

Le *kalam* sunnite d'al-Ash'ari

par Philippe ROBERT

Al-Ash'ari est le penseur de référence du *kalam* sunnite, c'est-à-dire de la théologie sunnite. Cet article expose les grandes lignes de sa pensée en la confrontant à la doctrine chrétienne et à la théologie de saint Thomas d'Aquin. On s'est efforcé d'éviter aussi bien les préjugés et les accusations injustes que la complaisance ou l'indulgence mal comprise qui, en violant la vérité, devient condescendante et finalement offensante.

Introduction

Lorsqu'il entend parler de la pensée musulmane, un occidental, surtout s'il a étudié la philosophie médiévale, pensera immédiatement à Avicenne et à Averroès. Cependant, le néoplatonisme d'Avicenne et le péripatétisme radical d'Averroès contredisent par bien des manières la foi musulmane – ou au moins celle du sunnisme – et ces deux penseurs sont loin d'être les plus connus dans le monde musulman. Ils représentent la « *falasifa* », c'est-à-dire la philosophie musulmane, néoplatonicienne sauf dans le cas d'Averroès, alors que la pensée musulmane officielle est contenue dans le *kalam*, c'est-à-dire la théologie, auquel il faut ajouter pour les sunnites le soufisme, fort critiqué à une époque puis réhabilité par al-Ghazali. Le penseur de référence du *kalam* sunnite est al-Ash'ari (~874, 935) et le principal métaphysicien du soufisme est Ibn Arabi (1165-1240), quoique sa théorie de l'unité de l'être (*wahdat al-woujoud*), forme de monisme à cheval entre panthéisme et acosmisme, ne soit pas, selon certains, admise par tous les soufis¹. Quant au *kalam* chiite, on considère généralement depuis Henry Corbin qu'il culmine avec Mir Damad et surtout Molla Sadra Shirazi (1572-1640), quoiqu'à la vérité, ces auteurs et leurs confrères de l'école d'Ispahan, ne soient pas en grande estime parmi les autorités chiites officielles, peut-être en raison de leurs emprunts au soufisme et en particulier à Ibn Arabi. Nous nous centrerons ici sur le *kalam* sunnite et en particulier sur la pensée d'al-Ash'ari, dont nous nous efforcerons de dégager les thèmes principaux.

*
**

Dans les premiers siècles de l'Islam, des penseurs, les mu'tazilites, on cherché à accorder avec la raison les données de la révélation musulmane. En dépit de leurs tendances rationalistes, ce furent sans doute les penseurs musulmans dont les conceptions se rapprochèrent le plus du

¹ On oppose ainsi l'unité de l'être à l'« unité de témoignage » de Hallaj. Cependant d'aucuns tiennent cette opposition pour artificielle. Curieusement, Henri Corbin n'évoque pas la doctrine de l'unité de l'être dans le paragraphe de son *Histoire de la philosophie islamique* consacré à Ibn Arabi. Cependant on en trouvera un exposé par exemple dans Claude Addas, *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, coll. Points Sagesse, éd. du Seuil, p. 85-88.

christianisme. Aux mu'tazilites s'opposaient les littéralistes, représentés surtout par les hanbalites, du nom de leur fondateur, Ahmad Ibn Hanbal, qui est aussi à l'origine de l'une des quatre écoles de jurisprudence du sunnisme². L'école hanbalite est présentée comme traditionaliste, mais il convient de préciser que ce traditionalisme est en fait une forme de fidéisme, comme le traditionalisme catholique du XIX^e siècle. En réalité, Ibn Hanbal est même avec des auteurs plus récents tels qu'Ibn Taymiya³ (1263-1328) et Said Qoutb⁴ (1906-1966) l'une des références principales des fondamentalistes sunnites encore aujourd'hui.

Pendant une partie du IX^e siècle, c'est la position mu'tazilite qui a défini l'orthodoxie sunnite. Cependant un penseur qui avait été mu'tazilite dans sa jeunesse se leva et s'opposa vivement au mu'tazilisme. Il s'agit d'al-Ash'ari. Celui-ci proposa un système théologique intermédiaire entre mu'tazilisme et hanbalisme, mais fut toujours désireux de se faire reconnaître par les hanbalites comme un des leurs. Son enseignement n'allait pas tarder à devenir la doctrine officielle du sunnisme, bien que d'autres écoles, notamment le maturidisme⁵ qui date de la même période, fussent aussi tolérées. Le mu'tazilisme, le hanbalisme, l'ash'arisme et le maturidisme sont donc les quatre grandes écoles du « *kalam* » sunnite, c'est-à-dire de la théologie sunnite, bien que le mu'tazilisme soit maintenant davantage représenté chez les chiites que chez les sunnites, ces derniers le considérant comme hérétique.

Il convient de remarquer que parmi les membres de l'école juridique hanbalite – qui est, rappelons-le, l'une des quatre écoles juridiques du sunnisme – les uns ont adopté la théologie ash'arite et les autres conservent la théologie hanbalite. Parmi ceux-ci, certains, les *mufawwidun*, sont modérés et assez proches des ash'arites et les autres, les *mujassima*, sont plus extrémistes et sont littéralistes ou *hashwiyya*⁶. Le wahhabisme, qui est la religion d'état de l'Arabie saoudite⁷ et

² Rappelons que les écoles de jurisprudence, outre qu'elles proposent des méthodes d'argumentation juridique fondées selon le cas plutôt sur la tradition, ou plutôt sur la raison voire l'astuce dans le cas du hanéfisme (cf. Rochdy Alili, *Qu'est-ce que l'islam ?*, éd. La Découverte, coll. Poche, 2000, p. 152 et sq.), déterminent le texte des cinq prières que le musulman doit faire quotidiennement (Ibid, p. 91). Tout musulman pratiquant est donc en principe lié à l'une des quatre écoles de jurisprudence. Cependant, en pratique, les choses sont moins claires : par exemple, selon les fondamentalistes salafistes, qui prétendent faire une synthèse entre ces différentes écoles, il n'est pas nécessaire d'appartenir à l'une d'entre elles au détriment des autres.

³ Sur Ibn Taymiya, cf. Rochdy Alili, *Qu'est-ce que l'islam ?*, p. 284-286, qui se garde cependant d'aborder certains sujets sensibles tels que la position d'Ibn Taymiya sur les dhimmis et en particulier sur les chrétiens, position qui n'est guère éloignée de celle d'Ibn Arabi... Certes, tout n'est pas négatif chez Ibn Taymiya, notamment dans sa dénonciation des abus du soufisme et dans sa défense des causes secondes et du libre arbitre de l'homme, qui est plutôt étonnante de la part d'un disciple d'Ibn Hanbal. Toutefois, dans l'ensemble, on ne peut que déplorer son hanbalisme étroit, qui a exercé une influence importante sur les fondamentalistes sunnites et spécialement sur les wahhabites et les salafistes (quoiqu'à l'origine, la Salafiya fût considérée comme un mouvement réformiste).

⁴ Sur Said Qoutb, cf. Rochdy Alili, *Qu'est-ce que l'islam ?*, p. 325-326. Said Qoutb, qui faisait partie des frères musulmans, prêche notamment la guerre sainte contre l'occident mécréant...

⁵ On prononce « maturidisme », de même qu'on lit aussi « moutazilisme ». Le maturidisme, fondé par Maturidi (mort en 945), est lié à l'école juridique hanéfite et développe des idées très voisines de l'ash'arisme bien qu'il se rapproche un peu du mu'tazilisme, notamment par sa défense du libre-arbitre. Cf. Rochdy Alili, *Qu'est-ce que l'islam ?*, p. 262-263.

⁶ Cf. <http://www.aslama.com/forums/showthread.php?t=3815> – page web qui expose aussi le point de vue ash'arite moderne sur les attributs divins.

⁷ Néanmoins officiellement, l'Arabie Saoudite est salafiste mais pas wahhabite.

l'une des composantes principales du fondamentalisme sunnite, est lié aux *mujassima* ; en revanche, il semble que les frères musulmans ou du moins certains d'entre eux soient ash'arites⁸.

I. Attributs anthropomorphiques

La Bible regorge de descriptions anthropomorphiques de Dieu : il se met en colère, on parle de ses mains et en particulier de sa main droite, on le montre assis sur un trône, etc. Pour des chrétiens, il est évident que de telles descriptions doivent être prises en un sens métaphorique, car Dieu est esprit, il est immatériel bien que la seconde personne de la Trinité, le Verbe divin ait pris chair de la Vierge Marie et se soit fait homme. Ainsi la colère de Dieu signifiera sa justice, ses mains signifieront sa puissance, etc. Or il se trouve que le Coran lui aussi contient des descriptions anthropomorphiques de la divinité et que les musulmans se sont divisés sur le sens à leur attribuer.

A l'époque d'al-Ash'ari, il y a en effet un débat entre les mu'tazilites et les littéralistes, ces derniers recrutant particulièrement parmi les hanbalites. Selon les mu'tazilites, la face de Dieu ou ses mains doivent être prises dans un sens métaphoriques, sa face désignant son essence et ses mains désignant ses bienfaits ou sa puissance. Dans l'ensemble, le point de vue des mu'tazilites semble parfaitement acceptable et conforme au bon sens. A l'opposé des mu'tazilites, les littéralistes, dont certains hanbalites⁹ sont « corporéistes ». Autrement dit, pour eux Dieu a un corps avec des mains et un visage de la même manière qu'un homme. Position qui semble quelque peu caricaturale et qui revient à nier le caractère purement spirituel de la divinité.

Entre les mu'tazilites et les littéralistes « corporéistes », certains, parmi lesquels Ibn Kullab et Qalanisi affirmaient que Dieu possédait bien des attributs divins tels que des mains et un visage, mais que ces termes ne désignaient pas la même réalité en Dieu et en l'homme, parce que Dieu est incorporel. Il semble que certains hanbalites modérés, les atharites, parmi lesquels Ibn Hanbal lui-même, aient également soutenu une position semblable. Al-Ash'ari a adopté cette thèse, malgré une divergence de détail par rapport à Qalanisi, celui-ci affirmant que les deux mains d'Allah ne constituaient qu'un seul attribut, tandis que pour al-Ash'ari, elles constituent deux attributs distincts¹⁰. Parmi les attributs anthropomorphiques, al-Ash'ari, en se fondant sur le Coran admettait la face de Dieu et ses yeux, ses mains, son côté, ainsi que sa « session » sur son trône.

**

Par ailleurs, la question se pose de la nature de la distinction à admettre entre Dieu et ses attributs, que ceux-ci soient anthropomorphiques et révélés par le Coran comme la main ou le visage ou qu'ils soient plus classiques comme la science et la volonté. A l'époque d'al-Ash'ari, les mu'tazilites ou au moins certains d'entre eux enseignaient qu'il n'y avait aucune différence

⁸ Toutefois Hassan El-Banna (1906-1949), le fondateur des Frères musulmans, qui était membre de la confrérie Husafiyya, se réclamait à la fois du salafisme et du soufisme – fait d'autant plus paradoxal qu'en théorie, le salafisme s'oppose tant à l'ash'arisme qu'au soufisme.

⁹ Notamment ceux des hanbalites qu'on appelle les mujassima.

¹⁰ Cf. *Ibid.*

entre l'essence de Dieu et ses attributs¹¹. A l'opposé, il semble que certains hanbalites enseignaient une distinction réelle entre Dieu et ses attributs, un peu comme les orthodoxes à ceci près que les orthodoxes n'admettent pas d'attributs anthropomorphiques contrairement aux hanbalites et à al-Ash'ari. Entre les deux, certains penseurs tels qu'Ibn Kullab, Sulayman b. Garir ou Hisam b. al-Hakam, niaient que Dieu fût identique à ses attributs, mais affirmait que néanmoins il n'en était pas distinct¹². Al-Ash'ari a repris cette position, ce qui correspond bien à son désir d'adopter des positions intermédiaires entre celles des mu'tazilites et celles des hanbalites les plus littéralistes. Ash'ari enseignait par ailleurs la même thèse concernant le rapport des attributs divins entre eux : il ne sont ni identiques ni distincts

La difficulté de cette position est d'expliquer comment Dieu peut n'être ni identique à ses attributs ni distinct de ceux-ci. Une solution consisterait à dire avec saint Thomas que Dieu n'est pas distinct de ses attributs parce qu'il n'y a pas entre Lui et eux de distinction réelle, mais qu'il n'est pas synonyme de ses attributs, car il y a entre son essence et ses attributs et entre ses différents attributs les uns par rapport aux autres des distinctions de raison fondée. Il ne nous semble pas cependant que telle soit la pensée d'al-Ash'ari. Peut-être nous trompons nous, mais nous pensons que sans admettre entre l'essence de Dieu et ses attributs une distinction réelle, il postule plus qu'une simple distinction de raison. Néanmoins existe-t-il réellement une distinction intermédiaire entre la distinction de raison et la distinction réelle ? Telle nous semble être une des difficultés de la position ash'arite. Il y en a cependant une seconde : c'est que bien qu'il nie que les attributs soient réellement distincts de l'essence divine, al-Ash'ari considère cependant, comme l'explique Gimaret, qu'ils « *sont, par rapport à l'essence divine dans laquelle [ils] résident [...] comme l'accident par rapport à la substance* » (p. 237). Une telle affirmation, permet de comprendre que certains présentent parfois à tort la position ash'arite comme si elle posait une distinction réelle entre l'essence de Dieu et ses attributs...

On entend dire parfois, soit par certains musulmans, soit par des gens qui veulent critiquer l'Islam, que l'Islam loin d'être une religion irrationnelle, est une religion purement rationnelle, car elle n'admet pas de mystères surnaturels inaccessibles à la raison, comme dans le Christianisme les mystères de la Trinité ou de l'Incarnation. L'Islam admet seulement l'existence d'un Dieu unique, ce qui peut être connu par la raison et rejette avec opiniâtreté tous les mystères surnaturels qui pourraient s'ajouter à cette vérité de base. Cette affirmation mérite d'être nuancée. Ainsi le chiisme accorde-t-il une fonction théophanique aux douze imams, ceux-ci étant pour lui « *la Face de Dieu* »¹³. Pour le chiisme, c'est même grâce à l'« *imamologie* » que l'on peut résoudre la question des attributs divins sans tomber dans l'anthropomorphisme ni dans l'agnosticisme¹⁴. On est très loin ici des connaissances que la saine philosophie peut nous donner sur Dieu et ses attributs et on peut se demander avec certains sunnites jusqu'à quel point de telles conceptions évitent l'écueil de l'idolâtrie, tant de fois dénoncée dans le Coran. De ce point de vue, le sunnisme reste plus proche que le chiisme des données de la raison naturelle : cependant la position de son principal théologien sur les attributs anthropomorphiques n'est pas sans leur mêler des données quelque peu irrationnelles. A tel point qu'à partir d'une certaine époque, la

¹¹ Selon Daniel Gimaret (p. 276), cette position n'aurait été défendue que par un seul mu'tazilite, Abu l-Huayl. D'autres tendent à tort ou à raison à présenter cette position comme la position mu'tazilite par excellence.

¹² Cf. Daniel Gimaret, p. 277.

¹³ Cf. Henri Corbin, *en islam iranien (aspects spirituels et philosophiques)*, t. I, éd. Gallimard, coll. 'tel', 1971, p. 99 et 54 ; et aussi p. 61 et 95.

¹⁴ Cf. Henri Corbin, *en islam iranien*, t. I, p. 289 et 55.

plupart des disciples d'al-Ash'ari s'éloignèrent de leur maître en acceptant d'interpréter les attributs anthropomorphiques ou « révélés » en un sens métaphorique¹⁵. Tel n'est cependant pas le cas des hanbalites, qui soit restent sur la position d'Ibn Hanbal, proche de celle d'al-Ash'ari, soit même adoptent des thèses corporéistes, comme le font les wahhabites à la suite d'Ibn Taymiya.

II. Thèse du Coran incréé

Tandis que les penseurs chrétiens considèrent généralement la Bible comme créée, la position analogue au sujet du Coran est loin de faire l'unanimité en terre d'islam. Ainsi si les rationalistes mu'tazilites affirmaient effectivement que le Coran était créé, les hanbalites au contraire, affirmaient que le Coran est incréé. La doctrine d'al-Ash'ari, qui est à peu de choses près la position officielle du sunnisme, reprend celle des hanbalites en la nuancant toutefois quelque peu.

Selon al-Ash'ari, le Coran incréé ne contient pas explicitement les mots du Coran, mais en contient l'essence. C'est sur ce point qu'Ash'ari se distingue des hanbalites, pour lesquels le texte même du Coran est incréé. Cependant Ash'ari va très loin lui aussi dans la sacralisation du Coran. Pour lui, le Coran incréé est la parole d'Allah. Or celle-ci est un attribut divin, de sorte que sans être identique à Dieu, elle n'est pas cependant distincte de lui. On assiste donc ici à une divinisation du Coran en bonne et due forme...

Paradoxalement, cette sacralisation d'un texte aussi rigoureux à l'égard des juifs et des chrétiens se fonde sans doute sur des idées déjà présentes avant l'avènement de l'islam dans la pensée monothéiste. Ainsi le Talmud considère-t-il que la Torah préexiste d'une certaine manière dans le monde céleste sous la forme de la Torah primordiale, qui n'est autre que la Sagesse divine dont parle Salomon dans le livre des *Proverbes*. Certes, le christianisme adopte une position différente, puisque pour lui les Saintes Ecritures, quoique inspirées par l'Esprit Saint, ont cependant un auteur humain, et à ce titre, doivent résolument être considérées comme des réalités créées. Cependant on peut se demander si l'idée musulmane de faire de la parole un attribut d'Allah ne s'inspire pas en la détournant de la doctrine chrétienne du *λογος*...

III. Atomisme, occasionalisme et volontarisme

Al-Ash'ari professe un atomisme qui sera repris par l'ensemble de la pensée sunnite. Pour lui, le monde est constitué d'atomes qui possèdent des accidents, tels que la couleur, la saveur, la localisation. Les accidents des différents atomes diffèrent, mais attention, il ne faudrait pas en conclure que les atomes diffèrent les uns des autres, fût-ce par leurs accidents : ce sont seulement les accidents qui diffèrent. Les atomes, au contraire sont tous identiques entre eux, selon le principe d'« homogénéité des substances », c'est-à-dire des atomes. Autrement dit, tous les atomes appartiennent à un même genre. En cela la position d'al-Ash'ari diffère de ce qu'enseigne

¹⁵ Cf. Daniel Gimaret, p. 323. Notons cependant que même ces ash'arites plus nuancés admettent à la suite de leur maître l'ouïe et la vue parmi les attributs entitatifs de la divinité...

la physique moderne, pour laquelle les atomes et même les particules élémentaires sont répartis dans des espèces distinctes les unes des autres. En outre, l'atomisme d'al-Ash'ari est intimement lié à une forme de volontarisme. En effet, pour lui, les atomes durent à cause d'un accident, la durée, qui leur donne de persévérer dans l'être. Cependant, cet accident de la durée n'est lui-même pas durable, de sorte que Dieu doit le recréer à chaque instant, pour que l'atome continue d'exister. Mais si Allah en décide ainsi, il peut cesser de créer l'accident de durée et ainsi anéantir la substance. Ainsi les choses dépendent-elles à chaque instant d'Allah pour demeurer dans l'existence. Nous pensons nous aussi que les créatures dépendent de Dieu pour leur existence et que s'il le voulait, celles-ci cesseraient d'être. Seulement nous pensons également qu'il y a un ordre du monde, que d'après cet ordre du monde, les choses doivent continuer à exister et que c'est seulement par dérogation à cet ordre du monde que Dieu pourrait les annihiler, ce que d'ailleurs il ne fait pas. Au contraire, pour al-Ash'ari, il n'y a d'autres raisons à la persistance des substances que le bon vouloir d'Allah¹⁶.

L'atomisme d'al-Ash'ari est aussi intimement lié avec une forme d'occasionalisme, c'est-à-dire avec l'idée qu'au fond Dieu est la seule cause efficiente et que les corps qui nous entourent n'exercent pas de causalité vraie. Autrement dit, lorsqu'un voleur assassine quelqu'un, ce n'est en fait pas le voleur qui est la cause de sa mort, mais c'est Dieu qui aurait tout aussi bien pu faire que l'acte du voleur, au lieu de causer la mort de cet homme améliore sa santé. Dans un tout autre contexte culturel, un Thomas d'Aquin pourrait reconnaître que Dieu peut par miracle épargner la victime d'un assassinat : ainsi saint Jean qui avait été jeté dans l'huile bouillante en est-il ressorti avec plus de vigueur qu'il n'y était entré. Cependant l'Aquinat reconnaît aussi que la nature a des lois et que d'après ces lois, l'huile bouillante aurait dû tuer saint Jean. C'est que justement, les miracles sont pour lui des exceptions aux lois de la nature. Pour Ash'ari qui sur ce point est à la source de la vision du monde des sunnites, il n'y a pas de loi de la nature : c'est seulement par une habitude que Dieu fait que l'huile bouillante provoque la mort, mais il aurait tout aussi bien pu décider que l'huile bouillante procurerait habituellement la santé. On voit donc que l'occasionalisme asharite est lié à une forme de volontarisme, dans la mesure où il n'y a pas dans l'univers de lois physiques naturelles qui fond que le feu chauffe, que la glace refroidit, que le fait de manger rassasie ou encore que le vin et l'alcool en général procurent l'ivresse. Au contraire, tout cela est le fruit de la seule volonté d'Allah, qui aurait aussi bien pu en décider autrement. Tout au plus al-Ash'ari conviendra-t-il que Dieu a décidé par sa volonté qu'il en fût ainsi, bien qu'il aurait pu au contraire décider que l'eau rende ivre et que l'alcool dégrise.

Donnons quelques citations pour illustrer ces propos. Nous les tirons d'Ibn Furak, un des disciples les plus anciens d'al-Ash'ari.

Il n'est pas d'accident que Dieu produit en même temps qu'un autre, ou avant un autre, ou après un autre, qu'Il ne puisse le produire avec un accident différent, ou dans un rapport différent d'antériorité ou de postériorité¹⁷.

Plus concrètement :

¹⁶ Sur l'atomisme d'al-Ash'ari, voir l'ouvrage de Daniel Gimaret, p. 43 et sq.

¹⁷ Ibn Furak, *Mugarrad maqalat al-Aš'ari*, 131, 8-9. Cité par Daniel Gimaret, p. 405.

Le fait que la pierre se déplace quand on la pousse n'est pas l'acte de celui qui la pousse, mais acte direct de Dieu ; il serait [pareillement] possible qu'un homme la pousse sans qu'elle se déplace, du fait que Dieu ne produirait pas son déplacement ; ou qu'inversement nul homme ne la pousse et qu'elle se déplace cependant, Dieu produisant en elle un déplacement¹⁸.

On constate ici une sorte de mépris du rôle des causes secondes et en tout cas un occasionalisme résolu. On pourrait concéder à Ash'ari que ce qu'il affirme serait possible par un miracle, mais un miracle constitue une exception aux lois de la nature : or précisément pour al-Ash'ari il n'y a pas de loi de la nature, car les choses n'ont pas de nature qui les fasse être ce qu'elles sont. Si les événements arrivent comme ils arrivent, cela est du seulement à la volonté d'Allah.

Cet occasionalisme s'exprime également dans le fait que pour al-Ash'ari, il n'y a pas de pesanteur qui ferait tomber les corps vers le bas, c'est à chaque fois Dieu qui veut et fait que les corps pesants descendent. Comme l'explique Daniel Gimaret, « *Il se pourrait qu'une montagne énorme tombe [sur un bateau] et qu'il ne s'enfonce pas, et qu'il s'enfonce au contraire quand il s'agit d'une simple fourmi ; il suffit que dans un cas, Dieu produise en lui une fixité, et dans l'autre un mouvement vers le bas.* » Voilà qui est très poétique, mais assez peu scientifique... Daniel Gimaret poursuit en expliquant : « *Et de même, si un bateau coule du fait d'une dernière mesure de grain ajoutée à la charge, ce n'est pas ce supplément de poids qui est cause qu'il coule ; c'est Dieu qui produit son mouvement vers le bas, ainsi que le débordement de l'eau par dessus-lui*¹⁹. »

IV. La destinée humaine

A. La question de la liberté humaine

Max Weber a proposé de comparer islam et protestantisme. C'est peut-être dans le domaine de l'explication des actes volontaires de l'homme, que cette comparaison est la plus pertinente. On se souvient que les principaux réformateurs ont nié la liberté humaine : Luther a même forgé l'expression de « *serf-arbitre* » pour montrer son opposition à l'idée de « *libre-arbitre* ». Quant à Calvin, il enseignait que toutes les actions humaines étaient dues de manière égale à l'activité de Dieu, de sorte que par exemple la trahison de Juda n'est pas moins l'œuvre de Dieu que la conversion de saint Paul. D'ailleurs, leur négation de la liberté humaine n'empêchait pas les réformateurs (ni plus tard les jansénistes) d'affirmer que les pécheurs iraient en enfer – encore que sur ce point, leur position fût parfois un peu spéciale, puisque par exemple pour Luther, le plus grand pécheur pouvait être sauvé à condition d'avoir la foi, c'est-à-dire une ferme confiance en son salut. Nous verrons plus tard la position d'al-Ash'ari concernant le salut des pécheurs qui ont la foi : commençons par expliquer sa position concernant la liberté humaine.

Selon Ash'ari, les actes de l'homme sont créés par Dieu et sont dit « acquis » par l'homme. Il faut reconnaître qu'al-Ash'ari admet que les actes « acquis » ou volontaires se

¹⁸ Ibn Furak, *Mugarrad maqalat al-Aš'ari*, 132, 23s. Cité par Daniel Gimaret, p. 405.

¹⁹ *La doctrine d'al-Ash'ari*, p. 405. Daniel Gimaret se réfère ici à Ibn Furak, *Mugarrad maqalat al-Aš'ari*, 283, 3-11.

distinguent des actes « contraints » comme le fait de digérer qui est un phénomène naturel indépendant de la volonté de l'homme. Cette théorie de l' « acquisition » des actes distingue al-Ash'ari des hanbalites, bien qu'il ait ardemment cherché à se faire reconnaître par ceux-ci comme un des leurs. Il semble que pour Ash'ari, du fait que les actes sont acquis par l'homme, on peut dire que l'homme soit la cause de ses actes. Néanmoins Ash'ari est très clair sur le fait que puisque les actes sont créés par Dieu, on ne peut nullement dire que l'homme soit un agent : Dieu est le seul agent. Sur ce point, al-Ash'ari s'oppose à certains penseurs musulmans par ailleurs assez proches de lui tels que Dirar et Ibn Kullab, qui disaient que Dieu et l'homme étaient deux agents distincts mais auteurs d'une même action²⁰. A partir du moment où l'on nie que l'homme soit un agent, on voit difficilement où peut résider la liberté humaine, bien qu'il n'entre pas forcément dans l'intention d'al-Ash'ari de la nier.

Par ailleurs, concernant les actions mauvaises de l'homme, Allah les condamne, mais c'est néanmoins lui qui les crée. Ash'ari dit en effet : « *il n'est d'autre créateur que Dieu ; les péchés des hommes, c'est Dieu qui les crée ; les actes des hommes, c'est Dieu qui les crée ; les hommes n'ont aucune puissance de créer quoi que ce soit*²¹. » Le rapprochement avec les thèses de Calvin sur ce sujet semble particulièrement clair.

✱

Certains disciples d'al-Ash'ari, spécialement un dénommé Sahrastani ont interprété la pensée de celui-ci en disant que Dieu avait « l'habitude établie » de créer en l'homme l'acte que celui-ci médite et veut. Cependant, il convient de noter qu'il s'agit seulement d'une habitude établie et non d'une règle générale. En outre, l'interprétation de Sahrastani est loin de faire l'unanimité parmi les théologiens sunnites, bien qu'elle ait en sa faveur quelques textes d'Ash'ari. Mais surtout, il faut noter que même si Dieu, « habituellement », crée en l'homme les actes que celui-ci médite et veut intensément, il n'en reste pas moins que si l'homme médite et veut intensément tel ou tel acte, c'est réciproquement parce que Dieu a voulu qu'il en fût ainsi et a créé en l'homme ces désirs. On n'échappe donc pas au déterminisme théologique. Par ailleurs, pour Ash'ari, l'homme n'a pas en lui-même la puissance de poser deux ou plusieurs actes différents : il n'a à un moment donné que la puissance de poser un seul acte : celui qu'il va effectivement poser²². Sur ce point, Ash'ari se rapproche des jansénistes ou au moins de certains d'entre eux, qui refusaient la notion de grâce seulement suffisante et affirmaient qu'on ne peut résister à la grâce divine, c'est-à-dire que dès que Dieu donne à l'homme une grâce pour accomplir un acte, automatiquement il va accomplir cet acte.

On le voit, bien qu'al-Ash'ari ait fait un effort considérable pour nuancer la position des hanbalites en disant que bien que Dieu crée les actes de l'homme, celui-ci néanmoins les acquiert, sa position reste fondamentalement assez proche de la leur et en tout cas, elle reste incompatible avec la liberté humaine. Cependant, si les idées d'al-Ash'ari sur ce sujet sont la position quasi-officielle du sunnisme, celui-ci n'en tolère pas moins également les points de vue d'Ibn Taymiya et des maturidites, qui sont plus favorables au libre-arbitre.

²⁰ Cf. *La doctrine d'al-Ash'ari*, p. 371 et 388. Gimaret explique qu'al-Ash'ari rejette aussi le point de vue de Naggar : cf. p. 371 et 388-391.

²¹ al-Ash'ari, *Maqalat al-islamiyyin*, 291, 9-10, cité par Daniel Gimaret in *La doctrine d'al-Ash'ari*, p. 370.

²² Cf. *La doctrine d'al-Ash'ari*, p.145 et sq. Voir toutefois p. 394-396 et p. 437-439.

B. Salut des musulmans pécheurs

Le catholicisme affirme que pour se sauver, il ne faut pas seulement la foi, mais aussi les œuvres. De nombreux musulmans pensaient au contraire, un peu comme Luther, que la foi seule sauve sans les œuvres. Al-Ash'ari ne tranche pas ce débat et répond qu'il est impossible de résoudre cette difficile question.

Conclusion

Le lecteur de ce bref exposé aura sans doute compris de lui-même que s'il est un peu exagéré de nier, comme on le fait parfois, que l'islam ait jamais connu la réflexion théologique, cette réflexion n'en reste pas moins assez pauvre comparée à celle que connut le Moyen-Age chrétien. Cet état de fait tient peut-être à la dissociation entre philosophie et théologie qui caractérise la pensée musulmane. A côté de philosophes dont l'inspiration néoplatonicienne, ou dans le cas d'Averroès, le péripatétisme radical, contredit la fois musulmane²³, on trouve une théologie parfois subtile, mais le plus souvent coupée de toute réflexion philosophique, divorce qui sera consommé après la mort d'al-Ash'ari sous l'influence d'al-Ghazali. Certes une certaine philosophie, atomiste et volontariste, reste présente, mais le volontarisme bloque la pensée scientifique que l'atomisme pourrait favoriser²⁴ et cet atomisme lui-même est assez pauvre, puisqu'il ne reconnaît qu'une seule espèce d'atomes. On peut d'ailleurs remarquer que Fakhr al-Din al-Razi (1150-1210), qui est avec Adoud al-Din al-Iji (~1300, 1355) un des deux grands théologiens ash'arites à avoir su concilier philosophie et théologie, était aussi un adversaire de l'atomisme traditionnellement associé à son école²⁵.

D'un point de vue plus historique, on peut noter que le *kalam* sunnite, c'est-à-dire la théologie sunnite, a certes produit des œuvres originales sous l'inspiration d'al-Ash'ari pendant quelques siècles, mais qu'elle s'est ensuite épuisée, peut-être à cause de sa difficulté à intégrer l'apport de la philosophie, en dépit des tentatives que nous venons d'évoquer. En tout cas, au moins à en croire les historiens, il n'y a plus de grands penseurs asharites depuis le XV^e siècle. Et si depuis le XIX^e siècle, on compte quelques penseurs musulmans originaux, leurs idées vont dans des sens si opposés qu'il serait bien difficile d'établir des lignes directrices à moins de tomber dans des banalités en constatant par exemple que certains ont tenté d'humaniser l'islam, tandis que d'autres se sont efforcés de le radicaliser et ont abouti à l'islamisme que nous connaissons actuellement. Ce sommeil de l'ash'arisme est d'autant plus notable qu'il proposait une synthèse philosophique plus solide doctrinalement, et certainement plus conforme au Coran,

²³ On pourrait en dire autant de l'école d'Ispahan dont parle tant Henry Corbin. Celle-ci a eu le mérite de s'efforcer à combiner philosophie et théologie, mais non sans s'autoriser parfois à contredire ouvertement le Coran – qu'on pense, par exemple, à l'enseignement de Shirazi sur la résurrection... Du reste cette école, peut-être en raison de ses emprunts à Ibn Arabi et à Souhrawardi, est marginalisée par les autorités chiites officielles notamment en Iran.

²⁴ Lire sur ce point les remarques éclairantes de Rochdy Alili, *Qu'est-ce que l'islam ?*, p. 261.

²⁵ Cf. par exemple Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 371. Les pages consacrées par Corbin à Razi et à Iji sont typiques du préjugé anti-sunnite de cet auteur.

que celles du chiisme et du soufisme, tout en étant bien plus profond et moins suspect de fondamentalisme que le fidéisme hanbalite.

Bibliographie

Alili, Rochdy, *Qu'est-ce que l'islam ?*, éd. La Découverte, coll. Poche, 2000 (Vision quelque peu édulcorée de l'islam, à l'usage des occidentaux. Cependant des renseignements intéressants sur l'histoire de la pensée musulmane ainsi d'ailleurs que sur le développement du courant fondamentaliste.)

Addas, Claude, *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, coll. Points Sagesse, éd. du Seuil (Expose les principaux thèmes de la pensée du théoricien du soufisme, sans prendre toujours beaucoup de recul.)

Corbin, Henri, *en islam iranien (aspects spirituels et philosophiques)*, éd. Gallimard, coll. 'tel', 1971. (Livre fort bien documenté malgré son manque de recul critique. L'auteur donne d'ailleurs une vision synthétique du même sujet dans son *Histoire de la philosophie islamique*.)

– , *Histoire de la philosophie islamique*, Folio (poche), 1999. (A le grand mérite d'évoquer des penseurs peu connus, mais tend à présenter une image déformée de la pensée musulmane, en se centrant surtout sur le chiisme et le soufisme.)

Gimaret, Daniel, *La doctrine d'al-Ash'ari*, Patrimoines Islam, éd. du Cerf, 1990. (Cet ouvrage, semble-t-il écrit par un sunnite, est à notre connaissance la seule étude approfondie en français sur le sujet.)

Hernandez, Miguel Cruz, *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, Les Editions Desjonquères, 2005. (Un livre de référence écrit par un grand islamologue espagnol. Evoque aussi les penseurs juifs et chrétiens ayant vécu en pays musulman.)

Urvoy, Dominique, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Seuil, 2006. (Vue d'ensemble de l'histoire de la pensée musulmane qui présente notamment les premiers théologiens sunnites avec plus de détail qu'Henri Corbin.)