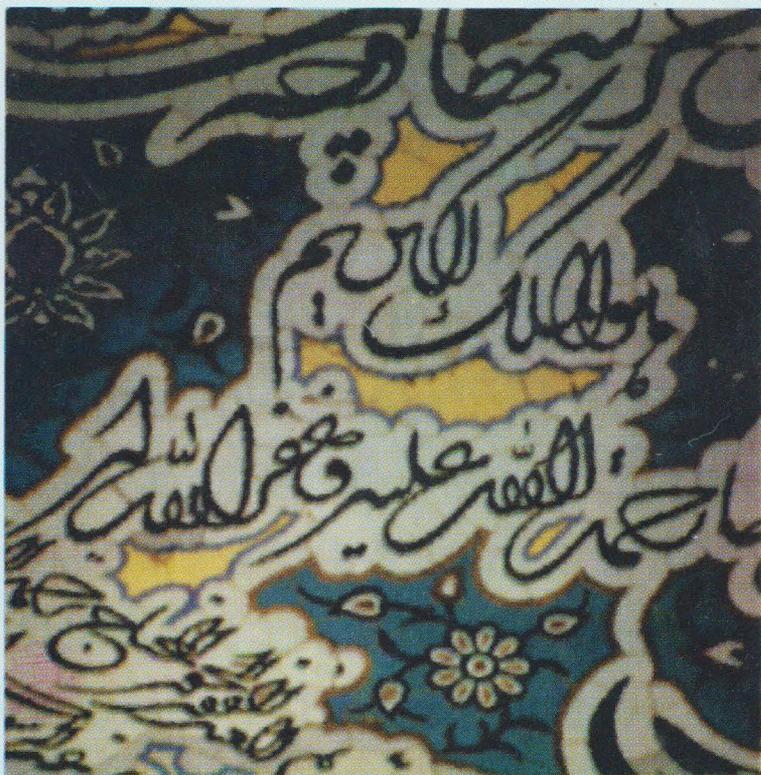


Murtada Mutahhari

La pensée islamique:  
champs et repères



Editions A.R.C.S.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



www.libislam.fr



ISBN - 2-910183-07-6

Édité par A.R.C.S.

B.P. 7092 69301 Lyon Cedex 07

Imprimé par A.A.M.

42550 Combreau - Apinac

Dépôt légal : 2ème trimestre 1998

'Allâma Murtada Mutahharî

La pensée islamique  
champs et repères

Traduction revue et corrigée par

R. OUSSEIRAN



# INTRODUCTION

Ce livre que nous présentons au lecteur francophone fait en réalité partie d'un ouvrage (paru en persan) de 'Allâma Murtada Mutahharî qui est une introduction à sept branches des sciences islamiques : la logique, la philosophie, al-kalâm, le 'irfân, les principes de la jurisprudence, la jurisprudence et la sagesse pratique ou morale.

Pour chacune des branches étudiées, l'auteur expose ses fondements, ses caractéristiques et ses repères. Par sa méthode d'exposition, la simplicité du style mais aussi les connaissances importantes qu'il fournit, ce livre peut être considéré comme une source d'apprentissage aux sciences de l'Islam, aussi bien pour les Musulmans que les non-Musulmans, désireux d'aborder l'Islam à partir de la réflexion qu'il a suscitée au sein de sa communauté.

Penseur formé par l'école traditionnelle (hawza) et militant engagé dans la société de son époque, le martyr Mutahharî a su joindre ces deux aspects pour pouvoir présenter son sujet à la fois d'une manière authentique et moderne. Dans son livre, comme d'ailleurs dans la plupart de ses ouvrages, Mutahharî répond aux questions de son temps. Il a étudié la pensée occidentale, il a lu les ouvrages des orientalistes, il a connu les ravages de l'acculturation sur la jeunesse de son époque, pour l'avoir côtoyée et même

formée. C'est à ce titre qu'il pensait pouvoir apporter une réponse en redonnant confiance dans l'authenticité de l'Islam.

Pour ce faire, il a remis en cause, pour chacune des sciences abordées, les prétentions des orientalistes qui niaient que l'Islam puisse être à l'origine de telles recherches. Pour lui, le saint Coran est d'une richesse inépuisable pour celui qui sait le méditer. A partir de cette source, les penseurs ont, plus ou moins, subi ou recherché l'apport d'autres cultures, ce qui est tout à fait normal étant donné le champ d'expansion de l'Islam et la nature même de cette religion où la recherche de savoir constitue un devoir pour le Musulman. Mais c'est l'enseignement premier de l'Islam qui est à la source des recherches en philosophie, en théologie ou en mysticisme.

L'auteur insiste ensuite sur l'importance de la diversité dans la recherche. Pour lui, la diversité ne signifie pas la division de la communauté. C'est ainsi qu'il peut analyser et comparer les différentes branches du savoir et étudier leurs contributions réciproques. Il expose aussi, pour chaque science, les différentes écoles qui y sont apparues et les causes de leur apparition. Les philosophes, les théologiens ou les mystiques, malgré leurs différences et parfois leurs querelles, ont tous contribué à ce qui constitue le patrimoine de l'Islam. C'est dans cette optique que Mutahharî les a étudiés.

Le soufisme ou 'irfân a toujours trouvé un écho en Occident, pour diverses raisons. Cela ne peut être que bénéfique d'une manière générale. Mais considérer le soufisme comme opposé à l'Islam, ou les soufis comme différents des Musulmans, comme le prétendent certains qui ne peuvent concevoir l'unité dans la diversité, est un

non-sens. Mutahharî analyse d'ailleurs cette façon de penser, et son exposé sur le soufisme est la meilleure réponse à ces prétentions. Si certains aspects du soufisme pratique ont pu être critiqués par des penseurs musulmans, il n'empêche que le soufisme est né dans l'Islam et s'est développé en terre d'Islam.

Avant de conclure, nous ferons remarquer que l'appartenance de l'auteur à l'école imamite ajoute à son exposé une dimension unitaire inégalée car il y a intégré l'apport de générations de penseurs imamites, outre l'apport des Imams eux-mêmes, aux différentes recherches en philosophie, en théologie et en 'irfân.



## **BIOGRAPHIE DU 'ALLÂMA MURTADA MUTAHHARÎ**

**M**urtada Mutahharî Khorasânî est né le 2 février 1920 dans le village de Farimân situé à sept kilomètres de la sainte cité de Mash-had, dans la province de Khurasân.

Son père, le shaykh Muhammad Husayn Mutahharî était un personnage très respecté par les différentes couches de la société. Il avait étudié à Najaf, avait fait un long séjour en Irak, en Arabie et en Egypte, avant de revenir à son lieu de naissance. Il fut un homme pieux et croyant. Il mourut à l'âge de 90 ans.

Le jeune Murtada a fréquenté l'école élémentaire du village, le maktab-khân, où il a appris à lire et à écrire les sourates du saint Coran. Son père a beaucoup contribué à la formation de sa personnalité morale et spirituelle.

En 1932, à l'âge de douze ans, il se rend à la ville sainte de Mash-had et commence à étudier dans la hawza (centre d'enseignement religieux). D'éminents maîtres en littérature, en sciences juridiques, en philosophie et autres sciences islamiques avaient donné un élan remarquable au centre d'enseignement de Mash-had, contribuant à assurer une solide formation au jeune étudiant et à lui ouvrir de larges perspectives. Il dit, dans son ouvrage "Les causes de la tendance au matérialisme" : "Je me souviens qu'au cours de ma vie d'étudiant en sciences islamiques à Mash-had, où j'apprenais la langue arabe, les philosophes et les

soufis me semblaient certainement plus éminents que les savants ayant contribué aux inventions et aux explorations. Je me souviens parfaitement qu'entre l'âge de treize et quinze ans, un personnage m'avait fasciné. Je désirais contempler son visage et avoir la possibilité de l'écouter et d'assister à ses cours. Il s'agit du regretté Agha Mirzâ Mahdî Shahîdî Razawî, maître en philosophie religieuse. Mon rêve ne fut pas exaucé car il mourut vers 1936."

Mais la répression du régime pahlavi limita les possibilités d'enseignement dans la hawza de Mash-had. Murtada dut se replier à Qum. Il avait presque dix-huit ans lorsqu'il arriva dans cette ville. Il y obtint une hujra (logement d'étudiant) dans la madrasa Fawziyya, située près de celle de Muntazarî qui fut son ami et collègue au cours de ces années d'études.

La madrasa Fawziyya était réputée pour son enseignement de haut niveau. De grands maîtres y professaient, parmi lesquels l'Imam Khumaynî, dont les cours ont été assidûment suivis par le jeune Murtada, deux ans durant. Il rapporte : "Ayant émigré à Qum, j'ai retrouvé dans les traits d'un de mes maîtres le visage qui me manquait ; j'y ai trouvé les traits de Aghâ Mirzâ Mahdî.... Les cours de morale dispensés par cette personnalité qui m'était chère, tous les jeudis et vendredis, représentaient pour moi un cheminement spirituel et non une simple leçon de morale. L'apprentissage auprès de ce maître d'inspiration divine a forgé toute ma personnalité et mon savoir."

Il étudie, auprès de son maître Khumaynî, l'éthique et la philosophie de Mulla Sadra (1571-1641) et quelques ouvrages de Mollâ Hâdî Sabzawârî (mort en 1878). En 1941, il fait la connaissance d'un grand érudit, philosophe, juriste et médecin, Hajj Mirzâ 'Alî Aqâ Shirâzî Ispahânî qui l'initie à l'étude de *Nahj al-Balâgha*, recueil des sermons et paroles de l'Imam 'Alî عليه السلام. Ce fut une vraie découverte pour le jeune étudiant qui se plongea entièrement dans l'étude de cette somme spirituelle de haut niveau. Il poursuivit, au cours des années suivantes, ses études avec de grands maîtres tels que l'ayatollah Borûjerdî qui s'était opposé à la politique du Shah.

C'est en 1946 que les difficultés sociales et politiques du monde musulman l'amènent à consulter les ouvrages de base du marxisme, un des courants qui s'était développé dans la société de l'époque. Il s'agissait pour lui de répondre et de réfuter les thèses avancées par cette doctrine. Il suit également les enseignements de 'Allâma Tabatabâ'î, un des grands maîtres de la pensée musulmane, qui avait rédigé une exégèse du saint Coran, *Tafsîr al-Mizân*.

Le maître Mutahharî s'installe ensuite à Téhéran où il est engagé à la medresa Marwi pour enseigner les œuvres de Molla Hâdî Sabzawârî et le *Shifâ* d'Ibn Sînâ (Avicenne). En octobre 1955, il est accepté comme chargé de cours à la faculté des sciences islamiques de l'Université de Téhéran, avant de présider le département de philosophie musulmane. Seul spécialiste des ouvrages d'Avicenne, il entreprit de les enseigner. Il commentait également à la hawza de Qum

des ouvrages de kalâm, de logique, de droit et de philosophie. Ainsi, il forma de nombreux étudiants qui allaient devenir plus tard les cadres intellectuels de la société.

Tout au long de ces années, son activité politique et intellectuelle très intense l'amena à participer, de Téhéran, à la préparation de la révolution islamique qui allait précipiter le régime du Shah et instaurer la république islamique en Iran, sous la direction de l'Imam al-Khumaynî.

C'est probablement à cause de la richesse de sa pensée et sa grande sagesse ainsi que pour son rôle politique et social éminent qu'il fut assassiné à l'aube de la nouvelle république, le 2 mai 1979. Il fut enterré à Qum.

# QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?

## DÉFINITIONS LITTÉRALE ET SÉMANTIQUE

*Falsafa* (en arabe) a une origine grecque. Ce mot est un nom verbal dérivé du mot grec *philosophia*, composé de *philos* et *sophia*, le premier signifiant l'amour et le second, la sagesse. Ainsi, *philosophia* signifie l'amour de la sagesse. Platon appela Socrate *philosophos* dans le sens où ce dernier était amoureux de la sagesse. Donc, le terme *falsafa* est une arabisation, un nom verbal signifiant la tâche ou la recherche des philosophes.

Avant Socrate, un groupe s'était donné pour nom "sophistes". Ceux-ci firent de la perception humaine la mesure de la réalité et utilisèrent d'arguments fallacieux dans leurs déductions. Le terme "sophiste" perdit progressivement son sens original et vint à désigner ceux qui usent d'arguments fallacieux. Le terme *safsafa*, en arabe, désigne la même réalité.

Socrate, voulant probablement éviter d'être identifié aux sophistes, interdit aux gens de l'appeler par ce nom. Il se nomma philosophe, l'amoureux de la sagesse. Peu à

peu, le terme philosophie remplaça le terme sophiste pour désigner le savant alors que le terme sophiste vint à désigner celui qui use d'arguments fallacieux. Ainsi, le philosophe, en tant que terme technique, ne fut appliqué à personne avant Socrate et ne fut même pas appliqué immédiatement après lui. Le terme philosophie, également, n'a pas de définition précise en ces jours. On dit que même Aristote ne l'utilisa point. Plus tard, l'usage des termes philosophe et philosophie se généralisa.

Quant aux Musulmans, ils adoptèrent le terme grec de "philosophie" en lui attribuant une forme arabe et une nuance orientale pour désigner la pure connaissance rationnelle. La philosophie, dans l'usage courant des Musulmans, ne se réfère pas à une discipline ou une science particulière ; elle recouvre toutes les sciences rationnelles, par opposition aux sciences transmises telles que l'étymologie, la syntaxe, la rhétorique, l'exégèse, la tradition et la jurisprudence. Parce que ce terme a un sens générique, seul celui qui embrasse toutes les sciences rationnelles de son temps, y compris la théologie, les mathématiques, les sciences naturelles, la politique, l'éthique et l'économie, peut être appelé philosophe. C'est pour cela qu'on dit : "le philosophe est un monde de savoir".

Lorsque les Musulmans ont reproduit la classification aristotélicienne des sciences, ils ont utilisé les termes *falsafa* ou *hikma*, disant : "la philosophie, science rationnelle, est divisée en deux domaines : le théorique et le pratique".

La philosophie théorique concerne les choses telles qu'elles sont ; la philosophie pratique concerne certaines actions humaines telles qu'elles devraient être. La philosophie théorique est triple : la théologie ou philosophie élevée, les mathématiques ou philosophie moyenne et les sciences naturelles ou philosophie inférieure. La théologie comprend à son tour deux disciplines. La phénoménologie générale et la théologie proprement dite. Les mathématiques contiennent l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique. Les sciences naturelles sont divisées en plusieurs disciplines. La philosophie pratique est divisée en éthique, économie domestique et instruction civique. Le philosophe complet embrasse toutes ces sciences.

## **LA VRAIE PHILOSOPHIE**

Pour les philosophes, un domaine jouit d'une prééminence particulière dans la philosophie, il est nommé philosophie première, ou élevée, ou science suprême, universelle, théologie ou métaphysique. Les Anciens considéraient que l'élément distinctif de cette science par rapport aux autres était sa solide fondation sur la démonstration et la certitude. De plus, elle préside toutes les autres sciences. Elle en est, en réalité, la reine car les autres en dépendent entièrement, tandis qu'elle n'en dépend point. Un troisième trait distinctif est qu'elle est plus générale et plus universelle que toute autre science. Pour les philosophes, cette science est la vraie philosophie. C'est

pourquoi le mot philosophie est parfois restreint à cette science, mais cet usage reste rare.

Pour les anciens philosophes, le mot philosophie présente donc deux sens : l'un, le sens dominant de la connaissance rationnelle qui recouvre toutes les sciences transmises et l'autre, restreint, qui concerne la théologie ou la philosophie première, l'une des trois divisions de la philosophie théorique. Par conséquent, deux possibilités s'offrent à nous si nous choisissons de définir la philosophie à partir de l'usage des Anciens. Tout d'abord, si nous adoptons l'usage commun, et parce que la philosophie est, dans ce cas, un terme générique n'étant pas appliqué à une science ou discipline particulière, elle n'a pas de définition spéciale. Elle signifiera toutes les sciences non transmises. Etre philosophe signifiera embrasser toutes ces sciences. C'est à partir d'une telle conception généralisée de la philosophie qu'on dit : "La philosophie est la perfection de l'âme humaine tant du point de vue théorique que pratique".

Mais, si nous adoptons l'usage plus restreint, qui définit la philosophie en tant qu'activité que les Anciens avaient nommée vraie philosophie, philosophie première, science suprême, la philosophie prendra alors une définition spéciale. La réponse à la question : "qu'est la philosophie ?" sera que la philosophie est une science qui étudie les états de l'existence, à partir de ce qu'est l'Être en tant qu'Être, et non à partir de sa propre individualisation, par exemple, en tant que corps, quantité, qualité, homme, végétal, etc...

Notre connaissance des choses est de deux sortes :

1- elle peut être restreinte à certaines espèces ou genres, comme elle peut être appliquée aux états particuliers, aux déterminations (*ahkâm*) et aux accidents (*'awârid*) de certaines espèces ou certains genres, comme par exemple, notre connaissance concernant la science de la détermination des nombres (arithmétiques), des quantités (géométrie), des états et propriétés des plantes (botanique), ou les états, propriétés et déterminations du corps humain (médecine, physiologie). Cette sorte de connaissance concerne toutes les autres sciences, telles que la minérologie, la zoologie, la psychologie, etc...

2 - Notre connaissance n'est pas limitée à certaines espèces. Ces déterminations, états et propriétés sont perçus, non pas du point de vue des espèces auxquelles ils appartiennent, mais plutôt à partir de leur existence. Parfois, nous étudions l'univers à partir de sa pluralité et de ses sujets, alors que nous l'étudions parfois à partir de son unité, considérant l'existence en tant qu'unité qui englobe toutes les choses. Si nous comparons l'univers à un corps, nous verrons que notre étude de ce corps sera faite de deux façons. Quelques-unes de ces études s'attacheront aux membres de ce corps (par exemple, sa tête, ses mains...), d'autres s'attacheront à étudier la totalité de ce corps, à partir de ces questions : quand ce corps a-t-il commencé à exister, et combien de temps vivra-t-il ? Pouvons-nous en parler comme d'un ensemble ? Ce corps a-t-il une unité réelle, la multiplicité de ses membres est-elle réelle ou non ? Est-ce une unité nominale qui se situe au niveau des

relations mécaniques et dans ce cas, dépasserait-elle l'unité des appareils manufacturés ? Ce corps possède-t-il un membre qui serait la source des autres soit, en d'autres termes, la tête est-elle la source des autres membres ou serait-ce un corps sans tête ? S'il a une tête, cette tête a-t-elle un esprit sensible qui perçoit ou bien est-il creux et vide ?

L'ensemble du corps jouit-il d'une sorte de vie ? L'intelligence et la perception de ce corps sont-elles limitées à des entités apparues par hasard comme des vers sur un cadavre ? Est-ce que ce corps, en tant que tout, a-t-il une fin, chemine-t-il vers une perfection ou une réalité ou bien est-il sans but ? Est-ce que l'apparition et le déclin des membres sont-ils gouvernés par les lois de la causalité ? Le système qui gouverne ce corps est-il certain et inéluctable ? Ou bien n'est-il gouverné par aucune nécessité ni certitude ? L'ordre et la priorité des membres de ce corps sont-ils réels ou non, et quels sont les organes fondamentaux de ce corps ?

La partie de nos études qui se rattache à une organologie de l'univers et de l'existence, constitue la science, et celle qui se rattache à la physiologie de l'univers en tant que tout constitue la philosophie.

Il y a donc un groupe particulier de questions qui ne concerne aucune science précise, qui examine les êtres particuliers et qui constitue une classe à part. Lorsque nous étudions cet ensemble de questions et nous voulons comprendre à quel genre il appartient (techniquement

parlant), nous réalisons qu'il s'agit d'accidents de l'Etre en tant qu'Etre. Toutes les fois que nous examinons les identités (*mahiya*) des choses comme, par exemple, lorsque nous demandons ce qu'est la chose, la nature de cette chose, la véritable définition d'un corps ou d'un homme, ou toutes les fois que nous examinons l'existence des choses, comme pour demander si un cercle réel ou une ligne existe, la même discipline est en cause car la recherche de ces phénomènes est une recherche qui concerne les accidents de l'Etre en tant qu'Etre. Ainsi ces identités, pour ainsi dire, font partie des accidents et des déterminations de l'Etre en tant qu'Etre.

Avant de répondre à la question qu'est la philosophie, nous devons admettre que ce terme a un sens spécifique chez chacune des parties concernées. Chez les Musulmans, elle est le nom générique le plus communément admis, pour signifier toutes les sciences rationnelles, et non le nom d'une science particulière et encore moins le nom de la philosophie première, la science qui s'occupe des aspects les plus universels de l'Etre, ne le rattachant à aucun sujet particulier mais à tous les sujets. C'est une science qui examine tout l'Etre en tant que sujet unifié.

## **MÉTAPHYSIQUE**

Aristote fut le premier à distinguer entre une série de questions qui n'appartiennent ni aux sciences de la nature, ni à l'éthique, aux mathématiques, à la société ou à la logique, et qui devait être perçue comme faisant appel à

une science séparée. Il fut peut-être le premier à discerner que le pivot autour duquel tournent toutes ces questions en tant qu'accidents et états, est l'Etre en tant qu'Etre. Il fut également le premier à découvrir le facteur qui relie ces questions entre elles, questions issues de chaque science mais différentes des autres, soit, en d'autres termes, l'objet de la science. Les questions de cette science, comme celles des autres d'ailleurs, furent plus tard étendues et enrichies, comme cela apparaît clairement lorsque nous comparons la métaphysique d'Aristote avec celle d'Avicenne, pour ne pas mentionner celle de Mulla Sadra. Mais Aristote fut le premier à élaborer cette science en tant que champ indépendant et lui donner une place particulière parmi les sciences.

Mais Aristote ne nomma pas cette science. Ses travaux furent compilés après sa mort, dans une encyclopédie ; la section en question, placée après la philosophie naturelle et, n'ayant aucune appellation spécifique, fut connue sous le terme de *metaphysica*, signifiant après la physique. Elle fut traduite en arabe par *mâ ba 'd at-tabî 'a*. Il est probable que l'origine de cette appellation fut oubliée mais étant donné que certaines questions soulevées dans le cadre de cette science, telles que Dieu et l'Intelligence pure, sont externes à la nature, il arriva que certaines personnes, comme Avicenne, proposent de la nommer, au lieu de métaphysique mais prophysique car elle inclut le sujet de Dieu, qui est prioritaire à la nature et non postérieur à elle.

Cette erreur lexicale dans la traduction mena plus tard à une erreur sémantique chez certains étudiants de philosophie. Plusieurs Européens supposèrent que la métaphysique équivalait à l'hyper-physique et que l'objet de cette science consistait à étudier les phénomènes externes à la nature. En fait, cette science inclut le naturel et le surnaturel, en somme, tout ce qui existe. Ce groupe a confusément défini cette science ainsi : "la métaphysique est la science qui se rapporte uniquement à Dieu et aux phénomènes séparés de la nature".

## **LA PHILOSOPHIE DANS LES TEMPS MODERNES**

La ligne de séparation entre l'ère moderne qui commença au XVI<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne et le monde ancien fut marquée par le remplacement de la méthode de la science déductive et rationnelle par la méthode expérimentale et empirique, changement institué par des chercheurs pour la plupart français, comme Descartes ou anglais, comme Bacon. Les sciences naturelles en bloc s'éloignèrent alors du domaine du raisonnement déductif pour entrer dans celui de la méthode expérimentale. Quant aux mathématiques, elles prirent un caractère semi-déductif et semi-expérimental.

Suite à ce glissement, certains affirmèrent que la méthode syllogistique (déductive) était peu fiable. Si une science se situait au-delà de l'expérimentation concrète et appelait exclusivement au raisonnement déductif, elle était alors dépourvue de bases solides. Ce fut le cas de la

métaphysique, car l'expérimentation concrète n'y a aucune place. Cette science fut alors jugée infondée, car ses questions se situent au-delà de la confirmation et de la réfutation par la recherche expérimentale. Ces personnes ont tracé une ligne rouge plaçant une des sciences au-dessus de toutes les autres et l'élevant au rang de reine des sciences. Pour eux, la science de la métaphysique ou la philosophie première n'est pas et ne peut pas exister. Ils privèrent ainsi l'homme des questions que sa raison ressentait vivement le besoin d'élucider.

D'autres chercheurs maintiennent que la méthode déductive ou syllogistique ne peut être complètement rejetée et elle doit être employée en métaphysique et en éthique. Ils créèrent alors une nouvelle terminologie. Ce qui prenait la forme d'une recherche utilisant la méthode expérimentale fut nommé science et ce qui fut approché par le biais d'une méthode déductive, incluant la métaphysique, l'éthique et la musique, fut nommé philosophie. La philosophie comprend donc les sciences qui utilisent uniquement la méthode syllogistique et où l'expérimentation concrète ne joue aucun rôle dans la recherche entreprise.

De ce point de vue, comme pour les anciens savants, la philosophie est générique et non pas spécifique. Elle n'est pas une science mais en comprend plusieurs. Mais, considérée ainsi, la philosophie voit son domaine rétrécir. Elle inclut toujours la métaphysique, l'éthique, la logique, la loi et peut-être d'autres, mais les mathématiques et les sciences naturelles lui échappent désormais.

Les membres du premier groupe ont totalement rejeté la métaphysique et la méthode déductive, plaçant toute leur confiance dans les sciences empiriques et expérimentales. Mais les chercheurs réalisèrent, avec le temps, que si tout relevait du domaine des sciences expérimentales, les questions posées resteraient limitées à des sujets particuliers et nous serions alors complètement privés d'une compréhension globale de l'univers que la philosophie ou la métaphysique s'étaient chargées de fournir. Ils proposèrent alors une philosophie scientifique, c'est-à-dire une philosophie qui s'appuie entièrement sur les sciences, par le biais de leur étude comparative, en recherchant comment leurs questions peuvent être reliées les unes aux autres pour déduire leur nature, leurs lois et l'ensemble qui les unit. La philosophie s'attacherait à répondre à ces questions générales. Le français Auguste Comte et l'anglais Herbert Spencer se sont réclamés de cette méthode.

La philosophie ne fut plus une science autonome, ni par ses sujets ni par ses sources, puisque la philosophie autonome avait pour sujet l'Être en tant qu'Être et sa principale source résidait dans les axiomes premiers. La philosophie est devenue une science dont la fonction fut d'étudier les résultats des autres sciences, de les relier et d'en tirer des questions générales à partir de leurs questions limitées. La philosophie positiviste de Comte et synthétique de Spencer sont de ce type. Pour eux, la philosophie n'est pas une science séparée des autres, mais constitue une

vision plus large et plus profonde des choses vues et apprises par le biais des sciences.

D'autres, comme Kant, ont pensé qu'il était d'abord nécessaire d'étudier la connaissance elle-même, ainsi que la faculté qui en est la source, c'est-à-dire la raison. Ils firent une critique de la raison humaine et désignèrent leurs recherches philosophiques par le terme de philosophie critique. Cela n'avait non plus rien en commun avec ce que les Anciens avaient nommé philosophie ou avec le positivisme de Comte ou la philosophie synthétique de Spencer. La philosophie de Kant est plus reliée à la logique qui est une forme spécifique d'idéologie dans son sens strict qu'à la philosophie dans son sens original, et qui est la cosmogonie.

Dans la sphère culturelle européenne, tout ce qui n'est pas science, ou plutôt ne fait pas partie des sciences naturelles ou mathématiques, mais est une théorie de la nature, de l'univers, de l'homme, de la société, fut progressivement désigné par philosophie. Si quelqu'un voulait rassembler tous les ismes désignés par philosophie en Europe et en Amérique, et noter leurs définitions, il s'apercevra que leur dénominateur commun est de ne pas être une science.

La différence entre les philosophies anciennes et modernes n'est pas de même nature que celle qui existe entre les sciences modernes et anciennes. En comparant les domaines anciens et modernes de la médecine, la géométrie, la botanique ou la psychologie par exemple, nous nous apercevons que l'identité de ces sciences est

demeurée la même. Le terme médecine ne se réfère pas à une science dans les temps anciens différente de celle qui existe dans les temps modernes. Les médecines ancienne et moderne partagent la même définition, qui est de connaître les états et les conditions symptomatiques du corps humain. Mais leur façon d'approcher la question est différente, la médecine moderne est plus empirique alors que la médecine ancienne était plus déductive et syllogistique. La médecine moderne est également plus développée. La même sorte de différence s'applique à toutes les autres sciences.

Toutefois, le terme philosophie s'est vu attribué des références variées et une définition séparée pour chaque référence, que ce soit dans les temps anciens ou modernes. Dans les temps anciens, la philosophie désignait parfois les sciences rationnelles et parfois des branches de cette science, telles que la métaphysique ou la philosophie première. Dans les temps modernes, le terme fut appliqué à des références diverses, ayant chacune une définition différente et particulière.

## **SÉPARATION ENTRE SCIENCE ET PHILOSOPHIE**

Une grave erreur, mais assez courante, apparut en Occident et se développa parmi les penseurs orientaux qui voulaient imiter leurs confrères occidentaux, c'est le mythe de la séparation ou du divorce entre la science et la philosophie. Un glissement linguistique dû à une erreur d'utilisation fut faussement compris comme un changement de sens se rapportant à un référent réel. Dans la langue des

Anciens, les termes philosophie et *hikma* furent généralement utilisés pour signifier le rationnel en tant qu'opposé au transmis. Dans les temps modernes, ce terme fut limité à la logique, la métaphysique et l'esthétique. Ce glissement lexical a conduit à supposer que dans les temps anciens, la philosophie fut une seule science, englobant à la fois la théologie et les sciences naturelles et mathématiques et que plus tard, les sciences naturelles et mathématiques s'en sont séparées pour se développer de façon indépendante. C'est comme le terme Fars qui se référait avant à l'ensemble de l'Iran mais qui aujourd'hui indique uniquement une de ses provinces méridionales. Quelqu'un pourrait penser que cette province a fait sécession et s'est détachée de l'ensemble. C'est le statut du divorce entre les sciences et la philosophie. Les sciences étaient réunies sous le terme philosophie qui désigne aujourd'hui une des branches du savoir. Ce changement de nom ne traduit aucunement un divorce des sciences d'avec la philosophie. Les sciences ne furent jamais une part de la philosophie proprement dite. Ils ne pouvaient donc pas divorcer.

## **ILLUMINATIONNISME ET PÉRIPATÉTISME**

Les philosophes musulmans sont divisés en deux groupes : les illuminationnistes et les péripatéticiens. On retrouve, parmi les philosophes de l'Islam illuminationniste, le plus important, le shaykh érudit Shihâb Eddîne Suhrawardî connu par le nom de shaykh i-ishrâq. Le plus

connu parmi les philosophes péripatéticiens est shaykh ar-Ra'îs Abu 'Alî Ibn Sînâ (Avicenne). Les illuminationnistes sont considérés comme les adeptes de Platon et les péripatéticiens, d'Aristote. La différence principale et essentielle entre les deux méthodes consiste dans le fait que les illuminationnistes considèrent la pensée déductive et rationnelle insuffisante pour l'étude des questions philosophiques, et notamment de la sagesse divine (*hikmat ilâhiyya*), la voie du cœur et de la purification de l'âme étant nécessaire pour réaliser les réalités internes. Les péripatéticiens s'appuient seulement sur la déduction.

Le terme *Ishrâ* qui signifie illumination peut rapidement renvoyer à la méthode, mais le terme péripatéticien qui signifie ambulancier, purement arbitraire, ne témoigne pas de la méthode employée. Aristote et ses adeptes furent nommés les *mashshâ'in* (péripatéticiens) car Aristote enseignait en se promenant. Le terme déductionniste décrira mieux la méthode péripatéticienne. Il est donc plus approprié de dire qu'il y a deux sortes de philosophes, les illuminationnistes et les déductionnistes, mais j'utiliserai le terme péripatéticien, plus communément admis.

Les principales questions sur lesquelles les illuminationnistes et les péripatéticiens ont divergé se rapportent à l'Islam et non à Platon ou Aristote. Elles incluent les questions de l'essentialisme (*'isâlat*) et (*mâhiya*) en opposition à l'existentialisme (*'isâlat al-wujûd*), l'unité en opposition à la multiplicité de l'Être, la question de la fabrication (*ja' l*), celle de savoir si un corps est composé

de matière et de forme, celle de l'idéal (*muṭul*) et de l'archétype ('*arbâb al-anwâ*') et la question du principe de la possibilité la plus noble ('*imkân al-ashraf*').

Platon et Aristote avaient-ils réellement des méthodes différentes ? Est-ce qu'il y eut une différence de perspective entre le maître et le disciple ? La méthode de Suhrawardî connue dans la région musulmane est-elle effectivement celle de Platon ? Platon suivait-il la voie du Cœur, de l'ascétisme et de la discipline de l'âme, ou bien l'illumination et le témoignage du cœur ? Est-il l'interprète de ce que Suhrawardî a plus tard désigné par la sagesse expérimentielle ? Les questions à propos desquelles les illuminationnistes et péripatéticiens ont divergé, depuis le temps de Suhrawardî (l'essence, l'existence, l'unité ou la multiplicité de l'Être, etc.) reviennent-elles aux différences d'opinions entre Platon et Aristote ? Certaines d'entre elles ne sont-elles pas des développements ultérieurs inconnus des deux maîtres ? Il y eut certainement des opinions différentes chez les deux, Aristote ayant refusé et rejeté la plupart des théories platoniciennes.

Au cours de la période d'Alexandrie, qui traça une ligne de démarcation entre les périodes hellénique et islamique, les adeptes de Platon et d'Aristote formèrent deux camps opposés. Farâbî, dans *Al-Jam' bayn ra'yî al-hakîmayn* (la réconciliation des points de vue des deux sages) discute les questions sur lesquelles se sont opposées les deux philosophes et s'efforce de résoudre leurs désaccords. Il y a trois questions de base sur lesquelles

Aristote et Platon étaient opposés mais celles-ci sont différentes de celles discutées au cours de la période islamique. Il est fort douteux que Platon ait défendu la voie spirituelle, l'ascétisme et la discipline de l'âme ainsi que le témoignage du Cœur. Ainsi, l'idée que Platon et Aristote ont adopté deux méthodes distinctes, l'illuminationniste et la péripatéticienne, devient contestable. Il n'est pas certain non plus que Platon ait été reconnu en tant qu'illuminationniste ni un interprète de l'illumination interne en son propre temps ou à toute période ultérieure. Il n'est pas non plus clair que le terme péripatéticien fut exclusivement appliqué à Aristote et à ses adeptes à cette époque. Shahrîstânî écrit : "En réalité, les péripatéticiens stricts étaient à l'époque les membres du Lycée. Platon, honoré pour sa sagesse, enseignait tout le temps en se promenant, Aristote a suivi son exemple. C'est lui, et plus tard ses élèves, qui furent nommés péripatéticiens". Aristote et ses élèves furent sûrement appelés péripatéticiens et cet usage fut maintenu à l'époque islamique. Toutefois il est contestable que Platon fût appelé illuminationniste.

Avant Suhrawardî, aucun des philosophes, Farâbî ou Avicenne, ou des historiens de la philosophie, tels que Shahrîstânî, n'a mentionné Platon comme ayant adopté la sagesse illuminationniste ou expérientielle. C'est Suhrawardî qui lui accrédita ce terme et c'est lui qui, dans *Hikmat al-Ishrâq* (Sagesse de l'illumination) nomma un groupe d'anciens sages, où figurent Pythagore et Platon, comme les défenseurs de la sagesse expérientielle et illumination-

niste et éleva ce dernier au rang de chef des illuminationnistes.

Je pense que Suhrawardî a adopté la méthode illuminationniste sous l'influence des 'urafâ' et des soufis. La combinaison de l'illumination avec la déduction relève de sa propre invention, mais pour faire probablement admettre sa théorie, il cita un groupe, parmi les anciens philosophes, comme ayant adopté la même méthode. Suhrawardî ne donne aucune documentation à ce sujet comme il ne cite aucun des anciens sages iraniens. S'il avait possédé une telle documentation, il l'aurait certainement présentée et aurait évité de laisser une idée à laquelle il était si dévoué dans l'ambiguïté et le doute.

Les historiens de la philosophie, en abordant les croyances et les idées de Platon, n'ont jamais mentionné sa supposée méthode illuminationniste. Dans *al-Milal wan-Nahl* de Shahristânî, dans l'Histoire de la philosophie de Human, dans celle de Will Durant, dans *Sayr i-hikmat dar europa* de Furûghî, nulle mention de cette méthode ne figure, dans le sens où Suhrawardî l'entend. Furûghî mentionne l'amour platonique qui est un amour de la beauté qui, dans la croyance de Platon, prend sa source dans la divinité. Mais cette idée n'a aucune relation avec ce que Suhrawardî dit à propos de la purification du psyché et de la voie gnostique vers Dieu.

Dans son Histoire de la philosophie occidentale, Bertrand Russell mentionne à plusieurs reprises le mélange

de rationalisme et d'illumination dans la philosophie de Platon, sans toutefois avancer une quelconque référence ou citation pouvant éclairer cette affirmation, à savoir si l'illumination de Platon émane de la discipline de la purification de l'âme ou bien est-ce une expérience issue de l'amour de la beauté. Une recherche plus approfondie sur cette question doit être incluse dans l'étude du corpus entier de Platon.

Pythagore pourrait avoir employé la méthode illuminationniste, apparemment sous l'inspiration des enseignements orientaux, et Russell, qui considère la méthode de Platon illuminationniste, affirme qu'il fut influencé par Pythagore à cet égard. Qu'elle ait adopté ou non une méthode illuminationniste, la philosophie de Platon est définie par des idées centrales contestées par Aristote. L'une d'elles est la théorie des Idées selon laquelle tout ce que nous regardons dans ce monde, les substances et les accidents, ont leur origine et leur réalité dans un autre monde. Les individus de ce monde se ramènent à des reflets ou des ombres des réalités de l'autre monde, tous les individus humains qui habitent dans ce monde ont un principe et une réalité dans l'autre. L'homme réel et substantif est celui de l'autre monde. Platon appelle ces réalités Idées.

Au cours de la période islamique, le terme grec idée fut traduit par *miṭāl* (idéal) et ces réalités furent appelées collectivement *al-muṭul al-aflâtoniyya* (l'idéal platonique). Avicenne s'est vivement opposé à la théorie de l'idéal platonique mais Suhrawardî la défendit avec vigueur. Parmi

les philosophes tardifs qui ont adopté la théorie de l'idéal, figurent Mir Damad et Mulla Sadra. Toutefois les définitions de l'idéal chez ces deux sages, et spécialement chez Mir Damad, sont différentes de celles de Platon et même de Suhrawardî.

Une autre théorie centrale de Platon se rapporte à l'esprit humain. Il croit qu'avant d'être rattachées au corps, les âmes furent créées et habitées dans un monde au-dessus et au-delà de ce monde, qui est le monde des Idées ou des Similitudes (*'âlam al-muṭul*) et qu'elles furent rattachées au corps suite à la dernière création. La troisième théorie de Platon est basée sur les deux premières et en est un corollaire, affirmant que le savoir vient à travers la réminiscence et non par le biais de l'enseignement présent. Tout ce que nous apprenons dans ce monde, même si nous supposons l'ignorer et l'apprendre pour la première fois, est en réalité une réminiscence de ces choses que nous connaissions avant d'être rattachés à un corps de ce monde. L'âme a habité dans un monde supérieur où elle était témoin d'idées. Parce que les réalités de toutes choses sont les Idées de ces choses que les âmes ont déjà connues, ces âmes connaissent les réalités avant de venir à ce monde et d'être rattachées au corps. Suite à cet attachement, elles les oublient. Pour l'âme, le corps est comme un rideau placé devant un miroir qui empêche la transmission de la lumière et la réflexion de formes venant du miroir. Par la dialectique, la discussion, l'argumentation et la méthode rationnelle, par l'amour ou comme le pense Suhrawardî et ses adeptes,

par l'ascétisme, la discipline et la voie spirituelle, le rideau est levé pour laisser pénétrer la lumière qui révèle les formes.

Aristote conteste Platon sur ces trois idées. Il rejette tout d'abord cette notion d'idéal, les universaux abstraits et célestes, et considère l'universel ou plus proprement dit l'universalité de l'universel comme un phénomène purement subjectif. Ensuite, il croit que l'âme est créée après le corps, c'est-à-dire que la création du corps est complète et parfaite. Troisièmement, Aristote ne considère pas le corps comme un obstacle ou un rideau à l'âme. Au contraire, il est le moyen et l'instrument par lequel l'âme acquiert un nouvel enseignement. L'âme acquiert son enseignement par la voie des sens et des instruments corporels. Il n'y a donc pas une existence première dans un autre monde où nous aurions appris les choses.

Les divergences entre Platon et Aristote sur ces questions principales ainsi que sur d'autres moins importantes furent maintenues chez leurs élèves respectifs de l'école d'Alexandrie. L'école néo-platonicienne fut fondée en Egypte par Ammonius Saccas et défendue par Plotin. Les néo-platoniciens ajoutèrent de nouveaux sujets à partir des anciennes sources orientales. Les adeptes d'Aristote furent nombreux, les plus importants étant Themistius et Alexandre d'Aphrodisias.

## LES MÉTHODES DE PENSÉE ISLAMIQUES

D'autres méthodes de pensée, outre les illuminationniste et péripatéticienne, ont exercé un rôle considérable et décisif dans le développement de la culture musulmane. Il s'agit du 'irfân (gnose) et du kalâm (théologie scolastique). Ni les 'urafâ' ni les mutakallimûn ne se considéraient eux-mêmes comme les adeptes des philosophies illuminationniste ou péripatéticienne, ils avaient d'ailleurs adopté une attitude hostile aux philosophes et étaient en conflit avec eux. Ces conflits eurent un effet appréciable sur le sort de la philosophie islamique car le 'Irfân et le kalâm ont motivé la philosophie musulmane et lui ont ouvert de nouveaux horizons.

### QUATRE APPROCHES MUSULMANES

De nombreuses questions posées par la philosophie musulmane le furent d'abord par les mutakallimûn ou les 'urafâ', bien que de manière différente. L'Islam a donné naissance à quatre groupes de penseurs dans le domaine de la réflexion philosophique, dans son sens général, c'est-à-dire constituant une ontologie ou une cosmogonie. Je ne traite ici que des universaux de la philosophie et non des méthodes de pensée de jurisprudence, d'exégèse, de tradition, des lettres, de politique ou d'éthique qui relèvent d'un autre domaine. Chacune d'ailleurs de ces méthodes a emprunté un chemin spécial sous l'influence des enseignements de l'Islam et est différente de sa contrepartie

située hors de la sphère musulmane, car chacune est gouvernée par l'esprit particulier de la culture musulmane.

La première méthode, celle déductive de la philosophie péripatéticienne, attira, tout au long de l'histoire, de nombreux personnages. Les philosophes musulmans les plus représentatifs de cette méthode sont al-Kindî, al-Farâbî, Avicenne, Khwaja Nasîr ad-dîne Tûsî, Mir Damad, Ibn Rushd d'Andalousie, Ibn Bâja et Ibn as-Sâ'igh, tous les deux d'Andalousie. Le parfait exemple en est Avicenne. Ses ouvrages philosophiques tels que *Ash-Shifâ'*, *'Ishârât wa Tanbihât* (Allusions et admonitions), *Najât* (délivrance), *Mabda' wa Ma'âd* (source et destination) *Ta'liqât wa Mubahatât* (Annotations et discussions) *'Uyûn al-Hikma* (les sources de la sagesse) sont tous des œuvres péripatéticiennes. Cette méthode s'appuie exclusivement sur la déduction rationnelle et la démonstration.

L'autre méthode est celle des illuminationnistes, mais peu de philosophes y ont adhéré. Elle fut illustrée par Shihâb ad-Dîne Suhrawardî, suivi par Qotb ad-Dîne Shîrâzî, Shahrâzûrî et d'autres. Suhrawardî en est l'illustre représentant. Il rédigea plusieurs livres comme *Hikmat al-Ishrâq* (sagesse de l'Illumination), *Talwîhât* (Intimations), *Mutârahât* (conversations), etc.. Le plus connu est *Hikmat al-Ishrâq*. Il est d'ailleurs le seul consacré à la méthode illuminationniste. Cette méthode s'appuie sur la déduction rationnelle et la démonstration ainsi que sur l'effort et la purification de l'âme. Selon cette méthode, l'on ne peut

découvrir les réalités sous-jacentes de l'univers par le seul biais de la déduction rationnelle et la démonstration.

La méthode initiatique du 'irfân ou du soufisme est la troisième méthode. Elle s'appuie exclusivement sur la purification de l'âme et est basée sur l'idée de se diriger vers Dieu et de se rapprocher de la Vérité. Cette voie prétend culminer pour atteindre la Réalité. La méthode du 'irfân n'accorde aucune confiance à la déduction rationnelle. Les 'urafâ' disent que les déductionnistes s'appuient sur des jambes de bois. Pour la méthode du 'irfân, le but est non pas de découvrir la réalité mais de l'atteindre. La méthode du 'irfân a attiré plusieurs penseurs, certains furent éminents dans le monde musulman, comme Bayazîd Bistâmî, Hallâj, Shiblî, Junayd de Baghdâd, Dul-Nûn al-Masrî, Abu Sa'îd Abil-Khayr, Khwajâ 'Abdallah Ansârî, Abu Tâlib al-Makkî, Abu Nasr al-Sarrâj, Abul Qâsim Qushayrî, Muhieddîne Ibn 'Arabî d'Andalousie, Ibn Farîd d'Egypte et Mawlâna Rûmî. Le représentant parfait du 'irfân musulman, celui qui le codifia en tant que science et qui exerça une influence notable sur tous ceux qui le suivirent, fut Muhieddîne Ibn 'Arabî. La méthode initiatique du 'irfân partage une caractéristique commune avec la méthode illuminationniste et s'en distingue par deux. Elles partagent celle de s'appuyer sur la réforme, le raffinement et la purification de l'âme. Les caractéristiques distinctes de chacune d'elles sont les suivantes : le 'ârif rejette entièrement la déduction alors que l'illuminationniste la maintient aux côtés de la purification, les deux méthodes étant

complémentaires. L'illuminationniste, comme tout autre philosophe, cherche à découvrir la réalité alors que le 'arif cherche à l'atteindre.

La quatrième méthode est la méthode déductive du kalâm. Comme les péripatéticiens, les mutakallimûn s'appuient sur la déduction rationnelle, avec deux différences toutefois. La première concerne les principes sur lesquels les mutakallimûn basent leurs raisonnements, qui sont différents de ceux sur lesquels les philosophes basent les leurs. La convention la plus importante utilisée par les mutakallimûn, et notamment par les mu'tazilites, est celle de beauté et de laideur. Mais le sens de cette convention est différente chez les uns et les autres. Les Mu'tazilites jugent que les concepts de beauté et de laideur sont rationnels alors que les Ash'arites les considèrent canoniques. Les Mu'tazilites ont fait dériver plusieurs principes et formules à partir de ce principe, comme celui de la grâce, *lutf*, etc..

Pour les philosophes, toutefois, les principes de beauté et de laideur sont nominaux et humains, comme les prémisses pragmatiques et les propositions intelligibles en logique, qui sont uniquement utilisées en polémique et non en démonstration. Ainsi, les philosophes nomment kalâm la sagesse polémique en opposition à la sagesse démonstrative.

Deuxièmement, les mutakallimûn, contrairement aux philosophes, se considèrent chargés de la défense de l'Islam, alors que les seconds ne mettent aucune entrave à leurs

discussions, ce qui signifie que la philosophie ne se fixe pas pour objectif la défense d'une croyance quelconque, le kalâm, si.

La méthode du kalâm est subdivisée en trois groupes : les Mu'tazilites, les Ash'arites et les Shî'ites. Les Mu'tazilites furent nombreux dans l'histoire. Abu Hudhayl 'Allâf, Nazzâm, Jâhiz, Abu 'Ubayda et Mu'ammâr Ibn Muthanna sont des mu'tazilites qui vécurent aux second et troisième siècles de l'Hégire. Qâdî 'Abd al-Jabbâr (IV<sup>e</sup> siècle) et Zamakhsharî (V-VI<sup>e</sup> siècles) représentent également cette école.

Shaykh Abul Hassan Al-'Ash'arî (mort en 330) est le représentant et fondateur de l'école ash'arite. Qâdî Abu Bakr Baqillânî, Imam al-Haramayn Juwaynî, Ghazâlî et Fakhr ad-Dîne ar-Râzî ont suivi la méthode ash'arite.

Les mutakallimûn shî'ites sont également nombreux. Hishâm b. al-Hakam, compagnon de l'Imam Ja'far as-Sâdiq, fut un mutakallim shî'ite. La famille Nawbakhtî, d'origine iranienne, s'est illustrée dans le kalâm. Shaykh Mufid et Sayyid Murtada al-Hudâ sont également considérés parmi les mutakallimûn shî'ites. Le représentant du kalâm shî'ite est Khwaja Nasîr ad-Dîne Tûsî. Son *Tajrîd al-'Aqâ'id* (raffinement des croyances) est l'un des livres les plus fameux du kalâm. Philosophe et mathématicien, le kalâm prit, après lui, une voie tout à fait différente et assumâ un caractère plus philosophique. Parmi les œuvres sunnites du kalâm, le plus important est *Sharh al-Mawâqif* (Elucidation des stations).

## LA SAGESSE SUBLIME

Les quatre courants de la pensée poursuivirent leur cours dans le monde musulman jusqu'à arriver à un point de confluence, nommé la Sagesse Sublime (*Hikmat al-muta'âliya*). La science de la Sagesse Sublime fut fondée par Sadr al-Muta'allihîn ash-Shirâzî ou Mulla Sadra, mort en 1050 - 1640. Le terme sagesse sublime apparaît dans le *'Ishârât* d'Avicenne mais la philosophie d'Avicenne ne fut jamais connue par ce nom. Mulla Sadra a formellement désigné sa philosophie en tant que sagesse sublime. Son école se rapproche de la méthode de Suhrawardî en ce qui concerne la combinaison de la démonstration, de la vision mystique et du témoignage direct. Mais elle en diffère par ses principes et conclusions.

Dans l'école de Mulla Sadra, plusieurs points de désaccord entre péripatéticiens et illuminationnistes, entre philosophie et 'irfân, entre philosophie et kalâm, furent définitivement résolus. La philosophie de Mulla Sadra n'est cependant pas un syncrétisme, mais un système philosophique unique qui, bien qu'ayant subi l'influence des différentes méthodes de la pensée islamique, doit être considéré comme autonome.

Mulla Sadra a écrit plusieurs ouvrages, dont *al-Asfâr al-arba'a* (les quatre voyages), *Ash-Shawâhid ar-rubûbiyya* (les témoignages de la souveraineté), *Mabda' wa Ma'âd* (source et destination), *'Arshiyya*, *Mashâ'ir* (les facultés perceptives) et *Sharh al-Hidâyat*. Parmi les adeptes de Mulla

Sadra, on retrouve Hajj Mulla Hâdî Sabzavârî (1212/1798 - 1289/1878). Une étude critique des anciennes sciences peut consister à lire les livres de Sabzavârî, *Sharh* et *Manzûma*, de Mulla Sadra, *Asfâr*, d'Avicenne *Ishârât* et *Shifâ'* et de Suhrawardî, *Hikmat al-Ischrâq*.

Mulla Sadra organisa les sujets philosophiques concernant la voie intellectuelle et rationnelle de façon parallèle à celle utilisée par les 'urafâ' à la voie du cœur et de l'esprit. Les 'urafâ' affirmaient que les voyageurs accomplissent quatre itinéraires.

1 - Itinéraire de la création vers Dieu. A cette étape, le voyageur essaie de transcender la nature ainsi que certains mondes surnaturels de façon à atteindre l'Essence divine pour ne laisser aucun voile entre lui-même et Dieu.

2 - Itinéraire par Dieu en Dieu. Après avoir atteint la connaissance rapprochée de Dieu, et avec Son aide, le voyageur chemine à travers Ses phases, Ses Perfections, Ses Noms et Ses Attributs.

3 - Itinéraire de Dieu vers la création par Dieu. Dans cet itinéraire, le voyageur revient à la création et rejoint les gens, mais son retour ne signifie pas la séparation et l'éloignement de l'Essence divine. Le voyageur voit plutôt l'Essence divine avec toute chose et dans toute chose.

4 - Itinéraire dans la création de Dieu. Dans cet itinéraire, le voyageur prend en charge de guider le peuple et de le conduire vers la Vérité.

Mulla Sadra, considérant que les questions philosophiques constituent une voie, même mentale, les divisa en quatre groupes :

1 - les sujets qui constituent les fondations ou les préliminaires pour l'étude du Tawhîd. C'est la question ordinaire de la philosophie, elle constitue l'itinéraire mental de la création vers Dieu.

2 - Les sujets du Tawhîd, de la théologie et des attributs divins constituent notre itinéraire par Dieu et dans Dieu.

3 - Les sujets relatifs aux actes divins et aux mondes de l'Etre universel constituent l'itinéraire de Dieu vers la création de Dieu.

4 - Les sujets sur l'âme et la destination (*ma'âd*) constituent l'itinéraire dans la création de Dieu.

*Al-Asfâr al-arba'a*, qui signifie les quatre voyages, est organisé sur cette base.

## **APERÇU DES PHILOSOPHIES ET DES SAGESSES**

La philosophie et la sagesse dans leur sens le plus large, sont classifiées différemment selon leurs perspectives. Mais si nous les considérons du point de vue de la méthode, elles sont classifiées selon quatre chapitres : la sagesse déductive, la sagesse expérientielle, la sagesse expérimentale et la sagesse polémique.

La sagesse déductive s'appuie sur le syllogisme et la déduction, elle s'occupe uniquement du plus ou moins grand,

du résultat et concomittant, du contradictoire et du contraire, etc.

La sagesse expérimentielle, non seulement prend en compte la déduction, mais s'appuie surtout sur l'expérience, l'inspiration et l'illumination. Son inspiration émane plutôt du cœur que de la raison.

La sagesse expérimentale ne considère ni le raisonnement à priori ni la déduction, ni le cœur et l'inspiration. Elle se rattache aux sens, aux essais et à l'expérience. Elle s'appuie sur les résultats des expériences et des essais pour les rattacher à la sagesse et la philosophie.

La sagesse polémique est déductive mais ses prémisses sont celles que les logiciens appellent la connaissance commune (*mashhûrât*) et les faits acceptés (*maqbulât*). Il y a plusieurs sortes de prémisses à la déduction, dont les axiomes premiers (*badîhiyyât*) et la connaissance commune. Par exemple, si deux choses sont égales à une troisième, elles sont égales entre elles, ce qui est exprimé dans l'axiome "les égaux de l'égal sont égaux" ; aussi, l'idée qu'il est absurde d'affirmer une proposition et son contraire au même moment est considérée axiomatique ; mais l'idée qu'il est vilain de bailler en la présence des autres est considérée connaissance commune. La déduction sur la base des axiomes est nommée démonstration, la déduction sur la base de la connaissance commune est considérée comme un élément de polémique. Ainsi la sagesse polémique signifie une sagesse qui déduit les idées globales et universelles à partir de la connaissance commune.

Les mutakallimûn ont généralement basé leurs déductions sur la beauté ou la laideur d'une chose ou sur la beauté et la laideur rationnelles. Les hukamâ' affirment, quant à eux, que toute la beauté et la laideur se rapportent à la sphère de la vie humaine ; l'on ne peut évaluer Dieu, l'univers et l'existence à partir de ces critères. Ainsi, les philosophes nomment le kalâm sagesse polémique.

Les hukamâ' pensent que les principes fondamentaux de la religion peuvent être mieux déduits à partir des prémisses de la démonstration et en rapport avec les axiomes premiers, plutôt qu'à partir des prémisses de la connaissance commune et de la polémique. Au cours de la période islamique, et spécialement parmi les Shî'ites, il fut progressivement prouvé que la philosophie, sans se départir de sa mission de recherche libre et sans se compromettre par avance, était le meilleur support des principes islamiques. Par conséquent, la sagesse polémique, entre les mains de personnes telles que Khwaja Nasîr ad-Dîne Tûsî, prit peu à peu un caractère démonstratif et illuminationniste. Le kalâm fut alors éclipsé par la philosophie.

Bien que la sagesse expérimentale ait beaucoup de valeur, elle présente cependant deux défauts. L'une est que son champ est limité aux sciences expérimentales et celles-ci sont réduites à ce qui est sensible et palpable. Les besoins philosophiques de l'homme s'étendent au-delà du domaine de l'expérience sensible. Par exemple, lorsque nous discutons la possibilité du début du temps, de la fin de

l'espace ou de l'origine des causes, comment allons-nous trouver ce que nous cherchons dans un laboratoire ou sous un microscope ? Ainsi, la sagesse expérimentale ne peut satisfaire l'instinct philosophique de l'homme et doit choisir le silence sur ces questions philosophiques de base. L'autre défaut tient au fait que la valeur des questions expérimentales est rendue précaire par leur réduction et leur dépendance de la nature. Les questions des sciences expérimentales sont limitées dans le temps et peuvent, à tout moment, devenir désuètes. Une sagesse basée sur l'expérience est naturellement précaire et ne peut répondre à un besoin humain de base, le besoin de la certitude.

La certitude est soulevée dans les questions présentant une abstraction mathématique ou philosophique, et le sens des abstractions mathématiques ou philosophiques peuvent être seulement clarifiées par la philosophie.

Il demeure encore la sagesse déductive et la sagesse expérimentielle. Les questions discutées dans les paragraphes suivants peuvent élucider ces deux sagesse et expliquer leur valeur.

## **PROBLÈMES DE PHILOSOPHIE**

### **1. L'ÊTRE**

Les questions philosophiques tournent autour de l'Être. L'Être en tant qu'Être est pour la philosophie ce que le corps est pour la médecine, le nombre pour les

mathématiques et la quantité pour la géométrie. Il est le sujet de la philosophie et tous les sujets philosophiques pivotent autour. En d'autres termes, la philosophie a pour objet l'existence. Plusieurs questions peuvent se rattacher à l'Être.

L'une concerne l'Être, ou l'existence, en opposition à deux concepts, soit le non-être soit l'essence (*mahiya*). Il n'y a rien d'autre que l'Être dans le monde objectif. L'Être n'a aucun opposé, hors de l'esprit, mais l'esprit conceptualisant de l'homme a formé deux concepts en vis-à-vis de l'existence ou l'Être, le non-Être d'une part et l'essence ou les essences de l'autre. Une série de questions philosophiques, spécialement dans la sagesse sublime, se rattachent à l'existence et à l'essence et une autre série se rattache à l'Être et le non-Être.

Un autre groupe de questions se rattache aux divisions de l'Être. L'Être, à son tour, a des divisions considérées comme dépendant des espèces de l'Être ; en d'autres termes, l'Être est divisible, en objectif et subjectif, en nécessaire et possible, en éternel et créé dans le temps, en stable et changeant, en singulier et pluriel, en potentiel et en acte, en substance et en accident. Bien évidemment, ce sont des divisions primaires de l'Être, c'est-à-dire des divisions qui entrent dans l'Être en vertu du fait que c'est l'Être. Pour illustrer notre propos, les divisions en noir et blanc, en grand et petit, en inégal et égal, en pair et impair ou en long et court, sont des divisions non de l'Être en tant qu'Être mais de l'Être en tant que corps, ou de l'Être en tant que

quantifiable. La corporalité dans l'Etre de la corporalité ou la quantité dans l'Etre de la quantité admettent de telles divisions. Toutefois la division en singulier et pluriel ou celle en nécessaire et possible sont des divisions de l'Etre en tant qu'Etre.

Des philosophes ont essayé de déterminer les critères de ces divisions, ce qui distinguait les divisions de l'Etre en tant qu'Etre des autres. Certains ont jugé que des divisions relevaient du domaine du corps en tant que corps. Ils les ont alors situées hors du champ de la philosophie première. Mais d'autres philosophes, pour d'autres raisons, ont considéré ces divisions comme appliquées à l'Etre en tant qu'Etre et les ont maintenues dans ce domaine.

Un troisième groupe de questions se rattache aux lois universelles qui gouvernent l'Etre, telles que la causalité, la correspondance de la cause et de l'effet, la nécessité des causes et des effets ainsi que la priorité en opposition au synchronisme, parmi les niveaux de l'Etre.

Un quatrième groupe de questions se rattache à démontrer les divers plans de l'Etre ou des mondes de l'Etre. L'Etre a des niveaux ou mondes particuliers. Les *hukamâ'* de l'Islam croient qu'il y a quatre mondes généraux ou quatre émergences (*nash'a*) :

- 1 - le monde de la nature ou le *nasût*.
- 2 - Le monde des idées ou le *malakût*.
- 3 - le monde des intelligences (séparées) ou le *jabarût*.
- 4 - Le monde de la divinité ou le *lahût*.

Le monde du *nasût* est celui de la matière, du mouvement et de l'espace-temps. Il est le monde de la nature et des objets sensibles, notre monde. Le monde des idées platoniques ou le *malakût* est un monde supérieur à la nature, ayant des formes et des dimensions mais est dépourvu de mouvement, de temps et de changement. Le monde du *jabarût* est le monde des Intelligences séparées, des similitudes ou le monde de l'idée abstraite (*ma'na*), dépourvue de formes et d'images et ainsi supérieur au monde du *malakût*. Le monde du *lahût* est le monde de la divinité et de l'unité.

Un cinquième groupe de questions se rattache aux relations entre le monde de la nature et les mondes supérieurs, la descente de l'Être du *lahût* vers la nature et l'ascension de la nature vers les mondes supérieurs. Se rapportant à l'homme, ces questions sont celles de la destination (*ma'âd*) et figurent bien en vue dans la sagesse sublime.

## 2 - EXISTENCE (*WUJÛD*) ET ESSENCE (*MAHIYA*)

Laquelle est substantive, l'existence ou l'essence ? Nous distinguons toujours deux sens valides à partir desquels nous parlons des choses : le fait d'être une chose et la nature d'être de cette chose. Par exemple nous savons que l'homme existe, l'arbre existe, le nombre et la quantité aussi. Mais le nombre n'a qu'une seule nature d'être, une essence, et l'homme en a une autre. Si nous demandons qu'est-ce un nombre ? Nous recevons une réponse. Si nous demandons

qu'est-ce un homme, nous en recevons une autre. Plusieurs choses ont une existence manifeste, c'est-à-dire nous savons qu'ils sont, mais nous pouvons ignorer ce qu'ils sont. Par exemple, nous savons que la vie est, ainsi que l'électricité, mais nous pouvons ignorer ce qu'est la vie ou ce qu'est l'électricité. D'autre part, nous savons ce que sont plusieurs choses, par exemple, nous avons une claire définition d'un cercle et nous savons que le cercle existe, mais nous ignorons si le cercle existe dans la nature objective. Ainsi, le fait d'être d'une chose (existence) est parfois différent de sa nature d'être (essence). Cette pluralité ou dichotomie de l'essence et de l'existence est purement subjective. Dans la réalité, aucune chose n'est double, nous disons donc que l'une est objective et substantive et l'autre nominale et non substantive.

La question de l'existentialisme en opposition à l'essentialisme n'a pas d'antécédent historique. Le sujet fut d'abord posé dans le monde islamique. Aucun des premiers philosophes, Farâbî, Avicenne, Kwaja Nasîr ad-Dîne Tûsî et même Suhrawardî n'en avaient discuté. Le sujet fit ses débuts en philosophie au temps de Mir Damad (le début du onzième siècle de l'hégire). Mir Damad fut un essentialiste, mais son élève Mulla Sadra pencha pour l'existentialisme et depuis, tous les philosophes qui le suivent sont des existentialistes.

Une autre philosophie, connue par le nom d'existentialisme, est apparue au cours de ce siècle. Cette

forme d'existentialisme se rattache à l'homme et se réfère à l'idée que l'homme, en opposition à tous les autres Êtres, n'a pas d'essence définie pré-attribuée ni aucune forme déterminée par la nature. L'homme conçoit et construit ce qu'il est. Cette idée est largement correcte et est acceptée par la philosophie islamique, mais ce que la philosophie islamique nomme existentialisme ne se rapporte pas uniquement à l'homme mais à tout l'univers et ensuite, lorsque nous parlons d'existentialisme et de *'isâlat al-wujûd*, dans le contexte musulman, nous utilisons le terme *'isâlat* dans le sens de réalité substantive ou de l'Être objectif en opposition à l'existence nominale ou mentale. Mais, dans le contexte occidental, l'existentialisme moderne est utilisé dans le sens de priorité ou primauté. Nous ne devons pas confondre ces deux sens.

### **3 - L'OBJECTIF ET LE SUBJECTIF**

Une chose est à la fois objective et subjective, l'être objectif signifie l'être externe et indépendant de la pensée humaine. Nous savons par exemple que la montagne, la mer et la plaine ont des existences extérieures à nos esprits et en sont indépendants. Que nos esprits les conçoivent ou non, que nous-mêmes ou nos esprits existions ou non, la montagne, la mer et la plaine existent. Mais ces montagne, mer et plaine existent également dans nos esprits. Lorsque nous les imaginons, nous leur donnons existence dans nos esprits. Les choses existantes dans nos esprits sont nommées êtres subjectifs ou êtres mentaux.

Deux questions se posent alors : pourquoi les images de choses apparaissant dans nos esprits doivent-elles être conçues comme existant dans nos esprits ? Si elles le sont, l'on pourra affirmer que l'image des choses peintes sur un mur ou imprimées sur une feuille de papier méritent d'être considérées également comme existantes. Si nous accordons à ces images mentales une forme d'existence, nous avons employé tout au juste une métaphore et non pas exprimé la vérité littérale. La relation d'une forme mentale à l'objet externe, par exemple, la relation d'une montagne mentale à une montagne réelle est beaucoup plus profonde que la relation entre l'image d'une montagne sur une feuille de papier et la montagne réelle. Si ce qui est apparaît dans nos esprits n'était qu'une simple image, il ne donnerait pas naissance à une conscience, comme l'image sur un mur qui ne rend pas le mur conscient de l'image. De plus, l'image mentale est elle-même conscience.

L'autre question est de savoir si l'être mental en tant que concept réel rapporté à l'homme et à la psyché humaine appartient au champ de la psychologie. La philosophie se rapporte aux questions générales et de telles questions particulières dépendent des sciences. Les philosophes ont démontré que nous sommes conscients des objets externes à cause de nos images mentales qui sont loin d'être simples et qui sont une sorte de réalisation, dans nos esprits, de l'existence des essences (*mahiya*) des objets.

Ainsi, d'un certain point de vue, la question des images mentales est une question de la psyché humaine et appartient

au champ de la psychologie. D'un autre point de vue, l'esprit humain est en fait une autre émergence (*nash'a*) de l'Etre résultant de l'Etre, dans son essence, qui prend deux formes, subjective et objective, et c'est une question de philosophie.

Avicenne et Mulla Sadra ont dit, le premier de manière allusive et le second plus explicitement, qu'une question peut être reliée à deux disciplines différentes, à partir de deux points de vue ; par exemple, une question peut se rattacher à la philosophie à partir d'un point de vue et aux sciences naturelles à partir d'un autre.

#### **4 - VÉRITÉ ET ERREUR**

La question de l'Etre mental présente un autre angle qui fut également étudié. Il s'agit de la validité des perceptions, c'est-à-dire dans quelle mesure nos perceptions, sensations et conceptions du monde moderne sont valides. Depuis les temps les plus anciens, les philosophes ont demandé à savoir si l'objet perçu au moyen de nos sens ou de notre raison correspond à la réalité, à l'objet lui-même. Certains ont avancé que quelques-unes de nos perceptions sensitives et de nos perceptions rationnelles correspondent à la vérité, à la chose elle-même, d'autres non. Celles qui correspondent à la vérité sont nommées vraies et celles qui ne le sont pas sont nommées fausses. La vue, l'ouïe, le toucher, le goût et l'odorat sont toutes causes d'erreur mais la plupart de nos perceptions sensitives correspondent réellement à la réalité. A travers ces mêmes sens, nous

distinguons exactement la nuit du jour, le lointain du proche, le grand du petit, le solide du mou et le froid du chaud.

Notre raison est également sujette à l'erreur. La logique fut érigée pour éviter les erreurs des déductions de la raison mais la plupart de nos déductions rationnelles demeurent valides. Lorsque, concernant les débits et les crédits, nous soustrayons le premier du dernier, nous sommes en train de réaliser une opération mentale et rationnelle qui nous donne un résultat parfaitement exact si nous avons été suffisamment précis.

Les sophistes grecs ont cependant nié la distinction entre la vérité et l'erreur, disant que tout ce qu'une personne sent ou pense est la vérité pour cette personne et affirmant que l'homme est la mesure de toute chose. Ils ont radicalement rejeté la vérité et ce faisant, ont considéré que les sensations et perceptions humaines ne pouvaient aboutir à aucune vérité. Parmi les sophistes contemporains de Socrate, citons Protagoras et Gorgias. Socrate, Platon et Aristote ont combattu cette forme de pensée.

Après la période d'Aristote, un autre groupe apparut en Alexandrie, appelé les sceptiques. Le plus important fut Pyrrhon. Les sceptiques ne nient pas la réalité en principe mais refusent l'idée que les perceptions humaines peuvent lui correspondre. Ils disent que l'on perçoit un objet dans un certain sens à cause de l'influence de son état interne et des conditions externes. Parfois, deux personnes se trouvant dans différents états ou voyant de différents angles vont voir le même phénomène de deux manières différentes.

Une chose peut apparaître vilaine ou simple pour quelqu'un, et belle ou double pour un autre ; l'air peut être chaud pour l'un et froid pour l'autre, un goût peut être doux pour l'un et amer pour l'autre. Les sceptiques, comme les sophistes, rejettent la validité de la connaissance.

Les philosophes de l'Islam ont affirmé que l'approche de base pour résoudre ce sophisme consiste dans la perception de la réalité de notre Etre mental. Ainsi, seulement, l'énigme peut être résolu. Dans leur approche de l'être mental, les hukamâ' de l'Islam ont d'abord défini la connaissance ou la perception consistant en une sorte d'Etre de l'objet perçu à l'intérieur de l'Etre qui perçoit. Ils avancèrent même certains arguments pour appuyer leurs affirmations et répondre aux objections concernant l'Etre mental ou les réfutations des problèmes posés. Ce sujet n'existait pas sous cette forme au tout début de la période islamique et a fortiori au cours de la période hellénique. Nasîr ad-Dîne at-Tûsî fut le premier à parler de l'objectif et du subjectif dans ses œuvres de philosophie et de kalâm. Plus tard, ce sujet occupa une place importante dans les œuvres de philosophes récents, comme Mulla Sadra et Mulla Hâdî Sabzavârî. Farâbî, Avicenne et même Suhrawardî ainsi que leurs adeptes n'ont jamais traité le sujet de l'Etre mental ni n'en ont posé le terme dans leurs travaux. Le terme apparut après la période d'Avicenne.

Toutefois, ce que Farâbî et Avicenne ont écrit sur d'autres sujets indique que pour eux, la perception consiste en une apparence de réalité de l'objet perçu à l'intérieur de

l'Être qui perçoit mais ils n'ont jamais recherché à démontrer ce point ni ne l'ont conçu comme une question indépendante de l'Être ou une division indépendante de l'Être.

## 5 - LE CRÉÉ DANS LE TEMPS ET L'ÉTERNEL

Le terme arabe *hadîth*, dans son sens lexical et commun signifie nouveau et *qadîm* signifie vieux. Toutefois, ces termes ont d'autres significations dans les terminologies de la philosophie et du kalâm. Comme les autres gens, lorsque les philosophes parlent de *hadîth* et de *qadîm*, ils cherchent à savoir ce qui est nouveau et ce qui est vieux. Mais en disant qu'une chose est nouvelle, ils signifient que, avant d'être, elle n'existait pas, c'est-à-dire qu'au début, elle n'était pas et qu'ensuite elle fut. En parlant d'une chose comme vieille, ils signifient qu'elle a toujours été et que jamais, elle n'a pas existé. Supposons un arbre de plusieurs billions d'années. Dans l'usage commun, on dirait qu'il est vieux, très vieux même, mais dans la terminologie de la philosophie et du kalâm, il est nouveau parce qu'il fut un temps, des billions d'années plus tôt, où il n'était pas.

Les philosophes ont défini la création dans le temps (*hudûth*) comme la précédence du non-être d'une chose à son Être, et ils ont défini l'éternité (*qidam*) en tant que non précédence du non-être à l'Être d'une chose. Ainsi, une entité est créée dans le temps lorsque son non-être précède son Être et une entité est éternelle lorsque aucun Être prioritaire à son Être ne peut être conçu.

La discussion de la question de la création dans le temps et de l'éternité tourne autour de ce point : est-ce que toute chose dans l'univers est créée dans le temps et rien n'est éternel, de telle sorte que tout ce que nous considérons premier ne l'était pas et qu'il le fut ensuite, ou bien toute chose est éternelle et rien n'est créé dans le temps, donc, toute chose a toujours existé. Ou bien y a-t-il des choses créées dans le temps et d'autres éternelles, comme par exemple les formes externes qui seraient créées dans le temps alors que la matière, le sujet et les choses invisibles seraient éternelles ? Ou bien les individus et les parties sont-ils créés dans le temps alors que les espèces et les ensembles sont éternels ? Ou est-ce que les phénomènes naturels et matériels sont-ils créés dans le temps alors que les phénomènes abstraits et surnaturels sont éternels ? Ou bien est-ce seulement Dieu, le Créateur de tout et la Cause des causes, est Eternel alors que toute chose autre est créée dans le temps ? Est-ce que l'univers est-il créé dans le temps ou bien est-il éternel ? Les mutakallimûn de l'Islam croient que seul Dieu est Eternel, toute chose, matière ou forme, individu ou espèce, partie ou ensemble, abstrait ou matériel, constituant ce qui est appelé le monde ou autre, est créé dans le temps. Les philosophes de l'Islam, pour leur part, croient que la création dans le temps est une propriété du monde matériel, alors que les mondes surnaturels sont abstraits et éternels. Dans le monde de la nature également, les principes et les universaux sont éternels alors que les phénomènes et particularités sont créés dans le temps. Donc l'univers est créé dans le temps

par rapport à ses phénomènes et ses particularités, mais il est éternel par rapport à ses principes et universaux.

Le débat sur la création dans le temps et l'éternité a suscité d'importantes disputes entre les philosophes et les mutakallimûn. Abu Hâmid al-Ghazâlî, bien qu'ayant un rapport avec le 'Irfân et le soufisme dans la plupart de ses ouvrages, s'est appuyé sur le kalâm dans certains autres et a accusé Avicenne d'incroyance, à cause de son attitude sur plusieurs questions, parmi lesquelles sa croyance dans l'éternité du monde. Dans son fameux *Tahâfut al-falâsifa* (l'incohérence des philosophes), al-Ghazâlî a critiqué les philosophes sur vingt points, exposant ce qu'il considère être les incohérences de leur pensée. Ibn Rushd d'Andalousie a répondu à al-Ghazâlî dans *Tahâfut at-Tahâfut* (l'incohérence de l'incohérence).

Les mutakallimûn affirment que si une chose n'est pas créée dans le temps, elle est donc éternelle et, en tant que telle, cette chose n'a pas besoin d'un créateur et d'une cause. Donc si nous supposons qu'il y a des choses éternelles autres que l'Essence de la Vérité, cela signifie qu'elles n'ont pas besoin d'un créateur et qu'elles sont en réalité des êtres nécessaires dans leur essence, comme Dieu. Puisque les arguments montrent que l'Etre Nécessaire dans l'Essence est Unique, nous ne pouvons pas professer qu'il y a d'autres êtres nécessaires. Par conséquent, il n'y a qu'un Etre Eternel et tout le reste est créé dans le temps. Donc, l'univers est créé dans le temps, y compris la matière et l'abstrait, les phénomènes et les principes, les espèces et les individus,

les ensembles et les parties, la matière et la forme, le visible et l'invisible.

Les philosophes ont vivement rejeté les arguments des mutakallimûn, disant que toute la confusion tourne autour d'un point, qui consiste à supposer que si une chose a une existence continue dans un passé indéfini, elle n'a pas besoin d'une cause, alors que ce n'est pas le cas. Le besoin ou non d'une cause se rattache à l'essence de la chose, ce qui fait d'elle un être nécessaire ou un être possible. Ceci ne concerne pas la création dans le temps ou l'éternité. Par analogie, les rayons du soleil proviennent du soleil et ne peuvent exister en dehors de lui. Leur existence dépend de l'existence du soleil. C'est la lumière du soleil et leur provenance du soleil qui nous font supposer qu'il fut un temps où les rayons n'existaient pas ou qu'ils existèrent toujours avec le soleil. Si nous supposons que les rayons du soleil existent avec le soleil, depuis la pré-éternité jusqu'à la post-éternité, cela n'entraîne pas qu'ils n'ont pas besoin du soleil.

Les philosophes maintiennent que la relation de l'Univers à Dieu est comme la relation des rayons au soleil, avec une différence toutefois : le soleil n'est pas conscient de lui-même ou de son action, il n'accomplit pas sa fonction en tant qu'acte volontaire, alors que le contraire est vrai pour Dieu.

Nous trouvons des expressions dans le premier texte de l'Islam qui comparent la relation de l'univers à Dieu à la relation des rayons au soleil. Le noble verset du Coran affirme : ﴿ Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Sa

lumière est semblable à une niche où se trouve une lampe»\* (An-Nûr, 35). Les exégètes ont interprété ce verset pour signifier que Dieu est le Pourvoyeur de la lumière des cieux et de la terre (L'Etre de la terre et du ciel est un rayon de Dieu).

Les philosophes n'ont apporté aucune preuve pour démontrer l'éternité de l'univers, à partir de l'univers lui-même. Ils ont plutôt approché cette question à partir de la position que Dieu est l'Emanation absolue et l'Eternel Pourvoyeur. Nous ne pouvons concevoir une limite ou une fin à Son émanation et Sa pourvoyance. En d'autres termes, les philosophes théistes sont parvenus à l'idée d'éternité de l'univers à partir d'une démonstration à priori, en faisant de l'Etre et des attributs de Dieu les prémisses de l'éternité de l'univers. Généralement, ceux qui ne croient pas en Dieu avancent aussi l'idée de l'éternité de l'univers mais les philosophes théistes disent que le même argument avancé par les non-croyants pour affirmer la non-existence de Dieu, implique pour eux Son existence. L'éternité de l'univers est une hypothèse pour les non-croyants, alors qu'elle est un fait établi pour les philosophes théistes.

## **6 - LE CHANGEANT ET LE CONSTANT**

Le changement signifie la transformation et la constance l'uniformité. Nous sommes constamment témoins des changements de l'univers. Nous-mêmes sommes en permanence en transition d'un état à l'autre, d'une période à l'autre, depuis que nous sommes nés et jusqu'à notre

mort. Il en est de même pour la terre, la mer, les montagnes, les arbres, les animaux et les étoiles, le système solaire et les galaxies. Ces changements sont-ils externes, rattachés à la configuration, à la forme et aux accidents de l'univers ou bien sont-ils profonds et fondamentaux, de telle sorte qu'aucun phénomène constant n'existe dans l'univers ? Les changements qui se déroulent dans l'univers sont-ils éphémères et instantanés ou bien progressifs et prolongés ? Ces questions remontent aux temps anciens et ont été discutées dans l'ancienne Grèce. Démocrite, connu comme étant le père de la théorie atomique, mais également en tant que philosophe humoristique, maintient que tous les changements et les transformations sont superficiels car la nature de l'Être est basée sur des particules atomiques qui se maintiennent dans un même état et ne changent pas. Le changement que nous apercevons est semblable à celui d'un tas de gravier amassé une fois sous une forme, une autre fois sous une autre, ne changeant jamais au niveau de sa nature réelle. Il s'agit d'une vision mécanique qui se ramène à une sorte de philosophie mécanique.

Un autre philosophe grec, Héraclite, affirme que rien ne demeure dans le même état dans deux instants successifs. Il dit "tu ne peux marcher deux fois dans la même rivière car au second moment, tu n'es pas ce que tu étais avant, et la rivière n'est pas comme avant". Cette philosophie, opposée à celle de Démocrite, voit toute chose en état de flux et d'instabilité, bien qu'elle ne contredise pas la vision mécaniste, puisqu'elle n'avance pas l'idée de dynamique.

La philosophie d'Aristote n'a pas contredit l'idée que toutes les parties de la nature changent, mais prend en charge de déterminer quels changements sont progressifs et prolongés et lesquels sont instantanés et éphémères. Aristote définit les changements progressifs par le terme de mouvement et le changement éphémère par les termes de génération et de corruption. L'éphémère apparaissant dans l'être est appelé génération et l'éphémère en voie de disparition est nommé corruption. Parce qu'Aristote et ses élèves considèrent que les changements de base se déroulant dans le monde et notamment ceux qui apparaissent dans l'existence sont éphémères, ils nommèrent ce monde, celui de la génération et de la corruption. Mais il y a cependant une stabilité. Les changements éphémères vivent une stabilité relative. Si le changement est sous forme de mouvement, c'est un changement absolu, et s'il est sous la forme de génération et de corruption, il est instantané et relatif.

Pour les aristotéliens, rien n'est absolument constant et uniforme dans la nature et tout est changeant, contrairement au point de vue de Démocrite, car les substances sont l'essentiel dans la nature et les changements dans les substances sont éphémères, le monde présente cependant une relative stabilité ainsi qu'un relatif changement. La stabilité qui gouverne le monde est cependant plus grande que le changement qui y survient.

Aristote et les aristotéliens considèrent toutes les choses comme appartenant aux dix classes génériques de

base qu'ils nomment les dix catégories : la substance, la quantité, la qualité, le lieu, la position, la détermination dans le temps, la relation, la condition, l'action et la passion.

Le mouvement se passe uniquement dans les catégories de la quantité, de la qualité et du lieu. Dans toutes les autres catégories, le changement est éphémère ; en d'autres termes, toutes les autres catégories jouissent d'une stabilité relative. Même les trois catégories dans lesquelles il y a un mouvement, parce que le mouvement est sporadique, sont gouvernées par une stabilité relative. Ainsi, dans la philosophie d'Aristote, on rencontre plus de stabilité que de changement, plus d'uniformité que de transformation.

Avicenne considère que le mouvement intervient également dans la catégorie de la position, en démontrant que certains mouvements tels que la rotation de la terre autour de son axe constitue un mouvement positionnel et non un mouvement déterminé dans l'espace. Après Avicenne, le mouvement dans la détermination spatiale fut restreint au mouvement transférentiel. Avicenne n'a pas démontré l'existence d'une nouvelle sorte de mouvement mais a classifié de nouveau en tant que positionnel ce qui était au départ placé dans la catégorie du mouvement spatial. Sa nouvelle classification est généralement acceptée.

Mulla Sadra a effectué une transformation majeure dans la philosophie islamique en avançant l'idée du mouvement intrasubstantiel. Il démontra que, même sur la base des principes aristotéliens de la matière et de la forme, nous devons accepter que les substances du monde

sont en mouvement permanent. Il n'y a aucun instant de stabilité et d'uniformité dans les substances du monde. Les accidents, c'est-à-dire les neuf autres catégories, en tant que fonctions des substances, sont également en mouvement. Pour Mulla Sadra, la nature signifie le mouvement et le mouvement égale création et extinction permanentes et ininterrompues.

A travers le principe du mouvement intrasubstantiel, la face de l'univers aristotélien a été complètement bouleversée. Selon ce principe, la nature ou la matière est égale au mouvement. Le temps consiste dans la mesure ou l'extension de ce mouvement intrasubstantiel, et la stabilité égale l'Être supernaturel. Ce qui existe consiste d'une part à un changement absolu (nature) et de l'autre à une stabilité absolue (supernaturel). La stabilité de la nature est la stabilité de l'ordre et non la stabilité de l'Être, c'est-à-dire qu'un système immuable gouverne l'univers alors que ce qui s'y trouve est changeant. A la fois l'Être et le système de cet univers proviennent du céleste divin. S'il n'avait été gouverné par l'autre monde, ce monde qui est entièrement flux et mutation, aurait été coupé de son passé et futur : "plusieurs fois l'eau changea dans ce courant alors que les reflets de la lune et des étoiles demeurent" (auteur inconnu).

Avant Mulla Sadra, le sujet du changement et de la stabilité appartenait aux sciences naturelles, dans le sens où toute détermination ou division qui s'appliquait au corps en tant que corps appartenait aux sciences naturelles. On disait qu'un tel corps était soit constant soit changeant ou

qu'il était immobile ou en mouvement. En d'autres termes, le mouvement et l'état d'immobilité (*stasis*) appartiennent aux accidents du corps, donc la stabilité et le mouvement relevaient entièrement du domaine des sciences naturelles. Toute cette perspective changea avec l'apport de l'existentialisme de Mulla Sadra (la réalité substantive de l'Être) et son affirmation du mouvement intrasubstantiel ainsi que sa démonstration que les natures de l'univers constituent le mouvement en tant que mouvement et le changement en tant que changement, c'est-à-dire qu'un corps n'est pas quelque chose auquel le mouvement est simplement ajouté en tant qu'accident, et par lequel avec le temps, ce mouvement peut être annulé, le laissant dans un état d'immobilisme que nous appelons *stasis*. Les natures de cet univers sont plutôt en mouvement elles-mêmes, le contraire de ce mouvement intrasubstantiel est la stabilité est non l'immobilisme (*stasis*). L'immobilisme se rapporte au mouvement accidentel mais il est inconcevable dans le cas du mouvement essentiel ou intrasubstantiel. Le contraire de ce mouvement intrasubstantiel serait que la substance elle-même consiste en substances pour lesquelles la stabilité est la vraie essence. Ce sont des entités situées en dehors de l'espace et du temps, dénuées de toutes forces spatio-temporelles, de toutes potentialités ou dimensions. Ainsi, ce n'est pas le corps qui est soit stable soit en mouvement, mais plutôt l'Être en tant qu'Être qui apparaît tantôt comme stable en lui-même (en tant qu'Être supramatériel) tantôt en flux, en devenir ou en création continue (le monde de la nature). Donc, tout comme l'Être dans son essence est

divisible en nécessaire ou en possible, il est en son essence divisible en constant et en fluide.

Ainsi, pour Mulla Sadra, seules certaines sortes de mouvements, les mouvements accidentels du corps, ayant à leur opposé l'immobilisme, doivent être étudiés par les sciences naturelles. Les autres mouvements qui sont en réalité les mêmes mouvements, mais perçus d'un point de vue différent, non de leur accident en tant qu'accident, doivent être discutés et étudiés en philosophie première. Mulla Sadra lui-même propose la discussion du mouvement dans le cadre des phénomènes généraux dans *Asfâr*, au cours des discussions du potentiel et de l'acte.

Parmi les conclusions décisives qui s'imposent à partir de cette grande réalisation - l'Être est, dans son essence, divisible en constant et en changeant, l'Être constant est l'une des modalités de l'Être alors que l'Être fluide en est une autre - est que le devenir est précisément un niveau de l'Être. Bien que nous pouvons concevoir le devenir comme une synthèse de l'Être et du non-être, cette synthèse est en réalité une sorte de notion ou de métaphore.

C'est, en fait, la réalisation de la réalité substantive de l'Être et du statut nominal de l'essence qui nous permet de percevoir la réalité essentielle. Sans une compréhension de la réalité substantive de l'Être, ni la conception du mouvement intrasubstantiel, ni la conception que le flux et le devenir sont précisément à un niveau différent de l'Être, ne sont possibles.

Le mouvement a retrouvé son importance dans la philosophie moderne européenne par d'autres voies. Certains philosophes sont venus à croire que le mouvement est la pierre angulaire de la nature et que la nature égale au devenir. Toutefois, parce que cette idée n'est pas basée sur l'existentialisme (c'est-à-dire la réalité substantive de l'Etre et sur la division première de l'Etre en constant et fluide), ces philosophes ont supposé que le devenir était la même union des contraires que les Anciens avaient jugée absurde, et que le devenir faussait le principe de l'identité que les Anciens avaient admis.

Ces philosophes disent que le principe essentiel de la pensée des Anciens fut celui de la stabilité. En estimant les êtres changeants, les Anciens ont supposé que c'est l'Etre ou le non-être qui doit dominer les autres choses. Donc, un seul devait être vrai à cause du principe de l'impossibilité de l'union des contraires. Soit il y a toujours un être, soit il y a toujours un non-être, il ne peut y avoir de troisième alternative. De même, parce que les Anciens pensaient que les choses étaient stables, ils ont supposé que toute chose était elle-même (le principe de l'identité). Mais en réalisant le principe du mouvement et du changement dans la nature, et que la nature est continuellement en état de devenir, les deux principes furent considérés infondés parce que le devenir est l'union de l'Etre et du non-être. Et comme les choses sont à la fois Etre et non-être, le devenir fut ainsi démontré. Une chose dans un état de devenir existe et n'existe pas à la fois. A tout instant, elle est elle-même et

n'est pas elle-même. Puisque le principe gouvernant les choses est à la fois l'Être et le non-Être, les principes de l'impossibilité de l'union des contraires et de l'identité ne peuvent être vrais. Parce que le principe gouvernant les choses est le principe de devenir, aucun des autres principes n'est vrai.

Le principe de l'impossibilité de l'union des contraires et celui de l'identité, qui avaient dominé sans conteste la pensée des Anciens, provient d'un autre principe, admis implicitement, celui de la stabilité. Et comme les sciences naturelles ont montré l'invalidité du principe de la stabilité, ces deux principes perdent également leur crédibilité. Ce développement représente la conception de plusieurs philosophes modernes, comme Hegel.

Mulla Sadra a rejeté le principe de la stabilité par d'autres moyens. Le mouvement, pour lui, implique que la nature est égale au changement et la stabilité égale à l'abstraction. Contrairement aux philosophes modernes, toutefois, il ne conclut jamais que, parce que la nature est égale au flux et au devenir, les principes de l'impossibilité de l'union des contraires et de l'identité sont faux. Bien que Mulla Sadra considère que le mouvement est une sorte d'union de l'Être et du non-Être, il ne la considéra jamais comme une union des contraires parce qu'il avait réalisé un principe plus important, celui de la division de l'Être dans son essence, en stable et fluide. L'Être stable est un niveau de l'Être et non une synthèse de l'Être et du non-Être.

La synthèse du devenir de l'Etre et du non-être n'est pas une union de deux opposés comme elle n'est pas la négation de la chose en elle-même.

La confusion des philosophes modernes a pour origine d'une part leur incapacité à percevoir la division de l'Etre en constant et fluide, et d'autre part, leur conception inadéquate des principes des contradictions et des contraires.

## **7 - LA CAUSE ET L'EFFET**

La question philosophique la plus ancienne est celle qui concerne la cause et l'effet. Les concepts de cause et d'effet apparaissent dans tout système philosophique, contrairement aux autres concepts tels que l'existentialisme ou le subjectivisme, qui eurent une place déterminante dans certaines philosophies mais furent ignorées par d'autres, ou les concepts de l'acte et du potentiel ou du constant et du changeant, etc..

La causalité établit une sorte de relation entre deux choses, l'une étant la cause et l'autre l'effet. C'est la relation la plus profonde qui puisse exister, car la relation de la cause à effet consiste dans le fait que la cause donne existence à l'effet. Ce que l'effet réalise à partir de la cause est son entière existence, son entière réalité. Ainsi, si la cause n'a pas d'effet, il n'y aurait pas d'effet. Nous ne trouvons nulle part une telle relation. Donc, le besoin de la cause par l'effet est un des besoins les plus pénétrants, un besoin qui

va à la racine de l'être. Par conséquent, si nous voulons définir la cause, nous devons dire qu'une cause est cette chose dont l'effet a besoin dans son essence et son être.

Tout phénomène produit un effet et tout effet a besoin d'une cause. Donc, tout phénomène a besoin d'une cause, si une chose n'existe pas en elle-même, dans son essence, si elle apparaît en tant qu'accident ou phénomène, elle doit apparaître à travers l'intervention d'un facteur que nous nommons cause. Ainsi, aucun phénomène n'est dépourvu de cause. L'hypothèse contraire à cette théorie serait qu'un phénomène puisse apparaître sans cause, c'est ce qu'on nomme coïncidence (*sudfa*) ou hasard (*ittifâq*). La philosophie de la causalité rejette radicalement ces hypothèses.

Les philosophes et les mutakallimûn admettent que tout phénomène a un effet et que tout effet a besoin d'une cause. Mais les mutakallimûn définissent un tel phénomène comme créé dans le temps (*hadith*) et les philosophes le définissent comme possible (*mumkin*). En d'autres termes, les mutakallimûn disent que tout ce qui est créé dans le temps est un effet et a besoin d'une cause alors que les philosophes disent que tout ce qui est possible est un effet et a besoin d'une cause. Ces deux définitions mènent à des conclusions différentes que nous avons discutées dans le passage concernant le créé dans le temps et l'éternel.

Une cause précise produit seulement un effet donné et un effet précis provient uniquement d'une cause donnée. Il y a une relation de dépendance particulière parmi les êtres

des univers, de telle sorte qu'une chose donne nécessairement naissance à une autre et toute chose est nécessairement produite par une autre. Nous nous appuyons sur cette vérité dans notre vie quotidienne. Par exemple, manger est la cause de la satiété et l'étude la cause de l'érudition. Si nous voulons réaliser l'un de ces effets, nous devons nous reporter à la cause appropriée. Nous n'étudions pas pour être rassasiés et nous ne considérons pas que l'érudition peut être atteinte en mangeant.

La philosophie a démontré qu'une telle relation claire existe dans tous les processus de l'univers. Elle fait cette définition : une correspondance unique et symétrique gouverne toutes les relations simples de cause à effet et elle n'apparaît dans aucune autre relation. C'est le principe simple le plus important pour émettre un ordre à notre pensée et pour présenter l'univers à notre pensée non en tant que agglomérat chaotique dans lequel rien n'est conditionné à d'autre, mais en tant que cosmos ordonné et systématique dans lequel toute partie a sa place spécifique et dans lequel aucune chose ne prend la place d'une autre.

Il y a quatre sortes de cause dans la philosophie d'Aristote, la cause efficiente, la cause finale, la cause matérielle et la cause formelle. Ces quatre causes sont bien représentées dans la vie humaine. Si nous construisons une maison, le constructeur est la cause efficiente, habiter cette maison est la cause finale, le matériel ayant servi à sa construction est la cause matérielle et la configuration d'une

maison appropriée à l'habitat ou non, est la cause formelle. Pour Aristote, tout phénomène naturel, pierre, plante ou être humain, a les mêmes quatre causes.

La cause telle que définie par les sciences naturelles diffère quelque peu de la cause définie par les théologiens. En théologie ou ce que nous appelons aujourd'hui philosophie, la cause signifie le donateur de l'existence. Les philosophes appellent ce qui donne existence à quelque chose, sa cause. Sinon, ils ne diraient pas cause bien que de temps en temps, ils l'appellent cause accessoire (*mu'idd*). Les sciences naturelles utilisent le terme cause partout, même si les relations entre les deux choses sont simplement un transfert. Ainsi, dans la terminologie des scientifiques, le constructeur est la cause de la maison en étant le point de départ de sa construction, à travers une série de transfert de matériaux. Les théologiens n'ont jamais nommé le constructeur cause de la maison car il ne donne pas existence à la maison, le matériel existait déjà et le travail du constructeur fut limité à les organiser. Ainsi, pour les scientifiques, la relation de la mère et du père avec l'enfant est causale, mais pour les philosophes, il s'agit d'un antécédent, d'un facteur accessoire ou d'un canal, mais non la cause.

La succession des causes (cause dans la terminologie des philosophes) a une fin. Il est absurde qu'elle soit interminable. Si l'être d'une chose provient d'une cause, et si l'être de cette cause provient d'une autre cause et si l'être de cette cause provient encore d'une autre cause, ce

processus peut aller au-delà de milliers, millions et billions de causes. Il doit finalement se terminer dans une cause qui découle de sa propre essence et non d'une cause externe. Les philosophes ont souvent démontré qu'un retour ou une chaîne de causes sans fin est absurde. *Tasalsul* signifie une chaîne de causes sans fin. Les philosophes ont rattaché le système ordonné des causes et de l'effet à une chaîne dont les liens s'arrêtent.

## **8 - LE NÉCESSAIRE, LE POSSIBLE ET L'IMPOSSIBLE**

Les logiciens disent que si nous attribuons un prédicat à un sujet, si par exemple, nous disons a est b, la relation de b et a aura sûrement l'une des trois formules suivantes : elle est nécessaire, c'est-à-dire certaine, inévitable et inviolable. En d'autres termes, la relation refuse d'accepter son contraire. Deuxième cas, l'opposé est vrai, la relation est alors impossible, signifiant qu'il est absurde que le prédicat soit un accident du sujet ; en d'autres termes, la raison refuse de l'accepter. Troisième cas, la relation est telle qu'elle peut être affirmée ou niée, c'est-à-dire qu'elle est susceptible d'être vraie ou non ; en d'autres termes, la raison refuse de nier la relation et son contraire.

Si nous considérons la relation du nombre quatre à la parité, nous voyons qu'elle est nécessaire et certaine, la raison refuse d'accepter son contraire. La raison dit que le nombre quatre est certainement et nécessairement pair. La nécessité gouverne cette relation. Mais si nous disons que le nombre cinq est pair, cette relation est impossible. Le

nombre cinq n'a aucune possibilité d'être pair et notre raison, percevant cette relation, la rejette. Ainsi, l'impossibilité et l'inconcevabilité gouvernent cette relation. Mais si nous disons qu'aujourd'hui, le temps est ensoleillé, c'est une relation possible, la nature de ce jour n'implique pas que le temps soit ensoleillé ou nuageux. Chacun de ces termes peut s'accorder avec la nature de ce jour. La possibilité gouverne cette relation.

Il s'ensuit que, quelque soit le sujet ou le prédicat que nous considérons, leur relation ne peut être dépourvue de l'une de ces trois formules qui, à un moment donné et d'un certain point de vue, nous nommons les trois modalités. C'est l'approche des logiciens.

Les philosophes qui étudient l'Être disent que toute idée ou concept considéré, pris en tant que sujet ou prédicat, appartient à l'une de ces trois catégories. La relation de l'Être à cette idée ou concept peut être nécessaire, c'est-à-dire que cette chose doit nécessairement exister, nous nommons alors cette chose un Être nécessaire.

Dieu est discuté en philosophie sous le chapitre des preuves pour l'Être nécessaire. Les argumentations philosophiques montrent qu'il y a un Être pour lequel la non-existence est absurde et l'Existence nécessaire.

Si la relation de l'Être à cette idée est impossible, s'il est absurde qu'il existe, nous disons que c'est un être impossible, l'exemple en est le corps-sphérique ou cubique. Si la relation de l'Être à cette idée est possible, si cette idée est une essence pour laquelle la raison ne rejette ni l'existence

ni la non-existence, nous nommons cela un être possible. Tous les Êtres de l'univers, dans leur apparition et leur disparition, en fonction des chaînes causales, sont des êtres possibles. Tout être possible en lui-même devient un être nécessaire à travers sa cause, mais un être nécessaire à travers autrui, et non un être nécessaire par lui-même. Lorsque toutes les causes et les conditions préalables à l'existence d'un Être possible sont réalisées, il doit exister et devient un Être nécessaire à travers autrui. S'il ne vient pas à l'existence, si l'une des conditions préalables ou l'un des éléments de sa chaîne causale manque, il devient un être impossible à travers autrui.

Par conséquent, les philosophes disent que tant qu'une chose n'est pas nécessaire, elle n'existe pas, ce qui veut dire que jusqu'à ce que l'existence d'une chose atteigne l'étape de la nécessité, elle ne vient pas à l'existence. Donc ce qui vient à l'existence le fait en accord à la nécessité dans le cadre d'un système défini et inviolable. Ainsi, le système gouvernant l'univers et tout ce qui s'y trouve est un système nécessaire, certain et inviolable. Dans le langage des philosophes modernes, il est un système déterminé.

En discutant de la cause et l'effet, je disais que le principe de correspondance entre la cause et l'effet transmet un ordre spécial à notre pensée et indique à nos esprits la relation spécifique entre les principes et les ramifications, entre les causes et les effets. Ce principe que tout être possible atteint la nécessité à partir de sa cause qui, d'un certain point de vue, se rattache à la cause et l'effet, et de

l'autre à la nécessité et possibilité, confère un caractère spécial au système de notre cosmogonie en le rendant nécessaire, certain et inviolable. La philosophie a nommé ce point le principe de la nécessité de la cause et de l'effet. Si nous acceptons le principe de la cause finale en référence à la nature (si nous admettons que la nature poursuit une finalité au cours de son évolution et que toutes les finalités reviennent à une fin première, qui est la fin des fins), le système de notre cosmogonie s'octroie un caractère encore plus spécial.

# INTRODUCTION

## À 'ILM AL-KALÂM

**I**lm al-Kalâm est une science qui s'intéresse aux croyances et doctrines islamiques fondamentales nécessaires au Musulman. Elle a pour rôle de les expliquer, leur apporter des arguments et les protéger.

Les savants de l'Islam divisent les enseignements islamiques en trois parties :

1 - Les doctrines (*'aqâ'id*) : ce sont les questions qui doivent être comprises et auxquelles on doit croire, comme l'Unicité de Dieu, les Attributs divins, l'universalité et la limite de la prophétie, etc. Cependant, quelques différences persistent entre courants musulmans sur ce qui constitue les articles de base de la foi (*'Usûl ad-dîn*) en lesquels il est obligatoire de croire.

2 - Les principes moraux (*akhlâq*) : ce sont les commandements et les enseignements des caractéristiques spirituelles et morales des êtres humains, telles que la justice, la crainte de Dieu (*taqwâ*), le courage, la chasteté, la sagesse, la persévérance, la fidélité, la loyauté, etc. qui prescrivent comment un être humain devrait se comporter.

3 - La loi (*ahkâm*) : c'est dans cette partie que sont traitées les questions concernant la pratique et les manières

correctes d'accomplir les actes tels que les prières (*salât*), le jeûne (*sawm*), le pèlerinage (*hajj*), la lutte dans la voie de Dieu (*jihâd* جهاد), ordonner le bien et interdire l'illicite (*al-'amr bil ma'rûf wa n-nahî 'an l-munkar*), les achats, les emprunts, le mariage, le divorce, l'héritage, etc. 'Ilm al-Kalâm étudie la première, 'Ilm al-akhlâq étudie la seconde et 'Ilm al-fiqh la troisième.

Cette classification prend pour critère la relation entre les enseignements de l'Islam et les êtres humains : ces choses qui se rapportent à la raison et à l'intellect humain sont appelées *'aqâ'id* ; celles qui se rapportent aux qualités humaines sont appelées *akhlâq* et celles qui se rapportent aux actions et aux pratiques sont comprises dans le *fiqh*.

De toute façon, 'Ilm al-kalâm est l'étude des doctrines et des croyances de l'Islam. Dans le passé on l'appelait aussi *'Usûl ad-Dîn*, ou *'Ilm at-tawhîd was-sifât*.

## LES ORIGINES DU KALÂM

Bien que l'on ne puisse rien dire de précis à propos des origines de 'Ilm al-kalâm chez les Musulmans, il est certain que la discussion de quelques-uns des problèmes du Kalâm, tels que la prédestination (*jabr*) et le libre arbitre (*'ikhtiyâr*), ainsi que la Justice Divine, est devenue courante chez les Musulmans durant la première moitié du second siècle de l'Hégire. Le premier centre formel de telles discussions a peut-être été le cercle de Hasan al-Basrî (m. 110/728-29). Parmi les personnalités musulmanes de la

seconde moitié du premier siècle, les noms de Ma'bad al-Juhanî (m. 80-699) et de Ghaylân b. Muslim al-Dimashqî (m. 105/723) ont été mentionnés comme ayant résolument défendu les idées du libre-arbitre ('*ikhtiyâr*) et de la liberté humaine. D'autres se sont opposés à eux et ont soutenu la prédestination (*jabr*). Les adeptes du libre-arbitre furent appelés *qadariyya* et leurs opposants furent désignés par *jabriyya*.

Peu à peu les différences entre les deux groupes se sont étendues à une série d'autres problèmes se rapportant à la théologie, la physique, la sociologie et autres sujets concernant l'homme et la Résurrection, de sorte que *jabr* et '*ikhtiyâr* ne constituaient plus qu'un problème parmi d'autres. Pendant cette période, les *qadariyya* furent nommés Mu'tazila et les *Jabriyya* furent connus sous le nom de 'Ashâ'ira. Les orientalistes et leurs adeptes insistent pour considérer que le début des discussions discursives dans le monde musulman se situe à partir de ce point.

Il est pourtant vrai que l'argumentation rationnelle sur les doctrines islamiques a débuté avec le Saint Coran lui-même et a été reprise par la suite dans les déclarations du saint Prophète ﷺ et spécialement dans les sermons du commandant des croyants 'Alî رضي الله عنه, bien que leur style et leur approche aient été différents des Musulmans *mutakallimîn*.

## Recherche ou imitation ?

Le saint Coran a posé la fondation de la foi et de la croyance sur la pensée et le raisonnement. Le Coran insiste constamment sur le fait que les hommes devraient atteindre la foi par le biais de la pensée. Pour le Coran, l'imitation n'est pas suffisante pour croire ni pour comprendre les doctrines de base. Chacun devrait donc entreprendre une recherche rationnelle sur les principes et les doctrines de la foi. Par exemple, la croyance que Dieu est Unique devrait aboutir par le raisonnement. Il en est de même pour la prophétie de Muhammad ﷺ. Cette exigence a entraîné l'établissement de 'Ilm al-'Usûl durant le premier siècle.

De nombreuses raisons ont conduit les Musulmans à une prise de conscience de la nécessité d'étudier et de défendre les fondements de la foi islamique, une prise de conscience qui a aidé à l'émergence des Mutakallimûns pendant les second, troisième et quatrième siècles. Parmi ces raisons, citons l'adhésion à l'Islam de nombreux pays qui favorisa l'émergence des idées et notions étrangères, le brassage et la coexistence des Musulmans avec des peuples de religions différentes tels que les Juifs, les Chrétiens, les Manichéens et les Sabéens entraînèrent des querelles et des débats religieux intenses, l'émergence des hérétiques (*zanâdiqa* sing. *zindîq*) dans le monde musulman - qui s'opposaient totalement à la religion - fut le résultat de la liberté de pensée accordée par les califes 'abbâssides (aussi longtemps qu'elle n'intervenait pas dans les affaires politiques) et la naissance de la philosophie dans le monde

musulman qui donna libre cours aux doutes et aux attitudes sceptiques.

Il semble que le premier problème traité et débattu par les Musulmans fut celui de la prédestination et du libre-arbitre. Ce qui était très naturel puisque c'est un problème fondamental lié à la destinée même et qui attire l'intérêt de tout adulte en état de réfléchir. Il n'est sûrement pas possible de trouver une société ayant atteint une maturité intellectuelle sans que ce problème n'ait été soulevé. Deuxièmement, le saint Coran comporte un grand nombre de versets sur le sujet, incitant à y réfléchir.

Il n'y a donc pas de raisons de rechercher ailleurs que dans le monde islamique l'origine de ce problème. Les Orientalistes ont l'habitude de rechercher à n'importe quel prix les racines de toutes les sciences nées chez les Musulmans dans le monde extérieur à l'Islam, en particulier dans le monde chrétien. Ils soutiennent donc que les racines de 'Ilm Al-Kalâm devraient être recherchées hors de l'Islam, et ils font les mêmes tentatives en se penchant sur la grammaire, la prosodie, la sémantique, la rhétorique ainsi que la littérature, la poésie et le 'irfân islamique.

Le problème du déterminisme et du libre-arbitre (*jabr wa 'ikhtiyâr*) est le même que celui de la prédestination et de la Providence divine (*qadâ' wa qadar*), la première formulation se rapporte à l'homme et à son libre-arbitre tandis que la seconde se rapporte à Dieu. Ce problème soulève aussi la question de la Justice divine parce qu'il y

a une relation explicite entre le déterminisme et l'injustice d'un côté et le libre-arbitre et la justice de l'autre.

Le problème de la justice soulève la question des actions essentiellement bonnes ou mauvaises et cette dernière, à son tour, introduit le problème de la validité de la raison et des jugements purement rationnels. Ces problèmes conduisent ensemble à la discussion sur la Sagesse divine (notion qui introduit l'existence d'intention judicieuse et d'un but aux Actes divins) et donc, peu à peu, au débat sur l'unité des Actes divins et l'unité des Attributs comme nous l'expliquerons par la suite.

La formation de camps opposés parmi les mutakallimûn a revêtu plus tard une grande importance et s'est étendue à de nombreux problèmes philosophiques tels que ceux de la substance et de l'accident, la nature des particules indivisibles qui constituent les corps physiques, les problèmes de l'espace etc. Car, pour eux, la discussion de telles questions était considérée comme un prélude au débat concernant les sujets théologiques, particulièrement ceux relatifs à *al-Mabda'* (origines primitives) et *al-Ma'âd* (résurrection). C'est ainsi que de nombreux problèmes de philosophie furent introduits dans al-kalâm. Si l'on était amené à étudier les ouvrages du kalâm, spécialement ceux écrits après le 7<sup>ème</sup>/13<sup>ème</sup> siècle, on pourrait voir que la plupart traite des mêmes problèmes que ceux traités par les philosophes, et notamment les philosophes musulmans. La philosophie islamique et le kalâm ont eu une grande influence l'un sur l'autre, de telle sorte que le kalâm a

soulevé de nouveaux problèmes pour la philosophie et que cette dernière l'a aidé en élargissant son champ d'étude, où le fait de traiter des problèmes philosophiques a été jugé nécessaire au kalâm.

## **Kalâm rationnel et kalâm transmis**

### **(Al-kalâm al-'aqlî et al-kalâm al-naqlî)**

Bien que 'Ilm al-Kalâm soit une discipline essentiellement discursive et rationnelle, il fait appel à deux sortes de préliminaires et de fondements pour développer ses arguments :

1 - rationnel ( *'aqlî* )

2 -transmis ou traditionnel (*naqlî*)

La partie rationnelle du kalâm consiste à faire appel à l'élément purement rationnel, la référence à la tradition ne servant qu'à illustrer et confirmer un jugement rationnel. Mais dans les problèmes tels que ceux relatifs à l'Unicité de Dieu, la prophétie ou d'autres questions telle que la Résurrection, la référence à la tradition - le Livre et la sunna du prophète ﷺ - demeure insuffisante, l'argument devant être purement rationnel.

La partie transmise du kalâm traite des questions relatives aux doctrines de la Foi, auxquelles il est nécessaire de croire. Puisque ces questions sont subordonnées à celle de la prophétie, il suffit alors de se référer à l'évidence de la Révélation divine ou aux hadiths du Prophète ﷺ, par exemple pour des problèmes se rapportant à l'imamat (bien

sûr dans la doctrine shî'ite où la croyance en l'imamat est considérée comme faisant partie de *'Usûl ad-Dîn*), et pour la plupart des questions relatives à la Résurrection.

### DÉFINITION ET OBJET DE 'ILM AL-KALÂM

Si l'on veut définir 'Ilm al-kalâm, il suffit de dire que c'est une science qui étudie les doctrines de base de la foi islamique (*'Usûl ad-Dîn*). Elle définit les doctrines de base, recherche la preuve de leur justesse et répond aux doutes qu'elles peuvent susciter.

Pour la logique et la philosophie, chaque science traite d'un sujet particulier et les différentes sciences se distinguent les unes des autres par leurs objets de recherche. Cela est certainement vrai, et ces sciences dont la matière est effectivement une existent bien. Cependant, rien n'empêche d'envisager une discipline où l'unité des sujets et des problèmes traités est arbitraire et conventionnelle, dans le sens où elle traite plusieurs sujets séparés auxquels on attribue une unité arbitraire parce qu'ils servent un projet et un objectif communs. Dans les sciences à sujet unique, les problèmes ne peuvent se chevaucher. Mais dans celles où une unité conventionnelle rassemble divers sujets, il n'est pas étonnant qu'ils se chevauchent. Les problèmes communs à la philosophie et au kalâm, à la psychologie et au kalâm, ou à la sociologie et au kalâm, sont dus à cette raison.

Les savants de l'Islam ont cherché à définir les grandes lignes de l'objet de 'Ilm al-kalâm et ont exprimé diverses opinions. Il s'agit d'une erreur car une délimitation claire des sujets d'étude est seulement possible pour les sciences qui ont une unité de problèmes traités. Mais dans les sciences dont l'unité de problèmes traités est artificielle, il ne peut y avoir d'unité de sujet. Nous ne pouvons pas en discuter ici plus profondément.

### L'appellation 'Ilm al-kalâm

Pourquoi cette discipline a-t-elle été appelée 'Ilm al-kalâm, et quand ce nom lui a-t-il été attribué ? Certains ont avancé qu'elle fut appelée *kalâm* (lit. discours) parce qu'elle accordait un pouvoir supplémentaire de paroles et d'arguments à celui qui la maîtrisait bien. D'autres ont dit que la raison réside dans l'habitude des experts de cette science, qui commençaient leurs propres déclarations dans leurs livres avec l'expression *al-kalâm fi kadhâ...* (la parole en ceci...)

D'autres expliquent qu'elle fut appelée *kalâm* parce qu'elle traitait de questions au sujet desquelles les traditionnistes (*Ahl al-Hadîth*) préféraient garder un silence complet. Selon d'autres encore, ce nom est devenu en vogue quand la question de savoir si le Saint Coran (appelé *kalâmu llâh*, la Parole Divine) a été créé (*makhlûq*) ou non, est devenue l'objet de débats houleux parmi les Musulmans, une controverse qui suscita l'animosité et l'écoulement du sang entre les camps opposés. C'est aussi la raison pour

laquelle on se souvient de cette période comme étant "le temps de la calamité" (*mihna*). C'est pourquoi, puisque la plupart des débats sur les doctrines de la foi tournaient autour du *hudûth* (création, temporalité) ou *qidam* (pré-éternité) de la "Déclaration" ou kalâm de Dieu, la discipline qui traitait des principales doctrines de la foi vint à être appelée 'Ilm al-kalâm (lit. la science de la Déclaration). Ce sont là les différentes opinions exprimées sur la raison du choix de l'appellation de cette science.

### **LES DIFFÉRENTES ÉCOLES DU KALÂM**

Les Musulmans ont eu des opinions divergentes sur les questions de la Loi (*fiqh*), ils ont suivi différentes voies et se sont divisés en de nombreuses écoles, telles que les écoles Ja'farite, Zaydite, Shâfi'ite, Hanafite, Mâlikite et Hanbalite, chacune d'elles élaborant sa propre jurisprudence. De même, dans le domaine de la doctrine, ils fondèrent plusieurs écoles, où chacune développa ses propres croyances. Les plus importantes de ces écoles sont celles des Shi'ites, des Mu'tazilites, des Ash'arites et des Murji'a.

Nous pouvons nous poser la question sur les causes de ces regrettables divisions des Musulmans en différentes écoles pour traiter les problèmes de Kalâm ou de Fiqh et nous demander pourquoi n'ont-ils pas pu rester unis dans ces domaines, car leurs divergences dans le Kalâm ont introduit des interprétations variées de la conception islamique et leurs désaccords dans le Fiqh les a privés de l'unité d'action. Cette question et ces regrets sont justifiés

mais il est nécessaire de prêter attention aux deux points suivants :

a - les désaccords en matière de Fiqh au sein des Musulmans ne sont pas importants au point de briser les fondations de l'unité de la doctrine et de la manière de pratiquer. Il existe tellement de points communs dans la doctrine et leurs pratiques, que les différences peuvent difficilement infliger de sérieux coups à leur unité.

b - Les divergences théoriques et la variété des points de vue sont inévitables dans les sociétés en dépit de leur unité et de leur accord de principe, tant que leurs origines reposent sur des méthodes de réflexion et non sur des intérêts de pouvoir ; elles sont même bénéfiques parce qu'elles sont sources de mouvement, de dynamisme, de discussion, de curiosité et de progrès. C'est seulement quand les différences sont accompagnées de préjugés et d'attitudes illogiques qu'elles conduisent les individus à la calomnie, à la diffamation et au mépris, au lieu de les motiver à s'améliorer eux-mêmes, et qu'elles entraînent vers la déchéance.

Dans la doctrine shî'ite, par exemple, les gens sont obligés d'imiter un Mujtahid vivant tout comme les Mujtahidûn sont obligés de méditer, seuls, les problèmes et de se forger une opinion indépendante, sans se contenter de ce qui a été transmis par les ancêtres. Ijtihad et indépendance de pensée conduisent inévitablement à des divergences d'opinion qui ont, par ailleurs, donné vie et dynamisme au Fiqh shî'ite.

Donc, la différence en elle-même n'est pas condamnable ; ce qui l'est, c'est la différence qui a pour origine les mauvaises intentions ou les intérêts égoïstes, ou quand elle affecte des problèmes fondamentaux qui mènent les Musulmans à des voies séparées, tel que celui de l'Imamat et de la wilâya (direction), mais non quand elle touche à des problèmes secondaires.

· Entreprendre une étude de l'histoire intellectuelle des Musulmans pour retrouver les différences qui ont pour origine les mauvaises intentions, les intérêts de pouvoir et les préjugés, et celles qui sont une conséquence naturelle de leur vie intellectuelle, savoir si tous les points de divergences dans le milieu du kalâm peuvent être considérés comme fondamentaux, ou si tous les problèmes de Fiqh peuvent être considérés comme secondaires, s'il est possible qu'une différence dans le kalâm puisse avoir une signification fondamentale alors que, dans le Fiqh, une autre n'en a pas, ce sont là des questions qui débordent le cadre restreint de notre exposé.

Avant d'aborder la discussion sur les écoles du kalâm, il est essentiel de souligner qu'un groupe de savants dans le monde musulman s'est résolument opposé à l'idée même de 'Ilm al-kalâm et au débat rationnel sur les doctrines islamiques, considérant qu'une telle démarche était taboue et faisait partie de l'innovation dans la foi (*bid'a*). Ils sont connus sous le nom de traditionnistes (*Ahl al-hadîth*). Ahmad Ibn Ḥanbal, l'un des Imams de jurisprudence des *Ahl al-Sunna*, en est le représentant le plus important.

Les Hanbalites affichent une attitude totalement hostile au kalâm, qu'il soit mu'tazilite ou ash'arite, sans parler du kalâm shî'ite. En fait, ils sont fondamentalement opposés à la logique et à la philosophie. Ibn Taymiyya, l'un des grands savants du monde sunnite, avait jadis rendu un verdict déclarant le kalâm et la logique illégaux. Jalaluddîn al-Suyûti, une autre figure des *Ahl al-hadîth*, rédigea à ce propos un livre appelé *Sawn al-mantiq wa al-Kalâm 'an al-mantiq wa al-kalâm* (protection de la parole et de la logique des méfaits de 'Ilm al-Kalâm et de la science de logique). Mâlik b. Anas, également Imam sunnite, considéra que tout débat ou recherche sur les doctrines était illégal.

Les écoles importantes du Kalâm, comme mentionnées plus haut, sont celles des Shi'ites, des Mu'tazilites, des Ash'arites et des Murji'a. Les sectes faisant partie des Kharijites et des Bâtinis, comme les Isma'ilites, ont aussi été considérées comme des écoles du kalâm islamique. Cependant, de mon point de vue, aucune de ces sectes ne peut prétendre appartenir aux écoles du kalâm islamique. Les Kharijites, bien qu'ayant des croyances spécifiques en doctrine, et ayant peut-être été les premiers à soulever des problèmes doctrinaux, en exprimant certaines croyances sur l'Imâmat ou sur l'apostasie du *fâsiq* (celui qui commet des péchés capitaux), et ayant considéré ceux qui leur étaient opposés comme des apostats, n'ont pas, premièrement, créé d'écoles de pensée rationaliste et, deuxièmement, leur pensée avait tellement dévié qu'il est difficile de les compter parmi les Musulmans. Facilitant les choses, les Kharijites

ont finalement disparu et seule une de leur secte appelée *Abâdiyya* rassemble encore quelques adeptes aujourd'hui. Les *Abadiyya*, étant les plus modérés des Kharijites, ont survécu jusqu'à ce jour.

Quant aux Bâtinis, ils sont intervenus avec tellement de liberté dans les concepts islamiques du point de vue ésotérique, qu'il est possible de dire qu'ils se sont écartés de l'Islam et c'est la raison pour laquelle le monde musulman ne les considère pas comme constituant une école dans l'Islam.

Il y a environ trente ans, quand *Dâr al-taqrib bayna al-madhâhib al-'islamiyyah* (Fondation pour le rapprochement entre les écoles musulmanes) s'était établi au Caire, les écoles shî'ite imamite, zaydite, hanafite, shâfi'ite, malikite et hanbalite étaient représentées. Les Ismâ'ilites avaient voulu être représentés aussi, mais en vain. Contrairement aux Kharijites, qui n'ont pas créé de système de pensée, les Bâtinis, malgré leurs sérieuses déviations, ont fondé une importante école de kalâm et de philosophie. De nombreux penseurs ont laissé un nombre considérable de travaux auxquels les Orientalistes ont manifesté, ces derniers temps, un vif intérêt.

L'une des figures importantes de l'isma'ilisme est Nâsir Khusrow al-'Alawî (m. 841/1437- 38), le poète persan bien connu et l'auteur d'œuvres célèbres comme *Jâmi' al-hikmatayn*, *Kitâb wajh ad-Dîn* et *khuwan al-'ikhwân*. Un autre est Abu Hâtam al-Râzî (m. 332/943-44) l'auteur de *A'lâm al-nubuwwa*. En faisaient également partie Abu

Ya'qûb al-Sijistânî, l'auteur de *Kashf al-mahjûb*, mort pendant la deuxième moitié du 4<sup>ème</sup>/10<sup>ème</sup> siècle. Hamîd ad-Dîn al-Kirmânî, élève de Ya'qûb al-Sijistânî, a écrit un grand nombre d'ouvrages célèbres sur la foi isma'ilite et Abu Hanîfa Nu'mân b. Thâbit, connu sous le nom de Qâdî Nu'mân, a écrit un célèbre ouvrage, *Da'â'im al-Islam*.

## LES MU'TAZILITES

Nous commencerons notre exposé par les Mu'tazilites. L'émergence de cette école eut lieu à la fin du premier siècle de l'hégire ou au début du second. Evidemment, 'Ilm al-Kalâm, comme n'importe quelle autre science, s'est progressivement développé avant d'atteindre sa maturité.

Nous allons d'abord énumérer les principales croyances mu'tazilites, ou ce qu'il convient mieux de dire les traits caractéristiques de leur école de pensée. Ensuite, nous passerons en revue les célèbres figures mu'tazilites et exposerons leur contribution à cette école de pensée avant de résumer les grandes lignes, l'évolution et les changements intervenus dans leur pensée et leur croyance.

Les opinions soutenues par les Mu'tazilites sont nombreuses et ne sont pas restreintes aux questions religieuses ou à celles qui, selon eux, forment une partie essentielle de la foi. Elles concernent un grand nombre de questions physiques, sociales, anthropologiques et philosophiques qui ne sont pas directement en liaison avec la Foi.

Il y a cependant une certaine relation entre ces problèmes et la religion, et d'après la croyance des Mu'tazilites, les recherches à propos de la religion nécessitent leur étude.

Cinq doctrines principales, selon les Mu'tazilites eux-mêmes, fondent leur croyance de base :

1 - L'Unicité (*Tawhîd*), c'est-à-dire l'absence de pluralité et d'attributs.

2 - La justice (*'Ad*), c'est-à-dire Dieu est Juste en ce qu'Il fait, Il n'opprime pas Ses créatures.

3 - La rétribution Divine (*al-wa'd wal wa'id*), c'est-à-dire Dieu a institué une récompense pour les obéissants et une punition pour les désobéissants Il n'y a aucun doute là-dessus, donc le Pardon Divin n'est possible que si le pécheur se repent car le Pardon sans repentir (*tawba*) demeure impossible.

4 - La position intermédiaire (*al-manzila bayna al-manzilatayn*) qui signifie qu'un *fâsiq* (celui qui commet l'un des péchés capitaux, tels que l'alcoolisme, l'adultère ou le mensonge etc.) n'est ni un croyant (*mu'min*) ni un incroyant (*kâfir*) ; *fisq* est un état intermédiaire entre la croyance et la non-croyance.

5 - Obligation de faire ce qui est bien et légal et interdiction de faire ce qui est mal et illégal (*'amr bil ma'ruf wal al-nahy 'an al-munkar*). Les Mu'tazilites considèrent tout d'abord que, en ce qui concerne le devoir des Musulmans, la sharî'a n'est pas le moyen exclusif de distinguer le bien et le légal (*ma'ruf*) du mal et de l'illégal

(*munkar*) ; la raison humaine peut, au moins partiellement, identifier librement les différentes sortes de *ma'rûf* et de *munkar*. Ensuite, l'exécution de ce devoir ne nécessite pas la présence de l'Imam car il s'agit d'une obligation universelle pour tous les Musulmans, que l'Imam soit absent ou présent ; seules certaines activités relèvent de l'obligation de l'Imam ou du dirigeant des Musulmans telles que l'exécution des châtiments (*hudûd*) prescrits par la Sharî'a, la garde des frontières des pays islamiques et d'autres questions relatives au gouvernement.

Les Mu'tazilites mutakallimûn avaient consacré des ouvrages à la discussion de leurs cinq doctrines, tel que le célèbre *al-'Usûl al-khamsa* de al-Qâdi 'Abd al-Jabbâr al-'Astarâbâdi (m. 415/1025), mu'tazilite contemporain d'al-Sayyid al-Murtadâ 'Alam al-Hudâ et al-Sâhib b. 'Abbâd (m. 385/995).

Comme nous pouvons le noter, seuls les principes de l'Unicité et de la Justice divine peuvent être considérés comme faisant partie de la doctrine fondamentale. Les trois autres principes sont seulement significatifs parce qu'ils distinguent les Mu'tazilites des autres écoles. Même la Justice divine (notion certainement approuvée par le Coran et faisant nécessairement partie de la foi et de la doctrine islamique) est devenue l'une des cinq doctrines principales parce qu'elle caractérise les Mu'tazilites. Il en est de même pour la croyance dans le Savoir et le Pouvoir divins qui constitue une doctrine essentielle de la foi islamique.

Dans la doctrine shî'ite également, le principe de la Justice divine est considéré comme l'une des cinq doctrines essentielles. Il est naturel que la question soit posée: qu'a la Justice divine de si particulier pour qu'elle soit incluse dans les doctrines essentielles alors que la justice n'est que l'un des Attributs divins ? Dieu n'est-Il pas le Juste de la même façon qu'Il est l'Omniscient, le Puissant, le Vivant, Celui qui voit, Celui qui entend et Celui qui révèle ? Tous ces Attributs divins sont essentiels à la foi, alors pourquoi avoir accordé tant d'importance à la justice dans les Attributs divins ?

La justice n'a pas un avantage particulier sur les autres Attributs. Les Shî'ites mutakallimûn ont spécialement mentionné la justice parmi les doctrines principales shî'ites parce que les Ash'arites - qui forment la majorité des *Ahl al-Sunna* - nient implicitement que ce soit un attribut bien qu'ils ne rejettent pas les attributs de la connaissance, de la vie, de la volonté etc... La justice est donc comptée parmi les doctrines spécifiques des Shî'ites comme des Mu'tazilites. Les cinq doctrines mentionnées ci-dessus constituent la position de base des Mu'tazilites dans le kalâm. Toutefois, comme nous l'avons vu auparavant, les croyances mu'tazilites ne se limitent pas à ces cinq doctrines mais débordent sur de sujets allant de la théologie aux sciences physiques et à la sociologie ainsi qu'à l'anthropologie à propos desquelles ils ont élaboré des croyances spécifiques et dont l'étude dépasserait le cadre de notre exposé.

## La Doctrine de l'Unicité (*Tawhîd*)

*Tawhîd* possède de nombreuses variantes et niveaux : *at-Tawhîd ad-dâtî* (Unité de l'Essence), *at-Tawhîd as-sifâtî* (Unicité des Attributs) c'est-à-dire avec l'Essence, *at-Tawhîd al-'af'âlî* (Unicité des Actes), *at-Tawhîd al-'ibâdî* (monothéisme dans le culte).

a) *at-Tawhîd adh-dhâtî*: Cela signifie que l'Essence divine est Une et Unique, Elle n'a ni semblable ni correspondance. Tous les êtres sont des créations de Dieu et inférieures à Lui en position et en degré de perfection. En fait, ils ne peuvent pas être comparés à Lui. L'idée de *at-Tawhîd ad-dâtî* est illustrée par les deux versets suivants :

\*«Rien n'est semblable à Lui»\* (sh-Shûra, 11)

\*«Nul n'est égal à Lui»\* (Al-Ikhlâs,-4).

b) *at-Tawhîd as-sifâtî* : les Attributs divins tels que la Connaissance, le Pouvoir, la Vie, la Volonté, la Compréhension, la Perception, la Vision etc.. ne sont pas des réalités séparées de l'Essence Divine. Ils sont identiques à l'Essence, dans le sens où l'Essence Divine est telle que les Attributs lui sont fidèles, ou est telle qu'Elle est la manifestation de ces Attributs.

c) *at-Tawhîd al-'af'âlî* : Cela signifie que tous les êtres, ou plutôt tous les actes (même humains), existent par la volonté de Dieu et sont, en quelque sorte, voulus par son Essence Sacrée.

d) *at-Tawhîd al-'ibâdî* : à l'exception de Dieu, aucun être ne mérite de culte et de dévotion. L'adoration de tout

autre que Dieu équivaut au polythéisme *shirk*) et rejette l'adorateur hors des limites de l'Unicité islamique ou du monothéisme.

Dans un sens, *at-Tawhîd al-'ibâdî* (Unicité de l'adoration) est différent des autres sortes de *Tawhîd* parce que les trois premiers se rapportent à Dieu et celui-ci se rapporte aux créatures. En d'autres termes, l'Unicité de l'Essence divine, son caractère Unique et l'identité de l'Essence et des Attributs, l'Unicité de l'origine de toutes choses, toutes sont en rapport avec Dieu. Mais l'Unicité de l'adoration, c'est-à-dire la nécessité d'adorer le Dieu Unique, se rapporte à la conduite des créatures. Mais en réalité, l'Unicité de l'adoration se rapporte aussi à Dieu parce qu'elle considère le caractère unique de Dieu comme le seul objet possible de culte et qu'Il est en vérité la Divinité Unique méritant l'adoration. La déclaration *lâ ilâha illa (A)llâh* ﷻ englobe tous les aspects du *Tawhîd* bien que sa première signification soit le monothéisme dans le culte.

*at-Tawhîd adh-dhâtî* et *at-Tawhîd al-'ibâdî* constituent une partie des doctrines de base de l'Islam. Cela signifie que si notre croyance présente une faille dans ces deux principes, nous nous situons hors de l'Islam. Aucun Musulman n'est opposé à ces deux croyances de base.

Les Wahhabites, partisans de Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb, lui-même partisan d'Ibn Taymiyya, ont déclaré que certaines croyances des Musulmans telles que la croyance dans l'intercession *shafâ'a*) et quelques-unes de leurs pratiques, tel qu'évoquer l'aide des prophètes et des

saints, sont opposées à la doctrine de *at-Tawhîd al-'ibâdî*. Mais ce n'est pas l'avis des autres Musulmans. Le point de divergence entre les Wahhabites et les autres Musulmans n'est pas de savoir si quelqu'un d'autre que Dieu, tels les prophètes ou les saints, est digne d'adoration. Personne, excepté Dieu, ne doit être adoré. Le débat est de savoir si le fait d'invoquer l'intercession et l'aide peut être considéré comme une forme d'adoration ou non. Donc, la différence n'est que secondaire. Les savants islamiques ont rejeté le point de vue des Wahhabites en élaborant des réponses bien étayées.

*at-Tawhîd as-sifâtî* (l'Unicité de l'Essence divine et des Attributs) représente un point de divergence entre les Mu'tazilites et les Ash'arites. Ces derniers le nient tandis que les premiers l'affirment. *at-Tawhîd al-'af'âlî* est aussi un autre point de différence entre eux. Les Ash'arites l'affirment alors que les Mu'tazilites le rejettent.

Quand les Mu'tazilites se nomment eux-mêmes *Ahl at-Tawhîd* et l'incluent dans leurs doctrines, ils veulent signifier ainsi *at-Tawhîd as-sifâtî* et non *at-Tawhîd adh-dhâtî*, ni *at-Tawhîd al-'ibâdî* (qui ne sont pas contestés) ni *at-Tawhîd al-'af'âlî*, qui n'est pas reconnu par eux. Mais ils exposent ainsi leur propre point de vue à partir de la doctrine de la justice, leur deuxième article.

Les Ash'arites et les Mu'tazilites forment deux camps radicalement opposés sur les questions de l'Unicité des Attributs et l'Unicité des Actes.

### **La doctrine de la Justice divine**

Aucune des écoles islamiques ne nie la Justice en tant qu'Attribut divin. Personne n'a jamais déclaré que Dieu n'est pas juste. Les divergences entre les Mu'tazilites et leurs opposants concernent l'interprétation de la Justice. Les Ash'arites l'interprètent de telle façon qu'elle équivaut du point de vue des Mu'tazilites à nier l'Attribut de Justice. Toutefois, les Ash'arites ne veulent pas être considérés comme opposés au concept de Justice Divine.

Les Mu'tazilites croient que certains actes sont essentiellement justes et d'autres intrinsèquement injustes. Par exemple, récompenser un obéissant et punir un pécheur constituent des actes justes car Dieu est Juste, c'est-à-dire qu'Il récompense l'obéissant et punit le pécheur. Il Lui est impossible d'agir autrement. Récompenser les pécheurs et punir les obéissants sont essentiellement et intrinsèquement des actes injustes que Dieu ne peut commettre, Il ne peut agir de telle manière comme Il ne peut obliger Ses créatures à commettre des péchés ou même les créer sans pouvoir ni libre-arbitre, puis leur faire commettre des péchés pour ensuite les punir à cause de ceux-ci ; ceci constitue une injustice, un acte hideux que Dieu ne peut commettre.

Les Ash'arites croient, par contre, qu'il n'existe pas d'actions intrinsèquement ou essentiellement justes ou injustes, la justice est essentiellement ce que Dieu fait. Si, par supposition, Dieu venait à punir les obéissants et à récompenser les pécheurs, il s'agirait d'actes justes. De même si Dieu créait ses créatures sans aucune volonté, pouvoir

ou liberté d'action, puis qu'Il les entraînait à commettre des péchés et qu'Il les punissait pour cela, il ne s'agirait pas d'injustice. Si nous supposons que Dieu agit de cette manière, c'est serait quand même des actes justes.

Pour la même raison que les Mu'tazilites insistent sur la justice, ils nient *at-Tawhîd al-'af'âlî*, disant que ce concept implique que c'est Dieu, et non les êtres humains, qui est l'auteur des actes humains. Puisqu'il est reconnu que l'homme accède aux récompenses et punitions dans l'au-delà, si Dieu est créateur des actes humains et qu'Il punit ensuite leurs auteurs, ce serait de l'injustice (*zulm*) et contraire à la Justice Divine. C'est pour cette raison que les Mu'tazilites jugent *at-Tawhîd al-'af'âlî* contraire à la doctrine de la Justice.

C'est la raison pour laquelle les Mu'tazilites croient aussi et défendent farouchement la liberté et le libre-arbitre de l'homme, contrairement aux Ash'arites qui rejettent catégoriquement ces deux notions.

A partir de la doctrine de la Justice, qui stipule que les actes sont fondamentalement soit justes soit injustes, et partant du principe que la raison humaine reconnaît que la justice est bonne et doit être pratiquée, tandis que l'injustice est mauvaise et doit être écartée, ils avancent une autre doctrine générale, plus vaste, celle déclarant que la "beauté" (*husn*) et la "laideur" (*qubh*), (le bon et le mauvais) sont inhérentes aux actes mêmes. Par exemple, la loyauté, la fidélité, la chasteté et la crainte de Dieu sont intrinsèquement des qualités bonnes alors que le mensonge, la perfidie,

l'indécence, la négligence etc. sont intrinsèquement mauvaises. Donc les actes, par Essence, avant que Dieu ait pu les juger, possèdent du bon ou du mauvais qui leur est inhérent (*husn* ou *qubh*).

Ils sont parvenus, par la suite, à formuler une autre doctrine sur la raison humaine : celle-ci peut juger ou percevoir, indépendamment, le bon et le mauvais des choses. Cela signifie que le bon ou le mauvais des actes peut être jugé par la raison humaine indépendamment des commandements de la Sharî'a. Les Ash'arites s'opposent aussi à ce point de vue.

La croyance dans le bon ou le mauvais inhérent aux actes et dans la capacité de la raison à les juger, soutenue par les Mu'tazilites et rejetée par les Ash'arites, a engendré beaucoup d'autres problèmes dans son sillage, certains se rapportant à la théologie, d'autres à la situation difficile de l'homme ; la question de savoir si les Actes divins ou plutôt la création des choses répond à un objectif ou non. Les Mu'tazilites déclarent que l'absence d'objectif dans la création est "*qabîh*" (une chose hideuse) et donc rationnellement impossible. Que penser d'un devoir qui est au-dessus de notre force d'accomplir ? Peut-on imaginer que Dieu puisse accabler quelqu'un avec un devoir qui est hors ou au-dessus de sa capacité ? Les Mu'tazilites considèrent ceci aussi comme *qabîh* et donc impossible.

Un croyant (*mu'min*) peut-il devenir apostat ? L'infidèle (*kâfir*) possède-t-il un pouvoir sur sa propre incroyance (*kufr*) ? La réponse des Mu'tazilites est affirmative, car si

le croyant et l'infidèle n'ont pas de pouvoir sur leur croyance ou leur incroyance, il serait mauvais (*qabih*) de les récompenser ou de les punir. Les Ash'arites rejettent ces doctrines mu'tazilites et soutiennent des vues opposées.

### La Rétribution (*al-wa'd wal wa'id*)

*Wa'd* signifie une promesse de récompense et *Wa'id* une menace de punition. Les Mu'tazilites croient que Dieu ne trahit pas Ses propres promesses (les Musulmans sont unanimes à penser ainsi) ou ne renonce pas à Ses menaces comme indiqué dans le verset coranique concernant la promesse Divine :

\*«...Dieu ne manque pas à Sa promesse»\* (Ar-Ra'd, 31)

C'est pourquoi, pour les Mu'tazilites, toutes les menaces adressées aux pécheurs et aux iniques, ainsi que les punitions annoncées à l'oppresser, le menteur ou l'alcoolique, seront exécutées sans faillir sauf si le pécheur se repent avant de mourir. Donc le pardon sans repentir est inconcevable.

Du point de vue des Mu'tazilites, le pardon sans repentir implique une défaillance dans l'exécution des menaces (*wa'id*), et un tel acte comme celui de trahir sa promesse (*khulf al Wa'd*), est *qabih*, donc impossible. Les croyances mu'tazilites concernant la rétribution et le pardon divins sont par conséquent liées, les deux découlant de la croyance dans le bon et le mauvais inhérents aux actes et déterminés par la raison.



précisément opposée à celle des Kharijites. Considérant que la foi et la croyance se rapportent au cœur, ils proclamaient qu'un Musulman était toujours un *mu'min* si sa foi, qui est une affaire intérieure de cœur, demeurait intacte, les actions mauvaises ne pouvant lui porter préjudice car la foi compense toutes les iniquités.

Les opinions des Murji'a allaient dans le sens de justifier l'attitude des dirigeants et incitaient les gens à considérer leurs actes malveillants et indécents comme sans importance ou à les considérer, en dépit de leur caractère nuisible, comme des hommes méritant le Paradis. Les Murji'a déclaraient dans des termes sans équivoque que "la respectabilité de la position du dirigeant est sûre quels que soient les péchés commis. Il est obligatoire de lui obéir et les prières accomplies sous sa direction sont correctes". Ils furent évidemment soutenus par les califes tyranniques. Pour les Murji'a, le péché et la malveillance sans gravité des sujets ne portent pas préjudice à la foi ; celui qui commet les péchés capitaux demeure un *mu'min*.

Les Mu'tazilites ont pris la voie du milieu à ce sujet. Ils maintenaient que celui qui commet un péché capital n'est ni un *mu'min*, ni un *kâfir*, mais occupe une position intermédiaire. Cet état du milieu était appelé par les Mu'tazilites *manzila bayna al manzilatayn*.

Il est rapporté que le premier à avoir exprimé cette croyance a été Wâsil b. 'Atâ', élève d'al-Hasan al-Basrî. Un jour, Wâsil se trouvait en compagnie de son professeur, à qui l'on demanda de trancher le différend qui opposait

les Kharijites aux Murji'a sur cette question. Avant que Hasan al-Basrî ait pu dire quelque chose, Wâsil déclara: "A mon avis celui qui commet des péchés capitaux est un *fâsiq*, et non un *kâfir*". Il quitta l'assemblée ou comme on le dit aussi, il en fut expulsé par son maître et partit prêcher ses propres idées. Son élève et beau-frère 'Amr b. 'Ubayd se joignit à lui.

### **Ordonner le bien et le licite et interdire le mal et l'illicite**

Il s'agit d'un devoir islamique essentiel unanimement accepté par tous les Musulmans. La différence réside seulement dans ses limites et ses conditions.

Les Kharijites, par exemple, y croient sans limites et sans conditions préalables. Pour eux, ce double devoir devrait être accompli en toutes circonstances. Alors que les autres mettent en avant les probabilités de succès (*d'al-ma'rûf*) et l'absence de toutes conséquences dangereuses pour que cette obligation soit applicable, les Kharijites n'admettent pas de telles restrictions. Certains pensent qu'il suffit de remplir le devoir de *al-'amr wa an-nahî* avec le cœur et la parole, c'est-à-dire que l'on doit être partisan *d'al-ma'rûf*, s'opposer à *al-munkar* dans son cœur et utiliser la parole pour parler en faveur du bien et contre le mal. Mais les Kharijites considèrent qu'il incombe de prendre les armes et de dégainer son sabre pour accomplir ce devoir.

Contre eux, un groupe a jugé que *al-'amr wa an-nahî* devait se soumettre aux conditions citées, et de plus, ne

pas dépasser les limites du cœur et de la parole, afin de préserver ce principe. Ahmad b. Hanbal en faisait partie. Selon ce groupe, un soulèvement sanglant pour lutter contre les actes illégaux serait inadmissible.

Les Mu'tazilites acceptent les conditions d'*al-'amr wa an-nahî* sans toutefois les limiter au cœur et à la parole, maintenant que si les pratiques illégales deviennent communes, ou si l'État est oppresseur et injuste, les Musulmans ont le devoir de se révolter.

Donc, la croyance particulière des Mu'tazilites concernant le devoir d'ordonner le bien et le licite et d'interdire le mal et l'illicite- contrairement aux Ahl al-Ḥadîth et aux Ahl al-Sunna - est la croyance dans la nécessité de prendre les armes pour combattre la corruption. Les Kharijites partagent aussi ce point de vue, avec les différences mentionnées plus haut.

### **Autres notions et croyances mu'tazilites**

Tout ce qui précède se rapporte aux doctrines de base des Mu'tazilites. Mais comme mentionné plus haut, les Mu'tazilites ont soulevé beaucoup de questions et défendu de nombreux points de vue. Ces questions concernent la théologie, les sciences physiques, la sociologie et la condition humaine. Dans les problèmes théologiques, certains se rapportent aux problèmes métaphysiques généraux (*'umûr 'amma*) d'autres, à la théologie proprement dite (*'ilâhiyyât bi-l-ma'na al-akhas*). Comme tous les autres mutakallimûn, les buts recherchés par les Mu'tazilites, en

soulevant les questions métaphysiques, sont de les utiliser comme préalables aux discussions théologiques, qui sont leur objectif ultime. Les discussions sur des sujets de sciences naturelles sont des préliminaires pour prouver des points de doctrine religieuse ou pour trouver une réponse à des objections. Nous exposerons brièvement certaines de ces croyances.

### **Théologie**

a - *at-Tawhîd as-sifâtî*, c'est-à-dire l'Unicité des Attributs Divins.

b - *'Adl* (Justice Divine).

c - Le Saint Coran (*Kalâm Allâh*) est créé, le *Kalâm* ou discours est une prérogative d'action, non d'Essence.

d - Les actes divins ont un sens, chaque acte divin est réalisé pour la recherche de résultats bénéfiques.

e - Le pardon sans repentir est inconcevable (la doctrine de la rétribution - *wa 'd wa wa 'id*).

f - La pré-éternité (*qidam*) est limitée à Dieu (principe contesté par les philosophes).

g - Faire assumer un devoir au-delà des possibilités du *mukallaḥ* (*at-taklîf bi-mâ lâ yutâq*) est impossible.

h - Les actes des créatures ne sont pas créés par Dieu, pour cinq raisons ; l'exercice de la volonté divine ne s'applique pas aux actes des hommes.

i - Le monde est créé et n'est pas pré-éternel (seuls les philosophes s'opposent à ce point de vue).

j - Dieu ne peut être vu avec les yeux, ni dans ce monde ni dans l'au-delà.

### **Principes physiques**

a - Les corps physiques sont constitués de particules indivisibles.

b - L'odorat relève de particules éparpillées dans l'air.

c - Le goût n'est rien d'autre que l'action des particules.

d - La lumière est faite de particules dispersées dans l'espace.

e - L'interpénétration des corps n'est pas impossible. Cette croyance est attribuée à quelques Mu'tazilites.

f - Le déplacement des particules (*tafra*) n'est pas impossible. Cette croyance est aussi attribuée à quelques Mu'tazilites.

### **Problèmes humains**

a - L'homme est libre, doté de libre-arbitre et non prédestiné. Ce problème, la nature des actes humains (créés par Dieu ou l'homme) et celui de la Justice divine, sont liés.

b - Capacité (*'istitâ'a*) : l'homme a le pouvoir sur ses propres actes, avant de les accomplir ou pour décider de ne pas les accomplir.

c - Le croyant (*mu'min*) a le pouvoir de devenir un infidèle et l'infidèle (*kâfir*) peut devenir un croyant.

d - Un *fâsiq* n'est ni un *mu'min*, ni un *kâfir*.

e - La raison humaine peut comprendre et juger de manière indépendante sans le besoin ou le guide préalable de la Sharî'a.

f - En cas de conflit entre la raison et la tradition prophétique, la raison doit être préférée.

g - Il est possible d'interpréter le Coran à l'aide de la raison.

### Problèmes politiques et sociaux

a - La nature obligatoire d'ordonner le bien et le licite et d'interdire le mal et l'illicite, même si cela exige de se servir de la force.

b - L'ordre de la direction (Imâmat) des califes bien-guidés était correct.

c - 'Alî ~~عليه السلام~~ était supérieur aux califes qui l'ont précédé (c'est le point de vue de quelques Mu'tazilites). Les premiers Mu'tazilites, à l'exception de Wâsil b. 'Atâ', considéraient Abu Bakr comme le meilleur, alors que la majorité des derniers Mu'tazilites considéraient que 'Alî ~~عليه السلام~~ était supérieur.

d - L'évaluation et la critique des compagnons du prophète ~~صلى الله عليه وآله~~ et de leurs actions sont autorisées.

e - Une étude et une analyse comparative des politiques d'Etat de 'Umar et de 'Alî .

Il s'agit des questions les plus représentatives soulevées par les Mu'tazilites. Certaines ont été rejetées par les Ash'arites, d'autres par les philosophes, et d'autres encore par les Kharijites ou les Murji'a.

Les Mu'tazilites ne se sont jamais soumis à la pensée grecque. Avec grand courage, ils rédigèrent des livres contre la philosophie et les philosophes, exprimant vigoureusement leurs propres opinions. Les controverses entre Mutakallimûn et philosophes furent bénéfiques, à la fois au Kalâm et à la philosophie. Les deux disciplines ont fait des progrès et au fil du temps, elles sont devenues si proches l'une de l'autre que les désaccords n'ont pas subsisté, sauf en ce qui concerne quelques questions.

## **EVOLUTION DE LA PENSÉE MU'TAZILITE**

Bien évidemment, tous les problèmes mentionnés ci-dessus n'ont pas été posés en une seule fois et par un seul individu, ils furent progressivement soulevés par plusieurs personnes, et pas nécessairement dans le cadre de 'Ilm al-kalâm.

Parmi les sujets mentionnés, il semble que le plus ancien problème fut celui du libre-arbitre et du déterminisme dans lequel les Mu'tazilites ont évidemment pris parti pour le libre-arbitre. Ce problème fut d'abord posé par le Coran. Ceci dit, le Coran y fait référence d'une manière qui stimule

la pensée. Des versets indiquent clairement que l'homme est libre, exempt de toute contrainte dans ses actes. Et on trouve, par ailleurs, des versets tout aussi clairs qui indiquent que toutes les choses dépendent de la Volonté divine. La présence de ces deux types de versets fit germer le doute à leur propos, faisant croire qu'ils étaient contradictoires. Ainsi, certains minimisaient les versets concernant le libre-arbitre et soutenaient le déterminisme et la prédestination tandis que d'autres minimisaient les versets qui faisaient référence au rôle de la Volonté divine ou de l'intention, pour adhérer plutôt au principe de la liberté humaine et du libre-arbitre. Bien sûr, un troisième groupe n'y perçut aucune contradiction. De plus, la controverse entre liberté et destin est fréquemment reprise dans les déclarations de 'Alî . Nous pouvons affirmer donc qu'elle est presque contemporaine de l'Islam lui-même. Cependant la division des Musulmans en deux camps opposés, les uns se rangeant du côté du libre-arbitre et les autres du côté du destin, ne s'est déclarée que dans la seconde moitié du 1<sup>er</sup>/7<sup>ème</sup> siècle.

On rapporte que l'idée du libre-arbitre fut énoncée pour la première fois par Ghaylân al-Dimashqî et Ma'bad al-Juhanî. Les Umayyades étaient enclins à propager, parmi le peuple, la croyance dans le destin et la prédestination parce qu'elle servait leurs intérêts politiques. Sous la couverture de cette croyance qui stipulait que "tout dépendait de la Volonté de Dieu" et "nous croyons dans le Destin qu'il soit bon ou mauvais" *أَمَّنَّا بِالْقَدْرِ خَيْرُهُ وَشَرُّهُ*, ils justifiaient leur oppression et leur pouvoir illégitime. Ils

écartèrent donc toute notion de libre-arbitre ou de liberté humaine ; Ghaylan al-Dimashqî et Ma'bad al-Juhanî furent, par conséquent, tués. Pendant cette période, ceux qui soutenaient la croyance dans le libre-arbitre ont été appelés *Qadariyya*.

Cependant, le problème de l'incroyance ou de l'iniquité (*kuf'r al-fâsiq*) était devenu un sujet de controverse avant même que la question de liberté et de destin n'ait été soulevée. Les Kharijites l'avaient agité pendant la première moitié du 1<sup>er</sup> siècle, au cours du califat de 'Alî رضي الله عنه. Mais les Kharijites n'avaient pas défendu leur point de vue à la manière des mutakallimûn. C'est seulement quand ce problème fut de nouveau soulevé par les Mu'tazilites avec l'apparition de leur doctrine de *manzila bayna al-manzilatayn*, qu'elle a revêtu la forme d'un problème de kalâm.

La question de destin et de liberté (*jabr wa 'ikhtiyâr*) a naturellement soulevé dans son sillage d'autres problèmes tels que ceux de la Justice divine, le bon et le mauvais rationnels et essentiels (*husn aw qubh dhâti wa 'aqlî*) des choses et des actes ; les intentions sous-jacentes aux Actes divins, l'impossibilité de charger une personne avec un devoir excédant ses capacités et ainsi de suite.

Pendant la première moitié du 2<sup>eme</sup>/8<sup>eme</sup> siècle, Jahm b. Safwân (m. 128/745) a répandu certaines croyances concernant les Attributs divins. Les écrivains de l'histoire religieuse et intellectuelle de l'Islam (*milal wa nihâl*) ont noté que le problème d'*at-Tawhîd as-sifâtî* (la non-séparation des Attributs divins de l'Essence, que les

Mu'tazilites appelaient *Tawhîd*) et celui de *nafi al-tashbîh* appelé aussi *asl al-tanzih* (rien ne peut être comparé à Dieu) furent avancés, pour la première fois, par Jahm b. Safwân dont les partisans ont été appelés *Jahmiyya*. Les Mu'tazilites ont adopté les deux principes avancés par ceux-ci, *at-Tawhîd* et *at-Tanzih* de la même façon qu'ils ont adopté la position des *Qadariyya* concernant le libre-arbitre. Jahm b. Safwân était lui-même un partisan du destin et de la prédestination. Les Mu'tazilites ont rejeté son point de vue concernant le destin mais accepté celui du *Tawhîd*.

Le personnage le plus important parmi les Mu'tazilites, celui qui a fondé le mu'tazilisme en tant qu'école de pensée, est Wâsil b. 'Atâ' qui, comme mentionné précédemment, était un élève d'al-Hasan al-Basrî et qui s'en était séparé pour fonder sa propre école. Deux versions différentes de la cause qui a amené les Mu'tazilites à adopter ce nom ont été mentionnées plus tôt. D'autres soutiennent qu'au début, le terme Mu'tazilite fut utilisé pour désigner un groupe de personnes qui était demeuré neutre durant les événements de la bataille d'al-Jamal et de la bataille de Siffin, tels que Sa'd b. Abi Waqqâs, Zâyd b. Thâbit et Abdullâh b. 'Umar.

Plus tard, quand la question de la foi ou de la non-croyance du *fâsiq* fut soulevée par les Kharijites, les Musulmans se divisèrent en deux camps. Un groupe choisit la troisième voie en se dissociant du reste et en affichant son indifférence à leurs débats. Il adopta la même attitude neutre concernant les problèmes théoriques que celle que adoptée par Sa'd b. Abi Waqqâs en pleine agitation sociale

et politique. Cette attitude leur valut d'être appelés Mu'tazilites, "les indifférents", un nom qui leur est resté attaché en permanence.

Wâsil est né en l'an 80/699 et est mort en 141-758/59. Ses opinions étaient limitées à la négation des Attributs comme distincts de l'Essence de Dieu, au libre-arbitre, à la situation intermédiaire, à la promesse de récompense et de châtement et à quelques autres opinions débattues au sein des Compagnons.

Après Wâsil, 'Amr b. 'Ubayd développa et compléta les vues de Wâsil. Après lui, 'Amr b. Abi al-Hudhayl al-'Allâf et Ibrâhim b. Sayyâr al-Nazzâm furent considérés comme d'éminents Mu'tazilites. C'est grâce à leurs travaux que le Kalâm se teinta de philosophie. Abu al-Hudhayl a étudié les ouvrages philosophiques et écrit des livres pour les réfuter. Al-Nazzâm a avancé quelques idées dans le domaine de la physique et c'est lui qui a émis l'idée que les corps sont constitués d'atomes. Abu al-Hudhayl mourut, probablement dans les années 255/869, et al-Nazzâm dans les années 231/845-46. Al-Jâhiz (159/775 - 254/868), l'auteur célèbre de *al-Bayân wa al-tabyîn*, fut un autre éminent Mu'tazilite du 3<sup>ème</sup>/9<sup>ème</sup> siècle.

Hostiles aux Umayyades, les Mu'tazilites avaient adopté une position neutre durant les premiers jours du règne 'abbasside. Ce n'est que sous le règne d'al-Ma'mûn, qui était lui-même un érudit en littérature, sciences et philosophie, qu'ils furent protégés. Al-Ma'mûn et, après lui, al-Mu'tasim et al-Wâthiq furent des protecteurs déclarés

des Mu'tazilites. Les trois califes se faisaient appeler eux-mêmes Mu'tazilites.

C'est durant cette période qu'une vive controverse s'était étendue dans toutes les provinces du vaste empire islamique. La question était de savoir si la Parole est un Attribut de l'Acte divin ou un Attribut de l'Essence. Est-elle créée et temporelle (*hadīth*) ou incréée et éternelle (*qadīm*) comme la divine Connaissance, la Puissance et la Vie. Les Mu'tazilites pensaient que le Coran est créé dans le temps et est donc une création de Dieu (*makhlūq*) et ainsi temporelle. Ils soutenaient aussi que la croyance dans la pré-éternité du Coran conduisait à l'infidélité (*kufr*).

Les opposants aux Mu'tazilites affirmaient au contraire la pré-éternité et l'incréation du Coran. Al-Ma'mūn (qui régna de 198/813 à 218/833) éditâ une circulaire par laquelle tout croyant dans la pré-éternité du Coran serait soumis à un châtement. De nombreuses personnes furent jetées en prison et soumises à la torture.

Al-Mu'tasim (218/833 à 227/842) et al-Wāthiq (227/842 à 232/847) imitèrent les pratiques d'al-Ma'mūn. Ahmad b. Hanbal fut victime de cette politique et emprisonné. Ces mesures se sont poursuivies jusqu'à l'arrivée d'al-Mutawakkil au pouvoir (232/847 - 247/861). Ce dernier était hostile aux Mu'tazilites, comme d'ailleurs la plupart des gens. Il s'ensuivit que les Mu'tazilites et leurs partisans subirent des revers, voire des représailles. Dans les purges qui suivirent, beaucoup de sang fut versé et des foyers détruits. Les Musulmans se rappellent de

cette période comme d'une période de *mihna* - période d'adversités et de poursuites.

Les Mu'tazilites n'ont jamais pu, par la suite, récupérer leur ancienne position ; leurs opposants comblèrent le terrain : les Ahl al-Sunna et Ahl al-ḥadīth. Néanmoins, quelques personnalités se firent remarquer, au cours de leur déclin, telles que 'Abdullah b. Ahmad Abu al-Qâsim al-Balkhî, connu sous le nom al-Kâ'bi (m. 319/931), Abu 'Alî al-Jubbâ'î (m. 303/915-16), Abu al-Hâshim al-Jubbâ'î (m. 321/933) fils du précédent, Qâdi 'Abd al-Jabbâr (m. 415/1024), Abu al-Hasan al-Khayyât, al-Sâhib b. 'Abbâd, al-Zamakhsharî (m. 538/1144) et Abu Ja'far al-'Iskâfî.

## LES 'ASH'ARÎTES

Nous avons expliqué, précédemment, que les idées et les notions ayant donné naissance à l'école mu'tazilite sont apparues pendant la deuxième moitié du premier siècle de l'hégire. L'approche des Mu'tazilites consista à utiliser une sorte de méthode logique et rationnelle pour la compréhension des doctrines de base de la foi islamique. Evidemment, la première condition pour une telle approche est la croyance dans la liberté, l'indépendance et la validité de la raison. Il est évident que le commun du peuple n'a pas l'habitude de l'analyse intellectuelle et rationnelle, étant toujours enclin à confondre religiosité avec crédulité et soumission intellectuelle aux significations apparentes des versets du Coran et en particulier des *ḥadīth*. Il tend à considérer toute tentative d'interprétation originale et

indépendante comme une sorte de rébellion contre la religion, et notamment lorsque ces penseurs sont soutenus par des dirigeants politiques et que, croyant profondément à leurs propres opinions, ils adoptent une pratique inflexible et fanatique. Les attaques des Akhbâris (traditionnistes shî'ites) contre les 'Usûliyyîn (fondamentalistes) et les Mujtahidîn ainsi que celles de quelques juristes et Muhaddithûn contre les philosophes dans le monde islamique ont pour origine une telle approche.

Les Mu'tazilites étaient profondément intéressés par la compréhension, la propagation et la défense de l'Islam contre les athées, les Juifs, les Chrétiens, les Sabéens, les Manichéens et les autres. Ils avaient même entraîné et envoyé des missionnaires dans de nombreux pays. Néanmoins, leur existence était menacée par les littéralistes qui s'étaient donné pour noms *Ahl al-hadîth* ou *Ahl al-Sunna*; ils ont été en fin de compte poignardés dans le dos, se sont affaiblis et progressivement éteints.

Mais, avant la fin de 3<sup>ème</sup>/9<sup>ème</sup> siècle, il n'existait pas d'écoles rivales de kalâm (comme il devait en venir plus tard) qui concurrençaient les Mu'tazilites. Toute opposition se limitait à rappeler que leurs points de vue étaient contraires aux apparences des *hadîth* et de la *Sunna*. Les dirigeants de *Ahl al-hadîth*, tels que Mâlik b. Anas et Ahmad b. Hanbal, jugeaient que tous les débats, recherches ou arguments en relation avec les matières de la foi étaient, par principe, illégaux (*harâm*). Donc, non seulement les *Ahl al-Sunna* ne possédaient aucun système de kalâm

pouvant concurrencer les Mu'tazilites, mais ils étaient opposés au kalâm lui-même.

Vers la fin du 3<sup>ème</sup>/9<sup>ème</sup> siècle et le début du 4<sup>ème</sup>/10<sup>ème</sup> siècle, un changement se produit avec l'apparition d'un penseur distingué qui avait reçu et maîtrisé les enseignements des Mu'tazilites avec Qâdi 'Abd al-Jabbâr. Il rejetait les croyances mu'tazilites et penchait plutôt vers les doctrines de *Ahl al-Sunna*. Ce n'était donc pas un homme dépourvu de génie. Il maîtrisait, en outre, les outils utilisés par les Mu'tazilites. Il établit toutes les doctrines des *Ahl al-Sunna* sur une base rationnelle et leur donna une forme de système intellectuel relativement cohérent. Cette personne distinguée était Abu Hasan al-'Ash'arî (330 / 941-42). Al-'Ash'arî, contre le point de vue de ses prédécesseurs de *Ahl al-hadîth*, tel qu'Ahmad b. Hanbal, considérait que les débats et les arguments ainsi que l'utilisation des outils de la logique pour discuter les principes de la foi étaient permis, se référant au Coran et à la Sunna pour soutenir ses idées. Il a écrit un traité intitulé *Risâla fî istihsân al-khawd fî 'Ilm al-kalâm* (Traité sur le bien-fondé de la recherche en 'Ilm al-kalâm).

C'est à ce stade que les *Ahl al-hadîth* se sont divisés en deux groupes, les 'Ashâ'ira ou les partisans d'Abu Hasan al-'Ash'arî, qui considéraient le kalâm autorisé et les Hanbalites, ou les partisans d'Ahmad b. Hanbal, qui le jugeaient illégal. Par ailleurs, les Mu'tazilites, sous la direction du calife al-Ma'mûn, voulaient forcer le peuple à accepter leur croyance relative à la création du Coran. Cet

autoritarisme entraîna des effusions de sang et des arrestations, des tortures et l'exil, pratiques qui choquèrent la société musulmane. Le commun du peuple a alors considéré les Mu'tazilites, qui connurent ainsi une grande disgrâce auprès du public, responsables de ce naufrage. C'est la raison pour laquelle ils furent reniés par le peuple.

C'est pourquoi le public accepta avec bienveillance l'émergence de l'école 'ash'arite. Après Abu Hasan al-'Ash'arî, d'autres personnalités distinguées ont raffermi les fondations de cette école. Parmi celles-ci : Qâdi Abu Bakr al-Bâqillânî (contemporain de Shaykh al-Mufîd), qui est mort en 403/1012-13 ; Abu Ishaq al-'Asfarâ'inî (considéré comme appartenant à la génération suivante) ; Imam al-Haramayn al-Juwaynî, le maître d'al-Ghazâlî ; Imam Muhammad al-Ghazâlî, l'auteur de *Ihyâ' 'ulûm ad-Dîn* (m. 505/ 1111-12) et l'Imam Fakhr ad-Dîn al-Râzî.

L'école ash'arite a évidemment subi des changements progressifs et notamment sous la conduite d'al-Ghazâlî, où le kalâm perd quelque peu ses caractéristiques propres pour revêtir celles du 'irfân (soufisme). L'Imam al-Râzî l'a plutôt rapproché de la philosophie. Avec Khwâjah Nasîr ad-Dîn al-Tûsî qui a écrit *Tajrîd al-'i'tiqâd*, presque tout le kalâm se teinte de philosophie. Après la publication du *Tajrîd*, tous les Mutakallimûn, Mu'tazilites et Ash'arites compris, adoptent la voie tracée par ce grand philosophe et mutakallim shî'ite.

Les derniers travaux du kalâm, par exemple, tels que *al-Mawâqif* et *Maqâsid*, ainsi que leurs commentaires, ont

tous été influencés par *al-Tajrîd*. On peut en effet considérer que, au fur et à mesure que l'on s'est éloigné d'Abu Hasan Al-'Ash'arî, la direction ash'arite s'est rapprochée des Mu'tazilites et des philosophes. Nous allons à présent exposer les principales doctrines des 'Ash'arites, qui ont pour but de défendre les principes de base des *Ahl al-Sunna*, ou d'essayer de justifier rationnellement leurs croyances.

a - les Attributs divins, contrairement à la croyance des Mu'tazilites et des philosophes, ne sont pas identiques à l'Essence Divine.

b - La Volonté divine s'exerce sur toute chose. La divine Providence et la prédestination englobent tous les événements (cette croyance est contraire à celle soutenue par les Mu'tazilites, quoique en accord avec celle des philosophes).

c - Tout le mauvais comme tout le bien proviennent de Dieu (bien sûr, ce point de vue est un corollaire logique à la croyance des 'Ash'arites exposée plus haut).

d - L'homme n'est pas libre de ses actes qui sont créés par Dieu (cette croyance 'ash'arite découle nécessairement de la doctrine selon laquelle la Volonté divine agit sur toute chose).

e - Les actes ne sont pas intrinsèquement bons ou mauvais, c'est-à-dire que *husn* ou *qubh* n'est pas intrinsèque mais déterminé par la Sharî'a. Il en est de même pour la justice, ce qui est juste est déterminé par la Sharî'a et non par la raison (contrairement à la croyance des Mu'tazilites).

f - La grâce (*lutf*) et le choix du meilleur pour la création (*al-'aslah*) n'incombent pas à Dieu, contrairement à la croyance des Mu'tazilites.

g - Le pouvoir de l'homme sur ses actes ne précède pas ces derniers (il n'y a pas de *'istitâ'a qabl al-fi'l*), mais ce pouvoir est en proportion et en concurrence avec les actes eux-mêmes (contrairement à la croyance des philosophes musulmans et des Mu'tazilites).

h - Le dysenthropomorphisme absolu (*tanzîh mutlaq*), ou l'absence absolue de similitude entre Dieu et les créatures n'existe pas (contrairement au point de vue mu'tazilite).

i - Doctrine de l'acquisition : l'homme ne crée pas ses propres actes, il doit plutôt les acquérir ou les conquérir (ceci est en accord avec la croyance des *Ahl al-Sunna* dans la création des actes humains par Dieu).

j - Possibilité de vision béatifiante : Dieu sera visible au jour de la Résurrection contrairement aux croyances des Mu'tazilites et des philosophes.

k - Le *fâsiq* est un croyant (*mu'min*) (contrairement à l'opinion des Kharijites qui le considèrent *kâfir* et contrairement à la doctrine mu'tazilite de la situation intermédiaire).

l - Dieu peut pardonner quelqu'un sans repentir, de même que Dieu peut soumettre le croyant à un châtiment (contrairement à la position mu'tazilite).

m - L'intercession *shafâ'a* se justifie (contrairement à la position mu'tazilite).

n - Dire un mensonge ou faillir à une promesse n'est pas possible de la part de Dieu.

o - Le monde est créé dans le temps (*hadîth*) contrairement au point de vue des philosophes.

p - Le Coran est pré-éternel (*qadîm*), cependant ceci concerne *al-kalâm al-nafsî* (signification du Coran) et non *al-kalâm al-lafzî*, (le mot parlé) (ceci en justification de la croyance des *Ahl al-Sunna* relative à la pré-éternité du Coran).

q - Les Actes divins ne poursuivent pas un but (contrairement aux vues des philosophes et des Mu'tazilites).

r - Il est possible que Dieu puisse charger une personne d'une tâche qui dépasse sa force (contrairement à la croyance des philosophes et des Mu'tazilites).

Abu Hasan al-'Ash'arî, écrivain prolifique, rédigea plus de deux cent livres. On mentionne plus d'une centaine dans sa biographie mais il semble que la majorité a péri. Le plus célèbre de ses ouvrages est *Maqâlât al-'Islâmiyyûn* qui est un ouvrage désordonné et confus. *Al-Luma'* et d'autres peut-être furent aussi publiés.

Abu Hasan al-'Ash'arî fait partie de ceux dont les idées ont malheureusement exercé une grande influence dans le monde islamique. Néanmoins, ses travaux ont été soumis plus tard à une sévère critique de la part des philosophes et des Mu'tazilites. Ibn Sînâ, dans *Ash-Shifâ'*, a réfuté la plupart de ses idées sans toutefois mentionner

son nom. Même certains de ses adeptes, tels que Qâdi Abu Bakr al-Bâqillânî et Imam al-Haramayn al-Juwaynî ont révisé et modifié ses opinions sur la prédestination et la création des actes humains.

Imam Muhammad al-Ghazâlî, bien qu'étant 'ash'arite, a posé sur des fondations différentes les doctrines 'ash'arites qu'il a également raffermies. Grâce à lui, le kalâm fut rapproché du 'irfan et du soufisme. Mawlânâ Muhammad al-Rûmî, l'auteur de *Mathnawi* est également, à sa manière, un 'Ash'arite ; mais ses profondes aspirations soufies ont ajouté une teinte particulière à toutes les questions de kalâm. L'Imam Fakhr ad-Dîn al-Râzî, qui était un familier de la pensée philosophique, a transformé et renforcé le kalâm 'ash'arite.

Le triomphe de l'école 'ash'arite a coûté cher au monde musulman, il signifia la victoire des forces de la stagnation sur la liberté de pensée. Bien que la bataille entre 'ash'arisme et mu'tazilisme soit plutôt interne au monde sunnite, le monde shî'ite ne sortit pas indemne des effets paralysants de cette école. Ce triomphe s'explique par des raisons historiques et sociales particulières, certains événements politiques ayant largement contribué à sa domination.

Comme mentionné plus haut, durant le 3<sup>ème</sup>/9<sup>ème</sup> siècle, le calife al-Ma'mûn, lui-même intellectuel et homme de savoir, a apporté son soutien aux Mu'tazilites. Ses successeurs, Al-Mu'tasim et al-Wâthiq suivirent sa voie jusqu'à ce qu'al-Mutawakkil assume le califat. Ce dernier a joué un rôle primordial dans la victoire des doctrines des

*Ahl al-Sunna* qui ont acquis, une centaine d'années plus tard, grâce à al-'Ash'arî, un fondement dialectique. On ne peut pas nier que si la façon de penser d'al-Mutawakkil avait été similaire à celle de ses prédécesseurs, le mu'tazilisme aurait eu un destin différent.

L'arrivée au pouvoir des Turcs Seljûqides en Iran fut également un facteur de triomphe et de propagation des idées 'ash'arites. Les Seljûqides étaient hostiles à la liberté de pensée, contrairement aux Bûyides, parmi lesquels se trouvaient des hommes de lettres et de remarquables érudits. Le shî'isme et le mu'tazilisme s'étaient épanouis à la cour des Bûyides. Ibn al-'Amid et al-Sâhib b. 'Abbâd, les deux ministres instruits des Bûyides, étaient hostiles à la doctrine 'ash'arite. Il ne s'agit pas, pour nous, de soutenir les doctrines mu'tazilites et plus loin, nous en exposerons les faiblesses. Cependant, les Mu'tazilites méritent notre appréciation à cause de leur approche rationnelle - approche qui s'est éteinte avec eux. Comme nous le savons, une religion aussi riche et pleine de ressources que l'Islam a besoin d'un kalâm, reflet d'une foi inébranlable dans la liberté de la raison.

## LE KALÂM SHÎ'ITE

Le kalâm, dans le sens d'un raisonnement logique et argumenté sur les principales doctrines de l'Islam, tient une place spéciale et particulière dans la tradition shî'ite. Il prend sa source au cœur même des *hadîth* et est étroitement mêlé à la philosophie shî'ite. Nous avons vu comment, au

cours des premiers siècles de l'islam, le kalâm était considéré, par les *Ahl al-Sunna*, comme non favorable à la sunna et aux *hadîth*. Quant au kalâm shî'ite, non seulement il n'est pas entré en conflit avec la sunna et le *hadîth* mais il s'y est, au contraire, profondément enraciné. La raison en est que les *hadîths* shî'ites, contrairement au contenu des *hadîths* sunnites, abordent et traitent des problèmes sociaux et métaphysiques avec logique et par une analyse rationnelle profonde. Un tel traitement analytique manque dans l'œuvre sunnite.

Par exemple, même si des problèmes tels que la Providence divine et la Prédestination, la Volonté Universelle du Tout-Puissant, les noms divins et les Attributs ou des sujets se rapportant à l'âme, à la vie après la mort, au jugement dernier, au *Sirât* et à la Balance ou des problèmes tels que l'Imamat, le califat, sont mentionnés dans les *hadîths*, aucune explication rationnelle n'est fournie alors que dans les recueils de *hadîths* shî'ites, de tels problèmes ont été traités d'une manière rationnelle et discursive. Une comparaison entre la liste des chapitres des six *Sihâh* et celle d'*al-Kâfi* d'al-Kulayni éclaircira notre propos.

En conséquence, le kalâm, qui constitue un traitement rationnel et analytique des problèmes, se retrouve dans les *hadîths* shî'ites. C'est la raison pour laquelle les Shî'ites n'étaient pas divisés en deux groupes comme les Sunnites l'étaient en *Ahl al-hadîth* et *Ahl al-kalâm*.

C'est sur la base de textes sunnites que nous avons noté plus haut que les premières questions de doctrine à être discutées furent celles de *kufir* et de *fisq* soulevées par les Kharijites au cours du premier siècle. Puis, le problème de la liberté et du destin fut abordé par Ma'bad al-Juhanî et Ghaylân al-Dimashqî. La croyance qu'ils professaient à ce sujet était contraire à celle soutenue et propagée par les législateurs umayyades. Ensuite, pendant la première moitié du second siècle, la notion de l'Unité des Attributs et de l'Essence divine fut posée par Jahm b. Safwân. Là-dessus, Wâsil b. 'Atâ' et 'Amr b. 'Ubayd, les fondateurs de l'école mu'tazilite, adoptent la croyance dans le libre-arbitre de Ma'bad et Ghaylân ainsi que la doctrine de l'Unité de l'Essence et des Attributs divins de Jahm b. Safwân en y ajoutant eux-mêmes la doctrine de "la situation intermédiaire" concernant la foi ou l'incroyance du *fâsiq*. Ils suscitèrent également des débats sur d'autres questions, fondant ainsi la première école du kalâm islamique.

Voilà comment les Orientalistes et les érudits en études islamiques, à l'Est et à l'Ouest, expliquent et interprètent les origines des débats et de la spéculation rationnelle dans le monde islamique. Ce groupe, à tort ou par inadvertance, ignore les arguments profondément rationnels et démonstratifs utilisés pour la première fois par le commandant des croyants, 'Alî عليه السلام. La vérité est que l'approche rationnelle des enseignements islamiques fut utilisée, pour la première fois, par 'Alî عليه السلام, dans ses sermons et débats. C'est lui qui, pour la première fois, a inauguré

des débats pertinents sur les sujets de l'Essence et des Attributs divins, le temporel (*hudûth*) et la pré-éternité (*qidam*), ce qui est simple (*basîl*) et ce qui est composé (*tarkîb*), l'unité (*wihda*) et la pluralité (*kathra*), etc... Ces textes sont rapportés dans *Nahj al-balâgha* et d'autres recueils authentiques de *hadîths* shî'ites. Ils sont marqués d'un esprit totalement distinct des approches mu'tazilites et 'ash'arites des sujets abordés en kalâm ou même de celles des érudits shî'ites influencés par le kalâm contemporain.

Les historiens sunnites reconnaissent que, dès les premiers jours, la pensée shî'ite était dotée d'une approche philosophique. L'approche intellectuelle et théorique shî'ite est opposée, non seulement à la pensée hanbalite qui rejette fondamentalement l'idée d'utiliser la raison dans les croyances religieuses, mais aussi à l'approche 'ash'arite qui nie l'indépendance de la raison en la subordonnant aux apparences et à la pensée mu'tazilite avec toutes ses préférences pour la raison. Parce que, bien que la pensée mu'tazilite soit rationnelle, elle est dialectique ou polémique (*jadali*), et non démonstrative ou discursive (*burhânî*).

Nous avons expliqué, dans un autre texte, la différence entre le kalâm dialectique (mu'tazilite et 'ash'arite) et les approches mystiques ou intuitives des problèmes philosophiques<sup>1</sup>. C'est la raison pour laquelle la majorité des philosophes islamiques ont été shî'ites. Seuls les Shî'ites

---

<sup>1</sup> Voir chapitre sur la philosophie dans ce même ouvrage.

ont préservé et gardé la philosophie islamique vivante parce qu'ils avaient acquis cet état d'esprit de leurs Imams, et particulièrement du premier Imam 'Alî عليه السلام.

Les philosophes shî'ites, sans avoir besoin de mouler la philosophie dans le kalâm ni de transformer la philosophie rationnelle en philosophie dialectique, ont consolidé les doctrines de base de l'Islam sous l'inspiration des révélations coraniques et avec les principes émis par leurs responsables et guides spirituels. Si nous voulons énumérer les principaux mutakallimûn shî'ites, nous serions obligés de prendre en compte ceux qui ont appliqué la pensée rationnelle aux doctrines de la foi, en y incluant certains muhaddithûn ainsi que des philosophes shî'ites. Parce que, comme nous l'avons dit auparavant, aussi bien les *hadîths* que la philosophie shî'ites ont élargi le champ de 'Ilm al-kalâm à un domaine plus vaste que le kalâm lui-même. Mais si, par mutakallimûn, nous voulons comprendre seulement le groupe qui, sous l'influence des Mu'tazilites et 'Ash'arites, a utilisé les outils du raisonnement dialectique, nous serions obligés d'en sélectionner un groupe restreint. Cependant, nous ne voyons pas pourquoi devrions-nous concentrer notre attention sur ce seul groupe.

Si nous laissons de côté les déclarations des Imams infaillibles sur les doctrines, présentées sous la forme de sermons, de narrations ou de prières, le premier écrivain shî'ite à avoir composé un ouvrage sur les doctrines de la foi fut 'Alî b. Ismâ'îl b. Maytam al-Tammâr. Maytam al-Tammâr était orateur, expert en débats et l'un des plus

proches compagnons du commandant des croyants, 'Alî عليه السلام. 'Alî b. Ismâ'il, son petit-fils, était le contemporain de 'Amr b. 'Ubayd et de Abu al-Hudhayl al-'Allâf, les célèbres figures du kalâm pendant la première moitié du second siècle, qui appartenaient à la première génération des fondateurs du kalâm mu'tazilite.

Parmi les compagnons de l'Imâm al-Sâdiq عليه السلام, un groupe d'individus, reconnu en tant que "mutakallimûn" par l'Imâm lui-même, regroupait Hishâm b. al-Hakam, Hishâm b. Sâlim, Humrân b. A'yan, Abu Ja'far al-'Ahwâl, connu sous le nom de Mu'min al-Tâq, Qays b. Mâsar et d'autres.

*Al-Kâfi* rapporte un débat opposant ce groupe à un de leurs adversaires, en présence de l'Imâm al-Sâdiq عليه السلام qui appréciait ce genre de séances. Ce groupe a vécu au cours de la première moitié du second siècle et a été instruit à l'école de l'Imâm al-Sâdiq عليه السلام. Cela montre que les Imams des Ahlul-Bayt s'engageaient non seulement eux-mêmes dans les discussions et analyses des problèmes de kalâm, mais qu'ils instruisaient aussi leurs élèves en vue de mener de tels débats et d'avancer des arguments. Parmi eux, se trouvait Hishâm b. al-Hakam qui s'était exclusivement distingué dans cette science. L'Imâm al-Sâdiq عليه السلام le traitait avec beaucoup d'égard, et malgré son jeune âge, il avait l'habitude de lui offrir un siège privilégié. Tous sont d'accord pour dire que l'Imam lui manifestait beaucoup de respect simplement parce qu'il était expert en kalâm.

En affichant sa préférence pour Hishâm, le mutakallim, sur les autres élèves experts en *hadîts* et en fiqh, l'Imâm al-Sâdiq عليه السلام voulait, en fait, confirmer le statut du kalâm au même rang que les autres sciences. Evidemment, une telle attitude de la part des Imams a joué un rôle décisif dans la promotion de 'Ilm al-kalâm, et a octroyé à la pensée shî'ite son caractère dialectique et philosophique.

L'Imâm al-Ridâ عليه السلام a personnellement participé à des débats auxquels al-Ma'mun conviait les mutakallimum des différentes écoles. Les récits de telles rencontres sont consignés dans les textes shî'ites.

Il est, en effet, très surprenant que les Orientalistes aient complètement ignoré l'apport de 'Alî عليه السلام et le rôle des Imams infaillibles dans la renaissance de la recherche rationnelle en matière de doctrine religieuse.

Fadl b. Shâdhân al-Nishâbûrî, compagnon des Imâms al-Ridâ, al-Jawâd et al-Hâdî (que la paix soient sur eux), et dont le tombeau se trouve à Nishâbûr, outre le fait qu'il ait été un faqîh et un muhaddîth, a été aussi un mutakallim. On rapporte qu'il a écrit de nombreux ouvrages. La famille Nawbakht a légué de nombreuses personnalités illustres, la plupart d'entre elles étaient des mutakallimûn. Fadl b. Abi Sahl b. al-Nawbakht, contemporain de Hârûn, était lié au célèbre bibliothécaire de Bayt al-Hikma, et bien connu comme traducteur du persan à l'arabe ; Ishâq b. Abi Sahl b. al-Nawbakht, son fils, Ismâ'il b. Ishâq, son autre fils, 'Alî b. Ishâq, son petit-fils, Abu Sahl Isma'il b. 'Alî b. Ishâq b. Abi Sahl b. al-Nawbakht (appelé *Shaykh al-*

*mutakallimîn* des Shî'ites), Hasan b. Mûsâ al-Nawbakht, un neveu de Ismâ'îl b. 'Alî et plusieurs autres personnes de cette famille, furent tous des *mutakallimûn shî'ites*. Ibn Qubba al-Râzî, au 3<sup>ème</sup>/9<sup>ème</sup> siècle, et Abu 'Alî b. Miskawayh, le célèbre docteur en médecine et l'auteur de *Tahḏîb al-'akhlâq wa tathîr al-'arâq*, au début du 5<sup>ème</sup>/11<sup>ème</sup> siècle, furent aussi des *mutakallimûn shî'ites*.

Les Shî'ites *mutakallimûn* furent nombreux : Khwajah Nasîr ad-Dîn at-Tûsî, le célèbre philosophe, mathématicien et auteur de *Tajrîd al-'i'tiqâd* ainsi que 'Allâmah al-Ḥillî, le juriste bien connu et commentateur de *Tajrîd al-'i'tiqâd*, furent des *mutakallimûn* bien connus du 7<sup>ème</sup>/13<sup>ème</sup> siècle. Khwajah Nasîr ad-Dîn at-Tûsî, quant à lui, a conçu l'ouvrage le plus solide du kalâm, *Tajrîd al-'i'tiqâd*. Depuis sa rédaction, cet ouvrage a attiré l'attention de tous les *mutakallimûn*, aussi bien shî'ites que sunnites. At-Tûsî a, dans une grande mesure, éloigné le kalâm du labyrinthe dialectique en le rapprochant de la philosophie discursive. Au cours de la période tardive, le kalâm avait presque complètement perdu sa forme dialectique, tous les penseurs ayant adopté l'approche de la philosophie discursive.

Les philosophes shî'ites, après at-Tûsî, ont déplacé les problèmes essentiels du kalâm vers la philosophie en appliquant les méthodes de la recherche philosophique à leur étude et analyse, avec un succès plus grand que celui obtenu par les *mutakallimûn* qui employaient des méthodes plus anciennes. Par exemple, Mulla Sadra ou Mulla Hâdî

Sabzawârî, bien que n'étant pas cités habituellement parmi les mutakallimûn, ont influencé la pensée islamique bien plus que tout autre mutakallim.

C'est un fait que, si nous comparons leur approche à celle des textes de base de l'Islam, tels que le Coran, la *Nahj al-balâgha* ou les prières et traditions transmises par les Ahl al-Bayt, nous nous apercevons que cette approche et ce style de raisonnement se rapprochent le plus de ceux des premiers enseignements de la foi.

### Les doctrines shî'ites

Dans cet exposé, il est nécessaire d'expliquer brièvement les idées shî'ites concernant les problèmes abordés par les Mutakallimûn musulmans. Précédemment, en expliquant le point de vue mu'tazilite, nous avons indiqué que ces derniers considéraient les cinq doctrines: *tawhîd*, *'adl*, *al-wa'd wa al-wa'id*, *al-manzila bayna al-manzilatayn* et *al-'amr bi-l ma'rûf wa an-nahî 'an al-munkar* comme représentatives de leur école de pensée du fait qu'elles la distinguent de celle de leurs adversaires. Il n'est pas besoin d'expliquer que ces cinq principes constituent les doctrines de base de la foi (*'Usûl ad-Dîn*) pour les Mu'tazilites, toutes les autres croyances étant considérées comme subsidiaires.

Les érudits shî'ites - et non les Imams - des premiers jours ont, eux aussi, défini cinq doctrines comme étant caractéristiques du shî'isme. Ce sont l'Unicité (*tawhîd*), la Justice divine (*'adl*), la prophétie (*Nubuwwa*), la direction

de la communauté (*Imâma*) et la Résurrection (*Ma'âd*). On dit généralement qu'elles constituent les principes de base de la foi (*'usûl ad-Dîn*) et que les autres n'en sont que les branches (*furû' ad-Dîn*). Alors se pose inévitablement la question de savoir si par *'Usûl ad-Dîn* nous entendons les doctrines auxquelles il faut obligatoirement croire pour être Musulman. Celles-ci, en réalité, sont au moins deux : *tawhîd* et *Nubuwwa* qui font partie des deux professions de foi (Il n'y a de dieu que Allah et Muhammad est Son prophète). De plus, la seconde profession (*shahâda*) se rapporte plus particulièrement à la prophétie de Muhammad et non à la prophétie en général, c'est-à-dire celle des autres prophètes. Cependant, la croyance dans la prophétie de tous les autres prophètes fait partie de *'Usûl ad-Dîn*, la croyance en ces prophéties étant obligatoire pour tous les croyants.

Si par *'Usûl ad-Dîn* nous entendons les doctrines dans lesquelles la croyance constitue une part essentielle de la foi dans l'islam, alors la croyance dans les autres questions, telle que l'existence des anges, explicitement mentionnée dans le Coran, est également essentielle à la foi. De plus, pourquoi l'Attribut de la Justice (*'Adl*) est-il le seul Attribut divin à être mentionné dans la doctrine essentielle, à l'exclusion de tous les autres Attributs, tels que la Connaissance, la Vie, le Pouvoir, l'Ouïe ou la Vision ? Si la croyance dans les Attributs divins est nécessaire, c'est dans tous les Attributs qu'il faudrait croire sinon aucune ne devrait constituer la base de la foi.

En réalité, les cinq principes ont été choisis de façon à déterminer, d'une part, certains principes essentiels à la foi islamique et de l'autre, à spécifier l'identité particulière de l'école. Les doctrines de l'Unicité (*tawhîd*), de la prophétie (*nubuwwa*) et de la Résurrection (*ma'âd*) constituent les trois dans lesquelles il est essentiel pour tout Musuman de croire. Elles font partie des objectifs de l'Islam, la doctrine de la Justice étant la marque spécifique de l'école shî'ite.

Cette doctrine, bien que ne faisant pas partie des principaux objectifs de la foi islamique, au sens où elle n'est pas différente des autres articles de la foi qui se rapportent à la Connaissance, à la Vie, au Pouvoir, etc... constitue, cependant, l'une des doctrines spécifiques du shî'isme. L'article relatif à l'Imamat, du point de vue shî'ite, couvre à la fois les deux aspects, c'est-à-dire qu'il fait partie des doctrines essentielles et il caractérise l'identité de l'école shî'ite. Si la croyance dans l'existence des anges est aussi, selon le Coran, essentielle et obligatoire, alors pourquoi n'est-elle pas mentionnée en tant que sixième article de la foi ? Car les articles mentionnés ci-dessus font partie des objectifs de l'Islam, le vénérable prophète avait appelé les gens à y croire, ou, en d'autres termes, la mission du prophète prépara le terrain à l'instauration de ces croyances. Mais la croyance dans les anges ou dans les obligations telles que la prière et le jeûne ne fait pas partie des objectifs de la prophétie. Elle en forme plutôt un accessoire essentiel. Certaines croyances sont des accessoires essentiels de la

foi en la prophétie mais ne font pas partie des objectifs de la prophétie.

La question de l'Imamat, d'un point de vue socio-politique, est semblable à celle de la Justice ('*Adl*). Dans ce cas, elle ne constitue pas une partie essentielle de la foi. Mais, d'un point de vue spirituel, c'est-à-dire lorsqu'on considère que l'Imam, pour utiliser la terminologie du hadîh, est la preuve de Dieu (*hujja*) et Son vicaire (*khalîfa*), qui a servi de liens spirituels, à toutes les époques, entre chaque Musulman et l'être humain parfait, nous pouvons considérer qu'il s'agit d'un article de la foi.

Nous exposerons à présent les principales doctrines du Kalâm shî'ite :

#### **a - L'Unicité (*Tawhîd*)**

*Tawhîd* est également l'une des cinq doctrines des Mu'tazilites ainsi que des 'Ash'arites avec la différence, toutefois que, pour les Mu'tazilites, elle se rapporte plus particulièrement à *at-Tawhîd as-sifâtî*, que refusent les 'Ash'arites. Pour ces derniers, *at-Tawhîd* fait plutôt référence à *at-Tawhîd al-'af'âlî*, nié par les Mu'tazilites.

Comme mentionné plus haut, *at-Tawhîd adh-dhâti* (Unicité de l'Essence) et *at-Tawhîd al-'ibadî* (Unicité dans l'adoration), bien qu'admis par tous, sont extérieurs au cadre de notre discussion. La conception d'*at-Tawhîd* soutenue par les Shî'ites, outre ces deux précités, inclue également l'Unicité des Attributs (*at-Tawhîd as-sifâtî*) et l'Unicité des Actes (*at-Tawhîd al-'af'âlî*). Ceci dit, dans la controverse relative aux Attributs, les Shî'ites se rangent du côté de

l'Unicité des Attributs et dans le débat sur les actes humains, ils se rangent du côté de l'Unicité des Actes. Néanmoins, leur conception de la première est différente de celle soutenue par les Mu'tazilites. De même, leur conception de l'Unicité des Actes diffère de celle soutenue par les 'Ash'arites. Celle prônée par les Mu'tazilites implique l'absence de tous les Attributs de l'Essence divine, ce qui équivaut à une conception de l'Essence divine dépourvue de tout attribut.

Mais la conception shî'ite de l'Unicité des Attributs signifie une identité des Attributs avec l'Essence divine. Pour une discussion élaborée de ce problème, on peut se reporter aux travaux sur le kalâm et la philosophie shî'ites.

La conception shî'ite relative à l'Unicité des Actes diffère de celle soutenue par les 'Ash'arites. La notion 'ash'arite signifie que les créatures n'ont aucun effet sur le cours des choses, que tout est directement ordonné par Dieu. Ainsi, Il est l'Unique Créateur des actes humains, les humains étant dépossédés de tous leurs actes. Une telle croyance est similaire à l'idée de la prédestination absolue, réfutée par plus d'un argument. Cependant, la notion de l'Unicité des Actes soutenue par les Shî'ites signifie que le système de causalité est bien réel, que chaque effet est aussi bien dépendant de sa cause immédiate que de Dieu. Ces deux modes de dépendance n'agissent pas en parallèle mais en série.

### **b - la Justice divine ('*Adl*)**

La doctrine de la Justice divine est commune aux Shî'ites et aux Mu'tazilites. Elle signifie que Dieu accorde Sa miséricorde et Ses bénédictions ainsi que Ses épreuves et châtements en fonction du mérite antérieur des êtres. De même, la miséricorde et les épreuves, les récompenses et les punitions venant de Dieu sont déterminées par un ordre particulier, une Loi (d'origine divine). Les 'Ash'arites nient à la fois un tel ordre et cette notion de justice. Pour eux, la croyance en la Justice, au sens d'un ordre juste, comme exposé ci-dessus, implique que Dieu soit soumis et subordonné à quelque chose, ce qui est contraire à Sa Puissance absolue. La Justice, en elle-même, implique plusieurs corollaires auxquels on fera référence en expliquant d'autres doctrines.

### **c - Libre-arbitre et liberté**

La doctrine shî'ite du libre-arbitre est, en quelque sorte, semblable à celle des Mu'tazilites. Mais Shî'ites et Mu'tazilites ne lui accordent pas la même signification. La liberté humaine ou libre-arbitre, pour les seconds, équivaut à la démission divine (*tafwîd*) qui implique l'abandon de l'homme, livré à lui-même, et la négation de tout rôle effectif de la Volonté divine. Bien sûr, cela est impossible. La liberté et le libre-arbitre, pour les premiers, signifient que les hommes sont créés libres mais, comme toutes les autres créatures, ils demeurent entièrement dépendants de l'Essence divine tant dans leur existence que dans leurs

manifestations, y compris leur façon d'agir. Tout dérive et est dépendant de la Bienveillance de Dieu auprès Duquel ils recherchent de l'aide.

Le libre-arbitre et la liberté dans le shî'isme occupent donc une position intermédiaire entre la prédestination absolue des 'Ash'arites (*jabr*) et la doctrine de la liberté (*tafwîd*) mu'tazilite. C'est la signification de la célèbre maxime des Imams Infaillibles :

"Ni *jabr* ni *tafwîd* mais quelque chose d'intermédiaire entre les deux alternatives extrêmes".

La doctrine du libre-arbitre est un corollaire de celle de la Justice divine.

#### **d - Moralité ou immoralité inhérentes aux actes (*Husn wa qubh dhâtî*)**

Les Mu'tazilites croient que tous les actes sont, d'une façon inhérente et intrinsèque, bons ou mauvais. Par exemple, la justice est intrinsèquement bonne et l'oppression intrinsèquement mauvaise. L'homme avisé choisit les bonnes actions et s'abstient des mauvaises. Puisque Dieu le Tout-Puissant est Sage, Sa sagesse nécessite qu'Il fasse le bien et s'abstienne du mal. Donc, d'un côté, le bon ou le mauvais inhérents aux actes, et de l'autre, la Sagesse de Dieu, impliquent que certains actes soient obligatoires pour Dieu et d'autres indésirables. Les 'Ash'arites s'opposent à cette doctrine, niant à la fois le bon ou le mauvais inhérents aux actes ainsi que l'application de tels jugements à Dieu.

Des penseurs shî'ites, sous l'influence du kalâm mu'tazilite, acceptent le point de vue de ces derniers sous sa forme mentionnée ci-dessus. Alors que d'autres, avec une plus grande perspicacité, acceptent la doctrine de la moralité ou de l'immoralité inhérente aux actes tout en rejetant le point de vue selon lequel les jugements de tolérance ou d'indésirabilité puissent être applicables au domaine divin.

#### **e - Grâce (*lutf*) et choix du meilleur (*'intikhâb al-'Aslah*)**

Il existe une controverse entre les 'Ash'arites et les Mu'tazilites pour savoir si la grâce ou le choix du meilleur pour le bien des êtres humains, est un principe qui gouverne ou non l'univers. Les Mu'tazilites considèrent que la grâce est un devoir et une obligation incombant à Dieu. Les 'Ash'arites nient cette obligation. Cependant, le principe de la grâce est un corollaire à la doctrine de la justice et à la doctrine du bien ou du mauvais inhérent aux actes. Certains Mutakallimûn shî'ites ont accepté la doctrine de la grâce dans sa forme mu'tazilite mais d'autres, considérant qu'il est absolument erroné d'appliquer la notion de devoir et d'obligation à Dieu, avancent une autre version de la doctrine du choix du meilleur.

#### **f - Indépendance et pouvoir de la raison**

Le shî'isme accorde à la raison une indépendance plus importante, un pouvoir et une validité plus confirmés que ne le font les Mu'tazilites. Selon certaines traditions

indiscutables des Infaillibles, la raison est la voix prophétique intériorisée de la même manière qu'un Prophète est la raison extériorisée. Dans la jurisprudence shî'ite, la raison (*'aql*) est considérée comme l'une des quatre sources principales de la Loi.

### **g - But et intentions des Actes divins**

Les 'Ash'arites rejettent la conception selon laquelle les actes divins puissent avoir un but ou une intention. Ils déclarent que posséder une intention ou un but est le propre de l'acte humain et des créatures similaires. Dieu se situe au-dessus de telles caractéristiques puisque le fait d'avoir une intention ou un but suppose que l'exécutant s'y soumette. Dieu est Libre et Elevé au-dessus de toutes sortes de limites, restrictions et subordinations, même celles imposées par une intention.

Les Shî'ites confirment la croyance mu'tazilite concernant les intentions des Actes divins. Ils distinguent cependant entre l'intention de l'acte et l'intention de l'acteur. Il est impossible que Dieu puisse vouloir satisfaire des intentions qui lui sont propres à travers Ses propres actes. Cependant, une intention ou un but dirigé pour le bénéfice d'une créature n'est pas incompatible avec la Perfection divine et avec la suprématie de son Essence qui Se suffit à Elle-même.

## **h - La possibilité de l'abrogation divine de la destinée (*Badâ'*)**

Elle est possible dans les Actes divins, de la même façon que cela peut se produire dans l'abrogation des Lois décrétées par la Volonté divine. Une étude satisfaisante et étayée de la question de *Badâ'* peut être recherchée dans des livres philosophiques tels *Al-Asfâr*.

## **i - La vision (*ru'yâ*) de Dieu**

Les Mu'tazilites nient catégoriquement la possibilité de voir Dieu avec les yeux. Ils croient que l'on peut seulement avoir la foi en Dieu, une foi qui prend ses racines dans l'esprit et l'intelligence. On peut ainsi acquérir une ferme conviction de l'existence de Dieu dans la profondeur de son âme et de son esprit, c'est la foi la plus profonde que l'on puisse atteindre. Il n'y a pas moyen de voir Dieu ou de L'observer. Ceci est attesté dans le Coran :

\*«Il est Inaccessible aux regards, alors qu'ils Lui sont accessibles. Il est l'Impondérable, le Bien-Informé»\* (Al-An'âm, 103).

Les 'Ash'arites, tout aussi catégoriquement, affirment que Dieu peut être vu avec les yeux, mais seulement au jour de la Résurrection. Ils s'appuient aussi sur des versets coraniques et des traditions prophétiques pour étayer leurs déclarations. L'un des versets déclare:

\*«Ce jour là, les visages seront resplendissants regardant vers leur Seigneur»\* (Al-Qiyâma, 22-23).

Les Shî'ites croient que Dieu ne peut jamais être vu avec les yeux, ni dans ce monde ni dans l'au-delà. Néanmoins, la plus haute manifestation de la foi n'est pas la foi intellectuelle, qui est *'Ilm al-yaqîn*, mais *'Ayn al-yaqîn*, la certitude du cœur. Elle signifie le fait d'être témoin de Dieu avec le cœur et non avec les yeux. Ainsi, bien que Dieu ne puisse être vu avec les yeux, Il est visible au cœur. Quelqu'un demandait à 'Alî عليه السلام - "As-tu vu Dieu ?", il répondit - "Je n'adore pas un Dieu que je ne vois pas mais Il est visible par les cœurs et non par les yeux" - Il fut demandé aux Imâms si le prophète صلى الله عليه وسلم avait vu Dieu au cours de son ascension (*mi'râj*), Ils répondirent : "Avec les yeux, non ! Avec le cœur, oui !". A ce sujet, seuls les Soufis avancent un point de vue semblable à celui des Shî'ites.

### **j - Foi ou infidélité du *Fâsiq***

Sur ce problème auquel on a déjà souvent fait référence, la position shî'ite est en accord avec celle des 'Ash'arites, donc différente de celle des Kharijites qui croient que le *fâsiq* est incroyant et de celle des Mu'tazilites qui croient dans le principe de la position intermédiaire.

### **k - L'infailibilité (*'isma*) des Prophètes et des Imâms**

Cette croyance est caractéristique des Shî'ites qui affirment que les Prophètes et les Imâms sont infailibles et ne commettent jamais de péchés majeurs ou mineurs.

### **1 - Le Pardon (*maghfira*) et l'intercession *shafâ'a*)**

Sur cette question aussi, les Shî'ites s'éloignent de la position tranchée des Mu'tazilites selon laquelle toute personne qui meurt sans repentir ne peut obtenir le pardon divin ou l'intercession du prophète. De même leur position diffère avec la notion extravagante et indulgente de *shafâ'a* soutenue par les 'Ash'arites.

# INTRODUCTION

## AU 'IRFÂN

Le 'irfân fait partie des disciplines issues de la culture islamique. Il fut développé jusqu'à atteindre un haut niveau de raffinement. Avant d'aborder la discussion à son propos, nous devons préciser qu'elle peut l'être à partir de deux points de vue: le social et l'intellectuel. Contrairement aux savants des autres disciplines islamiques, les commentateurs du Coran (*mufassirûn*), les érudits du hadît (*muhadditûn*), les juristes (*fuqahâ*'), les théologiens (*mutakallimûn*), les philosophes, les écrivains et poètes, les gnostiques ('*urafâ*') constituent un groupe de savants qui ont, non seulement développé leur propre science, le 'irfân, dont la littérature est importante, mais qui ont aussi joui d'un statut social particulier dans le monde islamique. En cela, les '*urafâ*' sont spécifiques, car les savants des autres disciplines, les juristes par exemple, peuvent former un corps intellectuel séparé sans être pour autant considérés comme un groupe social distinct du reste de la société.

Mais ces gnostiques, considérés du point de vue de leur discipline intellectuelle, sont désignés par le terme

'*urafâ*' et, considérés en tant que groupe social, sont généralement appelés soufis (*mutasawwifa*).

Les '*urafâ*' et les sùfis ne sont pas perçus comme ayant fondé une secte dans l'Islam, tout comme ils ne le prétendent pas. Ils peuvent à la fois appartenir individuellement à chacune des écoles ou sectes et former ensemble un groupe social distinct. Ils se distinguent des autres membres de la société musulmane par une série d'idées ou d'opinions, par un code particulier qui régit leurs rapports sociaux, leurs vêtements et même parfois leur façon de se coiffer ou de porter la barbe, ainsi que leur vie collective dans des lieux spécifiques (*khâniqa* en persan, *ribât* ou *zâwiya* en arabe, *tekkiye* en turc).

Il y eut et il y a certainement des '*urafâ*', et notamment parmi les Shî'ites, qui n'ont affiché aucun de ces signes extérieurs de distinction sociale tout en étant profondément investis dans la méthode spirituelle du '*irfân*' (*sayr wa sulûk*). Ce sont les vrais gnostiques, qu'on ne peut rapprocher de ceux qui se sont inventés des centaines de comportements et de coutumes et qui ont introduit de multiples innovations dans leur façon de vivre.

Dans notre étude, nous n'aborderons pas l'aspect social des gnostiques. Nous examinerons seulement le '*irfân*', le sufisme (*tasawwuf*), en tant que discipline ou branche de la culture islamique. Car l'étude des aspects sociaux du sufisme nous entraînerait à examiner ses causes et origines, les effets positifs ou négatifs, bénéfiques ou non qu'il eut sur la société, la nature des relations qu'ont entretenues les

soufis avec les autres groupes musulmans, la touche particulière qu'il a apportée à l'ensemble des enseignements islamiques et le rôle qu'il a joué dans la propagation de l'Islam à travers le monde.

Le 'irfân, en tant que discipline scientifique et intellectuelle, se divise lui-même en deux branches: pratique et théorique. L'aspect pratique décrit et explique la relation et les responsabilités de l'être humain envers lui-même, envers le monde et envers Dieu. En ce sens, le 'irfân est semblable à l'éthique (*akhlâq*), duquel il se différencie par quelques points que nous expliquerons par la suite.

L'enseignement pratique du 'irfân est aussi désigné par itinéraire de la voie spirituelle (*sayr wa sulûk*, ou voyage et traversée). Le voyageur (*sâlik*) qui désire atteindre le but sublime de l'humanité - appelé *Tawhîd* - est initié à la manière d'y aboutir, en traversant étapes et stations, en réunissant les états et les conditions nécessaires à ces stations et aux événements qui lui surviendront. Il n'est pas besoin de préciser que toutes ces étapes et stations doivent être traversées sous la direction et l'orientation d'un exemple parfait de l'humanité qui, ayant cheminé sur cette voie, est conscient des comportements et des méthodes de chaque étape. Sinon, s'il n'est pas guidé par un être parfait sur cette voie, il se trouve en danger d'égarement.

L'homme parfait, le maître, qui doit nécessairement accompagner le novice au cours de son voyage spirituel est, selon les 'urafâ', appelé *Tâ'ir al-quds* (l'Oiseau saint) ou khidr.

"Accompagne ma ferveur, sur le chemin,

ô *Tâ'ir al-quds*

Le chemin vers le but est long,

et je suis novice dans le voyage."

"Ne quitte pas cette étape sans la compagnie de khidr,

L'obscurité est devant, crains de perdre le chemin."

Il y a certainement une différence importante entre l'Unicité (*Tawhîd*) du gnostique ('*ârif*) et la conception générale du *Tawhîd*. Pour lui, le *Tawhîd* est l'aboutissement sublime du fait humain et le but final de son voyage spirituel alors que pour les gens communs, et même pour les philosophes, *Tawhîd* signifie l'Unicité de l'Essence de l'Etre Nécessaire. Pour le '*ârif*, *Tawhîd* signifie que l'Ultime réalité est uniquement Dieu, tout autre que Dieu n'étant qu'apparence. Le *Tawhîd*, pour lui, implique de suivre un chemin et d'arriver à une étape où il ne voit rien d'autre que Dieu. Cependant, cette conception n'est pas admise par leurs adversaires, certains d'entre eux l'ayant même déclarée hérétique. Mais les '*urafâ*' sont convaincus qu'il s'agit du seul *Tawhîd* authentique, et que les étapes qui y conduisent ne peuvent être dépourvues de polythéisme (*shirk*).

Ils ne pensent pas que l'accès à cette étape suprême du *Tawhîd* puisse être réalisé par la raison et la réflexion. Ils mettent plutôt l'accent sur le rôle du cœur et affirment que c'est à travers la lutte, le voyage, la purification et l'auto-discipline que l'étape est atteinte. C'est là, toutefois, l'aspect

pratique du 'irfân, qui n'est pas différent de l'éthique à ce niveau, tous les deux discutant de choses "devant être exécutées". Cependant, les différences existent, la première étant que le 'irfân discute de la relation de l'être humain avec lui-même, le monde et Dieu, sa principale préoccupation étant sa relation avec Dieu. Les systèmes éthiques, eux, ne prennent pas tous en considération la nécessité de discuter de la relation entre l'homme et Dieu, seuls les systèmes éthiques religieux accordent une importance et une attention à cette question.

La seconde différence réside dans la méthodologie de la progression spirituelle, *sayr wa sulûk* (voyage et traversée), ces termes impliquant une dynamique alors que l'éthique est statique. Le 'irfân se réfère donc à un point de départ, une destination, des étapes et des stations que le voyageur doit franchir dans leur ordre correct pour parvenir à la destination finale. Pour le 'ârif, il y a réellement un chemin devant l'être humain, - un chemin véritable et non pas métaphorique - qui doit être suivi, étape par étape, station après station ; accéder à une station sans avoir traversé la précédente est, pour le 'ârif, impossible. Ainsi, il conçoit l'âme humaine comme un organisme vivant, un jeune plant ou un enfant, dont la perfection croît et mûrit dans un système et ordre particuliers.

En éthique, cependant, les notions sont traitées à part comme une multiplicité de vertus, telles que la droiture, l'honnêteté, la sincérité, la chasteté, la générosité, la justice ou l'altruisme (*'ithâr*) pour ne citer que quelques-unes,

dont l'âme doit être parée. Du point de vue de l'éthique, l'âme humaine ressemblerait plutôt à une maison meublée par de beaux objets, tableaux et ornements, sans qu'une séquence particulière bénéficie d'une importance particulière. Il n'est pas important de savoir, par exemple, comment l'un a commencé et où il a fini. Nulle conséquence n'en découle si l'un a commencé par le plafond ou le mur, sur le haut ou le bas du mur. Dans le 'irfân, par contre, les éléments de l'éthique sont perçus dans une perspective dynamique.

La troisième différence entre ces deux disciplines souligne que les éléments spirituels de l'éthique sont limités à des concepts et idées qui sont généralement communs, alors que ceux du 'irfân sont plus profonds et expansifs. Dans la méthodologie spirituelle du 'irfân, une plus grande attention est accordée au cœur, aux étapes et aux événements qu'il expérimente, ceux-ci étant seulement révélés au voyageur qui traverse le sentier, au cours de ses luttes et de son voyage, alors que les autres gens n'ont aucune idée de ce que sont ces étapes ni ces événements.

La seconde branche du 'irfân concerne l'interprétation de l'Existence, qui est Dieu, l'Univers et l'être humain. Sur ce plan, le 'irfân ressemble plutôt à la philosophie, ces deux branches du savoir tendant à comprendre l'existence, alors que le 'irfân pratique veut, comme l'éthique, changer l'être humain. Mais tout comme il existe des différences entre le 'irfân pratique et l'éthique, on note également des différences entre le 'irfân théorique et la philosophie.

## LE 'IRFÂN THÉORIQUE

Comme nous l'avons dit, le 'irfân théorique se rapporte à l'ontologie, Dieu, le monde et l'être humain. Cet aspect du 'irfân ressemble à la philosophie théologique qui cherche également à décrire l'existence. Comme la philosophie théologique, le 'irfân définit son sujet, ses principes essentiels et ses problèmes, mais tandis que la philosophie s'appuie uniquement sur les principes rationnels pour argumenter, le 'irfân base ses déductions sur les principes découverts à travers l'expérience mystique (*kashf*) avant de retrouver le langage rationnel en vue de les expliquer. Les déductions rationnelles de la philosophie peuvent être comparées à l'étude d'un passage écrit, à l'origine, dans la même langue, alors que les arguments du 'irfân ressemblent à l'étude d'un texte traduit d'une langue ayant servi à la rédaction originelle. Pour être plus précis, le 'ârîf souhaite expliquer ces choses dont il prétend avoir été témoin avec son cœur et son être tout entier, en usant du langage de la raison.

L'ontologie du 'irfân est, à maints égards, différente de celle des philosophes. Pour ces derniers, aussi bien Dieu que les autres éléments ont une réalité, mais, tandis que Dieu est l'Être Nécessaire (*wâjib al-wujûd*), et Existant par soi, les choses autres que Dieu sont seulement des existants potentiels (*mumkin al-wujûd*), des existants à travers les autres et les conséquences de l'Être Nécessaire. Par contre, l'ontologie du 'ârîf ne laisse aucune place aux choses autres que Dieu, en tant qu'Existant avec Lui-même, même s'Il

est la cause des phénomènes; ou plutôt, l'Être divin embrasse et enveloppe toutes choses; en somme, toutes les choses sont les noms, les qualités, les manifestations de Dieu et non existantes à Ses côtés.

L'objet du philosophe se distingue aussi de celui du 'ârif. Il souhaite comprendre le monde, concevoir dans son esprit une image correcte et relativement complète du champ de l'existence. Le philosophe considère que la marque la plus élevée de la perfection humaine réside dans la perception rationnelle de la nature exacte de l'existence, de telle sorte que le macrocosme universel est reflété dans son esprit pour devenir un microcosme rationnel. C'est ainsi qu'est définie la philosophie : "le devenir final d'un 'âlim rationnel confronté à un monde (*'âlam*) concret", ou en d'autres termes, la philosophie est l'étude de la manière par laquelle l'être humain devient un microcosme rationnel semblable au microcosme concret.

Le 'ârif, lui, ne se préoccupe pas de la raison ni de la compréhension ; il souhaite atteindre l'essence et la réalité de l'existence, Dieu, afin de Lui être rattaché et d'En être témoin. Du point de vue du 'ârif, la perfection humaine ne consiste pas à avoir en esprit une image du domaine de l'existence; c'est plutôt retourner, en suivant le sentier spirituel de la progression, à l'origine d'où l'individu a émergé et dépasser la distance qui sépare le soi-même de l'Essence divine et, dans le domaine de la proximité, annihiler son propre être limité pour subsister dans l'Infinité divine.

Les instruments du philosophe sont la raison, la logique et la déduction, alors que ceux du 'ârîf sont le cœur, la lutte spirituelle, la purification et l'auto-discipline, ainsi que le dynamisme interne.

## 'IRFÂN ET ISLAM

Qu'il soit pratique ou théorique, le 'irfân est solidement rattaché à la religion céleste de l'Islam. Comme toute autre religion ou plutôt plus que tout autre, l'Islam a expliqué les relations de l'homme à Dieu, au monde et à soi-même et a prêté attention à la description et l'explication de l'existence.

La question inévitable qui se pose concerne la relation entre les idées avancées par le 'irfân et les enseignements de l'Islam. Les mystiques n'ont évidemment jamais prétendu que leurs propos étaient supérieurs ou ajoutaient quelque chose à l'Islam, et ils ont eu le scrupule de nier toute supposition de ce genre. En fait, ils affirment avoir découvert des réalités plus profondes dans l'Islam et qu'ils sont de véritables musulmans. Que ce soit dans l'enseignement pratique ou théorique du 'irfân, les mystiques ont toujours appuyé leurs idées en se référant au Coran, à la Sunna du prophète et aux Imams, ainsi qu'à la pratique des plus éminents compagnons du prophète.

Cependant, d'autres opinions furent émises à leur propos :

a) Un certain nombre de muhaddîûn et de juristes pensent que les 'urafâ' ne sont pratiquement pas liés à

**l'Islam, que leurs références au Coran et à la Sunna ne sont que des ruses pour tromper les simples gens et pour s'aliéner les cœurs des Musulmans. Ce groupe pense que le 'irfân est indiscutablement séparé de l'Islam.**

**b) Certains modernistes, qui ont peu de sympathie envers l'Islam et qui sont prêts à s'enthousiasmer pour tout phénomène échappant à l'observation stricte de la Sharî'a ('ibâda) et pouvant être interprété comme une révolte passée contre l'Islam et ses lois, pensent, comme le premier groupe, que les mystiques n'ont, en pratique, ni foi ni croyance en l'Islam, que le 'irfân et le tasawwuf sont des mouvements nés au sein des peuples non-Arabes et dirigés contre l'Islam et les Arabes, en endossant le vêtement de la spiritualité.**

**Ces deux groupes s'accordent à penser que les 'urafâ' sont opposés à l'Islam. Néanmoins, leurs démarches sont différentes car le premier considère l'Islam comme étant sacré et, s'appuyant sur les sentiments des masses musulmanes, souhaite condamner les 'urafâ' et les exclure du champ des sciences islamiques. Le second groupe, s'appuyant sur d'éminents mystiques, compte les utiliser dans sa propagande contre l'Islam. Il s'attaque à l'Islam en soutenant que les idées subtiles et sublimes du 'irfân développées dans la culture musulmane lui sont en fait étrangères. Il considère qu'elles y furent injectées de l'extérieur car, prétendent-ils, l'Islam et ses concepts se sont développés sans pouvoir accéder à ce niveau. Ce groupe prétend également que les citations du Coran et des *hadîths***

avancées par les 'urafâ' servent uniquement à se dissimuler, par crainte des masses, pour sauver leur propre vie.

c) Aux côtés de ces deux groupes, un autre affiche une attitude neutre envers le 'irfân, considérant que ce dernier ainsi que le soufisme renferment des innovations et des déviations non-conformes au Coran et à la Tradition; ceci est d'autant plus vrai pour l'enseignement pratique du 'irfân que pour ses idées théoriques et notamment pour son attitude sectaire. Il admet que les 'urafâ', comme d'autres érudits musulmans de rangs différents ou la majorité des sectes islamiques, possèdent des intentions sincères envers l'Islam et se refusent à contredire ses enseignements. Il est possible qu'ils aient commis des erreurs tout comme ont fait les autres savants - théologiens, philosophes, exégètes et juristes - erreurs qui ne sont pas dues à des intentions malveillantes à l'encontre de l'Islam.

Pour ce groupe, la question d'une prétendue opposition des 'urafâ' à l'Islam a été soulevée par ceux qui portent un préjudice particulier envers le 'irfân et l'Islam. Toute personne désintéressée qui se mettrait à étudier les livres écrits par les 'urafâ', pourvu qu'elle soit avertie de leur terminologie et langage, bien qu'elle puisse trouver de nombreuses erreurs, ne doutera pas de la sincérité de leur totale dévotion envers l'Islam.

Parmi ces trois opinions, je préfère la troisième. Je ne pense pas que les 'urafâ' aient eu des intentions démoniaques envers l'Islam, mais je pense, en même temps, qu'il est nécessaire pour ceux qui détiennent un savoir spécialisé en

'irfân et dans les enseignements profonds de l'Islam, de s'atteler à une recherche désintéressée sur la conformité des idées mystiques avec les enseignements musulmans.

### **Sharî'a, Ṭarîqa et Ḥaqîqa**

L'un des points les plus importants du litige entre 'urafâ' et les autres savants, les juristes notamment, concerne l'enseignement particulier du 'irfân à propos de la Sharî'a, la Ṭarîqa (la Voie) et la Ḥaqîqa (la Vérité). Les deux admettent, en effet, que la Sharî'a, le corpus de lois islamiques, est basée sur un ensemble de réalités et d'objectifs bénéfiques. Les juristes pensent généralement que ces objectifs en soi mènent l'être humain à la félicité et même au plus haut niveau des bénéfiques matériels et spirituels que Dieu accorde à l'homme. Les 'urafâ', d'autre part, pensent que tous ces chemins mènent à Dieu, que tous ces objectifs et réalités ne sont que les moyens; les causes et les agents qui poussent l'être humain en direction de Dieu.

Les juristes affirment qu'à la base des lois de la Sharî'a se trouvent plusieurs objectifs salutaires qui fondent la cause et l'esprit de la Loi, et que le seul moyen de les atteindre consiste à agir selon la Sharî'a. Mais les 'urafâ' pensent que ces réalités et objectifs, qui sont à la base des lois de la Sharî'a, ne sont que des stations ou étapes de l'ascension humaine en direction de Dieu et qu'ils font partie du processus de l'accès humain à l'Ultime Réalité.

Les 'urafâ' pensent également que l'aspect ésotérique de la Sharî'a est la Voie (*Tarîqa*), qui mène à la Réalité (*Haqîqa*) qui est le Tawhîd (dans le sens mentionné plus haut), étape atteinte après l'annihilation de l'être du 'arif et de son égoïsme. Ainsi, le gnostique croit en trois notions : la Sharî'a, la Tarîqa et la Haqîqa, il pense que la première est le moyen ou même l'enveloppe de la Tarîqa qui est, à son tour, le moyen ou l'enveloppe du noyau central, la Haqîqa.

Quant aux juristes, ils regroupent les enseignements islamiques en trois branches. La première étant le kalâm qui traite des fondements principaux des doctrines (*'usûl al-'aqâ'id*). Pour y accéder, il est nécessaire que l'être humain acquière, par la raison, la croyance ferme et la foi.

La seconde branche concerne l'éthique (*akhlâq*), qui renferme les instructions relatives au comportement humain concernant les vertus et les vices. La troisième branche, le fiqh, traite des lois (*ahkâm*) relatives à nos actions et à notre croyance. Ces trois branches des enseignements islamiques sont séparées les unes des autres. Le kalâm se rattache à la réflexion et l'intellect; l'éthique est rattaché à l'être lui-même, à ses facultés et coutumes ; le fiqh est rattaché aux organes et membres du corps.

Cependant, concernant les doctrines, les 'urafâ' ne pensent pas que la croyance mentale ou rationnelle soit suffisante. De même, concernant la seconde branche, ils ne pensent pas que l'éthique soit adéquate car statique et limitée. Ils suggèrent plutôt une méthodologie spirituelle

(*sulûk*) aux traits spécifiques. Finalement, pour la troisième branche, ils ne font aucune critique, bien qu'à certaines occasions, ils aient émis des opinions susceptibles d'être comprises comme étant opposées aux lois du Fiqh.

Ces trois branches sont donc, pour les mystiques, désignées par Sharî'a, Ṭarîqa et Ḥaqîqa. Ainsi, ils considèrent que, tout comme l'être humain ne peut être partagé en trois sections, le corps, le moi et la raison, qui ne sont pas en réalité séparées les unes des autres, mais forment un tout indivisible dont ils constituent les aspects internes ou externes, il en est de même pour Sharî'a, Ṭarîqa et Ḥaqîqa. L'un est l'écorce externe, l'autre le cœur interne et le troisième le cœur du cœur, avec une différence, toutefois, les 'urafâ' ne limitant pas les étapes de l'existence humaine à trois ; ils croient en une étape qui transcende le domaine de la raison : la Volonté divine.

## **LES ORIGINES DU 'IRFÂN ISLAMIQUE**

Pour comprendre n'importe quelle discipline ou science, il est essentiel d'étudier son histoire et son développement, ainsi que de se familiariser avec les personnalités qui en furent les initiateurs ou les transmetteurs, ainsi qu'avec leurs ouvrages de référence. C'est ce que nous allons essayer d'exposer.

La première question que nous soulevons est de savoir si le 'irfân musulman est une discipline issue de la tradition

musulmane, comme le fiqh, 'Usûl al-fiqh, le Tafsîr (exégèse) ou 'Ilm al-hadîth. S'agit-il de l'une de ces disciplines fondées par les Musulmans qui, ayant reçu dans l'Islam la première inspiration, les sources et les matières premières, les ont développées après avoir découvert leurs règles et principes ? Ou bien fait-il partie d'une de ces sciences qui trouvèrent leur chemin dans le monde musulman tout en étant extérieures, comme la médecine ou les mathématiques, qui furent ensuite développées par les Musulmans dans le cadre de la civilisation qui fut la leur ? Ou bien s'agit-il encore d'autre chose ?

Les 'urafâ' eux-mêmes soutiennent la première alternative et refusent catégoriquement toute autre explication. Quelques orientalistes, toutefois, ont insisté et insistent toujours sur la deuxième explication, que le 'irfân avec ses idées subtiles et sublimes, a été injecté de l'extérieur. Certains lui donnent une origine chrétienne et prétendent que le mysticisme musulman est le résultat des contacts précoces entre l'Islam et les moines chrétiens. A d'autres moments, ils affirment qu'il s'agit d'une réaction persane contre les Arabes et l'Islam.

D'autres encore le font remonter au néo-platonisme, creuset des idées de Platon, d'Aristote et de Pythagore, influencé par le gnosticisme alexandrin et les opinions du judaïsme et du christianisme. Certains même prétendent qu'il est dérivé du bouddhisme. Il en est de même pour les opposants musulmans au 'irfân qui s'acharnent à montrer

que l'ensemble du 'irfân et du soufisme est étranger à l'Islam, soutenant que la gnose n'a pas d'origine musulmane.

Le troisième point de vue admet que le 'irfân, qu'il soit pratique ou théorique, a puisé sa première inspiration et sa matière première dans l'Islam lui-même mais qu'il essaya ensuite, à partir de ce matériau de base, de composer une structure en imaginant des lois et principes. C'est seulement au cours de ce processus qu'ils furent influencés par des éléments extérieurs, et notamment par les idées scolastiques et philosophiques en ce qui concerne, par exemple, l'école théosophique de la lumière (*'Ishrâqî*).

A ce stade de la recherche, plusieurs questions font surface. Tout d'abord, dans quelle mesure les 'urafâ' ont-ils réussi à développer des règles et des lois correctes pour structurer leur matériau ? Les 'urafâ' ont-ils mené cette tâche aussi bien que les juristes ? Dans quelle mesure se sont-ils sentis tenus de ne pas dévier des principes véritables de l'Islam ? Et, dans quelle mesure le mysticisme a-t-il été influencé par des idées étrangères aux traditions ? Le 'irfân a-t-il assimilé ces idées étrangères en leur donnant une forme particulière et les a-t-il utilisées au cours de son développement ? Ou bien, au contraire, les vagues de ces éléments étrangers ont-elles emporté le 'irfân dans leur flux ?

Chacune de ces questions réclame une étude distincte et une recherche sérieuse. Ce qui est certain, c'est que le 'irfân puise ses principales sources dans l'inspiration de l'Islam lui-même et non ailleurs. Considérons ce point.

Ceux qui ont adopté le premier point de vue et à la rigueur, le second, considèrent l'Islam comme une simple religion, populaire et non-complexe, dénuée de toutes sortes de mystères, de difficultés et de notions profondes et inaccessibles. Pour eux, le système doctrinal de l'Islam réside dans le *Tawhîd* (monothéisme) qui signifie que le monde a un Créateur Transcendant, autre que lui-même comme la maison a un bâtisseur autre qu'elle-même. De même, le fondement de la relation entretenue avec les plaisirs de ce monde est, pour eux, le *zuhd* (l'ascétisme). En définissant ce terme, ils insistent sur l'abstention des plaisirs éphémères de ce monde pour atteindre les plaisirs éternels de l'Au-delà. Par ailleurs, des rituels simples et pratiques et des lois dressés par le Fiqh assurent cette voie.

Pour eux, la conception du *Tawhîd* affichée par les 'urafâ' dépasse de loin le simple monothéisme de l'Islam. Pour le 'ârif, le *Tawhîd* est un monisme existentialiste dans le sens où il croit que rien n'existe en dehors de Dieu, Ses Noms, Ses Attributs et Ses manifestations.

Le sentier spirituel du 'ârif (*sayr wa sulûk*) dépasse, pour eux, le *zuhd* prôné par l'Islam, car il avance des idées et concepts tels que l'amour divin, l'annihilation dans Dieu et l'épiphanie, absents de la piété musulmane. De même, le concept de Tarîqa va au-delà de la Sharî'a car il introduit des questions inconnues du Fiqh.

De plus, ils pensent que les compagnons du vénérable prophète auxquels se réfèrent les 'urafâ' en tant que précurseurs pour justifier leurs idées, ne sont rien d'autres

que des hommes pieux. Leurs âmes ignorent tout du sentier spirituel et du Tawhîd conçus par le 'irfân. Il s'agit tout simplement de gens détachés de ce monde, qui se sont abstenus des plaisirs qu'ils y trouvaient, fixant leur attention sur l'Au-delà et dont les âmes sont submergées de crainte et d'espoir à la fois, crainte du châtement du Feu et espoir de la récompense du Paradis.

En réalité, ce point de vue ne peut être adopté. Les sources premières de l'Islam sont beaucoup plus riches que ne le prétend, par ignorance ou non, ce groupe. Ni le concept musulman de Tawhîd n'est aussi simple et aussi vide qu'il ne le suppose, ni l'Islam ne limite la spiritualité à une piété sèche, ni les pieux compagnons du vénérable prophète ne furent de simples ascètes, ni le code de conduite du Musulman ne fut confiné à des directives concernant les actes de ses organes et membres corporels.

Il devient dès lors évident que les enseignements fondamentaux de l'Islam étaient en mesure d'inspirer une multitude d'idées profondes et spirituelles, que ce soit sur le plan théorique ou dans le domaine pratique du 'irfân. Toutefois, la question de savoir dans quelle mesure les mystiques musulmans ont utilisé ou bénéficié de ces enseignements et dans quelle mesure ils en ont dévié est une question que nous ne pouvons épuiser dans cette étude.

Concernant le *Tawhîd*, le saint Coran n'a jamais comparé Dieu et la Création à un bâtisseur et sa maison. Le Coran identifie Dieu au Créateur du monde, établissant

mort. Il en est de même pour la terre, la mer, les montagnes, les arbres, les animaux et les étoiles, le système solaire et les galaxies. Ces changements sont-ils externes, rattachés à la configuration, à la forme et aux accidents de l'univers ou bien sont-ils profonds et fondamentaux, de telle sorte qu'aucun phénomène constant n'existe dans l'univers ? Les changements qui se déroulent dans l'univers sont-ils éphémères et instantanés ou bien progressifs et prolongés ? Ces questions remontent aux temps anciens et ont été discutées dans l'ancienne Grèce. Démocrite, connu comme étant le père de la théorie atomique, mais également en tant que philosophe humoristique, maintient que tous les changements et les transformations sont superficiels car la nature de l'Être est basée sur des particules atomiques qui se maintiennent dans un même état et ne changent pas. Le changement que nous apercevons est semblable à celui d'un tas de gravier amassé une fois sous une forme, une autre fois sous une autre, ne changeant jamais au niveau de sa nature réelle. Il s'agit d'une vision mécanique qui se ramène à une sorte de philosophie mécanique.

Un autre philosophe grec, Héraclite, affirme que rien ne demeure dans le même état dans deux instants successifs. Il dit "tu ne peux marcher deux fois dans la même rivière car au second moment, tu n'es pas ce que tu étais avant, et la rivière n'est pas comme avant". Cette philosophie, opposée à celle de Démocrite, voit toute chose en état de flux et d'instabilité, bien qu'elle ne contredise pas la vision mécaniste, puisqu'elle n'avance pas l'idée de dynamique.

La philosophie d'Aristote n'a pas contredit l'idée que toutes les parties de la nature changent, mais prend en charge de déterminer quels changements sont progressifs et prolongés et lesquels sont instantanés et éphémères. Aristote définit les changements progressifs par le terme de mouvement et le changement éphémère par les termes de génération et de corruption. L'éphémère apparaissant dans l'être est appelé génération et l'éphémère en voie de disparition est nommé corruption. Parce qu'Aristote et ses élèves considèrent que les changements de base se déroulant dans le monde et notamment ceux qui apparaissent dans l'existence sont éphémères, ils nommèrent ce monde, celui de la génération et de la corruption. Mais il y a cependant une stabilité. Les changements éphémères vivent une stabilité relative. Si le changement est sous forme de mouvement, c'est un changement absolu, et s'il est sous la forme de génération et de corruption, il est instantané et relatif.

Pour les aristotéliens, rien n'est absolument constant et uniforme dans la nature et tout est changeant, contrairement au point de vue de Démocrite, car les substances sont l'essentiel dans la nature et les changements dans les substances sont éphémères, le monde présente cependant une relative stabilité ainsi qu'un relatif changement. La stabilité qui gouverne le monde est cependant plus grande que le changement qui y survient.

Aristote et les aristotéliens considèrent toutes les choses comme appartenant aux dix classes génériques de

base qu'ils nomment les dix catégories : la substance, la quantité, la qualité, le lieu, la position, la détermination dans le temps, la relation, la condition, l'action et la passion.

Le mouvement se passe uniquement dans les catégories de la quantité, de la qualité et du lieu. Dans toutes les autres catégories, le changement est éphémère ; en d'autres termes, toutes les autres catégories jouissent d'une stabilité relative. Même les trois catégories dans lesquelles il y a un mouvement, parce que le mouvement est sporadique, sont gouvernées par une stabilité relative. Ainsi, dans la philosophie d'Aristote, on rencontre plus de stabilité que de changement, plus d'uniformité que de transformation.

Avicenne considère que le mouvement intervient également dans la catégorie de la position, en démontrant que certains mouvements tels que la rotation de la terre autour de son axe constitue un mouvement positionnel et non un mouvement déterminé dans l'espace. Après Avicenne, le mouvement dans la détermination spatiale fut restreint au mouvement transférentiel. Avicenne n'a pas démontré l'existence d'une nouvelle sorte de mouvement mais a classifié de nouveau en tant que positionnel ce qui était au départ placé dans la catégorie du mouvement spatial. Sa nouvelle classification est généralement acceptée.

Mulla Sadra a effectué une transformation majeure dans la philosophie islamique en avançant l'idée du mouvement intrasubstantiel. Il démontra que, même sur la base des principes aristotéliens de la matière et de la forme, nous devons accepter que les substances du monde

sont en mouvement permanent. Il n'y a aucun instant de stabilité et d'uniformité dans les substances du monde. Les accidents, c'est-à-dire les neuf autres catégories, en tant que fonctions des substances, sont également en mouvement. Pour Mulla Sadra, la nature signifie le mouvement et le mouvement égale création et extinction permanentes et ininterrompues.

A travers le principe du mouvement intrasubstantiel, la face de l'univers aristotélicien a été complètement bouleversée. Selon ce principe, la nature ou la matière est égale au mouvement. Le temps consiste dans la mesure ou l'extension de ce mouvement intrasubstantiel, et la stabilité égale l'Être supernaturel. Ce qui existe consiste d'une part à un changement absolu (nature) et de l'autre à une stabilité absolue (supernaturel). La stabilité de la nature est la stabilité de l'ordre et non la stabilité de l'Être, c'est-à-dire qu'un système immuable gouverne l'univers alors que ce qui s'y trouve est changeant. A la fois l'Être et le système de cet univers proviennent du céleste divin. S'il n'avait été gouverné par l'autre monde, ce monde qui est entièrement flux et mutation, aurait été coupé de son passé et futur : "plusieurs fois l'eau changea dans ce courant alors que les reflets de la lune et des étoiles demeurent" (auteur inconnu).

Avant Mulla Sadra, le sujet du changement et de la stabilité appartenait aux sciences naturelles, dans le sens où toute détermination ou division qui s'appliquait au corps en tant que corps appartenait aux sciences naturelles. On disait qu'un tel corps était soit constant soit changeant ou

par la lumière de la foi". Puis il s'adressa au jeune homme: "Préserve cet état dans lequel tu es, ne le laisse pas t'échapper". "Prie pour moi, répondit le jeune, pour que Dieu m'accorde le martyre". Peu de temps après cet épisode, le jeune homme participa à une bataille, il vit son vœu exaucé en atteignant le martyre.

La vie, les déclarations et les prières du vénérable prophète ﷺ sont riches en enthousiasme spirituel et en extase, pleines d'indications gnostiques. Les 'urafâ' se basent souvent sur les invocations du prophète ﷺ pour appuyer et affirmer leurs points de vue.

De même, le commandant des croyants, 'Alî رضي الله عنه, auquel se réfèrent tous les mystiques et les soufis, faisant remonter l'origine de leur ordre jusqu'à lui, fut spirituellement inspiré, lui aussi. Je voudrai attirer l'attention sur deux passages de *Nahj al-Balâgha*.

Dans le sermon 222, 'Alî رضي الله عنه déclare : "Allah, gloire à Lui, a certainement fait de Son rappel le moyen de brûler les cœurs, qui entendent par lui après la surdité, qui voient par lui après la cécité, qui sont guidés par lui après avoir été récalcitrants. En toutes périodes et dans tous les temps où il n'y avait pas de prophètes, il y eut des serviteurs à qui Allah - que Ses générosités sont précieuses - chuchotait dans leur conscience et s'adressait à leur intellect".

Dans le sermon 220, parlant à propos de l'ami de Dieu, il dit: "Il revivifia son intellect et fit mourir son esprit jusqu'à ce que son corps fût affaibli et sa rudesse transformée en raffinement. Alors, une émanation d'un éclat

extrême brilla, éclairant la voie devant lui, ouvrant toutes les portes qui le menèrent tout droit à la porte du salut et à la demeure éternelle. Ses jambes fixèrent son corps avec assurance dans l'état de la sécurité et du confort, selon l'engagement de son cœur et la certitude d'avoir gagné la satisfaction de son Seigneur".

Les invocations islamiques, et notamment celles des Shî'ites, abondent également d'enseignements spirituels. *Du'â'* Kumayl, *Du'â'* Abi Hamza, les invocations d'*As-Sahîfa al-Kâmila* et celles désignées par *Sha' bâniyya*, toutes contiennent les idées spirituelles les plus sublimes.

Avec la présence de toutes ces ressources dans l'Islam, faut-il chercher ailleurs l'origine du mysticisme musulman ? Ceci nous rappelle le cas d'Abu Dharr al-Ghifârî, sa protestation contre les tyrans de son temps et sa critique verbale de leurs pratiques. Il était sévère envers le favoritisme, le parti-pris politique, l'injustice, la corruption et la tyrannie qui sévissaient à l'époque post-prophétique dans laquelle il a vécu. Il eut à en souffrir, il fut torturé et exilé et c'est dans son exil, abandonné et seul, qu'il quitta ce monde. Certains orientalistes soulevèrent la question de savoir pourquoi Abu Dharr agit comme il le fit. Ils recherchaient ailleurs que dans l'Islam ce qui leur apporterait la réponse.

George Jurdâq, auteur libanais et chrétien, fournit la réponse à ces derniers dans son ouvrage l'Imâm 'Alî, *Sawt al-'adâla al-'insâniyya* (l'Imam 'Alî, la voix de la justice

humaine). Il affirme être amusé par ceux qui veulent trouver, ailleurs que dans l'Islam, une explication à l'attitude d'Abu Darr, en les comparant à celui qui, assis au bord d'une rivière ou de la mer, un récipient rempli d'eau à la main, cherche comment il a rempli ce récipient et, ignorant totalement la proximité de la rivière ou de la mer, s'en va à la recherche d'un étang ou d'une mare pour expliquer le phénomène.

Quelle autre source que l'Islam a-t-elle pu inspirer Abu Darr ? Quelle source aussi intense a-t-elle pu inspirer ceux qui, semblables à lui, se sont levés contre les tyrans de ce monde tels que Mu'âwiya? Nous remarquons une attitude similaire envers le mysticisme. Les orientalistes sont à la recherche d'une source non-islamique à ce phénomène alors qu'ils ignorent complètement l'immense océan de l'Islam. Pouvons-nous vraiment ignorer toutes ces ressources, le saint Coran, les traditions, les sermons, les dialogues polémiques, les supplications ainsi que les biographies, simplement pour confirmer le point de vue d'un groupe d'orientalistes ou de leurs adeptes orientaux?

Au départ, les orientalistes se sont efforcés de prouver que les origines du mysticisme musulman résidaient hors des enseignements de l'Islam. Plus tard, certains, comme R. A. Nicholson ou Louis Massignon, après avoir étudié assez longuement le mysticisme musulman, ont expressément admis que les principales sources du 'irfân sont le Coran et la sunna du prophète ﷺ.

Dans *The Legacy of Islam*, Nicholson affirme: "Bien que Muhammad n'ait pas laissé de système de théologie dogmatique ou mystique, le Coran contient la matière première des deux [disciplines]".

### Les premiers mystiques

Les enseignements authentiques de l'Islam et les biographies de ses dirigeants spirituels, riches et splendides dans leur spiritualité, sources de l'inspiration du monde musulman en recherches mystiques, ne sont pas inclus dans ce qu'on désigne par 'irfân ou soufisme. Mais ce serait très long d'étudier cet autre versant. Nous poursuivons donc notre discussion à propos de la branche désignée par 'irfân.

Il est certain qu'il n'existait pas, au cours de la première période de l'Islam, du moins au premier / septième siècle, de groupes désignés par 'urafâ' ou soufis au sein des masses musulmanes. Le terme *sûfi* fut utilisé pour la première fois au 2/8<sup>e</sup> siècle.

La première personne désignée par ce terme fut Abu Hâshim al-Kûfî qui vécut au 2/8<sup>e</sup> siècle. Il fit construire à Ramla, en Palestine, un hospice pour servir de lieu de prière et d'adoration à un groupe de Musulmans ascètes. On ne connaît pas la date de sa mort mais il fut le maître de Sufyân al-Thawrî qui décéda en 161/777.

Abu Qâsim Qushayrî, lui même 'ârif et éminent soufi, note que le terme *sûfi* apparut avant 200/815. Nicholson

pense, lui, que le terme apparut vers la fin de ce siècle. A partir d'une tradition rapportée dans *Kitâb al-Ma'îsha* (vol. 5) d'*Al-Kâfi*, il semble qu'un groupe de ce nom - Sufyân al-Thawrî en faisait partie - existait au temps de l'Imam as-Sâdiq (première moitié du second siècle). Puisque Abu Hâshim al-Kûfi fut le premier à être nommé soufi et qu'il fut le maître de Sufyân al-Thawrî, le terme a donc été utilisé au cours de la première moitié du second siècle et non comme l'affirme Nicholson à la fin. Quant à la date où ce groupe commença à s'appeler 'urafâ', nous n'avons pas d'informations précises à ce sujet. Tout ce dont nous pouvons être certains, comme le confirme Sarî al-Saqâtî (m. 243/867), c'est que le terme était courant au troisième siècle. *Al-Luma'* d'Abu Nasr al-Sarrâj at-Tûsî, un des textes dignes de confiance du 'irfân et du soufisme, rapporte une déclaration de Sufyân al-Thawrî précisant que ce terme est apparu au cours du second siècle. Il semble donc que c'est au cours de ce siècle que le soufisme a émergé en tant que groupe distinct et non au troisième, comme le pensent certains.

Toutefois, même si aucun groupe spécifique n'avait fait son apparition sous le nom de 'urafâ', soufis ou autres au premier siècle, cela n'implique pas que les éminents compagnons aient été tout simplement pieux et ascètes, et qu'ils aient vécu une foi dénuée de dimension spirituelle. Il est peut-être vrai que certains compagnons n'aient rien connu autre que la piété et l'adoration, mais d'autres ont vécu une vie spirituelle intense. Ils ne se situaient pas tous au même niveau ; même Salmân et Abu Dharr ne jouissaient pas du

même degré de foi interne. Salmân jouissait d'un tel degré de foi auquel Abu Dharr n'aurait pas résisté.

De nombreux hadiths rapportent d'ailleurs: "Si Abu Dharr avait su ce que renfermait le cœur de Salmân, il l'aurait tué (l'ayant pris pour un hérétique)".

Nous énumérons à présent les premières générations des 'urafâ' et soufis, du deuxième au neuvième siècles.

### Les 'urafâ' du second / huitième siècle

1. Al-Hasan al-Basrî : l'histoire de ce que l'on désigne par 'irfân, comme le kalâm, commence avec Hasan al-Basrî (m. 110/728). Né en 22/642, il vécut environ 88 ans.

Il ne fut jamais appelé soufi mais trois raisons penchent en faveur de son inclusion dans ce groupe. La première est son livre intitulé *Ri'âya li Huqûq Allah* (Observations des devoirs envers Allah) considéré comme le premier livre sur le soufisme. Ensuite, les 'urafâ' eux-mêmes font remonter leurs ordres jusqu'à lui et de lui, à 'Alî , tel que le fait la chaîne des shayks de Abu Sa'îd b. Abi al-Khayr. Ibn Al-Nadîm dans *Al-Fihrist*, fait remonter la chaîne de Abu Muhammad Ja'far al-Khuldî à Hasan al-Basrî, notant que ce dernier avait rencontré soixante-dix compagnons ayant combattu à Badr. Finalement, certains récits concernant Hasan al-Basrî donnent l'impression qu'il faisait partie d'un groupe connu plus tard sous le nom de *soufi*.

2. Mâlik b. Dînâr vécut en ascète et dans l'abstinence des plaisirs. Il mourut en l'an 130/747.

3. Ibrâhîm b. Adham : sa fameuse histoire ressemble à celle de Buddha. Il était gouverneur de Balkh lorsqu'un fait survint et l'amena à se repentir et à entrer dans les rangs du soufisme. Les 'urafâ' accordent une grande importance à ce personnage. Il mourut vers l'an 161/777.

4. Râbi'a al-'Adawiyya : cette femme fut l'une des merveilles de son temps (m. 135/752 ou 185/801). Elle fut nommée Râbi'a car elle était la quatrième fille de sa famille. De nobles paroles et des vers mystiques élevés lui sont attribués.

5. Abu Hâshim al-Sûfi de Kûfa : il fut le maître de Sufyân al-Thawrî, mort en 161/777.

6. Shaqîq al-Balkhî : Elève d'Ibrâhîm b. Adham. Selon l'auteur de *Rayhânât al-'adab*, il rencontra l'Imam Mûsa b. Ja'far عليه السلام et fit un récit sur la grande station et les miracles de l'Imam. Il mourut en 194/810.

7. Ma'rûf al-Karkhî, éminent 'ârif. On raconte qu'il fit profession de foi en Islam entre les mains de l'Imam al-Ridâ عليه السلام. Les chaînes de plusieurs ordres, d'après les 'urafâ', remontent à Ma'rûf et à travers lui, à l'Imam al-Ridâ puis aux autres Imams jusqu'à arriver au prophète صلى الله عليه وآله lui-même. Il s'agit de la chaîne nommée *Silsilat adh-Dhahab* (chaîne dorée).

8. Al-Fudayl b. Iyâd : originaire de Marw, il aurait été bandit avant de se repentir un soir en entendant la voix de sa victime réciter le Coran. On lui attribue l'ouvrage *Misbâh al-sharî'a* qui regroupe des leçons que lui enseigna l'Imam Ja'far as-Sâdiq عليه السلام. Il mourut en 187/803.

### Les 'urafâ' du troisième / neuvième siècle

1. Abu Yazîd al-Bistâmî (Bayazîd). Grand mystique, on rapporte qu'il fut le premier à avoir ouvertement parlé de l'annihilation de soi en Dieu (*fanâ' bi Allah*) et la persistance en Dieu (*baqâ' bi Allah*). Ses extases (*shat-hiyyât*) ont conduit certains à le considérer hérétique. Il mourut en 261/ 874 ou 264/877. Certains prétendent qu'il fut porteur d'eau à la maison de l'Imam Ja'far as-Sâdiq عليه السلام mais il n'était pas, en réalité, son contemporain.

2. Bishr b. Al-Hârith al-Hâfi : Fameux soufi, il vécut également une vie de débauche avant de se repentir. Il mourut en 226/840 ou 227/841.

3. Sarî al-Saqâtî : Ami et compagnon de Bishr al-Hâfi, il fut l'un de ceux qui portèrent une grande affection aux créatures de Dieu et qui préféra les autres à soi-même. Il fut l'élève et le disciple de Ma'rûf al-Karkhî, le maître et l'oncle maternel de Junayd de Baghdâd. On rapporte de lui de nombreuses déclarations à propos de l'unité mystique (*Tawhîd*), l'amour divin et autres thèmes. Il déclara : "comme le soleil, le 'ârîf brille sur l'ensemble du monde ; comme la terre, il porte le bien et le mal de tout, comme l'eau, il est la source de vie pour chaque cœur et comme le feu, il donne la chaleur à tout le monde". Sarî mourut en 253/867 à l'âge de quatre-vingt-dix-huit ans.

4. Hârith al-Muhâsibî: l'un des amis et compagnons de Junayd. Contemporain de Ahmad b. Hanbal qui, adversaire du 'ilm al-kalâm, rejeta al-Muhâsibi pour avoir

entamé des discussions théologiques et demanda aux gens de l'éviter. Né à Basrah en 165/781, il mourut en 243/857.

5. Junayd de Baghdâd: Originaire de Nahawand, les 'urafâ' et soufis lui ont accordé le titre de Sayyid al-Tâ'ifa. Il est considéré comme un mystique modéré. Elève de Sarî al-Saqâfi et d'al-Muhâsibî, il refusa d'endosser les vêtements soufis et ne prononça aucune parole jugée équivoque. Il mourut à Baghdâd en 289/910 à l'âge de quatre-vingt-dix ans.

6. Dhul-Nûn al-Misrî : Egyptien, élève du maître en jurisprudence, Mâlik b. Anas. Il fut le premier à utiliser une terminologie symbolique et à expliquer les questions mystiques en usant de cette terminologie que seule une minorité pouvait comprendre. Certains affirment qu'il introduisit de nombreuses idées néo-platoniciennes au 'irfân et au sufisme. Dhul-Nûn mourut en 246/860 au Caire.

7. Sahl b. 'Abdallah al-Tustârî : grand 'ârif et soufi. Une secte nommée Sahliyya considérait que le principal objectif de la spiritualité était de combattre le soi. Il mourut à Basra en 282/895.

8. Hussayn b. Mansûr al-Hallâj : il fut le mystique le plus controversé du monde musulman. Ses *shathiyyât* sont nombreuses et il fut accusé d'apostasie et crucifié sous le règne du calife 'abbasside al-Muqtadir. Les 'urafâ' eux-mêmes l'accusèrent d'avoir divulgué les secrets spirituels. Il est pourtant considéré par eux comme un martyr. Il fut exécuté en 309/913.

### Les 'urafâ' du quatrième / dixième siècle

1. Abu Bakr al-Shiblî : Elève et disciple de Junayd de Baghdâd, il rencontra al-Hallâj. Originaire de Khurasân, c'est un mystique remarquable. *Rawdât al-Jannât* et d'autres ouvrages biographiques rapportent nombre de ses poèmes et déclarations mystiques. Khwaja 'Abdallah al-Ansârî avait dit à son propos : "La première personne à avoir parlé en symboles est Dhul-Nûn d'Egypte. Puis vint Junayd qui systématisa et développa cette science en rédigeant des ouvrages à son propos. Al-Shiblî, à son tour, l'éleva au sommet". Il mourut en 334/846 à l'âge de 87 ans.

2. Abu 'Alî al-Rûdbârî : Il fait remonter son origine à Nûshirwân et les Sassanides. Elève de Junayd, il étudia aussi la jurisprudence avec Abu al-'Abbâs b. Shurayh et la littérature avec Tha'lab. A cause de son savoir encyclopédique, il fut nommé le "rassembleur de la Loi, de la Voie et de la Réalité" (*Jâmi' al-Sharî'a wa-l Tarîqa wa-l Haqîqa*). Il s'éteignit en 322/934.

3. Abu Nasr al-Sarrâj at-Tûsî : Il est l'auteur de *al-Luma'*, l'un des textes les plus fiables et sérieux du soufisme et du 'irfân. Plusieurs shaykhs soufis furent ses élèves, directement ou indirectement. Il mourut en 378/988 à Tûs.

4. Abu Fadl b. al-Hassan al-Sarakhsî : Elève et disciple de Abu Nasr al-Sarrâj et maître de Abu Sa'îd b. Abi al-Khayr. Il fut un mystique de grande renommée. Il s'éteignit en 400/1009.

5. Abu 'Abdallah al-Rûdbârî : Neveu d'Abu 'Alî al-Rûdbârî, il est considéré comme l'un des grands mystiques de Damas et de Syrie. Il mourut en 369/979.

6. Abu Tâlib al-Makkî : Sa renommée repose largement sur son ouvrage de *'Irfân, Qût al-Qulûb*. Il s'agit de l'un des textes les plus anciens du 'irfân. Il mourut en 385 ou 386 / 995 ou 996.

### **Les 'urafâ' du cinquième / onzième siècle**

1. Shaykh Abu al-Hasan al-Khurqânî : Remarquable 'ârif, plusieurs histoires circulaient à son propos. On raconte qu'il rendait visite à la tombe de Bâyezîd et engageait la conversation avec son esprit pour résoudre certains problèmes. Rûmî a largement cité Shaykh Abu al-Hasan dans son *Mathnawî*, montrant son attachement à lui. Il semblerait qu'il ait rencontré Abu 'Alî Sîna, le philosophe et Abu Sa'îd b. Abi al-Khayr. Il mourut en 425/1033-34.

2. Abu Sa'îd b. Abi al-Khayr : l'un des mystiques les plus fameux, Abu Sa'îd b. Abi al-Khayr est également l'un des soufis les plus cités pour leurs états spirituelles (*hâlât*). Un jour qu'on lui demanda à propos du tasawwuf, il répondit : "*Tasawwuf* est ce qui vous permet de renoncer à ce qui est dans votre esprit, à distribuer ce qui est entre vos mains et à vous consacrer à ce dont vous êtes capable".

Il rencontra Abu 'Alî Sîna. Un jour, ce dernier participa à une réunion au cours de laquelle Abu Sa'îd prêchait, abordant la nécessité des actes ainsi que de la désobéissance

et de l'obéissance à Allah. Abu 'Alî récita alors ces vers :

"Nous sommes ceux qui désirent Ta clémence  
et recherchons d'être débarrassés de l'obéissance et de  
la désobéissance  
Puisque Ta faveur et Ta grâce est trouvée,  
que l'acte soit comme le non-acte, et le non-acte comme  
l'acte".

Abu Sa'îd répliqua immédiatement :

"Ô vous qui n'aviez pas agi en bien et aviez fait beaucoup  
de mal  
Et puis aspiriez à votre salut,  
Ne comptez pas sur la clémence, car jamais  
l'acte n'a été comme le non-acte, ni le non-acte comme  
l'acte".

Il avait également déclamé :

"Demain, lorsque les six directions s'effaceront,  
Votre valeur sera celle de votre conscience.  
Efforcez-vous à être vertueux, car le Jour de la  
Rétribution,  
Vous ressusciterez sous la forme de vos qualités".

Il mourut en 440/1048.

3. Abu 'Alî al-Daqqâq al-Nishâbûrî : il est considéré  
comme celui qui a intégré à la fois l'expérience de la Sharî'a  
et de la Tarîqa. Il fut un prêcheur et un exégète du Coran.  
Il versait tellement de larmes en récitant les supplications  
(*munâjât*) qu'il fut nommé "le shaykh de la lamentation".  
Il décéda en 405/1014 ou 412/1021.

4. Abu al-Hassan 'Alî b. 'Uthmân al-Hujwîrî : Il est l'auteur de *Kashf al-Mahjûb*, l'un des ouvrages soufis les plus remarquables. Il mourut en 470/1077.

5. Khwâja 'Abdallah al-Ansârî : Descendant du compagnon du prophète, Abu Ayyûb al-Ansârî, il est lui-même un fameux 'ârif. Sa renommée repose largement sur son style élégant, ses *munâjât* et ses poèmes.

"Enfant, vous êtes faible ; jeune, vous êtes ivre ; vieux, vous êtes décrépît. Quand est-ce alors allez-vous adorer Dieu ?"

Il dit aussi : "Faire le mal en réponse au mal est un trait du chien ; faire le bien en réponse au bien est un trait du singe ; faire le bien en réponse au mal est l'attitude de Khwâja 'Abdallah al-Ansârî".

Il est né à Hérat où il décéda en 481/1088, c'est pourquoi il fut nommé "le sage de Hérat". Il est l'auteur de plusieurs livres, le plus connu étant *Manâzil al-Sâ'irîn* qui est un manuel didactique de *sayr wa sulûk*.

6. Imam Abu Hâmid Muhammad al-Ghazâlî : L'un des érudits de l'Islam les plus connus et dont la renommée couvre l'Est et l'Ouest. Il rassembla en lui la connaissance des sciences rationnelles et traditionnelles (*ma'qûl wa manqûl*). Il dirigea l'école al-Nizâmiyya à Baghdâd et acquit la plus haute autorité qu'un érudit pouvait acquérir en son temps. Toutefois, sentant que ni son savoir ni sa position ne pouvaient satisfaire son âme, il abandonna la vie publique et s'engagea dans la voie de la purification et de l'éducation de l'âme. Il passa dix ans en Palestine, loin de tous ceux

qu'il connaissait et c'est au cours de cette période qu'il pencha vers le soufisme et le 'irfân. Il refusa dès lors toute situation ou poste officiel. Suite à sa période d'ascétisme, il rédigea *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn* (la revivification des sciences religieuses). Il mourut à Tûs, sa ville natale, en 505/1111.

### **Les 'urafâ' du sixième / douzième siècle**

1 - 'Ayn al-Qudât al-Hamadânî : L'un des mystiques les plus enthousiastes, 'Ayn al-Qudât fut le disciple de Ahmad al-Ghazâlî, le frère cadet de Muhammad. Auteur de nombreux ouvrages et brillant poète, son œuvre n'est pas dépourvue d'exclamations théopathétiques (*shat-hiyyât*). Il fut accusé d'hérésie et exécuté autour de 525-533 / 1131-1139.

2 - Sanâ'î Ghaznâwî : Fameux poète, ses vers sont empreints de profonds sentiments mystiques. Dans son *Mathnâwî*, Rûmî en cite et explique quelques-uns. Il s'éteignit vers le milieu du sixième / douzième siècle.

3 - Ahmad Jâmî : Ce fut l'un des 'urafâ' les plus célèbres. Sa tombe se trouve à Turbat al-Jâm, à la frontière entre l'Iran et l'Afghanistan. Il mourut en 536 / 1141.

4 - 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî : L'une des figures les plus controversées du monde islamique. On lui attribue l'ordre soufi al-Qâdiriyyah. Ses supplications et ses paroles mystiques furent largement rapportées. Il mourut en 560 ou 561 / 1164 ou 1165.

5 - Shaykh Rûzbihân Baqlî Shîrâzî : Nommé Shaykh-e Shattâh à cause de ses exclamations théopathétiques prolifiques. Il mourut en 606 / 1209.

### Les 'urafâ' du septième / treizième siècle

Ce siècle a vu apparaître des mystiques de haute stature. Nous en citerons quelques-uns par ordre chronologique.

1 - Shaykh Najm ad-Dîn Kubrâ : Grand mystique, très célébré, de nombreux ordres font remonter leurs chaînes jusqu'à lui. Il fut le disciple et le gendre de Shaykh Rûzbihân et il eut de nombreux disciples parmi lesquels Bahâ' ad-Dîn Walad, le père de Jalâl ad-Dîn Rûmî. Il vécut à Khuwarizm au temps des invasions mongoles. Avant que sa cité ne soit attaquée, on l'informa qu'il pourrait quitter la cité avec des membres de sa famille et de ses disciples. Mais il refusa, répliquant : "Tous ces jours de confort, j'ai vécu parmi ce peuple. Maintenant que les difficultés apparaissent, je ne vais pas les abandonner". Il s'arma donc d'une épée et lutta aux côtés du peuple de la cité jusqu'à son martyre en 624 / 1227.

2 - Shaykh Farîd ad-Dîn al-'Attâr : Un des principaux mystiques, son œuvre est composée de vers et de prose. Son ouvrage, *Tadkirat al-'awliyâ'*, qui porte sur les biographies des soufis et mystiques, et remonte jusqu'à l'Imam Ja'far as-Sâdiq عليه السلام est d'une grande utilité pour l'étude du soufisme. Son livre *Mantiq at-Ṭayr* (la parole des oiseaux) est un chef-d'œuvre de littérature mystique. Rûmî a dit de lui :

"Attâr a franchi sept cités d'amour  
Alors que nous ne sommes qu'à la jonction d'un seul  
chemin."

Par les sept cités d'amour, Rûmî évoque les sept vallées dont parle Attâr dans son *Mantiq at-Tayr*. Quant à Shabistarî, il dit :

"Je ne suis pas honteux de ma poésie,  
car des centaines de siècles attendront des gens comme  
Attâr".

Al-Attâr fut l'élève et le disciple de Shaykh Majd ad-Dîn de Baghdâd, qui était un disciple proche de Shaykh Najm ad-Dîn Kubrâ. Il bénéficia également de la compagnie de Qutb ad-Dîn Haydar, un des shaykhs de son époque. Il vécut au temps des invasions mongoles et mourut autour de 626-8 / 1228-1230.

3 - Shaykh Shihâb ad-Dîn al-Suhrawardî : Il est l'auteur du célèbre *'Awârif al-ma'ârif*, un excellent texte de 'irfân et de soufisme. Il prétend être un descendant du calife Abu Bakr. Il rencontra et eut des entretiens avec Abd al-Qâdir al-Jîlânî. Les poètes Shaykh Sa'dî et Kamâl ad-Dîn Ismâ'il al-'Isfahânî font partie de ses disciples. Sa'dî dit à son propos :

"Mon Shaykh, le sage, le murshid, Shihâb, me fit deux conseils :

L'une de ne pas être égoïste,  
l'autre, de ne pas regarder les autres avec pessimisme".

Il ne s'agit pas ici du même Suhrawardî, le fameux philosophe connu sous le nom de Shaykh al-'Ishrâq.

Suhrawardî le mystique mourut autour de 632 / 1234.

4 - Ibn Farîd al-Misrî : Considéré comme un mystique de premier rang. Sa poésie mystique, en arabe, atteint les sommets les plus élevés et la plus noble élégance. Son *Dîwân* fut publié et commenté à plusieurs reprises. Parmi ceux qui commentèrent son texte figure le mystique du neuvième siècle 'Abd al-Rahmân Jâmî.

La poésie d'Ibn Farîd, en arabe, est comparable à celle de Hâfiz en persan. Lorsque Ibn 'Arabî lui suggéra d'écrire un commentaire de ses poèmes, il lui répondit que l'ouvrage d'Ibn 'Arabî, *al-Futûhât al-Makiyya*, était lui-même ce commentaire.

Ibn Farîd fut l'un de ceux qui traversèrent les états (*ahwâl*) du 'irfân et c'est souvent en cet état qu'il composait ses poèmes. Il s'éteignit en 632 / 1234.

5 - Muhyî ad-Dîn b. al-'Arabî : Il est l'un des descendants de Hâtim al-Tâ'î et originaire d'Espagne. Il passa cependant la majeure partie de sa vie entre La Mecque et la Syrie. Il fut un élève du shaykh mystique Abu Madyan al-Maghribî al-'Andalusî. A partir d'un lien intermédiaire, la chaîne de son ordre remonte au Shaykh 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî. Il est l'un des plus grands mystiques de l'Islam. Personne ne fut capable d'atteindre sa stature, c'est pourquoi il fut dénommé al-Shaykh al-'Akbar (le plus grand).

Avec Ibn 'Arabî, le mysticime musulman fit un bond considérable pour atteindre le sommet de la perfection. Il éleva le 'irfân à un statut jamais atteint auparavant. Les fondations du 'irfân théorique et de la philosophie qui

l'accompagne, furent posées par Ibn 'Arabî. Outre son apport au 'irfân, Ibn 'Arabî fut l'une des merveilles de son temps. Il était une personne plaisante, ce qui suscita des discussions à son propos. Certains l'ont considéré comme étant *al-Walî al-Kâmil* (le saint parfait) et le *Qutb al-Aqtâb* (le Pôle des pôles) alors que d'autres ont vu en lui un hérétique, le surnommant *Mumît ad-Dîn* (le Tueur de la foi). Sadr al-Muta'allihîn (Mulla Sadra) lui porte un grand respect, le considérant beaucoup plus grand que Ibn Sînâ et al-Farâbî.

Ibn 'Arabî est l'auteur de plus de deux cent livres, dont plusieurs furent imprimés. L'un des plus importants est *al-Futûhât al-Makiyya*, une œuvre colossale qui est une véritable encyclopédie du 'irfân. L'autre est *Fusûs al-Hikam* qui, bien que bref, est le plus précis et le plus profond des textes de 'irfân. Ibn 'Arabî est mort en 638 / 1240 à Damas où sa tombe se trouve toujours.

6 - Sadr ad-Dîn Qûnawî : Elève, disciple et fils de l'épouse d'Ibn 'Arabî, il fut le contemporain de Khwaja Nasîr ad-Dîn al-Tûsî avec qui il entretint une correspondance et de Mawlâna Jalâl ad-Dîn Rûmî avec qui il noua une profonde amitié. Qunâwî exposa la pensée d'Ibn 'Arabî de façon claire. En réalité, il est difficile de comprendre Ibn 'Arabî sans se référer à Qunâwî. C'est par son intermédiaire que Rûmî eut connaissance de l'œuvre et de la pensée du grand maître. De plus, les étudiants de philosophie et de 'irfân ont utilisé les ouvrages de Qunâwnî, *Miftâh al-Ghayb*, *al-Nusûs* et *al-Fukûk*, dans leurs cursus au cours des derniers siècles. Il mourut en 672 / 1273 ou en 673 / 1274.

7 - Mawlâna Jalâl ad-Dîn Muhammad Balkhî Rûmî :  
 Connu à l'Est en tant que Mawlâwî et à l'Ouest en tant que Rûmî, il est l'auteur du fameux *Mathnawî* et est l'un des grands génies du 'irfân. Il est descendant d'Abu Bakr. Son *Mathnawî* est un océan de sagesse où l'on peut découvrir de profondes pensées mystiques, spirituelles et sociales. Originaire de Balkh, il entreprit un voyage avec son père pour visiter La Mecque et Nishâpûr où il rencontra Shaykh Farîd ad-Dîn al-'Attâr.

C'est à Qunya qu'il s'établit avec son père. Il se mit à enseigner et rencontra le fameux mystique Shams-e Tabrîzî qui exerça une grande influence sur lui. Il mourut en 672 / 1273.

8 - Fakhr ad-Dîn al-'Iraqî al-Hamadânî : Poète bien connu pour ses poèmes galants (*ghazal*) et son mysticisme, il fut l'élève de Sadr ad-Dîn Qûnawî et un protégé de Shihâb ad-Dîn al-Suhrawardî. Il mourut en 688 / 1289.

### Les 'urfâ' du huitième / quatorzième siècle

1 - 'Alâ' al-Dawla Simnânî : Il commença par assumer la fonction de secrétaire officiel, charge qu'il abandonna pour suivre la voie du 'irfân. Il rédigea plusieurs ouvrages et notamment dans le champ du 'irfân théorique où il apporta des croyances spécifiques. Il mourut en 736 / 1335.

2 - 'Abd al-Razzâq Kâshânî : Il écrivit des commentaires de *al-Fusûs* d'Ibn 'Arabî et *Manâzil al-Sâ'irîn* de Khwaja 'Abd Allah. Selon l'auteur de *Rawdat al-Jannât*,

‘Abd al-Razzâq Kâshânî fut loué par al-Shahîd al-Thânî. Il discuta de questions théoriques du ‘irfân soulevées par Ibn ‘Arabî. Il mourut en 735 / 1334.

3 - Khwaja Hâfiz Shîrâzî : En dépit de sa renommée mondiale, la vie de Hâfiz n'est pas bien connue. On sait seulement qu'il était un savant, un ‘ârif, un hâfiz (mémorisateur) du Coran et un exégète du livre saint. Il indique dans ces vers :

"Je n'ai rien vu de plus beaux traits que les tiens,  
Hâfiz,

à cause du Coran que tu gardes dans ta poitrine."

"Ton amour va pousser un cri en toi-même, comme  
Hâfiz,

Récite, de mémoire, le Coran avec les quatorze  
lectures."

"Parmi les mémorisateurs du monde, aucun n'a atteint,  
comme moi,

les subtilités de la sagesse que recèle les délicatesses  
du Coran."

La poésie de Hâfiz a atteint des envolées mystiques que très peu de gens peuvent déceler. D'après les ‘urafâ’ ultérieurs, il avait atteint les étapes les plus élevées du ‘irfân. Il mourut en 791 / 1389.

4 - Shaykh Mahmûd Shabistarî : Il est l'auteur du fameux poème mystique *Gulshan-e râz* (le jardin des secrets) qui fut plusieurs fois édité et commenté. Il mourut en 720 / 1320.

5 - Sayyid Haydar Âmulî : Erudit mystique, il est l'auteur de *Jâmi' al-'Asrâr*, un livre précis sur le 'irfân théorique d'Ibn 'Arabî. Contemporain du grand juriste Fakhr al-Muhaqqiqîn al-Hillî, sa date de sa mort n'est pas connue.

6 - 'Abd al-Karîm al-Jilânî : Auteur du livre largement connu, *al-'Insân al-Kâmil* (L'Homme parfait). Le concept de l'homme parfait fut un sujet soulevé par Ibn 'Arabî, qui fut également discuté par Qûnawî dans *Miftâh al-Ghayb*. Jilânî mourut en 805 / 1402, à l'âge de trente-huit ans.

### Les 'urafâ' du neuvième / quinzième siècle

1 - Shâh Ni'mat Allâh Walî : Il affirme être descendant de la maison de 'Alî et est l'un des plus grand 'urafâ' et soufis. L'ordre Ni'matullâhî est l'un des plus connus parmi les ordres soufis contemporains. On rapporte qu'il vécut jusqu'à l'âge de 95 ans et qu'il mourut en 820 ou 834 / 1417 ou 1430.

2 - Sa'in ad-Dîn 'Alî Tarakeh Isfahânî : Erudit et 'ârif, il était profondément instruit dans le 'irfân théorique d'Ibn 'Arabî. Son livre *Tamhîd al-qawâ'id* fut un livre largement étudié par les 'urafâ' qui lui ont succédé.

3 - Muham'mad b. Hamza al-Fanârî al-Rûmî : savant, il s'est distingué dans différents domaines. Auteur de plusieurs ouvrages, sa renommée en 'irfân repose sur son livre *Misbâh al-'uns* qui est un commentaire de *Miftâh al-Ghayb* de Qûnawî.

4 - Shams ad-Dîn Muhammad Lâhijî Nûrbakhshî : Auteur d'un commentaire de *Miftâh al-Ghayb* de Mahmûd Shabistarî, il vécut à Shiraz et était disciple de Sayyid Muhammad Nûrbakhsh. Dans son commentaire, il retrace sa chaîne de Sayyid Muhammad Nûrbakhsh à Ma'rûf al-Karkhî puis à l'Imam al-Ridâ عليه السلام et de là, au prophète صلى الله عليه وآله lui-même. C'est ce qui est appelé "la chaîne d'or" (*silsilat al-dhahab*). Il semble que son décès soit survenu avant 900 / 1494.

5 - Nûr ad-Dîn 'Abd al-Rahmân Jâmî : Il affirme être le descendant du fameux juriste du second siècle, Muhammad b. al-Hasan al-Shaybânî. Grand poète, il est considéré comme l'un des derniers grands poètes mystiques en langue persane. Il étudia différentes sciences, aussi bien la grammaire arabe, la syntaxe que la jurisprudence, ainsi que la logique, la philosophie et le 'irfân. Il commenta *Fusûs al-Hikam* d'Ibn 'Arabî, *Lumu'ât* de Fakhr ad-Dîn 'Irâqî, *Tâ'iyya* d'Ibn Farîd, *Qasîdat al-Burda* en hommage au saint prophète صلى الله عليه وآله, *Qasîda Mîmiyya* d'al-Farazdaq en hommage à l'Imam 'Alî b. al-Husayn عليه السلام et d'autres œuvres aussi importantes. Jâmî fut le disciple de Bahâ' ad-Dîn Naqshband, le fondateur de l'ordre Naqshbandî. Mais comme Muhammad Lâhijî, qui était disciple de Sayyid Muhammad Nûrbakhsh, son niveau académique surpassa celui du maître. Il mourut en 898 / 1492 à l'âge de 81 ans.

Ici s'achève notre survol historique du 'irfân, couvrant la période de sa naissance et de son développement jusqu'au

neuvième / quinzième siècle. Nous avons choisi de nous arrêter à ce stade car nous considérons qu'à partir du dixième / seizième siècle, le 'irfân adopte une forme différente. Avant cette date, les figures érudites du 'irfân, membres d'ordres soufis et de pôles, étaient des personnes érudites, ayant rédigé de grandes œuvres dans ce domaine. Vers le dixième siècle, il n'en est plus de même. D'abord, les maîtres des ordres soufis ne furent plus aussi érudits que leurs prédécesseurs et par ailleurs, les érudits n'appartenant pas aux ordres se mirent à étudier de manière intense le 'irfân théorique d'Ibn 'Arabî de telle sorte qu'aucun membre d'un ordre pouvait les égaler. Nous nous référons par exemple à Sadr al-Muta'allihîn de Shirâz (m. 1050 / 1640) et l'élève de Fayd, Qâdî Sa'îd Qummî (m. 1103 / 1691). Leur connaissance du 'irfân théorique d'Ibn 'Arabî dépassa de loin celle des maîtres et des pôles des ordres soufis de leur époque, alors qu'ils ne faisaient partie eux-mêmes d'aucun ordre. Cette caractéristique se poursuivra jusqu'à l'époque actuelle.

Dans l'ensemble, nous pouvons avancer que depuis l'époque de Muhyî ad-Dîn Ibn 'Arabî, qui posa les fondations du 'irfân théorique et philosophique, une nouvelle graine a germé. Ensuite, dès le dixième siècle, des individus et des groupes se sont voués à la méthode spirituelle du 'irfân pratique, atteignant un stade élevé dans cette voie, sans pourtant devenir membres d'un ordre soufi quelconque, soit par indifférence soit parce qu'ils les jugeaient hérétiques.

Un des traits caractéristiques de ce nouveau groupe de 'irfân théorique et pratique, qui avaient également étudié la loi et la jurisprudence, était qu'ils étaient parfaitement loyaux à la Sharî'a et trouvaient une harmonie entre les rites de la voie spirituelle et les rites de la jurisprudence. Mais ce développement mérite une étude séparée.

### **LES ÉTAPES MYSTIQUES (MAQAMÂT)**

Les 'urafâ' affirment que pour arriver à l'étape de la vraie gnose, plusieurs étapes ou stations doivent être traversées. Sans elles, il est impossible d'y arriver.

Le 'irfân ne partage avec la théosophie (*hikmat 'ilâhiya*) qu'un seul aspect. Les deux disciplines ont un but commun, qui est la connaissance de Dieu (*ma'rifat Allâh*). Mais le 'ârif et le hakîm diffèrent sur d'autres aspects. Tout d'abord, le théosophe ne limite pas son but à la connaissance de Dieu mais cherche aussi à comprendre tout le système de l'existence, alors que le 'ârif se limite à la connaissance de Dieu. Pour le 'irfân, la connaissance de Dieu est la connaissance totale. Tout doit être connu par la lumière de la connaissance de Dieu et du point de vue de l'Unicité (*Tawhîd*) ; toute connaissance dérive de la connaissance de Dieu.

De plus, la connaissance recherchée par le théosophe est une connaissance intellectuelle, qui peut être comparée à celle recherchée par le mathématicien qui réfléchit sur un problème mathématique particulier. Mais la connaissance recherchée par le 'ârif dépend de l'expérience et du

témoignage. Le théosophe recherche la connaissance certaine (*'ilm al-yaqîn*) alors que le mystique recherche la vision certaine (*'ayn al-yaqîn*).

Troisièmement, les moyens employés par le théosophe sont la raison, la déduction et les preuves alors que ceux employés par le mystique sont le cœur et la purification, l'auto-discipline et l'auto-perfection. Le théosophe recherche, avec le télescope de son esprit, à étudier l'ordre de l'existence, alors que le mystique cherche à préparer son être entier pour parvenir au cœur de la réalité. Il cherche à atteindre la réalité telle la goutte d'eau qui cherche à atteindre la mer. Pour le théosophe, la perfection d'un être humain dépend de sa compréhension de la réalité, alors que pour le mystique, la perfection serait d'atteindre la réalité elle-même. Pour le théosophe, l'imperfection est la preuve de l'ignorance alors que pour le mystique, l'être imparfait est celui qui demeure distant et séparé de son origine.

Le mystique voit alors la perfection en atteignant plutôt qu'en comprenant. Et pour atteindre le principal but et l'étape de la vraie gnose, il considère que la traversée de plusieurs étapes et stations est aussi nécessaire qu'essentielle. C'est ce qu'il appelle *sayr wa sulûk*, la science de la traversée intérieure.

Ces étapes et stations ont été largement discutées, avec beaucoup de détails, dans les livres du 'irfân. Il n'est pas possible de les reproduire ici dans leur intégralité. Toutefois, pour en donner une idée, nous pouvons nous servir de la neuvième partie du livre d'Ibn Sîna, *al-'Ishârât*. Bien qu'Ibn

Sînâ soit plutôt un philosophe qu'un mystique, il n'était cependant pas éloigné du mysticisme, surtout vers la fin de son existence. Dans *al-'Ishârât*, qui est son dernier ouvrage, il a consacré une partie entière aux stations des gnostiques. Cette partie, sublime et remarquable, semble convenir à notre propos, qui est de donner un bref aperçu des stations et étapes des 'urafâ'.

Zâhid, 'Âbid et 'Ârif :

"Celui qui s'abstient des jouissances et des plaisirs de ce monde est nommé *Zâhid* (ascète) ; celui qui accomplit régulièrement les actes d'adoration, la prière, le jeûne et autres est nommé '*Âbid* (dévôt) ; celui qui consacre en permanence sa pensée à la Sainteté et Magnificence, afin que la lumière de la Réalité brille en lui-même, est nommé '*Ârif* (gnostique) ; parfois, ces traits s'ajoutent (chez l'individu) les uns aux autres".

En définissant le *zâhid*, le '*âbid* et le '*ârif*, Ibn Sînâ définit en fait *zuhd*, '*ibâda* et '*irfân*. Nous concluons de ce passage que l'ascétisme est l'abstinence des joies de ce monde, que la dévotion est l'accomplissement des actes d'adoration spécifiques tels que la prière, le jeûne, la récitation du Coran, etc. et que le '*irfân* est le fait de détourner son esprit de tout pour se consacrer à Allah, pour prêter une attention totale à l'Essence divine afin que la lumière de la Vérité illumine le cœur du '*ârif*.

La dernière phrase souligne un fait important, c'est que les caractéristiques de l'un ou de l'autre peuvent s'ajouter les unes aux autres. Il est possible pour un individu d'être un dévôt et un ascète, un ascète et un gnostique, un dévôt et un gnostique, ou un dévôt, un ascète et un gnostique en même temps. Ibn Sînâ n'a pas élaboré cette idée, qui implique pourtant que s'il est possible d'être à la fois ascète et dévôt mais non un gnostique, il n'est pas possible d'être un gnostique ou un ascète sans être un dévôt. Il est possible d'être à la fois ascète et dévôt sans être un gnostique, mais un gnostique est, par définition, un ascète et un dévôt. Être un ascète ou un dévôt n'implique pas nécessairement être un gnostique mais tout gnostique est également un ascète et un dévôt.

Dans le passage suivant, nous verrons que l'ascétisme du 'ârif diffère, dans son but, de celle d'un non-'ârif. En fait, l'esprit et l'essence de l'ascétisme et de la dévotion du 'ârif sont différents de ceux du non-'arif.

"L'ascétisme, pour le non-'ârif, est une transaction qui consiste à acheter, avec les jouissances de ce monde, celles de l'Autre ; (alors que) pour le 'ârif, c'est un détachement de ce qui détourne son cœur de tout autre que la Vérité et une domination de tout autre que la Vérité ; la dévotion pour le non 'ârif est une transaction qui consiste à agir dans ce monde pour une récompense qu'il emmènera avec lui dans l'autre monde, la rétribution et le pardon ; (alors que) pour le 'ârif, il s'agit d'un exercice et un raffermissement de son esprit envahi d'illusions et d'imaginaires pour

l'entraîner à s'éloigner de la vanité et se rapprocher de la Vérité."

### **Le but du 'ârif**

"Le 'ârif désire la Première Vérité, rien que pour la Vérité, rien n'influe sur sa connaissance de la Vérité, il L'adore uniquement parce qu'Elle est digne d'être adorée. C'est une voie digne pour se rattacher à Lui. Il ne s'agit pas de souhaiter (la rétribution) ni de craindre (le châtement)."

Cela signifie que, du point de vue du but recherché, le 'ârif est unicitaire (*muwahhid*). Son désir de Dieu ne dépend pas de Ses dons et faveurs dans ce monde ni dans l'Autre. Lorsque c'est le cas, lorsque le véritable objet du désir de l'homme consiste à acquérir les faveurs divines, Dieu est seulement le moyen préliminaire par lequel les faveurs désirées sont acquises. En réalité, dans ce cas, l'objet final de la dévotion et du désir de Dieu serait de se satisfaire soi-même, car le but de la recherche de ces faveurs divines est la satisfaction de soi-même. Toutefois, le 'ârif désire ce qu'il désire pour l'amour de Dieu.

La question qui peut être soulevée ici est : si le 'ârif ne recherche pas Dieu pour l'amour de quelque chose, pourquoi se consacre-t-il à Son adoration ? N'est-il pas vrai que tout acte de dévotion doit avoir une finalité ? Le passage d'Ibn Sînâ nous apporte la réponse.

Il affirme que le but et la finalité de la dévotion du 'ârif sont l'une des deux : ou bien c'est le caractère noble

de l'Adoré qui exige qu'Il soit adoré, ce qui signifie que l'on adore Allah simplement parce qu'Il est digne d'adoration, ce serait comme si, remarquant les qualités admirables d'une personne ou d'une chose, nous les louerons pour ces qualités. Si l'on nous demande ce qui motive notre louange, nous répondrons que nous n'en recherchons aucun bénéfice, mais trouvons que cette personne ou chose méritent vraiment notre louange. Il en est de même pour les louanges accordées aux héros et champions dans différents domaines de la vie.

Ou bien, c'est le caractère noble de l'adoration elle-même qui motive l'adoration. Elle porte en elle-même une telle noblesse et une telle beauté parce qu'elle établit un rapport entre l'humain et Dieu. Ainsi, l'adoration est digne en elle-même, il n'y a aucune raison pour que l'adoration soit entachée de désir ou de crainte.

'Ali  a prononcé quelques paroles à ce sujet :

"Ô mon Dieu, je ne T'adore pas par crainte de Ton feu, ni par désir de Ton paradis, mais je T'ai trouvé digne d'adoration, et je T'ai adoré".

Les 'urafâ' accordent une grande importance à cette question, considérant que le fait de rechercher autre chose que Dieu Lui-même dans la dévotion représente une forme de polythéisme. Le 'irfân rejette entièrement cette forme d'associationnisme (*shirk*). Beaucoup ont écrit de manière élégante et subtile sur le sujet, et notamment Sa'dî :

"Si tu cherches ton ami pour ses faveurs,  
tu t'attaches à toi-même et non à ton ami,

C'est une attitude déloyale à la voie des saints  
que de désirer de Dieu autre que Dieu Lui-même."

### **La première station**

"La première étape du voyage du 'ârif est ce qu'ils nomment la résolution (*al-'Irâda*), cela consiste à percevoir les preuves certaines (*al-yaqîn al-burhânî*) ou à être apaisé par l'alliance avec la foi, ceux-là sont pris d'un fervent désir de s'emparer du lien ferme (*al-'urwa al-Wuthqâ*), leurs cœurs avancent vers la Sainteté pour atteindre l'esprit de la liaison (avec Lui)."

Pour expliquer la première étape de la voie spirituelle, qui renferme, potentiellement et dans un certain sens, tout le 'irfân, nous devons détailler le cheminement. Les 'urafâ' croient d'abord dans un principe qu'ils résumant ainsi : "Les achèvements sont un retour aux commencements". En clair, pour que l'achèvement soit le commencement, il n'y a que deux possibilités. L'une est que le mouvement soit en ligne droite, c'est-à-dire que l'objet en mouvement atteigne un point, change de direction et emprunte le même chemin pour retourner au point de départ. Mais il fut prouvé en philosophie qu'un tel changement de direction comporte un intervalle d'immobilisme, même imperceptible. De plus, ces deux mouvements sont opposés l'un à l'autre. La seconde possibilité est que le mouvement se propage le long d'une courbe dont les points sont équidistants d'un point central, en d'autres termes, un cercle. Il est clair que si le mouvement prend la forme d'un cercle, le chemin se termine normale-

ment au point du commencement.

Un objet en mouvement dans un cercle s'éloignera de plus en plus loin du point du départ jusqu'à en atteindre le point le plus éloigné. C'est le point diamétralement opposé au point de départ. C'est également à partir de ce point, sans pause ni intervalle, que commence le chemin du retour (*ma'âd*) jusqu'au point de départ (*mabda'*). Les 'urafâ' nomment la première partie du voyage, qui consiste à traverser du point de départ au point le plus éloigné, arc de la descente (*qaws an-nuzûl*) et la traversée du retour au point de départ, l'arc de l'ascension (*qaws al-su'ûd*). Une théorie philosophique est associée avec le mouvement des choses, le mouvement du point de départ jusqu'au point le plus éloigné est appelé principe de causalité (*asl al-'illiya*) par les philosophes, et principe de l'émanation (*asl al-tajallî*) par les 'urafâ' ; dans les deux cas, les objets longeant le long de l'arc de la descente sont comme poussés par derrière. De même, le mouvement des objets du point le plus éloigné en direction du point de départ répond également à une théorie philosophique, c'est le principe du désir ou de la passion de tout être dérivé de retourner à son origine. En d'autres termes, c'est le principe du retour de toute chose abandonnée et éloignée à son origine et sa patrie. Cette tendance, comme le pensent les 'urafâ', est inhérente à toute particule de l'existence, y compris à l'être humain, bien qu'elle soit, en lui, souvent latente et cachée. Ses préoccupations entravent l'activité de cette tendance, de nombreux stimuli sont nécessaires pour le ramener à la

surface. C'est l'apparition de cette inclination que les 'urafâ' nomment volonté ou résolution (*'irâda*).

En fait, cette résolution est un sorte de réveil de la conscience endormie. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, dans son *Istilâhât*, définit *'irâda* comme : "une braise d'amour dans le cœur en quête de réponse aux injonctions de la Vérité (*Haqîqa*)".

Khawja 'Abd Allah Ansârî définit *'irâda* dans *Manâzil al-Sâ'irîn* comme suit : "Une réponse volontaire aux injonctions de la Vérité (*Haqîqa*)".

Il est nécessaire de souligner ici que *'irâda* en tant que première étape vient après une série d'autres étapes, qui sont appelées préliminaires (*bidâyât*), portes (*abwâb*), conduites (*mu'âmalât*) ou attitudes (*akhlâq*). Ainsi *'irâda* est la première étape dans la terminologie des 'urafâ' au sens où elle signifie un réveil gnostique véritable.

Rûmî décrit le principe selon lequel "l'achèvement est le retour au commencement" :

"Les parties font face au Tout,  
 Les rossignols sont amoureux du visage de la rose,  
 Tout ce qui vient de la mer, retourne à la mer  
 et toute chose revient à sa source.  
 Comme les courants qui déferlent des sommets des  
 montagnes,  
 mon âme, brûlant d'amour, a hâte de quitter le corps."

Rûmî commence son *Mathnâwî* en invitant le lecteur à écouter les plaintes du roseau séparé de son lit. Ainsi,

dès les premières lignes, Rûmî souligne en fait la première étape du 'ârif, la résolution, le désir de retourner à sa propre origine qui accompagne le sentiment de séparation et de solitude. Rûmî dit :

"Ecoute le roseau, l'histoire qu'il raconte  
et la séparation dont il se plaint.

Depuis le temps où je fus arraché à mon lit,  
l'homme et la femme se sont lamentés sur mes accents,  
Ô cœur, je recherche ce qui est déchiré par la peine de  
la séparation,  
qui pourra entendre l'histoire de ma hâte au retour.  
Celui qui reste éloigné de ses origines  
recherche de nouveau la vie en commun."

Pour résumer, Ibn Sîna, dans les passages précédents, entend que *'irâda* est un désir et une attente, issus de profonds sentiments d'aliénation, de solitude et de séparation. Elle se manifeste dans l'être humain et motive sa quête d'union avec la Vérité, une union qui met fin aux sentiments d'aliénation, de solitude et d'impuissance.

### **Exercice et auto-discipline**

"Ensuite, il a besoin d'exercice (*riyâda*), cet exercice poursuivant trois finalités : la première étant de dégager la voie de tout, sauf de la Vérité ; la seconde étant de soumettre *an-nafs al-'ammâra* (le moi ordonnant ou incitateur) à *an-nafs al-mutma'inna* (le moi tranquilisé) ; la troisième consistant à rendre le cœur subtil, capable de prendre conscience."

Suite à l'étape de la résolution, vient celle de l'exercice et de la préparation, nommée *riyâda*. En ces jours, ce terme a subi une distorsion, prenant le sens d'auto-mortification. Dans certaines religions, le principe de la mortification est sanctifié, comme par exemple chez les Yogis en Inde. Dans la terminologie d'Ibn Sînâ, toutefois, le terme n'est pas utilisé dans ce sens. Le terme est actuellement utilisé pour signifier l'exercice physique. Les 'urafâ' ont emprunté ce terme mais pour désigner l'exercice de l'âme et sa préparation à recevoir la lumière de la connaissance (*ma'rifa*). C'est dans ce sens que le terme est utilisé plus haut.

Ibn Sînâ déclare que l'exercice et la préparation de l'âme vise trois buts, le premier se réfère à des questions extérieures, consistant à éliminer les occupations distrayantes et les causes de négligence (*ghafla*). Le second se rapporte à l'équilibre des forces internes et la suppression des agitations de l'âme, décrite comme la soumission de l'âme incitatrice à l'âme tranquillisée. La troisième se réfère aux changements qualitatifs de l'âme, qu'il nomme la subtilité du cœur.

"Le premier (but) est aidé par le véritable ascétisme, le second par plusieurs choses : l'adoration, accompagnée de la présence (du cœur) et de la réflexion, la mélodie qui sert à renforcer le moi, tant que les paroles accompagnatrices ont un effet sur le cœur (la récitation mélodieuse du Coran, les supplications et les litanies, les chants des poèmes mystiques), l'expression instructive d'un orateur éloquent et pur, dont la parole sert de guide et le troisième but est

soutenu par les pensées subtiles (la contemplation, les idées délicates qui conduisent au raffinement spirituel), et par l'amour chaste (spirituel) inspiré par les vertus de l'Aimé et non par la sensualité".

"Lorsque la résolution et l'exercice le font parvenir à un certain degré, des étincelles délicieuses de la lumière naissante de la Réalité tombent sur lui, comme des éclairs qui l'illuminent et puis s'éteignent. Ils nomment ceci instants ou moments (*'awqât*). La fréquence de ces étincelles augmente au fur et à mesure que son exercice (*'iriyâd*) devient performant."

"Avançant de plus en plus profondément dans cette voie, ces étincelles commencent à survenir sans qu'il soit en état d'exercice. A présent, chaque fois qu'il regarde quelque chose, son regard en est dévié pour se reporter vers la Sainteté, se concentrant sur un aspect du Divin ; il est pris dans une sorte de transe où il est près de voir la Vérité dans toute chose."

"C'est probablement à cette étape que ses états le dominant et troublent sa sérénité, changement perçu par toute personne proche de lui".

"Puis il atteint un point, au cours de son exercice, où ses "instants" se transforment en sérénité, les brefs saisissements deviennent familiers et les étincelles un éclat prolongé. Il achève ensuite un état gnostique persistant qui l'accompagne en permanence, d'où il puise une jouissance extatique; lorsque cet état l'abandonne, il est triste et désorienté".

"C'est probablement à ce stade que son intérieur devient diaphane ; mais au fur et à mesure qu'il approfondit sa gnose, sa transparence est moins évidente, il sera absent lorsqu'il semblera présent et en voyage lorsqu'il semblera être là".

Ce passage rappelle une déclaration de l'Imam 'Alî à son disciple Kumayl b. Ziyâd à propos des amis de la Vérité (*'awliyâ' al-Haqq*) qui se retrouvent à toutes les époques : "La connaissance les a entraînés à la vision véritable, ils sont en contact avec l'esprit de la certitude. Ils trouvent facile ce que les autres, ceux qui vivent dans le luxe et l'opulence, trouvent dur. Ils sont intimes avec ce qui terrifie les ignorants. Ils vivent au sein des gens avec des corps dont les âmes sont logées dans le royaume le plus élevé" (*Nahj al-Balâgha, Hikam, 147*).

"Jusqu'à cette étape, l'état de gnose s'empare de lui de temps à autre. Puis il lui devient accessible lorsqu'il le souhaite. Ensuite, le 'ârif y avance tout le long de cet état jusqu'à ce qu'il (l'état de gnose) ne dépende plus de sa volonté. Lorsqu'il observe une chose, il ne voit que Dieu, même si son observation ne vise pas la réflexion. Il a alors la possibilité de s'élever au-dessus du monde faux de l'apparence pour accéder au monde de la Vérité. Il s'y stabilise, alors que dans ce monde-ci, il est entouré d'insouciantes".

Jusque là, nous sommes à l'étape de l'exercice, de l'auto-discipline, de la lutte et de l'itinéraire spirituel ; à présent, le 'ârif accède à son but :

"S'il traverse l'étape de l'exercice et atteint son but, son cœur devient un miroir limpide dirigé vers la Vérité. Les plaisirs sublimes lui parviennent, il se réjouit de la trace de Vérité qu'il a en lui. A présent (comme celui qui regarde une image dans un miroir, il voit à la fois l'image et le miroir qui reflète cette image), il est perplexe quant à ce qu'il voit : la Vérité et soi-même.

Il devient alors absent de lui-même et ne voit que la Sainteté. Il ne fait attention à lui-même qu'en tant que visionnaire et non dans le but de remarquer sa propre beauté (comme celui, regardant une image dans un miroir, ne regarde que l'image ; bien qu'il n'accorde aucune attention au miroir, le miroir est cependant vu en regardant l'image, il n'est donc pas regardé pour lui-même. C'est seulement à ce stade que le voyageur atteint l'union (son voyage de la créature vers la Vérité est alors complété)."

Ici s'achève notre résumé de la neuvième partie d'*al-Ishârât* d'Ibn Sînâ et son récit de voyage de la création (*al-khalq*) à Dieu (*al-Haqq*). Nous devons ajouter que les 'urafâ' croient en quatre voyages : *sayr mina al-khalq ilâ al-Haqq* (de la création à la Vérité), *sayr bi al-Haqq fi al-Haqq* (avec la Vérité dans la Vérité), *sayr min al-Haqq ilâ al-khalq bi al-Haqq* (avec la Vérité, de la Vérité vers la création), *sayr fi al-khalq bi al-Haqq* (dans la création avec la Vérité).

Le premier voyage consiste à se diriger de la création vers le Créateur. Le second se poursuit dans le Créateur,

ce qui signifie que le 'ârif est instruit de Ses qualités et Noms, lui-même devenant paré des mêmes. Au cours du troisième voyage, il revient à la création, sans se séparer de Dieu, afin de guider les gens. Le quatrième voyage se déroule parmi les gens tout en restant uni à Dieu. Dans ce voyage, le 'ârif est avec et parmi les gens, il cherche à les guider et les mener vers Dieu.

Le résumé extrait d'*al-Ishârât* d'Ibn Sînâ retrace uniquement le premier voyage.

### TERMINOLOGIE DU 'IRFÂN

Nous essaierons dans cette partie d'expliquer certains termes spécifiques utilisés en 'irfân. Les 'urafâ' ont utilisé plusieurs de ces termes dont la méconnaissance empêche de comprendre les idées qu'ils véhiculent. En fait, l'on peut facilement arriver à une conclusion tout à fait opposée à celle voulue par les 'urafâ'. Bien que ce soit l'une des caractéristiques du 'irfân, d'autres branches du savoir ont développé, chacune, des termes spécifiques lorsque cela devenait nécessaire. Dans chaque discipline, des mots ont été sélectionnés pour transmettre des idées spécifiques, formant ainsi une terminologie spéciale. Le 'irfân a également agi de la sorte.

En outre, les 'urafâ' insistent que seuls les initiés à leur Voie doivent connaître leurs idées car, en fin de compte, personne d'autre ne serait capable de comprendre leurs concepts. Ainsi, contrairement aux maîtres des autres disciplines, ils ont intentionnellement gardé au secret leurs

significations de sorte que le vocabulaire conçu porte, outre les aspects communs de la terminologie, un aspect énigmatique, nous laissant la tâche de le découvrir.

De plus, il faut prendre un compte un troisième aspect qui accroît la difficulté de compréhension des textes du 'irfân. C'est la pratique de certains 'urafâ', et notamment ceux désignés par Malâmatiyya, qui ont adopté une forme inversée d'ostentation (*riyâ' ma'kûs*) dans leurs discours en se cultivant une mauvaise renommée dans leur entourage. Cela signifie, qu'à l'opposé de ceux qui, affligés du vice de l'ostentation, désirent se montrer meilleurs que ce qu'ils sont en réalité, les 'urafâ' pratiquent un auto-reproche (*malâma*) pour être considérés bons par Dieu et mauvais par les gens. Ils souhaitent ainsi se guérir de toute sorte d'ostentation et d'égoïsme.

On dit que la majorité des 'urafâ' de Khurasân sont Malâmatiyya. Certains pensent que Hâfiz en était. Certains termes comme libertinage, négligence, mendicité ou indigence signifient une indifférence envers la création et non envers le Créateur. Hâfiz parle du sujet en donnant l'impression de faire des choses qui causent une mauvaise réputation alors qu'en fait, la personne est intérieurement bonne et juste. Quelques exemples :

"Même si je prends en compte les reproches des  
 plaignants  
 mon libertinage intégré ne me quitterait pas  
 L'ascétisme du libertin novice est comme un sentier

de village

Mais quel bien procurerait la pensée réformatrice à celui, qui comme moi, est mondialement reconnu comme mauvais ?"

Aussi :

"A travers l'amour du vin, j'ai conduit ma propre image à rien afin de détruire l'impression d'une auto-dévotion."

Toutefois, Hâfiz condamne, ailleurs, cette pratique ostentatoire qui consiste à paraître mauvais tout comme il condamne les moralisateurs :

"Mon cœur, guide-moi au chemin du salut : loin de la vantardise de la débauche et la publicité de votre piété."

Rûmî défend, pour sa part, la malâmatiyya dans les vers suivants :

"Attention ! Ne méprisez pas ceux dont la réputation est mauvaise  
Prenez en compte leurs secrets  
Combien de fois l'or fut peint en noir  
de crainte qu'il ne soit volé ou perdu."

Il s'agit, par ailleurs, de l'une des questions contestées par les fuqahâ'. En effet, la loi islamique condamne l'ostentation, la considérant comme une forme d'associationnisme (*shirk*), elle condamne ainsi la quête des reproches. Le faqîh considère qu'un croyant n'a pas le droit de compromettre son rang social ni son honneur et de nombreux 'urafâ' sont du même avis.

Dans tous les cas, cette pratique courante chez certains 'urafâ' les a conduits à envelopper leurs idées avec des termes transmettant l'opposé de ce qu'ils veulent signifier, ajoutant à la difficulté de comprendre leurs intentions.

Abul Qâsim Qushayrî, l'une des grandes personnalités du 'irfân, déclare dans *Risâla* que les 'urafâ' parlent intentionnellement sous la forme d'énigmes, car ils ne veulent pas que les non-initiés prennent conscience de leurs coutumes, états et buts. C'est, dit-il, parce que ces derniers sont incapables de les comprendre.

Les termes techniques du 'irfân sont nombreux. Certains se rapportent au 'irfân théorique, c'est-à-dire au monde mystique et à l'ontologie. Ces termes ressemblent à ceux de la philosophie et sont relativement récents. L'initiateur en est Ibn 'Arabî. Il demeure extrêmement difficile de les comprendre [...].

Les autres termes se rapportent au 'irfân pratique, au *sayr wa sulûk*. Ces termes se rapportant à l'être humain sont semblables aux concepts de la psychologie et de l'éthique. En fait, il s'agirait ici de la psychologie pratique ou expérimentale. Pour les philosophes 'urafâ', comme pour les savants d'autres disciplines, quiconque n'est pas entré dans la vallée pour observer et étudier son moi dans un endroit clos n'a pas le droit de porter des jugements sur le sujet.

Les termes du 'irfân pratique, contrairement à ceux du 'irfân théorique, sont anciens. Ils datent du troisième / neuvième siècle depuis l'époque de Dhûn-Nûn. Bâvazîd et

Junayd. Nous exposerons ci-après quelques-uns de ces termes, à partir de la définition fournie par Qushayrî et d'autres.

### 1 - Instant, Moment (*Waqt*)

Nous avons déjà aperçu ce terme dans l'exposé d'Ibn Sîna. Voyons ce qu'en disent les 'urafâ'. D'après Qushayrî, ce concept est relatif. Tout état ou condition qui survient au 'ârif exige de lui une réponse précise au niveau du comportement. Cet état particulier qui exige un comportement particulier est nommé Moment (ou instant) pour un 'ârif particulier. Bien sûr, un autre 'ârif dans le même état peut avoir un Moment différent ou le même 'ârif, dans d'autres circonstances, peut avoir un autre Moment qui exigera de lui un comportement différent et une responsabilité autre.

Un 'ârif doit être familier avec ces Moments ; il doit reconnaître chaque état qui lui vient de l'Invisible, tout comme il doit savoir les responsabilités qui lui incombent. Le 'ârif doit également considérer ce Moment précieux. On dit à ce propos : "le 'ârif est le fils du Moment". Rûmî dit :

"Le sùffi doit être le fils du Moment. Ô mon ami,  
dire "demain" n'est pas une convention de la Voie."

Le terme arabe *waqt* a le même sens que *dam* (souffle) et '*ash-e naqd* (la monnaie de la vie) dans la poésie persane. Hâfiz mentionne tout particulièrement "la monnaie de la

vie" et "compte le moment précieusement". Ceux qui ne savent lire Hâfîz que pour justifier leurs attitudes perverses prétendent que le poète invite aux plaisirs matériels, sans se soucier du futur, de l'au-delà et de Dieu, mais nous retrouvons de nombreux vers qui confirment le contraire :

"Que je boive le vin ou non, qu'est-ce que j'ai à faire avec les autres ?

Je suis le gardien de mes secrets et le gnostique de mes moments."

"Dans une contrée, le matin, un voyageur

dit ceci à son compagnon de voyage,

Ô sûfi, le vin devient pur,

lorsqu'il reste en bouteille quarante jours."

Qushayrî note que ce que signifie le soufi en étant "le fils de son Moment" est qu'il accomplit ce qu'il a de plus prioritaire pour lui dans son état (*hâl*) ; et ce qu'il signifie par "le temps est une épée tranchante" est que le jugement (*hukm*) de tout Moment est tranchant et décisif ; le jugement devient fatal si la rencontre avec le Moment échoue.

## 2 et 3 - Etat (*Ĥâl*) et Station (*Maqâm*)

Parmi les termes bien connus des 'urafâ' figurent ceux de Ĥâl (Etat) et de Maqâm (Station). L'Etat est ce qui tombe sur le cœur du 'ârif, indépendamment de sa volonté, alors que sa Station est ce qu'il atteint et gagne grâce à ses efforts. L'Etat passe rapidement mais la Station demeure. On dit que les Etats sont comme des éclairs de lumière qui disparaissent rapidement. Hâfîz dit :

"Un éclair brillant de la maison de Layla, à l'aube la bonté sait l'effet qu'il a sur le cœur déchiré et amoureux de Majnûn."

Dans *Nahj al-Balâgha*, nous retrouvons le même terme portant le même sens :

"Il a revivifié son esprit et s'est fait mourir jusqu'à ce que sa corpulence se rétrécisse et sa rudesse soit tendre. Un éblouissement à l'éclat vif comme l'éclair, illumine (son cœur) et lui éclaire la voie" (*khutab*, 220).

Les 'urafâ' nomment ces éclairs *lawâ'ih*, *lawâmi* et *tawâli* selon leur degré d'intensité et leur durée.

#### **4 et 5 - Contraction (*Qabd*) et Expansion (*Bast*) :**

Ces deux termes ont une application spéciale chez les 'urafâ'. Ils indiquent deux états spirituels contradictoires dans l'âme humaine : la contraction indique une désolation alors que l'expansion correspond à un état de joie. Les 'urafâ' ont discuté assez longuement ces deux états.

#### **6 et 7 - Rassemblement (*Jam'*) et séparation (*Farq*) :**

Ces deux termes sont très utilisés par les 'urafâ'. Pour Qushayrî, "ce qui provient de la créature et est acquis par la créature et est approprié à la station de la création est nommé *farq*; alors que ce qui provient de Dieu, comme l'inspiration, est nommé *jam'*". Celui que Dieu pose à la station (*maqâm*) de l'obéissance et de la dévotion est à la

station du *farq* et celui à qui Dieu révèle Ses faveurs est à la station de *Jam* '."

### 8 et 9 - Absence (*ghayba*) et Présence (*hudûr*) :

*Ghayba* est un état d'inconscience envers la création qui s'empare occasionnellement du 'ârif, au cours duquel il s'oublie lui-même et demeure indifférent à son entourage. Le 'ârif devient inconscient de lui-même à cause de sa présence (*hudûr*) devant Dieu. Dans cet état de présence devant Dieu et d'absence de lui-même et de son entourage, d'importants événements peuvent se produire autour de lui sans qu'il en ait conscience. Qushayrî raconte qu'Abu Hafs al-Haddâd de Nishâpûr a abandonné son métier de maréchal-ferrant à cause d'un incident de ce genre. Alors qu'il était occupé dans son atelier, il entendit la lecture d'un verset du Coran, ce qui le rendit totalement inattentif à son entourage. Sans réaliser ce qu'il faisait, il prit, dans sa main nue, une pièce de fer chauffée. Le cri poussé par son apprenti le fit revenir à ses sens. Il abandonna alors son métier.

Qushayrî rapporte que Shiblî vint voir Junayd un jour alors que l'épouse de ce dernier était assise. Celle-ci voulut quitter la pièce, mais Junayd lui dit que Shiblî, étant dans un état de *ghayba*, serait inattentif à elle. Elle s'assit. Alors que Junayd discutait avec Shiblî, ce dernier se mit soudain à crier. Junayd se tourna vers son épouse et lui demanda de se voiler car Shiblî était revenu à ses sens.

Hâfiz dit :

"Si c'est la présence que tu recherches, ne soit pas absent de Lui, Hâfiz ;

Lorsque tu rencontres ce que tu désires, abandonne le monde et oublie-le."

C'est ainsi que les 'urafâ' expliquent les états des awliyâ' au cours de leurs prières, où ils deviennent entièrement inconscients d'eux-mêmes et de leur entourage. Nous verrons plus loin l'état d'absence supérieur auquel parviennent les awliyâ'.

### **10, 11, 12 et 13 - Saveur (*Dhawq*), boire (*Shurb*), ivresse (*Sukr*) et satiété (*Riyy*)**

Les 'urafâ' croient que la simple connaissance de toute chose ne présente aucun attrait en elle-même. L'attraction d'une chose et son aptitude à inspirer la passion dépend de sa saveur. A la fin de la huitième section d'*al-Ishârât*, Ibn Sînâ mentionne cet aspect en donnant l'exemple d'un homme impotent à qui l'on décrit ce qu'est le désir sexuel. Mais n'ayant jamais goûté à ce plaisir, les paroles de son interlocuteur n'ont aucun effet sur lui. Ainsi, la saveur est le goût du plaisir. Dans la terminologie du 'irfân, elle signifie que la perception réelle du plaisir émane de manifestations (*tajalliyât*) et de révélations (*mukâshafât*). *Dhawq* en est le commencement, sa continuation est *shurb* (boire), sa joie est *sukr* (ivresse) et sa satiété est *riyy*.

Les 'urafâ' pensent que tout ce qui provient du *dhawq* est "semblant d'ivresse" (*tasâkur*) et non l'ivresse elle-même.

L'ivresse est obtenue, d'après eux, par la boisson (*shurb*) ; mais ce qui est obtenu par le *riyy* (satiété) est la sobriété (*sahw*) ou le retour des sens.

C'est dans ce sens que les 'urafâ' ont abondamment évoqué l'acte de boire.

#### 14, 15 et 16 - Mahw, Mahq et Sahw :

Dans le discours du 'irfân, les termes *mahw* (effacement) et *sahw* (sobriété) sont très courants. Par *mahw*, les 'urafâ' signifient que le 'ârif a atteint un tel état que son ego s'efface devant l'Essence divine. Il ne perçoit plus son ego comme le font les autres. Si cet effacement atteint un certain point où les effets de son ego sont également effacés, ils parlent de *mahq* (oblitération). *Mahw* et *mahq* sont tous les deux supérieurs à *ghayba*. Ils signifient l'annihilation (*fanâ*). Il est également possible pour le 'ârif de revenir de l'état de *fanâ* à celui de *baqâ*' (la subsistance dans Dieu), ce qui n'est pas une régression d'un état supérieur à un état inférieur, mais signifie plutôt que le 'ârif trouve la subsistance en Dieu. Cet état, plus élevé que ceux de *mahw* et *mahq*, est nommé *sahw*.

#### 17 - Pensées (*khawâtir*) :

Les 'urafâ' nomment les pensées et inspirations projetées dans leurs cœurs *wâridât* (arrivées). Celles-ci apparaissent parfois sous la forme d'états de contraction ou d'expansion, de joie ou de tristesse, et parfois sous la forme

de paroles et de discours. Dans ce dernier cas, elles sont nommées *khawâtir* (sing. *khâtira*). C'est comme si quelqu'un parlait au 'ârif à l'intérieur de lui-même.

Les 'urafâ' ont beaucoup dit à ce sujet. Ils assurent que les *khawâtir* peuvent être *rahmânî* (de Dieu), *shaytânî* (de Satan) ou *nafsânî* (les rêvasseries). Les *khawâtir* constituent l'un des dangers de la voie, car il est possible que, à cause d'une quelconque déviation ou d'une erreur, le diable vienne à dominer l'être humain. Dans le Coran, il est dit :

«En vérité, les satans inspirent leurs amis» (6 : 121).

Ils affirment que le plus sincère devrait pouvoir discerner les *khawâtir* divines de celles de Satan. Le critère fondamental pour reconnaître la véracité des commandements ou des interdits des *khawâtir* consiste à les soumettre à la Sharî'a. Si elles s'y opposent, elles ne peuvent qu'être sataniques. Le Coran dit : «Vous apprendrai-Je sur qui les diables descendent ? Ils descendent sur tout calomnieux, pécheur» (26 : 221 - 222).

### 18, 19, 20 - Qalb, Rûh et Sirr

Les 'urafâ' ont différents termes pour désigner l'âme humaine. Parfois, ils l'appellent *nafs* (moi), parfois *qalb* (cœur), parfois *rûh* (esprit) et parfois *sirr* (mystère). Lorsque l'âme humaine est dominée et soumise aux désirs et aux passions, ils la nomment *nafs*. Quand elle atteint l'état de porter la connaissance divine, elle est nommée *qalb*. Lorsque

la lumière de l'amour divin pénètre en elle, elle est nommée *rûh*. Et lorsqu'elle atteint l'étape du témoignage, elle est nommée *sirr*. Bien évidemment, les 'urafâ' pensent qu'il y a également des niveaux supérieurs, qu'ils nomment *khafi* (le caché) et *akhfâ* (le plus caché).



## TABLE DES MATIÈRES

<b>Introduction</b> .....	5
<b>Biographie du ‘Allâma</b> .....	9
<b>Qu'est-ce que la philosophie ?</b> .....	13
Définitions littérale et sémantique .....	13
La vraie philosophie .....	15
La philosophie dans les temps modernes .....	21
Séparation entre science et philosophie .....	25
Illuminonisme et péripatétisme .....	26
<b>Les méthodes de pensée islamiques</b> .....	34
Quatre approches musulmanes .....	34
La Sagesse Sublime .....	39
<b>Aperçu des philosophies et des sagesse</b> .....	41
<b>Problèmes de philosophie</b> .....	44
1. L'Être .....	44
2 - Existence (wujûd) et essence (mahiya) .....	47
3 - L'objectif et le subjectif .....	49
4 - Vérité et erreur .....	51
5 - Le créé dans le temps et l'éternel .....	54
6 - Le changeant et le constant .....	58
7 - La cause et l'effet .....	67
8 - Le nécessaire, le possible et l'impossible .....	71
<b>Introduction à ‘ilm al-Kalâm</b> .....	75
Les origines du kalâm .....	76
définition et objet de ‘ilm al-kalâm .....	82

<b>Les différentes écoles du Kalâm</b> .....	84
Les mu'tazilites.....	89
Evolution de la pensée mu'tazilite.....	107
Les 'Ash'arîtes.....	113
Le kalâm shî'ite .....	121
Les doctrines shî'ites .....	129
INTRODUCTION AU 'IRFÂN.....	141
<b>Le 'irfân théorique</b> .....	147
<b>'Irfân et Islam</b> .....	149
<b>Les origines du 'Irfân islamique</b> .....	154
<b>Les étapes mystiques</b> .....	186
<b>Terminologie du 'irfân</b> .....	200







‘Allâma Murtada Mutahharî, éminent auteur musulman, nous introduit à trois domaines de la pensée de l’Islam : la philosophie, la théologie (‘ilm al kalâm) et le soufisme. Pour chacun de ces domaines, dont il délimite le champ de recherche, il expose ses fondements, ses principales figures et ses grands thèmes. Pour lui, la diversité des champs et des écoles est signe de maturité et de richesse. C’est ainsi qu’il démontre que, loin de s’opposer l’une à l’autre, ces sciences de l’Islam se sont enrichies les unes les autres par leurs apports mutuels, au-delà de leurs divergences.

En ces temps où tout est vu à travers les divisions et les différences, l’utilité de l’ouvrage de Mutahharî est évidente : elle met l’accent sur l’unité dans la diversité.