dans son histoire pour nous en présenter une version idéalisée. Deux «rectifications» étudiées par Josef van Ess nous intéressent ici particulièrement. La première est la quasi-radiation des annales mu'tazilites des disciples métempyscosistes d'al-Nazzām: nous ne sommes même pas sûrs du nom du principal d'entre eux, probablement Aḥmad b. Khābiṭ; les autres ne sont que des reflets d'ombres historiographiques²³. Le caractère net et sans réplique de la réfutation

20. Voir, sur tous ces points, J. VAN ESS, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 vols., 1991-1997, Berlin/New York, T. IV, p. 252-253.

21. Fragment édité par P. KRAUS, «Extrait du kitāb a'lām al-nubuwwa d'Abū Ḥātim al-Rāzī (Raziana II)», *Orientalia* n. s. V (1936), p. 35-56 et 358-378, p. 366-367.

22. Cf. AL-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist*, éd. G. Flügel, 2 vols., Leipzig, 1871-1872, T. I, p. 174. Al-Kāghidī s'en est pris deux fois à Rāzī. Il a non seulement répondu à la réponse à Ka'bi, mais il semble également avoir composé une réfutation *Sur le fait qu'il serait inconvenant que Dieu agisse après un autre agent*. C'est donc bien encore une fois la théodicée razienne qui est visée.

23. Voir J. VAN ESS, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, T. III, p. 430-445.

du *Mughnī* et du *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa* ne s'explique pas seulement par l'évidente supériorité dialectique de leur auteur respectif²⁴. Il y a là une hérésie gênante, d'autant plus qu'elle touche un point excessivement sensible du débat avec les jabrites. Il importe, dans le combat autour de la justification, de présenter le front le plus uni possible autour de la doctrine de la compensation (*'iwad*) — et, par conséquent, de liquider sans trop de bruit les dissidences internes. Tout indique cependant que le problème est longtemps resté vivace. Le karaïte Yūsuf al-Baṣīr, actif dans la première moitié du XI^e siècle, prend lui aussi soin de réfuter la métempsychose²⁵; la longue critique d'Avicenne dans la *Risāla al-adḥawīyya*²⁶ et les allusions répétées de Fakhr al-Dīn al-Rāzī montrent que le problème était lancinant. — Le second point est le traitement réservé à Ibn al-Rāwandī par l'historiographie jubbā'ite. Comme l'a montré van Ess, Ibn al-Rāwandī, loin de correspondre à l'image de l'athée devenu fou colportée par les Mu'tazilites, s'est sans doute contenté d'exercer ses critiques sur la pédanterie supposée d'une argumentation théologique qui désormais, selon lui, tournait à vide²⁷.

Le cas Rāzī est sans doute à la croisée des deux processus: la doctrine métempsychose de notre auteur a choqué avant tout parce qu'elle s'intégrait dans une théorie globale de la justification qui contredisait directement les efforts mu'tazilites pour concilier toute-puissance et justice divines. On aurait là également la raison pour laquelle, de même qu'on trouve peu de critiques ash'arites d'Ibn al-Rāwandī — bien au contraire²⁸ —, on en trouve peu aussi d'al-Rāzī: ce dernier ne faisait au fond selon eux que démontrer le caractère intenable de la position qadarite²⁹. Revenons, pour établir ce dernier point, au texte d'Abū Bakr (§ 1) transmis par Fakhr al-Dīn al-Rāzī et à la citation commentée du verset 14 de la sourate Āl 'Imrān qu'il contient³⁰. Ce verset, dans sa totalité, est le suivant:

24. G. VAJDA, «La réfutation de la métempsychose d'après le théologien karaïte Yūsuf al-Baṣīr», dans *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, ed. R. B. Palmer et R. Hamerton-Kelly, The Hague, 1971, p. 281-290, p. 287 sqq.

25. Cf. G. VAJDA, «La réfutation de la métempsychose», *passim*. Pour une étude générale du thème, voir maintenant P. WALKER, «The Doctrine of Metempsychosis in Islam», dans W.B. Hallaq et D.P. Little, *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Leyde, 1991, p. 230 sqq.

26. Cf. AVICENNA, *Epistola sulla vita futura*, a cura di F. Lucchetta, Padova, 1969, p. 98-139.

27. Cf. J. VAN ESS, *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paris, 1984, p. 2[164]-29[191].

28. Cf. J. VAN ESS, *Une lecture à rebours*, p. 9[171]-10[172].

29. Il ne saurait bien sûr être question de dénier la spécificité du profil intellectuel de Rāzī pour le réduire à n'être qu'un *mutakallim* parmi d'autres. Tout au contraire: Rāzī, face aux grands systématiseurs du début du X^e siècle (al-Fārābī d'un côté, al-Ka'bī et les Jubbā'ī de l'autre) est justement le dernier représentant de l'esprit caractéristique du IX^e siècle, où la frontière entre *falsafa* et *kalām* n'est pas encore définitivement tracée (pensons à des polygraphes comme al-Jāhīz ou al-Kindī). Il reste que malgré des univers théoriques différents, al-Rāzī et Ibn al-Rāwandī devaient avoir un diagnostic assez voisin sur l'«impasse» intellectualiste du mu'tazilisme de leur temps.

30. Voir supra p. 47.

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ
وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ.

Comme a été embelli pour les hommes l'amour des désirs de ce monde, les femmes, les fils, les amas amassés d'or et d'argent, les chevaux blasonnés, les troupeaux et les labours; cela est jouissance du monde, auprès de Dieu est la beauté du retour.

Selon Rāzī, deux interprétations seraient en concurrence sur l'interprétation à donner du sujet réel de زَيْنَ: certains pensent qu'il faut y voir l'Ange déchu, Iblis, d'autres Dieu Lui-même. Les deux solutions mènent cependant à des contradictions inextricables. Dans le premier cas, nous tombons sous le coup d'une régression infinie (les mauvais désirs d'Iblis nécessitant un autre Iblis, etc.). L'attribution de l'«embellissement» du monde à Dieu est encore plus problématique, car elle postule une contradiction dans le vouloir de Dieu, qui tout à la fois nous attacherait au monde et nous en détournerait, dans le Coran et par «tous Ses prophètes». Il s'agit donc d'expliquer une aporie grevant à la racine l'interprétation coranique de la Toute-Puissance.

La polémique autour du sujet du زَيْنَ paraît de fait d'une vivacité extrême à l'époque de Rāzī, et elle se prolongera encore quelques siècles chez les interprètes. On ne passera pas en revue tous les commentaires du Coran évoquant la question — une telle entreprise dépasserait largement le cadre de cet article. L'exégèse d'al-Qurṭubī, dans son équilibre même, est bien représentative de ce qu'on trouve ici et là:

Les gens se sont opposés sur la question de savoir qui était l'embellisseur. Un groupe a dit: c'est Dieu qui est l'embellisseur. Cela ressort manifestement du propos de 'Umar b. al-Khaṭṭāb, Dieu l'ait en Sa miséricorde, tel que le rapporte al-Bukhārī. Car dans l'ordre de la Descente: «Nous avons mis ce qu'il y a sur terre comme un embellissement pour celle-ci» (al-Kahf 7); et quand 'Umar a dit: «C'est maintenant, Ô Seigneur, que Tu l'as embellie pour nous», il a fait descendre «Dis: Est-ce que je ne vous annonce pas mieux que tout cela?» (Āl 'Imrān 15). Un autre groupe a dit: celui qui pare, c'est Satan. Cela ressort manifestement du propos d'al-Ḥasan, qui a dit: «Qui l'a embellie? Personne ne l'a davantage blâmée que son Créateur». En sorte que la parure qui vient de Dieu Très-haut n'est que la création, la préparation, l'utilisation, l'instauration de la nature en vue de l'attrance pour ces choses; et la parure qui vient de Satan ne provient que par tentation, tromperie et zèle que l'on met à user des choses autrement qu'il faut en user. Ce verset, dans les deux interprétations, est le début d'une prédication adressée à tous, qui passe par l'admonestation des contemporains, Juifs et autres, de Muḥammad, le Salut soit sur lui³¹.

On remarque immédiatement les ressemblances que présente ce texte avec celui de Rāzī. Deux interprétations sont opposées, l'embellisseur étant ou Dieu ou Satan,

31. ABŪ 'ABDALLĀH MUHAMMAD B. AḤMAD AL-ANṢĀRĪ AL-QURṬUBĪ, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*, T. IV, Le Caire, 1356/1937, p. 28.

et chacune de ces hypothèses présentant d'évidentes difficultés. Alors cependant qu'al-Rāzī en tire la conclusion qu'il faut chercher un troisième sujet à la citation coranique — l'Âme — la solution d'al-Qurṭubī s'en tient à un cadre plus orthodoxe en tentant de combiner les deux interprétations. La formalisation de cette solution — une sorte d'antithèse assagie — laisse peu de doutes sur l'existence d'un débat à date ancienne. Cette conjecture est confirmée par le grand commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī et, plus précisément, par sa discussion du début du verset «parallèle» al-Baqara 212:

زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ...

Comme a été embellie pour les mécréants la vie du monde ...

Le commentateur atteste ici que cette opposition n'est pas le fruit de la scolastique postérieure au III^e siècle, mais que la question divisait les mutakallimūn déjà à plus haute époque — et les écoles mu'tazilites elles-mêmes ne semblent pas avoir eu de position unitaire sur la question. Fakhr al-Dīn al-Rāzī nous cite même à cette occasion un paragraphe entier du commentaire perdu d'Abū 'Alī al-Jubbā'ī:

On s'est opposé sur la modalité de cet embellissement. Pour ce qui regarde les Mu'tazilites, ils ont mentionné plusieurs possibilités, dont l'une est ce qu'a dit al-Jubbā'ī: L'embellisseur, ce sont les démons, djinns et hommes. Ils embellissent aux yeux des mécréants la convoitise à l'égard de ce monde et enlaidissent à leurs yeux ce qui concerne l'autre vie. Ils leur font s'imaginer qu'il n'y a rien de vrai dans ce qu'on dit de l'autre vie: «n'allez donc pas [leur disent-ils] vous gâter [à cause de cela] l'existence ici-bas!». Quant à prétendre, comme les Jabrites, que c'est Dieu qui embellit cela, c'est faux. Car celui qui embellit une chose, c'est celui qui dit qu'elle est belle. Si donc c'est Dieu l'embellisseur, ou bien Il dit vrai en embellissant de la sorte, ou bien Il ment. S'Il dit vrai, il faut donc que ce qu'Il embellit soit [réellement] beau; que, par conséquent, celui qui accomplit cela et le trouve beau ait raison de l'accomplir, ce qui implique que le mécréant ait raison d'être mécréant et de désobéir à Dieu; or dire cela est mécréance. Et si Dieu ment en embellissant de la sorte, cela implique que l'on n'ait nulle confiance en ce qu'Il dit, ce qui est aussi mécréance. D'où il résulte que l'embellissement, c'est Satan. Voilà la totalité du discours d'Abū 'Alī al-Jubbā'ī dans son commentaire³².

Al-Rāzī fait suivre l'exégèse d'Abū 'Alī de deux interprétations mu'tazilites concurrentes. Selon la première, celle d'Abū Muslim, appuyée sur une analyse linguistique précise de certains idiomatismes arabes, le verbe passif n'a pas besoin d'avoir un sujet non exprimé, mais peut tout à fait recevoir un sens moyen: ce sont les mécréants

32. FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ, *al-Taḥfīr al-kabīr*, éd. 'Abdurrahmān Muḥammad, s. d., Le Caire, T. VI, p. 5 (traduction D. Gimaret, *Une lecture mu'tazilite du Coran*, Louvain/Paris, 1994, p. 138-139). Cf. aussi AL-QĀDĪ 'ABD AL-JABBĀR, *Tanzīh al-Qur'ān 'an al-maṭā'in*, p. 48 et p. 61.

eux-mêmes qui embellissent le monde³³. Enfin, certains Mu'tazilités anonymes postulent que c'est Dieu qui est l'embellisseur. Il serait en effet insensé que Dieu se soit mis au service de sa créature en lui ménageant un monde sans épreuve. Il a donc mêlé le mal au bien, en sorte que le monde d'ici-bas soit véritablement un lieu de passage et d'examen. Ce qui fédère donc ces trois interprétations mu'tazilités est que l'homme, quelle que soit la source de l'«embellissement», garde toujours quelque part en lui, et alors même qu'il est submergé par la concupiscence, la possibilité de choisir ce que seront ses actes. Après avoir critiqué ces trois tentatives de solution, Fakhr al Dīn al-Rāzī en évoque encore une pouvant présupposer le libre-arbitre: Dieu embellit ce qu'Il autorise et enlaidit à nos yeux ce qu'Il interdit. Ce serait oublier là, dit Rāzī, que le verset II,212 concerne les mécréants et que c'est, par définition, à leurs yeux que les plaisirs mondains sont «embellis». Reste donc une seule solution, celle-là même dont dès le départ Abū 'Alī al-Jubbā'ī critiquait l'«absurdité»: Dieu créerait non seulement notre volonté et notre capacité à agir, mais jusqu'à nos actes eux-mêmes³⁴.

L'adversaire mu'tazilite d'Abū Bakr al-Rāzī n'est donc pas théorique. Tout le mouvement argumentatif de Rāzī est de montrer, dans le contexte précis d'Āl 'Imrān 14, que la réponse mu'tazilite à la position déterministe, si elle part d'une intuition irréprochable, s'égaré dès ses premiers développements. La citation des *Matālib* renouvelle donc notre approche des rapports entre Abū Bakr al-Rāzī et la théologie de son temps. À la différence de ce qu'affirme une critique presque unanime³⁵, les prophètes ne sont pas selon lui de simples charlatans abusant de la crédulité du vulgaire, ce sont surtout des envoyés par qui Dieu, en nous détournant du monde d'ici-bas, nous signifie qu'Il ne contrôle pas le désir irrationnel de l'âme pour la matière. Le sujet du *زين* coranique n'est ni Dieu, ni Diable: c'est l'Âme. Et il est fort probable que l'*Éloge du Coran* qui figure dans la liste des écrits perdus d'al-Rāzī aurait confirmé cette orientation fondamentale de sa théologie.

* * *

33. *Al-Taḥṣīn al-kabīr*, p. 6.

34. *Al-Taḥṣīn al-kabīr*, p. 7.

35. Mentionnons l'exception notable de J. VAN ESS, *Theologie und Gesellschaft*, IV, p. 33, qui — sans s'appuyer sur le passage des *Matālib* — a parfaitement caractérisé la démarche de Rāzī: «Wenn — wofür manches spricht — die Zitate, die Abū Ḥātim ar-Rāzī in seinen A'lām an-nubūwa bringt [...] zum Stoff des K. Makhārīq al-anbiyā' gehören, so stellte das Werk gar nicht in erster Linie die Propheten als Betrüger oder Gaukler dar, sondern kritisierte den Obskurantismus und die abwegigen Theorien der Theologen».

On n'a traité ici ni du rapport de la doctrine des cinq principes au néoplatonisme ni, surtout, du lien entre l'anthropologie d'al-Rāzī et sa médecine. Une telle étude, certes nécessaire pour compléter l'examen de la pensée razienne sous toutes ses facettes, demanderait un véritable livre. Notre objet, dicté par le texte des *Maṭālib*, plus restreint, a cependant aussi l'intérêt d'être moins remarqué de l'exégèse moderne: il nous a montré que l'axe du système cosmologique de Rāzī s'expliquait non seulement comme une réponse à des questions posées en son temps — ce qui serait à la limite du simple bon sens — mais, surtout, comme une contribution directe à un redoutable problème de théologie, voire d'exégèse coranique. Même si le propos de Rāzī, cela va sans dire, n'est pas d'éclaircir tel ou tel passage du Coran, sa réflexion générale sur la justice divine a bel et bien pris appui sur le débat qui, à son époque, se concentrait autour d'Āl 'Imrān 14 et des versets apparentés. Al-Rāzī s'insère donc ici au moins autant dans les débats théologiques du *kalām* que dans ceux de la *falsafa* au sens étroit du terme. Ce n'est pas là le moindre paradoxe pour celui qui fut si longtemps considéré comme l'un des grands athées de l'Islam.