

logo not found or type unknown

Title Abū Bakr al-Rāzī et la prophétie / Par Marwan Rashed, École normale supérieure, Paris

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 27 (2008)

pages 169-182

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/211468>

ABŪ BAKR AL-RĀZĪ ET LA PROPHÉTIE

par

Marwan RASHED

École Normale Supérieure, Paris

Dans un article publié il y a quelques années, j'avais tenté de reconstituer au moins partiellement la polémique, dont nous ne possédions jusqu'à présent que le titre, entre Abū Bakr al-Rāzī et le grand mu'tazilite de Bagdad al-Ka'bī. Je m'étais appuyé pour ce faire sur de nombreux fragments, passés inaperçus, transmis dans les *Maṭālib al-ʿāliya* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī². Le but de cette première contribution avait été de montrer que Rāzī avait été partie prenante dans les polémiques théologiques de son temps. Car un dilemme majeur permet de classer en deux grands groupes les théologies islamiques de la toute-puissance: soit Dieu est d'une manière ou d'une autre — l'éventail est large — la cause des maux d'ici-bas en tant que tels; soit Dieu n'en est pas la cause. Là aussi, plusieurs solutions sont envisageables, quoique moins apparentes. On peut soit, en attaquant la question par le bas, dénier que les maux en soient véritablement (solution néoplatonicienne), soit, en la prenant par le haut, dénier que Dieu prenne directement part à l'établissement d'un mal à l'indéniable réalité (solution mu'tazilite).

Il apparaît donc immédiatement que les solutions du dernier type sont, dans le cadre d'une théologie de la toute-puissance, des solutions de compromis, puisque, pour préserver Dieu de l'injustice, elles bornent nécessairement sa puissance.

1. «Abū Bakr al-Rāzī et le *kalām*», *MIDEO* 24 (2000), p. 39-54.
2. Je renvoie à l'édition *princeps* monumentale: al-Imām FAKHR AL-DIN AL-RĀZĪ, *al-Maṭālib al-ʿāliya min al-ʿilm al-ilāhī*, éd. Aḥmad Hijāzī al-Saqqā, 9 tomes, Beyrouth, 1407/1987, t. IV, *faṣl* 7. Ce chapitre jette une nouvelle lumière sur les fragments connus de Paul Kraus et de tous ses successeurs, qui n'apportent pas de textes nouveaux.

La controverse entre Rāzī et Ka'bī est d'autant plus vive qu'elle oppose deux doctrines cherchant à rester dans le cadre d'une conception humaine de la justice divine. La seule différence, mais elle est importante, est le seuil en-deçà duquel nos deux auteurs refusent d'abaisser la toute-puissance. Encore très haut pour Ka'bī — d'où les apories inextricables auxquelles les mu'tazilites sont confrontés — il est bas pour Rāzī. Tellement bas, même, que c'est sans doute ce qui explique la légende historique du Rāzī athée. En concevant sa doctrine des cinq principes coéternels à Dieu, Rāzī entendait seulement sauver la justice divine, en imputant à l'âme, ou à l'âme et à la matière, la responsabilité du mal³. J'avais essayé de montrer que cette théorie, quels que fussent ses points d'ancrage dans le *Phèdre* et le *Timée* de Platon et leurs interprétations tardo-antiques — n'était pas une fioriture hellénistique, mais s'insérait dans le débat vivant autour d'une série de versets coraniques du type d'*Āl 'Imrān* 14 et *al-Baqara* 212⁴. Certains versets coraniques suggèrent d'ailleurs l'existence d'une «âme» désirante (*nafs*) relativement indépendante de Dieu. Non seulement cette occurrence pouvait confirmer al-Rāzī dans son intuition fondamentale, mais il pouvait même se réclamer, de ce point de vue, du précédent d'al-Ḥasan al-Baṣrī⁵.

Je voudrais moins ici m'intéresser à ce que Dieu ne fait pas — c'est-à-dire à ce que fait l'Âme — qu'à ce qu'il fait. Le système peut s'interpréter comme un effort pour articuler une sémantique humaine (à la différence de celle des Ash'arites) des trois attributs divins fondamentaux (science, puissance, justice), accompagnés d'une certaine notion de la possibilité, dans une syntaxe dont les trois éléments centraux sont: (1) l'admission du principe du tiers-exclu, (2) le rejet de la régression à l'infini et (3) un principe de moindre action théologique (Dieu choisit toujours la voie la plus courte à sa disposition).

-
3. Seul M. MAHDI, «Remarks on al-Rāzī's Principles», *Bulletin d'Études Orientales*, 98 (1996), p. 145-153 a saisi comment chez Rāzī, la cosmologie était véritablement dictée par la théodicée. Voir cependant aussi la très bonne étude de L.E. GOODMAN, «Rāzī's Myth of the Fall of Soul: Its Function in His Philosophy», dans *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. by G. F. Hourani, Albany, 1975, p. 25-40. Le problème fondamental duquel tout découle est celui du mal. Les fragments de la polémique avec Ka'bī me paraissent le confirmer de manière définitive.
 4. Ces versets ont pour particularité stylistique de faire allusion à un «embellissement» séducteur et pervers du monde sans préciser son auteur.
 5. Cf. H. RITTER, «Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit», *Der Islam*, 21 (1933), p. 1-83, en part. p. 34 et J. VAN ESS, *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra*, Beyrouth, 1977 [= *Beiruter Texte und Studien*, 14], p. 40: «Zwar möchte man, mit der zeitgenössischen Askese, etwa Ḥasan al-Baṣrī, den Sitz dieser Bösheit in der «Seele», dem triebhaften Ich, erkennen [...]; schon im Koran wurde von dieser «Seele» ja ausgesagt, daß sie «gebierisch nach dem Bösen verlange» (*inna n-nafsa la-ammāratun bis-sū'*; 12/53). Aber das Problem ist, so sagt Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya, auf diese Weise nur um eine Stufe zurückverlegt: Gott hat dies eben so an der Seele «gemacht».

La notion de possibilité selon Rāzī.

Il y a deux sens du possible chez Rāzī. Un possible comme non-contradictoire (possible-1), qui correspond à toutes les hypothèses contrefactuelles imaginables. Un possible interne à ce monde-ci (possible-2). Le possible-2 n'est pas une hypothèse *a priori*, mais une conclusion découlant d'une constatation empirique — celle de l'existence du mal — et d'une hypothèse sur la justice divine. L'argument est le suivant:

- <1> *On constate que le mal existe autour de nous,*
- <2> *On ne peut attribuer ce mal à Dieu, qui est le Juste par excellence,*
- <3> *Il faut donc qu'un principe indépendant de Dieu en soit la cause, qui se trouve être l'âme,*
- <4> *Si cet autre principe est indépendant de Dieu, Dieu n'a pas plein pouvoir sur lui,*
- <5> *Dieu, fort de sa science, de sa justice et de sa puissance peut donc l'influencer dans le sens du meilleur, mais non le transformer radicalement.*

Ainsi, Dieu n'a pas les moyens de réaliser tout ce qui est non-contradictoire, mais la possibilité, y compris pour Lui, est du type de celle que connaissent les médecins. Comme le remarquait Aristote, il peut être impossible au meilleur médecin du monde de sauver son patient⁶. Il n'y aurait bien sûr aucune contradiction logique à imaginer le patient à nouveau bien-portant. Cela serait possible au sens du possible-1. Mais il y a une impossibilité de fait, liée à la nature de la matière organique, qu'il en aille ainsi. Dans le cadre de ce monde-ci, le possible se résume à une certaine *compatibilité* des cinq principes (Dieu, Âme, Matière, Temps, Lieu). On s'aperçoit donc bien que pour Rāzī, l'existence des cinq principes, démontrable par les effets, n'est pas une hypothèse de départ abstraite: les cinq principes sont par définition le dernier stade auquel l'explication causale puisse remonter. Le possible-1 n'est donc réalisable par aucune Entité supra-principielle qui renoncerait au principe du meilleur. Il reste limité à la sphère du logique. Le principe d'*optimum* ne s'est pas exercé dans le choix des cinq principes mais, plus modestement, dans l'action «médicale» de Dieu pour rendre cette situation de départ aussi bonne que possible. Dieu fait partie du monde, il n'en est pas l'ordonnateur tout-puissant.

Remarquons que la prémisse <2> présuppose l'admission du principe du tiers-exclu et la prémisse <3> le rejet de la régression à l'infini. Ce rejet contraint d'attribuer

6. Cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 1, 1355b 11-14: «il en va pareillement dans tous les arts (ἐν ταῖς ἄλλαις τέχναις πάσαις); car il n'appartient pas non plus à la médecine de rendre la santé au malade, mais d'avancer dans la voie de la guérison aussi loin que possible (ἐνδέχεται); l'on peut, en effet, traiter comme il faut des malades qui ne sauraient plus (ἀδυνάτους) recouvrer la santé». Le paradigme artiste, voire artificialiste, appliqué à Dieu nous paraît un aspect fondamental de la théologie rāzienne (il est identifié comme tel dans le traité *Sur la métaphysique*, p. 123). Cf. *infra*, p. 173.

tôt ou tard à Dieu le mal du monde, au cas où l'on n'admet pas un autre principe indépendant. L'aporie est ancienne — on la trouve chez Ḥasan Ibn al-Ḥanafīyya⁷ — mais Rāzī semble le premier, en autonomisant l'âme de Dieu, à avoir tranché le nœud gordien: il faut limiter la toute-puissance divine et reverser la nécessité du côté de la factualité plurielle de l'univers.

Possible-2 vs hylémorphisme.

Quels sont donc ces possibles-2 dont Dieu assure la réalisation? Un titre apparaissant dans la liste d'al-Nadīm et de Bīrūnī suggère que le plus remarquable était la création de l'être humain: *Sur le fait que l'homme a un créateur habile et savant*. On pouvait même, en l'absence d'autres renseignements, se demander si un tel traité n'aurait pas conduit à relativiser l'autonomie théologico-cosmologique de l'âme. Car si, finalement, Dieu est responsable de l'hylémorphisme, on devra interpréter les cinq principes en un sens assez métaphorique. Par bonheur, nos doutes sont partiellement levés par un fragment et le plan de ce traité, conservés — mais jamais remarqués — dans les *Maṭālib al-Āliya* de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (t. 1, p. 224-225):

Muḥammad b. Zakariyyā' al-Rāzī a composé un livre pour établir la preuve de l'existence de Dieu au moyen du corps de l'homme, et il a dit au début de ce traité: «Celui qui a vu une carafe et qui a médité sur la modalité de son agencement, qui a vu que la tête de la carafe était comme un large entonnoir, qui a vu que sa constitution était d'une étroitesse et d'une largeur mesurées, qui a vu que son anse avait une configuration déterminée, puis qui a appris que sa tête large était adaptée pour qu'on y verse de l'eau, qui a appris que le reste de sa constitution, établie selon un degré moyen de largeur et d'étroitesse, était adapté à ce que l'eau en sorte en quantité mesurée, qui a appris que son anse⁸ était adaptée pour être prise⁹ avec la main, celui donc dont l'esprit est inaffecté de tout type de tares, sain, conclut que cette carafe composée de ces parties et adaptée à ces usages ne s'est ni engendrée toute seule ni enfantée par son essence. Bien plus: elle n'a pas été engendrée en raison de la nature dépourvue de sensation et de perception; il conclura plutôt qu'un agent savant, puissant, a su que l'utilité ne serait achevée pour¹⁰ cette carafe, dans les buts déterminés, que par la réalisation de ces trois parties selon ces attributs déterminés — la tête large pour faciliter le versement de l'eau dans la carafe, la cavité mesurée du col pour favoriser la sortie de l'eau en quantité mesurée et l'anse pour faciliter sa prise par la main lorsqu'on désire s'en servir. Quand donc cet agent savant a su que l'utilité de la carafe ne serait accomplie que par la réalisation de ces trois attributs, il a nécessairement agencé sa création de cette carafe selon cette manière bénéfique et selon la configuration utile à ce but».

7. Cf. *supra*, n. 5.

8. En lisant *'urwata-hu*.

9. En lisant *tu'khabba*.

10. En supprimant *illā*.

Ensuite, Muḥammad b. Zakariyyā¹, après avoir énoncé cet excellent propos, adapté au but, s'est mis à exposer les traces de la sagesse du Miséricordieux dans la création du corps de l'homme, et il a mentionné quelques uns de ses agencements merveilleux et de ses configurations conformes à la sagesse et à l'utilité, puis il a dit après ces choses: «celui qui a l'esprit sain est témoin que la naissance de ces merveilles et ces beautés dans la composition de ce corps ne peut provenir que d'un <être> puissant, savant, qui a créé cette constitution par sa puissance, et qui l'a ordonnée par sa science».

Ce passage est moins intéressant par sa thématique générale — qui remonte au *De usu partium* de Galien¹¹ — que par l'indice qu'il nous délivre sur la conception mécanique du corps que pouvait se faire Rāzī. On note tout d'abord que Fakhr al-Dīn, lorsqu'il introduit la citation de Rāzī, ne parle pas de la création, par Dieu, de l'homme sans distinction, mais du *corps* de celui-ci. En outre, il faut apprécier dans son effet de décalage ce développement, placé en tête du traité, sur l'agencement de la carafe, qui n'a pour sa part aucun antécédent dans Galien. Car une carafe a une fonction, chacune de ses parties répond à une utilité déterminée, mais une carafe n'a pas d'âme. On doit donc distinguer, contre les Aristotéliens, âme et fonction. On peut donc concevoir le corps indépendamment de l'âme, comme une machine que l'âme viendrait simplement mettre en mouvement sous l'impulsion du désir.

C'est donc que Dieu, dans sa création de l'homme, œuvre en mécanicien. Même s'il peut sans doute prévoir que l'agencement corporel, une fois achevé, sera mû par l'âme, ce n'est pas lui qui *crée* l'âme dans le corps, que ce soit brutalement ou, dans la veine d'Alexandre, par une mystérieuse «survenance» hylémorphique à la suite de l'adéquation de la complexion¹². D'une manière assez proche de celle des

11. J'insiste sur le fait que l'analogie est aussi frappante que superficielle. Car la conception de Dieu est très différente chez les deux auteurs. Alors qu'il s'agit d'un principe cosmique assez vague chez Galien, nous sommes dans le climat théologique islamique chez Rāzī. Ce n'est peut-être pas un hasard si la première preuve de l'existence de Dieu du *Kitāb al-lum'a* d'al-Ash'arī ressemble si fort à celle de Rāzī. Cf. R.J. MC CARTHY, *The Theology of al-Ash'arī*, Beyrouth, 1953, § 3, p. 6 de l'arabe et p. 6-7 de la traduction anglaise. G. LUCCHETTA, *op. cit.*, p. 147-212, consacre une section de son livre à la réfutation par l'auteur du *Traité sur la métaphysique* des thèses embryologiques des Anciens (Aristotéliens, Galien, ...), au profit d'une explication profondément théologisante. Nous souscrivons entièrement à cette analyse. Cf. n. suivante.

12. Dans le traité *Sur la métaphysique*, p. 120, Rāzī pointe avec une profondeur peu commune une contradiction affectant le cœur du néo-aristotélisme d'Alexandre d'Aphrodisie, qui soutient à la fois la supériorité des actes naturels et l'absence de raison (λόγος) qui en est selon lui pourtant la caractéristique: «Quant à Alexandre, il a prétendu que les actes de la nature surpassaient les actes qui procèdent des arts. Qu'on lui dise: comment se peut-il que les actes merveilleux et de statut éminent soient le fait de ce qui est stérile et impuissant, tandis que les actes qui leur sont inférieurs sont le fait de celui qui a vie, puissance et choix?». Voir dernièrement, sur ce thème, P. ACCATTINO, «Processi naturali e comparsa dell'eidos in Alessandro di Afrodisia», dans *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica» di Aristotele*, a cura di G. Movia, Milan, 2003, p. 167-186.

théologiens islamiques — pour qui l'âme est généralement comprise comme un accident (*'araḍ*) résidant dans la substance (corporelle) — Rāzī dissocie les deux faces de l'homme. Mais à l'inverse de ce que pensent ces derniers, Dieu ne donne pas une âme au corps, il fournit un corps à l'âme. L'instrumentalisme platonicien, dont Rāzī se réclame d'ailleurs explicitement dans la *Médecine spirituelle*, est ainsi poussé à l'extrême.

Mais pourquoi, pourrait-on se demander, Dieu prend-il la peine de créer les corps des hommes? La réponse nous paraît découler des constatations précédentes: c'est parce que les âmes éprises de matière existent indépendamment de Dieu, et que les corps des hommes sont les meilleures configurations matérielles possibles pour assurer le salut de ces âmes. Le corps humain, en tant qu'il peut abriter une âme rationnelle — station verticale, main, mais aussi cœur, foie et cerveau¹³ — est susceptible d'un usage qui permettra à l'âme de se libérer de son inclination pour la matière. Ainsi, en créant le *corps* de l'homme, Dieu nous donne un signe clair aussi bien de sa science habile que de sa bonté.

Possible-2 et prophétie.

Dieu ne s'arrête cependant pas là. Même si la machine humaine est la meilleure possible (au sens du possible-2), Dieu soigne en outre activement l'Âme de ses mauvais désirs. Cela ne veut pas dire, encore une fois, qu'il peut miraculeusement rendre l'Âme bonne et pure. Des détours sont nécessaires. Rāzī, selon Tawhīdī, aurait dit la chose suivante: «est-il sage, celui qui, face à deux voies, suit la plus longue et la plus tortueuse?»¹⁴. Tawhīdī fait suivre cette citation du précieux renseignement suivant: «Il faisait 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». Nous sommes donc assurés que le principe de moindre action théologique était maintenu par Rāzī. On peut considérer comme un postulat syntaxique du système que Dieu emploie le minimum de moyens pour parvenir à ses fins. Dans le cadre de la théorie cosmologique de Rāzī, on comprend immédiatement la portée d'un tel principe: si Dieu avait *pu* assurer *directement* notre salut, c'est-à-dire sans nous soumettre aux épreuves et aux tentations du monde, il l'aurait fait.

13. Cf. *Médecine spirituelle*, p. 28 (trad. R. Brague, RAZI. *La médecine spirituelle*, présentation et traduction, Paris, 2003, p. 76-79).

14. ABŪ ḤAYYĀN AL-TAWHĪDĪ, *al-Baṣā'ir wa al-dhakhā'ir*, éd. Widād al-Qāḍī, 9 vol., Beyrouth, 1988, t. 4, p. 27-29.

Un passage de Rāzī consacré à l'utilité thérapeutique des peintures dans les bains offre un utile point de comparaison¹⁵. Les formes, les couleurs et les thèmes de ces peintures apaisent petit-à-petit les âmes malades. Mais l'âme possède sans doute une inertie qui empêche tout changement radical. Mais, dans le cas de l'âme, en raison de la nature même de cette dernière, c'est le chemin le plus court vers la santé. Dieu se trouve dans un cas semblable. Les âmes sont malades de leurs désirs matériels. Il faut les ramener progressivement à la santé ascétique. Cela ne saurait avoir lieu brusquement, mais par un long travail approprié. Qu'est-ce qui joue alors, dans le cas de Dieu, le rôle des peintures dans celui des médecins humains?

La thèse que je voudrais ici défendre est que c'est l'Intellect non pas seul — cet Intellect que Dieu diffuse sur l'Âme —, mais véhiculé par la prophétie. Pour étayer une telle proposition, le plus expédient est de partir de la lecture inverse. Ses tenants s'appuient sur deux types d'indices: — deux titres prêtés à Rāzī par les doxographes; — les mentions de ses idées prophétologiques dans les œuvres de ses réfuteurs, le *Kitāb a'lām al-nubuwwa* d'Abū Ḥātim al-Rāzī au premier chef¹⁶.

Les titres. — Alors que la rubrique *Théologiques (Ilāhiyyāt)* comprend 14 titres dans la liste de Bīrūnī, la rubrique *Impiétés (Kufriyyāt)* n'en contient que deux¹⁷. Cette dernière désignation rompt manifestement l'objectivité du reste de la liste. Jamais Rāzī ne s'y serait reconnu. Voici les deux titres:

173 *Fī al-nubuwwāt, wa yud'ā naqḍ al-adyān*

174 *Fī ḥiyāl al-mutanabbiyīn, wa yud'ā makhārīq al-anbiyā'*

qu'on traduira comme suit:

173 *Sur les prophéties, appelé la critique des religions*

174 *Sur les ruses de ceux qui se prétendent prophètes, appelé les tours des prophètes*

Ces deux numéros sont les seuls, dans la longue liste de Bīrūnī, où un premier titre X est suivi par «... appelé Y». On se demande immédiatement si cette précision, plutôt qu'à Rāzī, ne remonte pas à la tradition de ses détracteurs. Quoi qu'il en soit, rien sur cette seule base ne prouve que Rāzī rejetait les prophètes. Il pourrait ne promouvoir dans ces œuvres qu'une critique historique, au sens d'un Spinoza, de la prophétie — à savoir essentiellement une critique des miracles. Or nous savons par Nāṣir Khosraw que selon Rāzī, des esprits maléfiques parvenaient à se faire passer

15. Cf. F. ROSENTHAL, *The Classical Heritage in Islam*, Zurich 1965 / London 1975, p. 265-266.

16. ABŪ ḤĀTIM AL-RĀZĪ, *Kitāb a'lām al-nubuwwa*, éd. Ṣalāḥ al-Sāwī, Téhéran, 1977.

17. Cf. P. KRAUS, *Épître de Bīrūnī contenant le répertoire des ouvrages de Muḥammad b. Zakariyā ar-Rāzī*, Paris, 1936.

pour des anges auprès de certains hommes, qui se convainquaient ainsi d'être prophètes puis s'autorisaient de ce patronage pour déclencher des crimes¹⁸. Ce serait une critique tendancieuse qui aurait fait mine de croire, ultérieurement, que Rāzī englobait dans cette catégorie *tous* les actes de *tous* les prophètes mosaïques, jusque et y compris Muḥammad.

La tradition polémique. — Commençons par une œuvre de Rāzī lui-même, et d'authenticité certaine. Dans *La médecine spirituelle*, il soutient avec certains beaux esprits que les prophètes — dont il admet ainsi l'existence à un certain titre — ont éprouvé de la concupiscence, mais dénie qu'ils l'aient prônée en exemple: «Nous disons donc: personne n'admet que la concupiscence soit comptée comme un des mérites ou une des vertus des prophètes, ou qu'elle soit quelque chose qu'ils ont préféré et approuvé; au contraire, elle ne compte que comme une de leurs fautes et de leurs erreurs¹⁹». Même si la thèse ici énoncée est un peu rude, voire hétérodoxe, elle reste admissible au moins comme l'une des positions d'un débat théologique commun. On peut soutenir à la rigueur que les prophètes ne sont pas impeccables, du moment que leur excellence demeure reconnue.

Des auteurs récents sont cependant allés plus loin et ont soutenu que Rāzī refusait absolument la prophétie²⁰. L'argument le plus fort en ce sens provient du début de la partie conservée du *Kitāb A'lām al-nubuwwa* où Abū Ḥātim prête à Rāzī le propos (oral) que l'homme a assez de lumières naturelles pour se passer de guides (*Imāms*); que les guides engendrent le fanatisme et sont par là cause de désastres et de crimes chez les hommes²¹. Abū Ḥātim demande ensuite à Rāzī s'il en va *effectivement* ainsi dans le monde, pour le contraindre bien sûr à affirmer que Dieu ne fait pas ce qui est, de son propre aveu, le meilleur. On l'aura compris: le pivot de l'argument d'Abū Ḥātim est que Dieu peut tout ce qui n'est pas logiquement contradictoire, autrement

18. Cf. H. CORBIN et M. MO'IN, *Nasir-e Khosraw, Kitāb-e Jamī' al-Hikmatayn, Le livre réunissant les deux sagesse ou harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne*, Téhéran / Paris, 1953, p. 128-144, en part. p. 137-138 pour une traduction française du passage (intégrée également dans Nāsir-e Khosraw, *Le livre réunissant les deux sagesse*, trad. Isabelle de Gastines, Paris, 1990, p. 156-157).

19. *Médecine spirituelle*, p. 45 (traduction R. Brague, RAZI. *La médecine spirituelle*, p. 104).

20. Cf. en particulier Sarah STROUMSA, *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī and Their Impact on Islamic Thought*, Leiden / Boston / Köln, 1999, p. 107 et R. BRAGUE, Razi. *La médecine spirituelle*, p. 31-37. Cette thèse dictait déjà l'interprétation que se faisait Corbin du texte cité *supra*, n. 18. Cf. CORBIN, *op. cit.*, p. 136: «Pour Rhazès, les âmes mauvaises non rédimées par la philosophie errent de par le monde; ce sont elles qui séduisent certains humains par l'orgueil, et en font des Prophètes». Voir aussi p. 138.

21. Cf. *Kitāb a'lām al-nubuwwa*, p. 3 sqq. Traduction française dans Fabienne BRION, «Philosophie et révélation: traduction annotée de six extraits du *Kitāb a'lām al-nubuwwa* d'Abū Ḥātim al-Rāzī», *Bulletin de philosophie médiévale* 28 (1986), p. 134-162, en part. p. 137 sqq.

dit que le possible théologique est un possible-1. Rāzī répond par l'affirmative: oui, Dieu s'est passé de prophètes pour s'en remettre aux lumières naturelles de l'homme. Cette thèse entraînerait nécessairement avec soi, nous semble-t-il, deux conséquences: (1) tous ceux qui se disent prophètes sont des charlatans; (2) il n'est pas possible à Dieu d'empêcher la prolifération de ce mal, mais le don de l'Intellect qu'il fait à l'humanité permet de le contenir. Abū Ḥātīm résume un peu plus loin, en «aveugle», la triple alternative dans laquelle il veut piéger Rāzī: (1) soit Dieu, en instaurant des prophètes, n'a pas voulu faire le meilleur alors qu'il le pouvait; (2) soit Dieu ne pouvait pas faire le meilleur; (3) soit Dieu a fait le meilleur en instaurant ses prophètes.

Pour Abū Ḥātīm, nul être doué de raison ne peut admettre (1) et (2), il faut donc conclure (3). Mais comme on l'a vu, Rāzī soutient bel et bien (2). Et il se pourrait, si l'on admet que la discussion orale a conduit Rāzī à durcir quelque peu son propos (ou qu'Abū Ḥātīm brode autour d'un noyau historique beaucoup moins explicite), qu'il soutienne également (3) en un sens qui lui est propre, à savoir: en interprétant la modalité de (3) comme un possible-2 et en redéfinissant les critères de la prophétie.

Nous nous trouvons ainsi à la croisée de deux interprétations possibles: soit toute la prophétie est une farce sanglante à mettre sur le compte de l'Âme. Soit la situation est plus mitigée et il faut distinguer entre des faux prophètes et des vrais, voire admettre plusieurs catégories de vrais prophètes. Un passage cité ailleurs par Fakhr al-Dīn al-Rāzī incline à se ranger à la seconde interprétation²². À la fin de son exposé des réponses de Rāzī à al-Ka'bī, consacrées à la question de la justice divine, Fakhr al-Dīn écrit:

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 ...

Ainsi, dans un texte moins douteux que le propos oral «rapporté» par Abū Ḥātīm, — toujours pris pour argent comptant par les orientalistes — on voit prêtée à Rāzī une prophétologie positive, qui s'accorde avec la philosophie pré-aristotélicienne mais ne s'y réduit pas. Cela dit, les deux textes concorderont d'autant plus qu'on verra dans le témoignage déjà mentionné de Nāṣir Khusraw et dans le texte de la *Médecine spirituelle* un trait d'union entre les deux. Certains esprits vagabonds sont

22. Cf. art. cit. n. 1, p. 46.

des faux prophètes. Les prophètes véritables eux-mêmes n'ont pas toujours eu un comportement parfait. Ce sont des envoyés par qui Dieu détourne nos âmes de la matière. En ce sens, il s'agit sans doute de parcelles de cet Intellect auquel la doctrine des cinq principes conférait un rôle sotériologique. Le principe fondamental est certes le principe de raison résidant au fond de chaque homme, souvent aveuglé par la concupiscence; mais cela ne signifie pas que les prophètes soient inutiles à le découvrir chez chacun. Ce sont les ferments de discorde, les incitations aux conflits, qui ne peuvent avoir été le fait des prophètes: soit les traditions à ce sujet mentent, soit les hommes ont été victimes de «doubles» des prophètes, qui les ont abusés²³.

Interprétation des miracles bibliques: un témoignage mu'tazilite inconnu.

Une dernière objection à l'interprétation proposée porte sur le statut des miracles dans le système de Rāzī. Si celui-ci refusait les miracles, et en particulier celui du Coran, cela n'implique-t-il pas qu'il devait taxer de duplicité tous les prophètes depuis Moïse? Sans doute pas, si l'on se refuse à confondre miracle et prophétie. Il faut par ailleurs distinguer, en matière de miracles, entre l'Islam d'un côté, le Judaïsme et le Christianisme de l'autre. Même si l'on admet le caractère miraculeux du Coran — qui ne va pas de soi pour les premières générations de théologiens islamiques —, on ne saurait comparer le rôle des miracles dans l'économie générale des trois religions. Fait omniprésent dans les deux plus anciennes, sous sa forme la plus radicale, il est incomparablement plus discret dans la plus récente. Autant donc la discussion du miracle coranique est susceptible de positions très souples, dont les conclusions ne menacent pas le noyau doctrinal «restreint» de l'Islam, autant Judaïsme et Christianisme nécessitent les grands moyens exégétiques pour un traitement convainquant de leurs miracles.

Or il se trouve que par un curieux hasard, alors que nous avons un long témoignage d'Abū Ḥātim sur la critique destructive opérée par Rāzī du miracle coranique, nous ne disposons d'aucun texte sur son interprétation éventuelle des miracles bibliques. Ce qui laisse le champ ouvert à bien des questions. Car encore une fois, on peut tout à fait soutenir que l'Islam ne s'est signalé par aucun miracle mais il paraît difficile de rejeter le caractère miraculeux de certains événements bibliques sans taxer

23. Ces constatations sont confirmées par deux titres qui constituent, pour des interprétations du type de celle de S. Stroumsa, une «puzzling exception» (p. 108, n. 139): *Fī wujūb da'wat al-nabī*; *Fī wujūb al-du'ā' alā tariq al-ḥazm*. La prophétie et la prière régulière sont d'une certaine utilité dans un cadre ascétique de retour vers Dieu. Notons qu'un auteur tel que Rāzī ne peut pas soutenir n'importe quoi, même sous forme exceptionnelle. Voltaire ne défend pas «exceptionnellement» la bigoterie.

leurs auteurs allégués de duplicité. Quatre solutions paraissent donc *a priori* envisageables: (1) soit Rāzī acceptait les miracles des prophètes bibliques, ne déniait que l'inimitabilité du Coran; (2) soit il ne reconnaissait pas ces prophètes et condamnait alors au moins implicitement Muḥammad lui-même, qui n'a de cesse de s'inscrire dans leur tradition; (3) soit il reconnaissait ces prophètes mais rejetait leurs miracles comme une falsification historique postérieure; (4) soit, enfin, il reconnaissait les événements mentionnés dans les livres saints mais déniait qu'il se soit agi de *miracles*.

Un fragment passé jusqu'à présent inaperçu, qui remonte à l'école d'Abū Hāshim al-Jubbā'i — l'auteur en est probablement Abū Rashīd al-Nīsābūrī — apporte une contribution en vue de la résolution de cette énigme²⁴. Il s'agit en effet du seul témoignage dont nous disposons aujourd'hui sur l'appréciation par Rāzī d'un miracle *biblique*, à savoir la transformation par Moïse du bâton en serpent²⁵:

Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī a dit: «il n'est pas impossible qu'il y ait parmi les gens quelqu'un qui maîtrise les propriétés des choses et leur nature, car toute chose se distingue par une propriété et une nature. Ainsi n'est-il pas impossible que Moïse, la paix soit sur lui, ait maîtrisé quelque chose de semblable à ce qui se distingue parmi les corps par une propriété semblable, raison pour laquelle sa main a fait ce que la main d'autrui n'a pas fait, la transformation du bâton en serpent».

Selon l'auteur de cette citation, Rāzī interprétait l'événement comme résultant d'une connaissance physique hors du commun chez Moïse. Ces lignes s'accordent parfaitement avec certaines affirmations des traités chimiques de Rāzī. Ainsi, dans son introduction du *Livre des propriétés* (*Kitāb al-khawāṣṣ*), Rāzī professe la nécessité de suspendre son jugement sur les propriétés chimiques des substances, professées par d'autres²⁶. Tout ce qui n'est pas vérifié doit être sujet à caution. Si arrière-pensée il y a, celle-ci n'est pas «anti-prophétique»²⁷, mais sans aucun doute critique à l'égard des miracles. Les prophètes bibliques — et surtout Jésus qui ressuscitait les morts, multipliait les pains et marchait sur l'eau — ont beau avoir une connaissance remarquable des propriétés des substances, cela n'en fait pas pour autant des charlatans. Seulement, ce n'est pas en raison de cette science hors du commun qu'ils sont des prophètes. Les seuls charlatans sont les théologiens qui confondent les registres. Une

24. Ms. British Museum Or. 8613. Sur ce manuscrit, voir A.S. TRITTON, «Some Mu'tazili Ideas about Religion», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 143 (1952), p. 612-622 et, sur l'auteur probable du texte qu'il contient, J.D. MARTIN, The Identification of Two Mu'tazilite Mss», *Journal of the American Oriental Society*, 98 (1978), p. 389-393.

25. Fol. 16v.

26. Le passage est cité sur manuscrit par A.Z. ISKANDAR, «al-Rāzī», dans *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, ed. by M.J.L. Young, J.D. Latham and R.B. Serjeant, Cambridge, 1990, p. 370-377, p. 377.

27. Pace STROUMSA, *op. cit.*, p. 92-93.

telle connaissance des propriétés des corps reste dans les limites du possible-2, alors qu'un miracle exigerait qu'on les outre passe pour se retrouver dans la sphère du possible-1. Les événements bibliques qu'on a coutume de désigner sous le nom de «miracles» ne sont donc pas nécessairement faux. S'ils ne sont pas de simples mensonges forgés par la tradition humaine, ils s'expliquent, ici encore, de manière artificialiste. Une chose qui a effectivement eu lieu ne peut, par cela même, être miraculeuse. On trouve donc confirmée, par ce biais-là également, l'idée que les prophètes bibliques en sont vraiment, mais qu'ils ne sont des prophètes qu'en tant qu'ils sont des éducateurs moraux du genre humain. Cela explique qu'un théologien aussi orthodoxe qu'al-Ghazālī ne soit au fond pas si éloigné, dans ses positions anthropologiques, d'al-Rāzī²⁸. La condamnation des miracles par Rāzī n'entraîne pas celle de la prophétie.

28. Ghazālī commence son chapitre «Éclaircissement du blâme du monde» (*Bayān dhammi al-dunyā*) de la manière suivante: «Les versets concernant le blâme du monde et tout ce qui leur ressemble sont nombreux. Non seulement la plus grande part du Coran contient un blâme du monde et en détourne les créatures au profit de l'au-delà, mais c'est aussi ce que visent les prophètes (*bal huwa maqsūdu al-anbiyā'*), sur eux soient la bénédiction et le salut, qui n'ont été envoyés qu'à cette fin. Il n'est donc pas nécessaire de prendre à témoin des versets du Coran pour mettre cela en évidence, et on aura ici seulement recours à des informations qui les concernent» (*Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, 5 vols., Le Caire, 1998, t. II, p. 252). La ressemblance entre ce passage et Rāzī (cité dans les *Maṭālib*, p. 418-419) est indéniable. On a la même interprétation du rôle historique des prophètes et des envoyés: ils ont eu le «blâme du monde» pour mission. Ce n'est pas tout: Ghazālī s'appuie sur le même verset Āl 'Imrān 14 qu'on trouvait cité chez al-Rāzī: «Et si tu disais: qu'est-ce donc qui appartient à Dieu? Je dirais alors: les êtres se répartissent en trois sections: les choses dont on ne se figure pas qu'elles appartiennent à Dieu et que Dieu effectivement désigne comme péchés et interdits, ainsi que toutes les catégories de débauches dans les choses autorisées, celles-là sont le monde pur, objet de blâme, et elles sont le monde à la fois quant à leur forme et à leur contenu (*sūratān wa ma'nān*); il y en a dont la forme appartient à Dieu et dont il est possible de disposer autrement qu'en vue de Dieu; cela englobe trois activités: la réflexion (*al-fikr*), la méditation (*al-dhukr*) et le renoncement (*al-kaff*) aux plaisirs corporels. Ces trois catégories-là, si on les accomplit sans la moindre ostentation (*idhā jarat sirran*), elles n'ont pas d'autre initiateur que le commandement de Dieu, aujourd'hui comme au jour dernier, en sorte qu'elles appartiennent à Dieu et ne relèvent pas du monde; si en revanche le but de la réflexion est de rechercher la science pour en tirer honneur et de vouloir se donner une apparence de sagesse parmi ses semblables; ou si le but de l'abandon du désir corporel est de conserver son patrimoine, de se passionner pour la santé de son corps ou de vouloir devenir un ascète célèbre, cela relèvera alors du monde par le contenu, quand bien même la forme pourrait sembler appartenir à Dieu, qu'il soit exhaussé. Il y a enfin ce dont la forme appartient au lot de l'âme (*li-ḥiṣṣati ḥaḥzi al-nafsi*) mais dont il est possible que le contenu appartienne à Dieu, comme la nourriture: si le but lorsqu'on y recourt est l'entretien de l'organisme, c'est à Dieu qu'elle appartient par son contenu, même si sa forme relève du monde. [...]. Et l'ensemble des passions se ramène à cinq, qu'a rassemblées Dieu Très-haut dans Sa parole: «Car la vie du monde est jeu, divertissement, parure, rivalité d'orgueil, surenchère de richesses et d'enfants» (*al-Ḥadīd* 20). Et les objets qui provoquent ces cinq passions sont au nombre de sept, que Sa parole, qu'Il soit exhaussé, a rassemblés: «comme a été embellie pour les hommes l'amour des plaisirs corporels qu'on tire des femmes, des fils, des amas

Je récapitule brièvement. La construction razienne est plus théologique que philosophique²⁹. Elle est parfaitement systématique. Le problème de départ est la justice divine. Cela conduit à rendre l'âme autarcique et à concevoir sous une forme médecin-patient le rapport Dieu-Âme (même si, dans l'ordre du réel, c'est le médecin qui « imite » Dieu en soignant ses patients du mieux qu'il le peut). Dieu n'est pas tout-puissant, c'est-à-dire qu'il peut moins que tout ce qui n'est pas logiquement contradictoire. La prophétologie est un élément parmi d'autres dans ce système: les prophètes véhiculent une part de l'intellect qui conduit l'âme à sa guérison; tout ce qui n'est pas tel n'est pas leur fait, ou est leur fait mais non pas en tant qu'ils sont prophètes. Cette dernière catégorie, celle des actes non prophétiques des prophètes, se subdivise en deux classes principales: leurs actes techniquement brillants mais mo-

amassés d'or et d'argent, des chevaux blasonnés, des troupeaux, du labour; ce sont là jouissances du monde» (*Āl 'Imrān* 14). Et tu as su que rien de ce qui appartenait à Dieu n'appartenait au monde; et la quantité de nourriture nécessaire, ainsi que ce dont on ne saurait se passer pour l'habit et la vêture, cela appartient à Dieu. Qu'on recherche cela est conforme à la volonté de Dieu, qu'on en fasse de la surenchère est débauche, et cela n'appartient pas à Dieu» (*Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, t. II, p. 276, v. aussi p. 279). Alors que nous étions partis pour une opposition de ce qui appartient à Dieu et de ce qui appartient au monde, Ghazālī glisse subitement du monde à l'«âme». Est-il besoin d'insister sur la proximité de la thématique razienne? Le monde, dans sa plénitude attestée par *Āl 'Imrān* 14, est créé par Dieu. C'est l'Âme qui, sans intervention diabolique, se laisse aller à la débauche. Le message de Dieu et des prophètes a pour fin de la détacher de ce corps, tout en la gardant des dangers de la mystique et de l'ascèse.

29. Encore un point commun entre Rāzī et Ghazālī (cf. n. précédente), qui explique leur *pratique* de la philosophie éthique. Contre le totalitarisme éthique des néoplatoniciens grecs et arabes, ils professent que l'individu humain, en tant qu'il s'intègre dans une structure sociale, donc qu'on peut agir sur son comportement, est susceptible de progrès. Un travail pédagogique permanent, que Ghazālī décrit sur les centaines de pages de l'*Ihyā'* mais qui est la leçon du socratisme de Rāzī, parviendra à éduquer l'âme. Ôtons ainsi aux cinq principes leurs fleurs rhétoriques, pour ne garder que l'idée médicale d'une pulsion originelle, mélange d'animalité et de raison, autre que Dieu et, si elle n'est pas éduquée, à Dieu contraire — on obtiendra alors, en substance, le point de départ anthropologique de Ghazālī: La réflexion, la méditation, le renoncement aux plaisirs corporels n'ont pas pour but de sonder les mystères de l'univers, mais de rendre l'homme meilleur. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si nos deux auteurs ont chacun composé une *Apologia pro vita sua*, la *Sirat al-falsafiyya* pour Rāzī et le *Munqidh mina al-dalāl* pour Ghazālī, étroitement liée à leurs conceptions éthiques et anthropologiques. Certains passages du *Munqidh* répondent ainsi directement aux développements de l'*Ihyā'*: «Et puis, à quelle fin dispensais-je mon enseignement? Mon intention n'était pas pure, elle n'était pas tendue vers Dieu. Mon propos n'était-il pas plutôt de gagner la gloire et la renommée?» (traduction de F. Jabre: *al-Ghazālī, al-munqidh min al-dalāl*, Beyrouth, 1969, p. 97, texte arabe p. 36). Ghazālī poursuit en évoquant la métaphore de la vie-voyage, où il ne faut pas s'arrêter en route, et ses tiraillements entre les «désirs du monde» (*shahawāt al-dunyā*) et «les appels de l'Au-delà» (*dawā'ī al-ākhirā*). Autant de thèmes et d'expressions qui apparaissent dans le chapitre de l'*Ihyā'* consacré au *Blâme du monde*. On constate combien la métaphore du pèlerinage de l'*Ihyā'* se confond avec la réalité autobiographique du *Munqidh*, où c'est la vie réelle qui devient finalement la métaphore du Pèlerinage spirituel.

ralement neutres (transformer un bâton en serpent); leurs actes moralement répréhensibles. Soulignons pour finir l'identité de l'interprétation naturaliste des miracles bibliques fournie par Rāzī et de celle du *Traité théologico-politique* de Spinoza³⁰.

30. Comparer, au chapitre «Des miracles», où Spinoza propose une explication physique d'un certain nombre de miracles bibliques, l'affirmation suivante (p. 127 Appuhn): «Il faut donc croire, bien que les circonstances et les causes naturelles des événements miraculeux ne soient ni toujours ni toutes relatées, qu'elles ne firent jamais défaut».