

DEUX ÉPITRES DE THÉOLOGIE ABADITE :

I. — RÉFUTATION DE LA DOCTRINE AŠ'ARITE DES ATTRIBUTS DIVINS ET DE LA NON-CRÉATION DU ẖOR'ĀN.

II. — ESCHATOLOGIE (AL-WA'D WA'L-WA'ID).

La théologie abadite n'a, jusqu'ici, encore fait l'objet d'aucune étude suffisamment poussée. En dehors, en effet, de la traduction par Motylinski de la 'Aḳīda abadite et des notes qui accompagnent la traduction de la chronique d'Abū Zakariyā par Masqueray, aucun travail d'ensemble sur la dogmatique des « puritains du désert » n'a encore vu le jour. L'œuvre des théologiens abadites, encore peu connue, n'a été utilisée, d'une manière nécessairement fragmentaire, que par l'éminent orientaliste, M. Massignon, qui, dans sa magistrale étude comparative de la dogmatique musulmane, a souvent été amené à donner des références à ces auteurs (1).

La place que tiennent les doctrines ḥāriġites dans l'histoire du monde musulman et en particulier de l'Afrique du Nord, leurs affinités avec le Mu'tazilisme (2) dont elles empruntent l'allure rationaliste, leurs rapports avec la *šū' ūbīya* dont le nationalisme et le néo-wahhābisme actuels ne sont qu'une nouvelle expression, font un devoir de leur consacrer une monographie. Ces doctrines, d'autre part, sont restées encore de nos jours l'élément essentiel de la vie intellectuelle de groupements importants, aussi bien dans l'Afrique du Nord française qu'en Tripolitaine et dans le 'Omān. Il n'est donc pas sans intérêt d'examiner de près les spéculations religieuses auxquelles ces groupements, actifs et tenaces et dont les ramifications s'étendent dans tout le monde musulman, demandent leur idéal. Une telle étude suppose évidemment une analyse préalable des textes arabes dont nous disposons. J'ai pensé que cette analyse serait facilitée par la traduction de ceux de ces textes qui sont consacrés aux questions classiques de

(1) MASSIGNON, *La passion d'al-Ḥallāj*, tome II.

(2) GOLDZIEHER, *Le dogme et la loi de l'Islām*, p. 162 et note 11, p. 281.

la théologie musulmane. Les deux épîtres qui font l'objet de cet article sont les premières d'une série dont quelques-unes sont achevées, les autres en préparation. N'ayant en vue que de publier quelques-uns des éléments nécessaires à l'élaboration d'un futur travail d'ensemble, j'ai délibérément renoncé aux annotations dont devra s'accompagner nécessairement ce travail. Je me suis surtout appliqué à pénétrer la pensée de l'auteur et à la rendre le plus fidèlement possible.

Les deux épîtres qui vont suivre ont été tirées du traité du šaiḥ Abū Ya'qūb Yūsuf ibn Ibrāhīm al-Warḡalānī (1), intitulé *Kitāb ad-Dalīl liahlī 'l-Ukūl* (2) que les Abaḍites considèrent, à juste titre d'ailleurs, comme un de leurs principaux ouvrages de théologie. Ce šaiḥ qui vivait au VI^e siècle de l'hégire, à Wargla, s'était rendu, pendant son jeune âge, en Andalousie pour y parfaire ses études. Il y apprit la langue, les traditions et l'astrologie. Il se rendit ensuite célèbre par ses voyages dans l'Afrique centrale et fut, à ce que prétendent certains auteurs, le premier qui institua la traite des nègres au profit de l'Wādī Riḡ et, plus tard, de l'Wādī Mzāb. Il possédait une riche bibliothèque qui fut brûlée lors de la ruine de Wargla. Il mourut en 570 de l'hégire. En dehors du *Kitāb ad-Dalīl*, aš-Šammāḥī cite de lui un ouvrage de droit intitulé *Kitāb al-ʿadl wa'l-inṣāf*, en quatre volumes, un recueil de vers, un commentaire du Ḳor'an et un recueil de traditions intitulé *al-Ġāmi' aš-Šaḥīḥ*, imprimé récemment au Caire.

I. S. ALLOUCHE,
*Directeur d'études à l'Institut
 des Hautes Etudes Marocaines.*

(1) Sur ce personnage, cf. aš-Šammāḥī, *Kitāb as-Siar*, pp. 443-5, MASQUERAY, *Chronique d'Abou Zakaria*, p. 97.

(2) Edition lithographiée du Caire.

TRADUCTION

I

RÉFUTATION DE LA DOCTRINE AÛ'ARITE DES ATTRIBUTS DIVINS
ET DE LA NON CRÉATION DU ẖOR'ĀN (1)

Tu m'as fait part, ô mon frère, de la controverse qui s'est engagée entre certains adeptes de notre rite et des lettrés aû'arites au sujet de la création du ẖor'ān et des attributs de Dieu. Sache que ta lettre m'est parvenue à un moment où j'avais l'esprit préoccupé par le mauvais état de santé de ma famille, lequel m'inspirait une vive inquiétude. C'est la raison pour laquelle j'ai dû remettre à aujourd'hui la réponse à ta lettre, d'autant plus que ces questions comportent un double danger :

On s'expose, tout d'abord, à commettre des erreurs sur l'Essence de Dieu, Ses Attributs transcendants et Ses beaux Noms, sans raison sérieuse qui oblige à en discuter. Il est, en effet, difficile à l'esprit humain de saisir la véritable nature de Dieu ; à plus forte raison serait-il téméraire d'en discuter librement s'Il ne nous avait pas permis de Le désigner par Ses Noms et Ses Attributs qu'Il a lui-même mentionnés (dans les textes sacrés). Les hommes, malgré leur humble condition, ne permettent pas aux fils, aux esclaves, au bas peuple, à leurs égaux de donner aux pères, aux notables, aux chefs, aux égaux, quand ils les interpellent, leurs véritables noms, mais d'employer des expressions comme : ô mon père, quand il s'agit d'un fils ; ô mon maître, quand c'est un esclave ; ô mon frère, quand l'interlocuteur est un égal ; monsieur, quand il s'agit du bas peuple. S'il en est ainsi des hommes que penser alors de Celui à qui rien ne ressemble, de Celui qui entend et voit tout, qui est trop haut placé pour que quoi que ce soit puisse Lui être comparé ! Les langues pourraient-elles prononcer Son nom ou lui adresser des louanges et crier à haute voix, le cœur vide, sans employer de métaphore : ô Dieu, ô clément, ô miséricordieux, s'Il n'était vraiment le Clément, le Miséricordieux, Celui qui n'a besoin de rien, le Généreux ?

En second lieu, ces questions ne sont d'aucune utilité dans l'épreuve car elles n'incitent pas à la dévotion et ne sont d'aucun secours pour l'abandon des choses prohibées. Les cœurs des hommes, et Dieu en connaît le fond, peuvent se souvenir de Lui à la moindre suggestion et les bouches de ceux qui sont pénétrés de Sa Toute Puissance et de Son Empire se taisent à Son souvenir, et s'abstiennent de parler avec volubilité de ce sujet si grave. Il semble que celui qui veut traiter de ces

(1) Ad-dalil, pp. 36-54.

questions pénètre dans un domaine qui ne lui appartient pas et dont il ne tirera aucun profit. Néanmoins, comme tu ne consens pas à me dispenser de répondre, je dirai :

Sache que nous sommes en désaccord avec les Aš'arites sur dix points :

1° Nous disons que Dieu est décrit par la Science, la Puissance, la Volonté et les autres attributs qu'on Lui donne, tandis qu'ils soutiennent que ce ne sont pas des attributs mais des concepts. Ainsi, pour nous, la Science est une épithète, pour eux c'est un concept. Il en est de même pour la Puissance, la Volonté et les autres attributs qui sont tous des concepts. Pour eux *şifah* (qualité) est synonyme de *wasf* (qualifier).

2° Ils prétendent que ces concepts ne sont pas identiques à Dieu et sont différents entre eux ;

3° Ces concepts, différents de Dieu sont co-éternels à Dieu. Nous disons qu'il n'y a pas de concept différent de Dieu et que rien n'est co-éternel à Dieu ;

4° Ils soutiennent, de ce que ces concepts existent, qu'on doit les attribuer à Dieu et dire, par exemple, que Dieu est savant par la Science, puissant par la Puissance, agissant par la Volonté, qu'Il sait par une science, qu'Il peut par une puissance, qu'Il veut par une volonté, qu'Il vit par une vie et est éternel par une éternité ;

5° Que ces concepts sont inhérents à l'Essence divine ;

6° Ils décrivent Dieu comme ayant un visage, des mains, une tête, des yeux, un côté, une jambe, une droite. Ils lui attribuent la faculté de s'asseoir, celle de tenir des objets, d'occuper un trône, de se pencher, de déchirer le voile, de monter le Grand Ane. Il est, pour eux, la Lumière la plus éclatante ;

7° Que la Parole est un des concepts qui sont inhérents à Son Essence et qu'Elle est éternelle ;

8° Que les prescriptions impératives et prohibitives qui sont insérées dans la Parole sont des concepts et éternels aussi ;

9° Que le Kor'an et tous les livres révélés sont des concepts éternels ;

10° Que la Justice, la Bonté, la Bienveillance, la Grâce sont Ses attributs, mais des attributs de l'acte, donc créés.

SECTION I

Il est nécessaire de formuler au préalable un certain nombre de règles qui soient, dans ces questions, comme un lien entre les antagonistes et un critérium pour les adversaires :

1° Il est indispensable que nous soyons d'accord sur le fait que Dieu n'emploie pas une autre langue que celle dont nous nous servons entre nous ;

2° Que l'on n'applique à Dieu que (les mots et expressions) permis par la Loi, et, que l'on n'admette rien que la raison n'approuve, puisque les Aš'arites reconnaissent, comme nous, que rien n'est semblable à Dieu ;

3° De tenir compte de (ce qui est admis et de ce qui ne l'est pas) dans la langue qui sert à la controverse.

A ces trois principes il faut en ajouter trois autres :

1° Il convient d'établir le sens exact de l'objet de la discussion, en donnant, de cet objet, une définition précise, de sorte que les adversaires ne ressemblent pas aux deux yeux d'un homme atteint de strabisme ;

2° Toute proposition ne doit être tenue pour vraie, que si elle est démontrée à l'aide d'arguments décisifs qui permettent de la rapporter à un des modes du jugement scientifique : inné, rationnel, juridique ou philologique ;

3° Toute vérité démontrée doit être acceptée par tous et défendue contre les hérétiques.

SECTION II

Sache que les Aš'arites dans leurs doctrines sur Dieu, Ses Attributs, Ses Noms et Sa Forme qu'ils ont comparée à celle de Ses créatures, s'écartent de ce qui est simple pour tomber dans ce qui est complexe, et comptent sur l'excuse après la chute. Mais ils sont bien loin, par cette excuse, d'avoir triomphé. Ils se sont exposés sans nécessité, au malheur. Jamais un être raisonnable ne pourra admettre leurs opinions dont la fausseté éclate aux yeux de l'ignorant lui-même. Les Anciens ont dit : « Garde-toi de faire ce qui t'obligera à des excuses. »

Nous sommes d'accord avec les Aš'arites pour écarter de Dieu tout ce qui peut altérer Sa pureté, pour en exclure tout antropomorphisme et proclamer Son unicité.

La première erreur commise par eux consiste à avoir détourné de son véritable sens la langue arabe. Ainsi ils affirment que *šifah* (qualité) est synonyme de *wašf* (décrire), *'idah* (promesse) de *wa'd* (promettre), *zinah* (poids) de *wazn* (peser), *'izah* (exhortation) de *wa'z* (exhorter). Or les linguistes font une différence entre ces mots. Ils rapportent *šifah* au complément objectif et *wašf* à l'agent, *'idah* au complément objectif et *wa'd* à l'agent, etc. Les Aš'arites se prévalent de ce que les grammairiens tolèrent que l'on ne fasse pas de distinction entre les deux noms verbaux provenant d'un même verbe. Mais ce n'est qu'une tolérance qui ne peut être admise quand il s'agit de réalités transcendantes. Il est étonnant qu'ils invoquent de tels arguments qui ne peuvent leur être d'aucune utilité et qui ne nuisent nullement à leurs adversaires. Il en est de même pour *'idah* qui signifie cadeau promis, tandis que *wa'd* désigne l'action de celui qui promet ; *'izah* est l'état de l'exhorté et *wa'z* l'action de l'exhortateur ; *simah* est une marque au visage tandis que *wāsim* est le nom d'agent et que *wasm* est son action.

En second lieu ils nient que Dieu perçoive le blanc, le noir et toutes les autres couleurs. Mais ils affirment avec insistance que les œuvres divines, la pudeur, la vie, la science, la puissance, la volonté, la satisfaction, la colère, etc., sont des attributs qui sont des concepts, non des épithètes. Ils s'écartent de ce qui est clair et connu pour tomber dans ce qui est obscur et difficile à comprendre. Pour quelle

raison placent-ils à côté de Dieu des concepts, aussi bien quand ils font de la réunion de ces concepts la divinité que lorsqu'ils font de l'Essence le lieu de ces concepts, et, de cette Essence, la divinité ? Ils pèchent ainsi contre la langue et contre la divinité. Craignant qu'on ne les accuse d'attenter à l'unité de Dieu, ils déclarent que ces concepts sont différents (*ağyār*) de Dieu et indépendants les uns des autres. Quand nous leur disons : Peut-on admettre que ce qui n'existe pas par soi (*ağyār*) ne cesse pas d'être, ils répondent que ces concepts sont éternels, mais déjà ils se troublent ! Ce qui est éternel, ajouterons-nous, est immuable, or ce qui n'existe pas par soi implique le nombre, l'association, la différence. Lorsqu'ils voient que leurs propos sentent l'hérésie ils sont pris de panique. Mais cela ne leur sera d'aucun secours, car ils attribuent à Dieu une partie de ses créatures. Nous suivons, eux et nous, deux routes différentes. La leur mène au polythéisme, la nôtre à l'Unité,

Il résulte de qui précède qu'ils professent que Dieu ne peut se passer de ces concepts : science, puissance, volonté, etc., et disent Il sait par une science (ce qui revient à dire) que sans Sa science Il ne saurait pas, sans Sa puissance Il ne pourrait pas, sans Sa volonté Il ne voudrait pas. En retranchant ces concepts de Son Essence, ils font dépendre Celle-ci d'autrui. Voyant que la science ne peut être décrite par la puissance ni par la volonté, ni par la vie ; que, de même, la puissance ne peut être décrite par la science et la volonté, ils ont pris peur et ont déclaré que l'Essence ne peut se passer de ces concepts, que ces derniers ne peuvent se passer de l'Essence à laquelle ils sont inhérents et que le tout est Dieu. Ils ne font ainsi que répéter les propos de ceux qui autrefois étaient tenus pour des infidèles (que Dieu les exterminait de quelque côté qu'ils soient). C'est la doctrine des partisans de la matière et de la forme. Ils les dépassent même et renchérissent. Ils vont plus loin que les trinitaires qui croient aux hypostases, que ceux qui professent la doctrine des quatre éléments : chaud, froid, humide, sec, que les *Ḥurramiya* qui admettent la métempsychose, que les partisans du nombre parfait six, puisqu'ils admettent sept et même huit (concepts). (Il est heureux qu'ils ne soient pas allés jusqu'à neuf, ni douze ! Ceci pour justifier ce que nous avons dit au début, à savoir, qu'ils recherchent sans nécessité la difficulté. Leur Dieu est, au-dessus de tout besoin pour qu'ils en fassent un assemblage de choses dissemblables comme les polythéistes que le Kor'an combattait).

Nous les avons ensuite interrogés sur ces concepts qu'ils considèrent comme nécessairement éternels à côté de Dieu, pour savoir où ils se trouvaient : « Ils ont leur place (*ḥā'imatun*) dans l'Essence, ont-ils répondu. » Ils imitent en cela ceux qui soutiennent, à juste titre, que les accidents sont des états passagers (*ḥālatun*) qui sont inhérents au corps, car s'ils avaient dit que les accidents ont leur place (*ḥā'imatun*) dans le corps et que les concepts sont un état (*ḥālatun*) qui est inhérent à l'Essence, ils n'auraient rien ajouté de plus au sens. Ils ont ainsi attribué ouvertement à l'Essence divine ce qui est manifestement applicable aux corps. Ces mots pouvant être employés les uns pour les autres, ils ne peuvent donc éluder cette

conséquence. Ne voient-ils pas, en effet, que l'être humain est vivant et que Dieu est également vivant (nous avons dit précédemment que ce qui est inhérent au corps (*al-ḥā'imatu*), c'est l'état passager (*al-ḥālatu*), que l'état passager (*al-ḥālatu*) est ce qui est inhérent (*ḥā'imatun*) au corps, et que d'autre part, Dieu n'a pas employé d'autre langue que celle dont nous nous servons), qu'Il a une science et que nous en avons une, qu'Il a une puissance et que nous en avons une, qu'Il a une volonté et que nous en avons une, qu'Il est le lieu des concepts, et que nous sommes celui des accidents. S'ils nous contredisent il ne reste plus qu'à dire : « Qu'ont ces gens à ne rien vouloir comprendre ? »

Quant à leur anthropomorphisme et à la question des organes attribués à Dieu, il y a lieu de distinguer deux catégories parmi eux :

1° Ceux qui soutiennent que Dieu est pourvu des mêmes organes que l'homme ne méritent même pas que l'on discute avec eux ou qu'on leur adresse des reproches. Les moins coupables parmi eux lèvent leur regard vers Dieu, puis jettent leurs yeux sur leur propre corps et le croyant l'égal de Dieu disent : « Louange à Dieu, l'Être le plus noble, le Maître des bienfaits et des grâces, le Possesseur du visage et du pied, de la main et des os, de l'œil et de la bouche, bref, de tous les organes, de l'encre et de la plume. Que crois-tu que soit cette encre et cette plume et ce qu'ils en écrivent ? Les aveugles de tous les pays ont répondu à leur appel et ajouté foi à leur propos.

« Il ne lui reste plus qu'à dire à la Ka'ba, la maison sacrée : je suis sans aucun doute le Maître. »

« Je suis un Envoyé, répondez à l'appel de votre Dieu et si vous ne voulez pas croire, je suis le Dieu Lui-même. »

Il serait moins grave de dire qu'Il circule au milieu d'eux dans les marchés sans qu'ils puissent le reconnaître, qu'Il entre avec eux dans les mosquées et les lieux de réunion, sans qu'il leur soit possible de L'identifier, qu'Il dit : « Je suis votre Maître le très haut », sans qu'ils Le démentent, à condition qu'Il soit beau, élégant, bien fait, qu'Il inspire le respect, et qu'Il ne soit ni laid, ni difforme.

2° Quant à ceux qui s'abstiennent de donner à ces noms le sens métaphorique de considération pour visage, de sévérité pour pied, de bienfait et de puissance pour main, de soutien pour bras, de science pour œil, de parole pour bouche, etc., toutes acceptions connues chez les Arabes et désignant aussi bien l'organe que la fonction de l'organe, il suivent un chemin qui est au milieu de l'illusion et du malheur. Ils refusent de reconnaître que Dieu est pourvu d'organes, mais ils n'admettent pas non plus le sens métaphorique des noms et de ces organes. Quand on leur demande s'ils les connaissent, ils répondent : « Non, tout ce que nous savons c'est que c'est un attribut de Dieu. » Le fou parle facilement de questions que le sain d'esprit est incapable de résoudre, dit avec juste raison le proverbe. Ces gens sont désemparés car ils ne sont ni du nombre de ceux-ci, ni du nombre de ceux-là. Ils érigent l'ignorance en religion...

Quant à leur doctrine de la Parole : prescriptions impératives et *Ḳor'ān*, c'est elle qui est la cause de leur perte. Dieu a dévoilé leurs turpitudes. Ils sont aussi coupables que les Chrétiens entre eux. Leur péché le plus grave est l'erreur qu'ils commettent en niant la création du *Ḳor'ān* et en affirmant qu'il est un concept différent de Dieu et qui lui sert d'attribut. Ils vont plus loin et soutiennent que les prescriptions et les prohibitions sont deux concepts éternels qui adhèrent à son Essence. Ils arrivent enfin au comble de l'erreur lorsqu'ils prétendent que tout le langage est un concept inhérent à Son Essence...

SECTION III

Nous allons maintenant exposer notre doctrine sur Dieu, Ses attributs, Ses Noms et Son Essence. Si l'on nous demandait, tout d'abord : « Sur quelle preuve vous appuyez-vous pour affirmer l'existence de Dieu ? » Nous répondrions : « Sur l'existence du contingent. »

Qu'est-ce qui prouve que Dieu est éternel ? — Son antériorité par rapport au contingent.

Qu'est-ce qui prouve qu'Il est Vivant ? — Sa libre disposition du contingent.

Quelle preuve donnez-vous de Sa science ? — La perfection dans Sa création du contingent.

De Sa puissance ? — La création du contingent.

De sa volonté ? — La variété dans le contingent.

De Sa satisfaction et de Sa colère ? — Les différences que présente le contingent.

Quelle est la preuve de l'existence du contingent ? — Son commencement

Tous les Unitaires s'appuient sur ces principes pour combattre les matérialistes dans la question de l'existence de Dieu. La croyance en l'unité de Dieu est commune à tous les Musulmans à l'exception de ceux qui se sont séparés d'eux dans quelques questions secondaires.

Commentaire (de ce qui précède).

a) Qu'y a-t-il dans la création qui soit une preuve de l'existence de Dieu ? La science innée en tout homme permet d'établir que l'édifice est une preuve de l'existence du maçon ; l'écriture de celui qui a écrit ; une trace, de celui qui l'a laissée ; toutes les industries sont une preuve de l'existence des artisans qui les exercent. Tout cela est conforme à la raison, à la loi, à la philologie et à la nature :

1° Du point de vue de la raison, celle-ci perçoit naturellement trois principes de la connaissance qui sont innés, gravés en elle, inséparables d'elle : la nécessité de ce qui est nécessaire, la possibilité de ce qui est contingent et enfin l'impossibilité de ce qui est impossible. La question qui nous occupe doit être ramenée au premier cas, à savoir, ce qui est nécessaire, car la raison ne peut admettre qu'il y ait une trace sans que quelqu'un l'ait produite, une écriture sans que personne l'ait écrite, un édifice sans qu'un maçon l'ait construit, une industrie sans artisan, une création sans créateur ;

2° Du point de vue de la Loi, Dieu en disant dans le *Ḳor'ān* : « Il y a dans la création des cieux, de la terre, de la succession alternative du jour et de la nuit... un peuple qui raisonne (1) », a voulu du même coup en faire la preuve de Ses paroles, par suite et à plus forte raison, de Son existence. Quand on établit l'existence de conséquences on doit *a fortiori* admettre celle du principe dont elles découlent. Dieu a dit également : « Dis : qui ressuscite des os en poussière ? Dis : c'est Celui qui les créa une première fois. Il a la science de tout ce qu'Il a créé (2). »

3° Du point de vue philologique, les Arabes ont classé leurs mots de telle sorte que la création implique l'action de créer, le créateur et le créé, de même que sortir implique l'existence de celui qui fait sortir, de celui qui sort, l'action de faire sortir et l'action de sortir. Le verbe présente, dans tous les dialectes arabes, quatre formes qui correspondent au nom d'agent (*fā'il*), au régime direct (*maf'ūl*), à l'action (abstraction faite du sujet et du complément), tandis que *fa'l* est le nom même de la chose faite. Dieu a dit : « Et tu as accompli ton acte (*fa'lataka*) et tu es du nombre des infidèles. »

4° Le fait d'affirmer l'existence de Dieu est conforme à la mentalité naturelle de l'esprit humain parce que celui-ci répugne à admettre qu'une chose créée puisse exister sans un créateur, lequel aurait pu s'abstenir de sa création. Si tous les hommes tombaient d'accord pour admettre qu'une action puisse avoir lieu sans qu'un sujet l'accomplisse ils ne feraient qu'énoncer une chose absurde. Ils seraient démentis par celui qui a tant soit peu de raison et essayeraient son mépris s'ils persistaient à affirmer pareille chose.

Sache qu'il n'y a pas désaccord entre les Aš'arites et nous sur ce point, à savoir, que dès l'instant qu'il est établi que la création est contingente, elle a nécessairement un créateur. La connaissance que l'on a de ce principe est intuitive comme nous l'avons déjà exposé. La controverse entre Unitaires et Matérialistes a eu pour objet la contingence du monde, mais sur ce point nous avons les mêmes opinions que les Aš'arites ;

b) Quelle est la preuve de l'éternité de Dieu ? Son antériorité par rapport au contingent. Sache que ce qui est éternel, c'est ce dont l'existence est antérieure à celle du contingent. Tout ce qui n'a pas existé, puis existe est contingent. Tout ce qui a toujours existé et ne peut être créé est éternel ;

c) Quelle est la preuve de l'attribut divin de la vie ? C'est sa faculté de disposer librement des choses en les créant, en les détruisant, en les récréant, en les diminuant, en les augmentant. La connaissance que l'on en a est plutôt intuitive ;

d) Quelle est la preuve de la science divine ? Le haut degré de perfection que l'on trouve dans la création. On peut constater que le contingent est créé selon les desseins du Créateur : le semblable est attiré par le semblable ; toute conséquence découle de son principe aussi bien en ce qui concerne la terre, que les cieux, les végétaux, les minéraux, les animaux qui ont été créés suivant un même dessein et

(1) *Ḳ* II, 159.

(2) *Ḳ* XXXVI, 78.

une hiérarchie déterminée. C'est Lui qui a créé les sept cioux les uns au dessus des autres et autant de terres. Rien n'échappe à Sa Science. La connaissance que nous avons de ces choses est aussi intuitive ;

La science, la puissance, la volonté, la satisfaction et la colère sont les conséquences nécessaires de la vie. Si l'on refuse d'admettre l'existence, chez un être, de l'une de ces conséquences, on lui refuse du même coup l'attribut de la vie ;

e) Quelle est la preuve de la Puissance divine ? L'existence du contingent qui ne saurait être sans une force qui le produise, autrement le fort et le faible, le mort et le vivant seraient une même chose ;

f) Quelle est la preuve de la Volonté de Dieu ? C'est la distinction qu'Il fait entre les choses possibles. Celles dont Il veut l'existence existent, celles dont Il ne veut pas l'existence n'existent pas. C'est aussi la variété des choses créées qui sont pourvues de propriétés différentes. Elles ont le caractère commun d'exister par un effet de la Puissance divine tandis que les différences qu'il y a entre elles relèvent de Sa Volonté. Il en est de même de la Satisfaction et de la Colère divines qui ont leur preuve dans le fait que les choses créées sont différentes les unes des autres : celles-ci sont bonnes, belles, celles-là laides, mauvaises. Sans la satisfaction et la colère divine il ne pourrait être fait de distinction entre le bien et le mal. Tout ce qui ne peut être décrit de cette façon, à savoir qui n'est l'objet ni de la colère ni de la satisfaction de Dieu, est plus proche des choses inertes ;

g) Quelle est la preuve de l'existence du contingent ? C'est la possibilité d'exister (que l'on peut constater empiriquement). Cette question est pendante entre les matérialistes et nous. Il nous suffira de faire observer que les accidents qui affectent les corps présentent tous le caractère commun d'être adventices. Or, on ne peut concevoir de corps qui ne subissent pas d'accidents. Tout ce qui n'est pas antérieur au contingent est lui-même contingent. Quiconque veut avoir davantage de précisions sur cette question consultera utilement l'ouvrage intitulé « *an-Nafr at-tamāniya* » où sont exposés tous les arguments des Unitaires, et le « livre d'Ibn Ḥayyāṭ ».

Puisque, dira-t-on, l'existence de Dieu est établie par des preuves, quelle est votre doctrine des attributs divins ? Vous ne pouvez, d'ailleurs, envisager la question qu'à l'un des trois points de vue suivants :

1° Nier absolument l'existence de ces attributs pour ne pas donner à Dieu d'associé. Vous seriez dans ce cas partisan de la dénudation de l'Essence (*ta'fil*) ;

2° Affirmer que les attributs sont créés, c'est-à-dire qu'ils existent après n'avoir pas existé, de sorte que l'on pourrait appliquer à Dieu le contraire de ce qu'ils expriment. On pourrait donc dire qu'avant d'être vivant Dieu était mort, avant d'être omniscient, Il était ignorant ; avant d'être puissant, Il était impuissant ; avant d'être actif, Il était passif ; avant d'éprouver de la satisfaction ou de la colère, Il était indifférent ;

3° Enfin affirmer que ces attributs sont des concepts éternels, non créés comme nous l'avons exposé nous-mêmes.

Nous répondrons :

Nous ne pouvons nier les attributs dont l'existence a été établie par des preuves.

Nous ne pouvons non plus admettre qu'ils soient créés et que Dieu puisse être décrit par le contraire de ce qu'ils expriment.

Nous n'admettons pas, enfin, que ces attributs soient différents de Dieu et co-éternels à Lui.

Ces trois points de vue sont impossibles. En affirmant que la question ne pouvait être envisagée qu'à l'un de ces trois points de vue on a porté un jugement arbitraire parce qu'on a tenu compte du particulier et non du général, et l'on a pas vu qu'il pouvait y avoir une quatrième solution...

Si l'on nous demandait quelle est cette quatrième solution, nous répondrions : « Les attributs divins ne sont pas des entités distinctes de Dieu, qui sont inhérentes à Son Essence ou séparées d'Elle. Quand nous disons que Dieu existe nous affirmons du même coup qu'il n'existe, en même temps que Lui, rien qui puisse le contrarier ou lui convenir. Quand nous disons que Dieu est vivant, nous voulons simplement exprimer que Son Essence n'est pas morte et qu'Il dispose arbitrairement de tout ce qui n'est pas Lui. Quand nous disons que Dieu est puissant nous exprimons par là que Son Essence ne peut être incapable de quelque chose. Quand nous disons que Dieu est volontaire nous entendons par là que Son Essence ne peut être contrainte et que rien n'est au-dessus d'Elle, etc.

En excluant de l'Essence toutes ces imperfections, nous évitons qu'Elle implique l'existence à côté d'Elle, de quelque chose qui ne serait pas Elle, qui pourrait la combattre et l'égaliser, où quelque chose d'autre dont Elle s'aiderait et qui serait une partie d'Elle, tout cela étant incompatible avec l'idée de Dieu. L'éternel est ce qui est antérieur au contingent et a tout ce qui est incapable d'exister par soi. Quiconque se voit attribuer le nom d'éternel a par cela même le caractère de la divinité et la perfection qui en est inséparable. Or cela est incompatible avec tout ce qui n'est pas Dieu. Il n'y a d'éternel et de parfait que Lui tandis que l'imperfection est inhérente à tout ce qui n'est pas Lui. Prenons l'exemple d'un homme assis en quelque lieu où les gens puissent passer, les uns devant lui, d'autres derrière, d'autres encore au-dessus ou au-dessous de lui. Le fait qu'on le voit de différents côtés n'implique pas qu'il y ait dans son essence des parties distinctes et qu'il faille considérer comme séparée, la tête, les jambes, les côtés. Or, il s'agit bien de l'essence et quiconque passe près d'un homme, de quelque côté que ce soit, passe près de cet homme tout entier. Si les côtés portent des noms différents, cela n'implique pas qu'ils correspondent, dans l'homme à des entités distinctes. Si cet exemple ne suffit pas à donner une idée exacte de ce que nous voulons exprimer, prenons celui d'un objet qui serait devant un miroir. Cet objet se reflète dans ce miroir sans que l'essence de celui-ci n'en soit nullement modifiée. Rien ne s'y ajoute et rien n'en est retranché. Telle est notre croyance au sujet de notre Dieu.

Revenons maintenant à notre controverse avec eux au sujet des attributs :

« Si vous prétendez, nous direz-vous, que l'Essence est une et que les attributs

sont Lui, que pensez-vous de celui qu'Il a créé vivant, qu'Il a fait mourir, puis qu'Il a ressuscité ? Est-ce par une seule science ou par plusieurs ? Car si vous dites que c'est par une seule science que Dieu le sait, vous ne faites plus, par cela même, de différence entre un mort et un vivant. Si, au contraire, vous prétendez que c'est par plusieurs sciences, vous admettez donc l'existence d'une pluralité d'entités éternelles. Enfin, si vous déclarez qu'Il sait sans science vous tombez dans l'absurde. » A cela nous répondrons que Dieu connaît les vivants, parmi nous, pendant le temps qu'ils sont vivants, puis Il les connaît pendant qu'ils sont morts. Il existe une différence entre ces deux états successifs et non pas entre les deux modes de connaissance de Dieu. De même, l'essence (humaine) que vous avez connue vivante est celle-là même que vous avez connue morte. D'ailleurs, nous pouvons leur retourner la balle et leur poser la même question au sujet de la Science. Ce qu'ils nous ont dit de Dieu savant nous pouvons le leur dire de la Science-concept. S'ils répondent qu'il n'existe qu'une seule Science nous leur objecterons que rien ne doit donc distinguer la vie de la mort, l'être du non être. S'ils prétendent qu'il y a autant de sciences que de choses créées, ils affirment par là même l'existence de plusieurs entités co-éternelles à Dieu. On peut, enfin, leur dire aussi : « Si vous soutenez que Dieu sait sans science vous tombez dans l'absurde. » Il n'y a donc d'autre voie, pour résoudre cette question, que celle que nous avons suivie. Il en est de même de tous les autres attributs, puissance, volonté, satisfaction, colère, etc.

Sache que les différences qui existent entre les choses sont conditionnées par les substances, le temps et les lieux ; qu'il n'existe entre ces choses et la science qu'un seul rapport, de même qu'il n'existe qu'un seul rapport entre elles et la puissance et ainsi de suite pour chacun des attributs ; que ces différences qui existent entre les choses n'influent en rien sur l'essence qui les perçoit. Il en est ainsi de deux hommes qui perçoivent un même objet ou de deux objets qui sont perçus par le même homme. Nous n'affirmons pas, quant à nous, qu'il existe à côté de Dieu une science (distincte de lui) et nous n'admettons que ce qui est notre point de vue dans cette controverse. Si vous persistez dans votre doctrine des concepts éternels distincts de Dieu, nous vous répondrons : « Vous voulez donc forger d'autres dieux à côté de Dieu ? Que pensez-vous donc du Maître des Mondes ! »

S'ils disent : « Vous vous êtes écartés du sens généralement admis dans la langue arabe, à savoir que les Arabes, lorsqu'ils attribuent à un homme, le courage ou la lâcheté, la générosité ou l'avarice, considèrent ces qualités ou ces défauts comme des notions distinctes de lui. » Nous répondrons : « Lorsque les Arabes attribuent à quelque chose une qualité ou un défaut ils envisagent seulement le sens du mot qui exprime cette qualité ou ce défaut, sans que cela implique que ceux-ci soient lui ou distincts de lui. La connaissance de ce dernier point de vue ne peut être obtenue qu'en examinant les choses matérielles. Or, la corporéité est un attribut du corps, qui n'implique pas qu'elle soit distincte du corps. De même l'accidence est un attribut de l'accident sans être distincte de lui, la création est un attribut du créé et n'est pas distincte de lui. »

SECTION IV

Sache que les Aš'arites sont en opposition avec nous sur cinq choses :

1° Si vous prétendez, ont-ils dit, que l'Essence divine est une et que Ses attributs sont Lui, la Science de Dieu est donc Dieu, la Puissance de Dieu est Dieu, etc ;

2° Si vous admettez ce qui précède, vous devez donc dire : Dieu est la Science. Dieu est la Volonté, etc. ;

3° La Science, disent-ils, est donc la Volonté et réciproquement ;

4° Le concept savoir est identique au concept pouvoir et réciproquement, etc.

Nous leur répondrons :

1° Certains de nos compagnons admettent que l'on puisse dire que les attributs divins sont Dieu lui-même : la science de Dieu est Dieu et non pas autre chose que Dieu, la volonté de Dieu est Dieu et non pas autre chose que Dieu, etc. Mais, pour moi, le mieux est de dire qu'il n'y a là rien d'autre que Dieu ;

2° Quant à dire que Dieu est la Science, la Volonté, etc., sache que cela n'est point permis du point de vue du langage, sans quoi il n'y aurait aucun mal à le faire. On dit bien, en effet, Dieu est le Maître, Dieu est la Justice, Dieu est l'Unique, Il est la Vérité évidente ;

3° Pour ce qui est de dire que la Science est la Volonté et réciproquement, cela n'est pas admis dans la langue, mais si quelqu'un s'exprimait ainsi, l'erreur qu'il commettrait ne serait qu'une faute de langage et serait moins blâmable que celui qui se tromperait sur l'Essence de Dieu ;

4° La réponse à faire au quatrième point est la même que pour le troisième, à savoir, que cela n'est inadmissible que du point de vue du langage ;

5° Nous nous abstenons de considérer les attributs divins comme des concepts afin d'éviter que l'on nous accuse d'admettre en Dieu autre chose que Lui. La langue permet seulement l'emploi de mots pour exprimer Ses attributs transcendants et Ses beaux noms.

S'ils nous demandent : « Dieu Se connaît-il ? » Nous répondrons qu'Il se connaît et que l'on ne peut pas dire qu'Il ne se connaît pas. Mais s'ils nous demandent : « Dieu Se peut-Il ? » Nous répondrons qu'il n'est pas permis (dans la langue) de dire qu'Il se peut ou qu'Il ne se peut pas. Il en est de même pour le vouloir, etc.

SECTION V

Sache que ces gens ont été induits en erreur par deux choses :

1° La langue, à savoir, qu'ayant constaté qu'il existe dans le discours des divisions tels que les noms, les verbes et les particules, que chaque terme correspond à un sens particulier dans les corps et leurs divers états, de sorte que le nombre de mots est très grand du fait du grand nombre des corps, des temps et des lieux, ils croient que cela peut aussi s'appliquer à Dieu. Ainsi lorsqu'ils disent, Il sut, Il sait,

Il saura, science, savant, très savant, omniscient, ils en déduisent qu'à ces divisions doivent nécessairement correspondre des concepts différents. La démonstration qui établit l'existence de Dieu les a ensuite amenés à déclarer éternels des concepts, oubliant ce qu'ils avaient affirmé auparavant, que rien ne ressemble à Dieu. Ils ont ainsi comparé l'Essence indivisible et inaccessible aux accidents. Ils n'ont pas regardé avec les yeux de la vérité Celui qui est au-dessus du lieu et du temps, à qui rien ne ressemble, et ils n'ont pas tenu compte des flèches du temps et du lieu qui n'atteignent que les corps physiques à l'exclusion de l'Éternel qui les a précédés.

Ce qui caractérise le corps physique c'est l'existence, la causalité, l'essence, la finalité et la stabilité.

Ce qui caractérise les lieux ce sont les six côtés : devant, derrière, dessus, dessous, droite et gauche.

Le temps c'est maintenant, aujourd'hui, hier, demain, le mois, l'année prochaine, les années précédentes ou suivantes.

Il apparaît que, malgré la diversité des mots, l'essence des choses matérielles reste une. Il en est nécessairement de même quand on énonce l'idée de Dieu, c'est-à-dire Sa nature, Son essence et Son sens. La diversité des termes n'implique pas la diversité d'entités distinctes de Lui. De même la diversité des lieux et du temps n'implique pas nécessairement la diversité dans l'essence, surtout en ce qui concerne l'Être unique et indivisible. ;

2° Ils comparent Dieu à leur propre personne et croient que leur esprit peut Le concevoir, pensant que c'est là établir Son existence et qu'admettre le contraire consiste à la nier. Ils croient en paroles, à Son unicité, mais en réalité, ils la négligent. Ils ne comprennent pas la parole du très sincère (1) : « Reconnaître que l'on est incapable d'atteindre à la vérité est preuve d'intelligence » et prétendent que : « reconnaître que l'on est incapable d'atteindre à la vérité est une cause de perdition. »

Réutation de leur doctrine de la non création du Ḳor'ān

Si les Aṣ'arites nous demandent pourquoi nous ne considérons pas la Parole de Dieu, Ses prescriptions impératives ou prohibitives, le Ḳor'ān, comme un attribut inhérent à Son Essence nous répondrons : « Etant donné qu'il a été démontré que l'être vivant a nécessairement un certain nombre d'attributs essentiels et que Dieu est l'Être vivant par excellence, il s'ensuit que Dieu possède ces caractères essentiels, à savoir l'existence, la vie, la science, la puissance, la volonté, la satisfaction, la colère, l'action. Toute démonstration est basée sur des principes et des conséquences. Pour la divinité, le principe est l'existence et les conséquences sont les actions. Ni l'existence, ni les actions ne sont des attributs divins car l'existence est une affirmation et les actions sont des innovations. Les attributs tiennent la

(1) Abū Bakr, le premier kalife.

place qui se trouve entre eux. Or, il est impossible qu'un être soit vivant et n'ait ni science, ni puissance, ni volonté, ni satisfaction, ni colère. De même il est impossible qu'un être éprouve de la satisfaction ou de la colère sans avoir ni volonté ni puissance, qu'il ait la volonté sans la science, ou la science sans la vie. Nous avons établi que Dieu est vivant, savant, puissant, volontaire, capable de satisfaction ou de colère, éternel, car si la vie était un attribut créé cela laisserait supposer qu'elle avait été précédée par la mort. De même si la science était créée cela impliquerait qu'avant d'être savant Dieu était ignorant ; si la puissance était créée Dieu aurait été auparavant impuissant ; si la volonté était créée Il aurait été avant sa création, contraint (par une autre volonté que la sienne) ; si la satisfaction et la colère étaient créées il faudrait admettre qu'avant leur création Il était indifférent. D'où donc tirent-ils que la parole se trouve être liée nécessairement à l'être vivant ? Si les Aš'arites prétendent que c'est à cause de l'impossibilité de la création de la parole, création qui impliquerait que Dieu était muet avant d'être doué de la parole, car le mutisme en est le contraire, nous répondrons que cette conclusion n'est pas nécessaire, car il est admis que celui qui ne parle pas peut garder le silence sans pour cela être muet. Il n'en est pas ainsi de la science car celui qui n'est pas savant est nécessairement ignorant. De même celui qui n'est pas puissant est impuissant. Tandis que celui qui ne parle pas peut tout simplement garder le silence. Leur raisonnement conduirait à admettre nécessairement l'éternité du monde, car on pourrait dire aussi par analogie que Dieu avant de le créer était impuissant, et à le ranger parmi les concepts éternels inhérents à Dieu. Si l'impuissance n'est pas le contraire de la faculté de créer, le mutisme n'est pas, aussi, le contraire de la parole. Le mutisme est en effet une infirmité qui supprime l'usage de la parole, de même que l'impuissance en est une autre qui annihile la faculté de créer. Or toutes deux sont exclues de l'idée de Dieu, par Son attribut de la Puissance. L'être vivant peut garder le silence sans pour cela être muet tandis qu'il n'est pas possible d'en séparer la science, la puissance, la volonté, la colère, la satisfaction. Si on lui dénie la possession de l'un de ces attributs cela équivaut à lui supprimer, du même coup, la vie. Il n'en est pas de même, en ce qui concerne la parole.

Les gens de la Vérité démontrent la création du *Ḳor'ān* en s'appuyant sur de nombreux arguments dont le plus solide est celui-là même qui établit que l'homme a été créé. Si donc les Aš'arites refusent d'admettre la création du *Ḳor'ān* nous leur dénierons leur propre existence. Dieu a décrit le *Ḳor'ān* dans Son Livre, Il en a fait une récitation arabe, créée, révélée, entendue par les oreilles, lue par les bouches, écrite dans des livres et imprimée dans les cœurs de ceux qui ont reçu la science. Ils ne peuvent, après la chute, que s'excuser de s'être trompés, car ils ont forgé à côté de la parole divine et des prescriptions impératives et prohibitives, une matière imaginative différente du *Ḳor'ān* et qu'ils appellent « son expression ». Si bien que lorsque nous discutons avec eux au sujet des caractéristiques qui font du *Ḳor'ān* un objet créé, ils déclarent que tous nos arguments sont

valables mais ne s'appliquent qu'à l'expression du *Ḳor'ān*, non au *Ḳor'ān* lui-même. Nous aurons beau leur dire que Dieu a déclaré : « Nous en avons fait une lecture arabe (1) », ils répondront : « L'expression du *Ḳor'ān*. » — Cette autre parole de Dieu : « Il ne leur arrive jamais un nouvel avertissement de leur seigneur, qu'ils ne l'écoutent uniquement pour s'en moquer (2). » — C'est toujours l'expression. — Mais ces autres paroles : « Nous l'avons fait descendre au cours d'une nuit bénie (3), la nuit du destin (4). C'est l'esprit sûr (l'ange Gabriel) qui l'a descendu (5). Nous faisons descendre du *Ḳor'ān* ce qui sera une guérison et une miséricorde pour les croyants (6). — Nous l'avons descendu avec sa science en présence des anges (7). » « Il s'agit encore, disent-ils, de l'expression du *Ḳor'ān*, non du *Ḳor'ān* lui-même. » Qui peut témoigner de la véracité de ce qu'ils prétendent quand eux-mêmes récusent le témoignage de Dieu et des anges ? Que Dieu nous préserve de gens qui, à l'instar des idolâtres, nient la descente du *Ḳor'ān*. S'ils disaient la même chose du Prophète et de l'ange Gabriel, ce ne serait donc pas le *Ḳor'ān* que l'ange a fait descendre dans le cœur de Muḥammad, mais seulement son expression. Ce serait aussi le fantôme de l'ange Gabriel qui aurait communiqué la révélation au fantôme de Muḥammad. Le *Ḳor'ān* n'aurait pas été révélé pour nous mais pour le fantôme de nous-mêmes. Ces paroles de Dieu : « Ton peuple a traité (le *Ḳor'ān*) de mensonger et il est la Vérité (8) », signifierait que c'est le fantôme de ce peuple qui aurait traité de mensonger l'expression (du *Ḳor'ān*). Ce ne serait donc pas le *Ḳor'ān* lui-même qui serait la vérité, mais seulement son expression. Les gens qui professent de telles croyances ne sont pas les êtres doués de raison auxquels s'adresse Dieu, à moins qu'ils ne feignent seulement d'être ignorants.

SECTION VI

Quant à ce qu'ils prétendent que la grâce de Dieu, Sa bonté, Sa justice, Sa bienveillance sont des attributs, sache que Dieu est créateur, qu'il est actif, qu'Il récompense, qu'Il châtie, qu'Il ressuscite, qu'Il fait mourrir, qu'Il répand Ses grâces, qu'Il est bon, juste éternellement. Si c'est là leur point de vue, il est admissible et ce sont là Ses noms et Ses attributs. Mais s'ils entendent par là que la grâce, la bonté, la justice, la bienveillance sont elles-mêmes des attributs (distincts de Dieu) qu'ils y joignent donc aussi la création, les moyens de subsistance, les actions et d'une manière générale tout ce qui est créé ! Ceux qui sont dans la bonne voie ne peuvent tenir de tels propos.

Pourquoi, pourrait-on demander, admettez-vous que Dieu soit créateur et

- (1) *Ḳ XLIII, 2.*
- (2) *Ḳ XX I, 2.*
- (3) *Ḳ XLIV, 2.*
- (4) *Ḳ XCVII, 1.*
- (5) *Ḳ XCV, 3.*
- (6) *Ḳ XVII, 84.*
- (7) *Ḳ IV, 164.*
- (8) *Ḳ VI, 66.*

dispensateur de biens éternellement ? La création et les biens existent-ils donc éternellement ? Nous répondrons que les noms ne renferment pas en eux une idée de temps et que le nom d'agent s'applique aussi bien à une action future, qu'à une action présente ou passée. Ainsi quand on dit qu'un homme est *ḥāğğ* cela veut aussi bien dire un homme qui a l'intention d'accomplir le pèlerinage, qu'un homme qui est en train de l'accomplir ou qui l'a déjà accompli. Quiconque refuse d'admettre cela conteste la véracité des paroles d'Abraham : « Dieu vous a donné le nom de *muslimīn* avant (l'*islām*). Quiconque n'avait pas ce nom avant, ne l'aura pas non plus après (1). »

Ce qui est extraordinaire c'est que ces gens recherchent la pluralité au lieu de s'en tenir à l'unité. Qu'ont-ils besoin de cette pluralité en ce qui concerne l'unité divine ? Si leur but est de louer Dieu, on ne peut faire de plus grand éloge de Lui que de Le considérer comme Unique, plutôt que d'emplir l'éternité d'entités éternelles, car en diminuant le nombre de ces dernières on se rapproche davantage de la Majesté divine. Ainsi ils comptent l'ouïe et la vue parmi les sept concepts éternels inhérents à l'Essence divine. Or l'ouïe et la vue sont deux branches de la Science. La vue ne consiste-t-elle pas à percevoir les couleurs, et l'ouïe ne consiste-t-elle pas à enregistrer les sons ? Ces deux sens réunis sont la Science même. S'ils entendent par là qu'il s'agit d'une pluralité de concepts qui existent éternellement à côté de Dieu, que ne Lui donnent-ils pas aussi le goût comme huitième attribut, l'odorat comme neuvième, le toucher comme dixième, et que ne font-ils pas l'inventaire des noms qui expriment toutes les facultés humaines et ne les Lui appliquent-ils pas en spécifiant que ce sont des concepts inhérents à Son Essence ? Ils commettraient ainsi la même erreur que celle du Bédouin, bien que celui-ci ait péché moins gravement au sujet des anges, qu'eux au sujet de Dieu, lorsqu'il a dit :

« *Le possesseur du Trône est porté sur le dos de sept (anges),
Sans lui ils ne voudraient se lever ni ne le pourraient.*

« Malheureux, lui a-t-on dit, tu declares que Dieu est porté et tu ajoutes que c'est par sept anges alors qu'ils sont au nombre de huit. — N'est-il pas vrai, a-t-il répondu, que moins ils sont nombreux plus la force de chacun d'eux est grande ? » Ce Bédouin pense que la force physique est en rapport inverse avec le nombre (2), tandis que les Aš'arites soutiennent que plus le nombre (des attributs) est élevé plus l'éloge est grand. Le Bédouin a fait ainsi preuve de plus de finesse d'esprit qu'eux. Il est allé à la signification profonde des choses tandis qu'ils se sont contentés de l'apparence grossière qui s'offre aux sens. Nul doute qu'ils ont puisé à la mer des matérialistes, quand ceux-ci disent que Dieu est la Cause première, que le Monde est son effet et que l'un et l'autre sont liés nécessairement. Ils ont dit aux Unitaires : « Ne soutenez-vous pas que Dieu a existé avant sa création ? — Oui, avons-nous répondu. — N'a-t-il pas ensuite créé l'univers ? — Oui. — Eh bien !

(1) *Ḳ XXII, 77-78.*

(2) L'effort fourni étant le même.

il n'y a entre l'existence de Dieu et celle de Sa création ni distance, ni durée, ni nombre, ni obstacle. Le créateur ne précède sa création que comme l'on précède son ombre dans le mouvement et le repos et comme la cause précède l'effet. » Telle est la doctrine de ces gens-là mais ils n'ont pu en dire davantage au sujet des attributs de Dieu tels qu'on les conçoit d'ordinaire. Ils ont en cela emboîté le pas aux matérialistes et nul doute qu'ils n'aient subi l'influence de Abū Šākir ad-Daimāni qui le premier a nié la création du Ḳor'ān en usant d'un odieux stratagème comme nous l'avons déjà dit.

il n'y a entre l'existence de Dieu et celle de Sa création ni distance, ni durée, ni nombre, ni obstacle. Le créateur ne précède sa création que comme l'on précède son ombre dans le mouvement et le repos et comme la cause précède l'effet. » Telle est la doctrine de ces gens-là mais ils n'ont pu en dire davantage au sujet des attributs de Dieu tels qu'on les conçoit d'ordinaire. Ils ont en cela emboîté le pas aux matérialistes et nul doute qu'ils n'aient subi l'influence de Abū Šākir ad-Daimāni qui le premier a nié la création du Ḳor'ān en usant d'un odieux stratagème comme nous l'avons déjà dit.

II

ÉPÎTRE DU JURISTE 'ABD AL-WAHHĀB IBN MUḤAMMAD B. ĠĀLIB B. NUMAIR AL-ANṢĀRĪ AU JURISTE EMINENT ABŪ-AMMĀR 'ABD AL-KĀFĪ B. ABĪ-YA'QŪB B. ISMA'ĪL AT-TANAUTĪ (1) DANS LAQUELLE IL SOLLICITE DE CE DERNIER SON AVIS SUR CERTAINES QUESTIONS POSÉES PAR LES SUNNITES, RELATIVES A LA PROMESSE ET A LA MENACE DIVINES ET A LA VISION DE DIEU (2).

Ceci est une demande à être conduit sur le droit chemin relativement à ce qui divise les théologiens au sujet de la Promesse et de la Menace divines et de la question de savoir si la récompense et le châtement divins sont nécessairement dus par Dieu. Chez les Aš'arites la récompense n'est pas nécessaire et la rétribution n'est pas obligatoire. Elle est un effet de la Bonté divine. Le châtement non plus n'est pas nécessaire. Pour eux l'un et l'autre sont un acte de justice émanant de Dieu. Ce qu'Il a promis ou ce dont Il a menacé est parole de vérité et promesse sincère. Abū-'Ammar s'abstint de lui répondre par des arguments et des opinions et mourut. 'Abd al-Wahhāb mourut aussi. Des élèves d'Abū-'Ammār ayant acquis des connaissances suffisantes (de théologie) décidèrent de répondre aux questions d' 'Abd al-Wahhāb :

Sache que la question du salut est à la base de la Promesse et de la Menace. Or cette condition est requise de trois espèces de créatures : les anges, les hommes et les démons. Il y a donc lieu de considérer qu'il y a trois catégories de créatures :

1° Celles qui présentent les caractéristiques des anges. Ceux-ci de par leur nature ne se nourrissent pas et ne croissent pas. Leur nature est simple : ce sont des esprits dépourvus de passions, immuables, inaccessibles aux changements provoqués par le désir. Le diable ni les passions n'ont de prise sur eux. Il n'y a rien dans leur nature qui les distraie de l'obéissance (à Dieu) et la leur rende pénible ;

2° La deuxième catégorie comprend les hommes et les démons. En les créant Dieu leur a donné des passions et la raison. Celle-ci les incite à faire tout le bien, tandis que les premières les poussent à faire tout le mal. Ils sont, de ce fait, en lutte perpétuelle avec eux-même, tantôt devant s'abstenir de faire ceci, tantôt s'obligeant à accomplir cela. Les anges, eux, sont des esprits sans appétits et les bêtes sont des appétits sans esprit. Dieu, en imposant cette lutte aux hommes et aux démons a voulu donner, par leur exemple, une preuve de Sa Sagesse. Il fait régner le désir sur le corps et la raison sur l'âme. Celui qui fait dominer sa raison sur son corps, arrive à le mater et échappe à la laideur morale, mais celui qui laisse le désir s'emparer de son âme se laisse tromper par les apparences et s'expose aux tentations. Celui qui fait triompher sa raison de son désir rejoint les anges proches

(1) Sur ce personnage, cf. aš-Šammāḥi, *Kitāb as-Siar*, p. 441.

(2) Ad-dalīl, pp. 54-72.

de Dieu, mais celui dont la raison est vaincue par le désir tombe au nombre des démons malfaisants ;

3° Les animaux domestiques et sauvages, herbivores et carnivores, les oiseaux, les bestioles de toutes sortes, les insectes ont la faculté de choisir et le pouvoir de se procurer leur nourriture, d'élever leurs petits, de (s'adonner) à leurs industries, de (se mêler) aux animaux de leur espèce, de (lutter contre) leurs ennemis. Ils ne se distinguent des hommes que parce qu'ils sont dépourvus de raison, de mémoire et de prévoyance. Ceux, parmi eux, qui ont été domestiqués par l'homme sont semblables aux êtres doués de raison responsables et soumis aux prescriptions impératives et prohibitives. Mais ils reçoivent leur récompense ou subissent leur châtement dans ce monde non dans l'autre.

*Du caractère nécessaire de la récompense pour l'obéissant
et du châtement pour le rebelle*

Sache que Dieu a ordonné à Ses créatures, anges et humains, de l'adorer et leur a interdit de lui désobéir. Il a promis une récompense à ceux qui se seront conformés à Ses prescriptions et a menacés d'un châtement ceux qui auront enfreint Ses ordres. La récompense, en ce qui concerne les anges est une grâce, parce que la nécessité du châtement les incite à faire acte d'obéissance sans discontinuer étant donné qu'il leur est très facile de se soumettre à la Volonté divine. Ainsi nous ne devons pas de récompense à nos esclaves pour les services qu'ils nous rendent, tandis que nous avons l'obligation de les châtier quand ils se rendent coupables de rébellion. Il est, en effet, permis de ne pas leur donner de récompense tandis que ce serait faire preuve de sottise que de s'abstenir de leur infliger le châtement qu'ils méritent. Dieu est plus digne que quiconque de n'être pas soumis à une nécessité car rien n'est nécessaire vis-à-vis de Lui. Mais cette nécessité existe du fait de la Sagesse. La récompense et le châtement sont dus du fait de cette Sagesse. Le Châtement est absolument obligatoire (pour toutes les créatures), tandis que la récompense reste facultative pour certaines d'entre elles. Ce qui paraît vraisemblable c'est que les anges sont dans l'obéissance divine dans ce monde et dans l'autre et qu'ils sont au service de Ses amis les Musulmans, ainsi qu'ils l'ont dit : « Nous sommes vos protecteurs dans ce monde et dans l'autre. » Ils ont annoncé la bonne nouvelle aux Musulmans en disant : « Vous y aurez tout ce que vous désirerez, tout ce que vous demanderez. Ce sera une hospitalité de l'Indulgent, du Miséricordieux (1). »

Quant à la deuxième catégorie d'êtres responsables, à savoir, les humains et les démons, la rétribution par Dieu de leurs œuvres est nécessaire du point de vue de la Sagesse et de ses conséquences, non pas du point de vue d'une nécessité inéluctable, car les humains et les démons soutiennent une lutte pénible et l'on ne peut rien attendre d'eux sans la nécessité (des règles) de la Sagesse. On peut consta-

(1) Қ. XLI, 31-32.

ter, en effet, que malgré la récompense et le châtement la plupart d'entre eux sont damnés. Si Dieu leur promettait une récompense à l'exclusion de tout châtement ou s'il les menaçait d'un châtement à l'exclusion de toute récompense, ils n'accompliraient rien de méritoire.

Quant à la troisième catégorie, c'est-à-dire les animaux domestiques, les oiseaux, les carnivores, les insectes, les fourmis, les abeilles, les huppés, etc., la charge qui leur est imposée leur vient de nous et ils ne sont responsables ni vis-à-vis les uns des autres, ni vis-à-vis de Dieu. Mais Lui seul sait ce qui est caché. Le règne minéral contient un mystère. Ḥasān al-Baṣrī a dit : « Il y a un grand mystère dans les choses inanimées. » Mais il a prononcé cette parole à propos du ḥadīṭ suivant : « Lorsque les lieux se demanderont les uns aux autres : « Celui qui prononce le nom de Dieu est-il passé près de vous ?... »

Ce devoir des animaux vis-à-vis de nous consiste en ce que Dieu leur a ordonné expressément de nous obéir et de se mettre à notre service. Celui qui, parmi eux cherche à éluder cette obligation reçoit de nous un châtement. Il en fut ainsi de Salomon, lorsque la huppe ayant quitté son poste, il dit : « Qu'ai-je à ne pas voir ici la huppe ? Est-elle absente ? » Salomon commença par s'adresser un reproche, car il dit : « Qu'ai-je » et non pas : « Qu'a la huppe à être absente. » Il se posa la question et ajouta : « Je lui infligerai un dur châtement ou bien je la tuerai. » Celui à qui il est licite d'infliger un châtement c'est celui qui, s'il n'est point doué de raison et ne sait point se faire comprendre, saisit tout de même ce qu'on lui dit et fait ce qu'on lui demande. Ainsi la huppe ayant quitté son poste Salomon la menaça en ces termes : « Je lui infligerai un dur châtement ou bien je la tuerai à moins qu'elle ne me donne une excuse valable. » Salomon ne l'attendit pas longtemps. Elle revint et, s'enorgueillissant, lui dit : « J'ai appris ce que tu ne sais pas... » Par cette allégorie Dieu nous a permis d'infliger aux animaux des corrections et de les faire travailler. Les ordres que nous leur donnons et la charge que nous leur imposons ne reçoivent de rétribution que dans ce monde, non dans l'au-delà. Le principe d'ailleurs en est le même : ni injustice, ni iniquité volontaires. Ils sont passibles de châtement lorsqu'ils font ce qui ne leur est pas commandé de faire. C'est ce qui arriva au lézard qui souffla du feu sur Abraham. Le Prophète ordonna d'exterminer tous les lézards. C'est pourquoi un *ṣaiḥ* a dit : « Dieu nous a ordonné de vous tuer ô pauvres lézards. » Une autre preuve de leur responsabilité vis-à-vis des hommes se trouve dans la venue de Jésus qui brisera la croix et tuera le porc, ou, dans cette tradition relative aux serpents : « Depuis que nous avons commencé à leur faire la guerre nous ne leur avons jamais fait grâce. Quiconque craignant leur vengeance, ne les tuera pas, sera considéré comme infidèle car Satan pénétra au paradis entre les mâchoires d'un serpent et tenta Adam qui mangea le fruit de l'arbre défendu. Dieu fit sortir alors Adam et Eve ainsi qu'il est dit dans le *Ḳor'ān* : « Sortez du paradis tous tant que vous êtes, ennemis les uns des autres (1). » Le

(1) *Ḳ.* II, 34.

Prophète a dit encore : « Le bien est attaché au toupet des chevaux jusqu'au jour du jugement dernier. » Les chevaux, en effet, sont employés comme monture pour faire la guerre sainte. Le Prophète a interdit de tuer l'oiseau şurad (1) qui guida Adam jusqu'à la Mekke et essuya la morve qui coulait du nez des moutons en disant : « Les moutons sont les troupeaux du paradis. » Les chiens offrent un exemple qui se perpétuera jusqu'au jour du jugement dernier et qui a commencé à l'époque d'Adam à qui Dieu ordonna de jeter au chien une bouchée de nourriture lorsque tous les animaux se furent acharnés après lui. Adam fit comme Dieu le lui dit et le chien ayant avalé cette bouchée, s'attacha, de ce jour, à l'homme qu'il suivra jusqu'au jugement dernier. Un signe miraculeux plus grand encore ce fut l'exemple du chien des gens de la caverne. Dieu a dit à ce sujet : « Et leur chien était couché, les pattes étendues, à l'entrée de la caverne (2). » Le sommeil s'était emparé du chien et des gens jusqu'au jour du jugement dernier. Tous ces animaux sont autant de signes miraculeux dans leurs mœurs, leur utilité, leur façon d'élever leur progéniture, la soumission dont ils font preuve à l'égard de leurs maîtres. Les choses inanimées renferment un secret que Dieu seul connaît, à plus forte raison quand il s'agit des animaux.

Abd al-Wahhâb a dit : « Certains pensent que la récompense est obligatoire et que le châtement est nécessaire pour celui qui a commis un péché grave ; que le fait de se rendre coupable d'une seule faute sans s'en être repenti détruit toutes les bonnes œuvres d'un homme. Est-il juste que celles-ci soient totalement perdues (pour celui qui pêche une fois) ? »

Réponse : Ceux qui prétendent que la récompense est nécessairement due par Dieu font preuve d'un manque d'éducation regrettable. Ils devraient dire que la récompense est nécessitée par la Sagesse divine. Il reste, néanmoins, qu'ils ne se trompent pas en disant que cette récompense est nécessaire du moins en ce qui concerne les hommes et les démons. Pour ce qui est des anges nous avons vu (qu'elle est facultative). Ils sont, d'autre part, dans le vrai quand ils croient que le châtement est nécessaire pour celui qui commet un péché grave sans s'en être repenti. Ce qu'il dit de l'anéantissement des œuvres est une erreur. Le péché capital en effet ne détruit rien des œuvres d'un homme. Ce qui est perdu pour lui c'est la récompense. Avoir péché ne veut pas dire n'avoir pas, par exemple, prié ou jeûné. Cependant la rétribution est perdue. Il s'étonne en disant : « Est-il juste que toutes les œuvres d'un homme deviennent inutiles (s'il commet un péché grave) ? » Nous avons déjà répondu à cette question. Si le Maître de la Loi voulait que le péché capital, tel que le polythéisme, détruisit (toutes les œuvres d'un homme) cela serait. Ni la raison ni la Sagesse ne seraient admises à le nier. Mais le Miséricordieux n'en a pas décidé ainsi.

Il a dit d'autre part : « Si la récompense et le châtement s'excluent l'un l'autre,

(1) Selon une tradition populaire il fut le premier des oiseaux à observer le jeûne par dévotion envers Dieu.

(2) K. XVIII, 17.

il n'y a pas plus de raison de croire que la récompense soit perdue que d'admettre que le châtement ne soit pas infligé. La loi n'affirme-t-elle pas, en effet, que les bonnes actions rachètent les mauvaises ? Il serait plus logique de dire que le châtement peut être remis, puisque Dieu a dit que les bonnes actions rachètent les mauvaises. »

Réponse : La récompense et le châtement se compensent l'un l'autre, chose que les Sunnites n'admettent pas. Ils considèrent que le châtement est obligatoire, temporairement, pour les croyants. La loi a proclamé que le péché irrémédiable exclut toute la récompense des œuvres tout en admettant que les bonnes actions rachètent les mauvaises et qu'elle doivent l'emporter les unes sur les autres. Donc d'une part le péché capital fait perdre le fruit des œuvres et d'autre part les bonnes et les mauvaises actions se compensent. Mais quant à dire que le châtement que comporte le péché capital tombe sans condition cela n'est pas admissible. C'est une question pendante entre les Murgî'ites et nous. Ils prétendent, en effet, que le récidiviste qui se rebelle contre son Dieu et l'innovateur qui se détourne de son Maître ne subiront pas le châtement et cela sans la condition que Dieu leur a imposée, à savoir : se repentir, accomplir de bonnes œuvres, supporter courageusement les malheurs et les souffrances.

Quant à ce qu'il soutient que la foi est le plus important des actes de l'homme et le plus élevé, qu'elle subsiste (malgré tout), que les actes d'obéissance subsistent aussi et que leur source est la croyance en l'unité divine, sans laquelle aucune œuvre n'est complète on doit répondre qu'il a raison d'affirmer que la foi est l'acte le plus important de l'homme. Nous ne pouvons en effet ne pas admettre que la foi rachète, tout comme les bonnes œuvres les péchés, sauf cependant deux d'entre eux, l'opiniâtreté dans le péché et l'innovation. La Sagesse nous interdit de croire que ces deux derniers puissent être compensés par une bonne ou une mauvaise action.

Pour ce qui est de l'opiniâtreté dans le péché capital, tel que l'apostasie et l'abjuration, qui si elle supprime le bénéfice des devoirs d'obligation est du même coup incompatible avec leur validité, nous ne sommes guère dans la nécessité de l'admettre car nous pensons que seuls les contraires peuvent se compenser, à l'exclusion des choses différentes. Or, l'accomplissement des devoirs obligatoires est une action humaine et son contraire est leur transgression, tandis que la récompense est une action divine et son contraire est le châtement. Il ne peut donc y avoir de compensations entre (les deux choses différentes que sont) l'accomplissement des devoirs d'obligation (action humaine) et le châtement (action divine).

Quant à l'incompatibilité entre l'opiniâtreté dans le péché capital, tel que l'apostasie ou l'abjuration, et la validité des devoirs d'obligation c'est une question saugrenue qui ne mérite pas de réponse. Il en est d'elles ce qu'il est de la terre et du soleil, du corps et de l'accident. Sache que la récompense est anéantie par une seule faute, sans que l'œuvre soit touchée. La connaissance de ce point est d'ordre canonique et non pas rationnel. Mais si Celui qui crée et ordonne désirait

que le péché capital, tel que l'apostasie et l'abjuration détruisît tout devoir d'obligation, cela serait.

'Abd al-Wahhāb a ajouté : « Si l'on dit que la promesse et la menace sont deux énonciations qui correspondent à la réalité et sont de même valeur, étant donné qu'elles sont toutes deux employées dans une acception générale, l'énonciation ne peut donc différer de la réalité qu'elle énonce parce que c'est là une chose que ne peuvent admettre les théologiens en ce qui concerne les énonciations divines. »

Réponse : Il a dit avec raison que la promesse et la menace sont deux énonciations de même valeur. Cette question ne peut être envisagée que sous l'un des cinq points de vue suivants :

- 1° L'énonciation de la promesse est vraie et celle de la menace ne l'est pas ;
 - 2° L'énonciation de la menace est vraie et celle de la promesse ne l'est pas ;
 - 3° Les deux énonciations sont fausses ;
 - 4° Les deux énonciations sont vraies ;
- Aucun de ces quatre points de vue n'est admissible ;

5° Ce qui semble plus vraisemblable c'est que la réalisation de chacune des deux énonciations est subordonnée à certaines conditions. Ainsi, en ce qui concerne les devoirs d'obligation, la communauté musulmane est unanime à admettre que la promesse n'est pas réalisable par l'accomplissement d'un seul devoir. Dieu ne récompensera pas un homme pour avoir seulement fait la prière et s'être abstenu de l'aumône légale et du pèlerinage, ou d'avoir seulement fait l'aumône légale à l'exclusion de tout autre devoir, à moins qu'intervienne un autre motif religieux tel que la repentance ou autre. Quant aux transgressions, Dieu les abolit toutes par la repentance qui est la plus grande thériaque ou par des remèdes appropriés aux différentes maladies (transgressions). Ainsi certaines bonnes actions sont particulières à des transgressions déterminées. D'une manière générale celui qui a à son actif un nombre de bonnes actions pouvant compenser celui des mauvaises est un élu du paradis. Ainsi ceux que l'on considère unanimement comme saints, ont fait de bonnes actions et en ont commis des mauvaises. Quant à la proportion des bonnes et des mauvaises actions qui doivent se compenser, Dieu seul la connaît. Nous savons déjà que les mauvaises actions sont compensées (en quelque mesure) par le fait de s'abstenir de commettre des péchés capitaux, par la volonté (de bien faire) telle que la pénitence publique, les œuvres pies, par la souffrance, l'intercession du Prophète et des saints. La vérité sur cette question ne peut-être que présumée. Nous n'avons, à ce sujet, aucune certitude. Au contraire, en ce qui concerne l'opiniâtre qui persiste dans sa rébellion contre Dieu et l'innovateur qui s'est séparé de la communauté musulmane (sa damnation) ne peut être mise en doute.

'Abd al-Wahhāb a dit : « Doit-on admettre que Dieu énonce ce qu'Il ne veut pas ou n'énonce que ce qu'Il veut de toute éternité contrairement au précepte au sujet duquel les Aṣ'arites professent que Dieu peut commander ce qu'Il ne veut pas. Dieu, par exemple, a commandé au Prophète d'ordonner à Abū Ġahl (1) et à

(1) Қ. XCVI, 6-7.

d'autres Ḳuraisītes infidèles de croire tout en ne voulant pas qu'ils crussent et en énonçant qu'ils ne croiraient pas. »

Réponse : La question du décret divin semble obscure à celui qui n'en connaît pas l'essence, car, tantôt il y est fait allusion à l'amour divin, tantôt au libre arbitre de l'homme. Dieu a énoncé des choses qu'Il ne voulait pas, Il a parlé de l'infidélité bien qu'Il ne la voulût pas, c'est-à-dire qu'Il l'abhorrât et qu'Il l'interdît. Quant à ce qu'il dit au sujet des Aš'arites qu'ils professent que Dieu prescrit ce qu'Il ne veut pas, cela est vrai, bien que le précepte chez nous soit un acte et le décret un attribut (inhérent), tandis que chez les Aš'arites ce sont deux concepts par quoi Dieu est décrit. Ce qu'ils ont dit d'Abū Ġahl et certains Ḳuraisītes est également vrai : s'Il avait décrété cela de leur part ils l'auraient nécessairement voulu, tandis que s'Il l'avait prescrit il leur aurait été possible de le vouloir ou de ne pas le vouloir.

'Abd al-Wahhāb a dit : « Si celui qui professe que la menace divine est effective affirme que de même que l'on ne peut admettre que la promesse soit fausse de même on ne peut soutenir que la menace soit vaine, toutes deux étant contenues, au même titre dans la Volonté divine en s'appuyant sur ces paroles de Dieu : « Ceux qui se révoltent contre Dieu et son Prophète auront comme rétribution le feu de l'enfer éternellement (1) », ou « ceux qui n'invoquent point avec Dieu une autre divinité », jusqu'à « sauf celui qui s'est repenti (2) » et prétend que ces exceptions s'appliquant à ceux qui se sont repenti, laissent les autres sous le coup des versets précités nous répondrons : ce qu'il dit de l'exécution de la menace divine en affirmant que de même que l'on ne peut admettre que la promesse soit fausse de même on ne peut soutenir que la menace soit vaine, est vrai. Dieu a dit en effet : « Ne vous querellez pas devant moi qui suis venu vers vous avec la menace... aux hommes (3). » Cette question est en faveur de la thèse que nous soutenons et combat celle des Aš'arites qui appliquent ces versets généraux au sens apparent du décret divin et ont eu recours ensuite (pour en donner une explication satisfaisante) au sens ésotérique de ce décret. Nous avons déjà dit au sujet de la promesse et de la menace que chacune d'elle est déterminée en soi par les modalités du décret divin. La menace par exemple, est subordonnée à l'absence de péchés irrémédiables, à savoir qu'elle n'est pas mise à exécution si ces péchés n'ont pas été commis.

'Abd al-Wahhāb ajoute : « Si al-Aš'arī dit : « Tous les arguments dont vous vous servez sont contradictoires et nous pouvons opposer aux versets généraux sur lesquels vous basez votre raisonnement d'autres versets généraux qui les détruisent, si d'ailleurs nous voulions bien admettre qu'il existât des versets qui sont généraux et d'autres qui ne le sont pas. Or nous considérons cette distinction comme fautive et sans application. Il est dit dans le Ḳor'ān : « Dieu ne pardonnera pas à ceux qui

(1) Ḳ. LXXII, 24.

(2) Ḳ. XXV, 68-71.

(3) K. L, 27-28.

l'associeront à d'autres et pardonnera, sauf pour ce motif, à qui Il voudra (1). » Ceci est un texte indiscutable qui met un terme à la discussion. »

Réponse : Cette réponse d'al-Aš'arī, à savoir que tous nos arguments sont contradictoires et que l'on peut opposer aux versets généraux d'autres versets généraux qui les détruisent, n'échappe à personne et ne peut ni être utile aux Aš'arītes ni nous être nuisible, car ce qui est admis par la communauté c'est que toute règle générale et son contraire se conjuguent dans une certaine proportion. Il est, en effet, impossible d'admettre que l'une ou l'autre soit absolue. Si la croyance à l'existence de règles générales (et constantes) est fautive il ne lui reste plus qu'à dire que tout est illusoire. S'il pense qu'il n'existe que des règles particulières, à chacune d'elle on peut opposer une autre règle particulière qui la détruit. Ainsi le repentir met fin à l'associationisme et à toutes les transgressions. Il en est de même pour cette parole de Dieu : « Celui qui fait le poids d'un atome de bien le retrouvera, celui qui fait le poids d'un atome de mal le retrouvera (2). » Si quelqu'un disait qu'il s'agit de celui qui s'est repenti, nous répondrions qu'il peut aussi bien s'agir de celui qui a persévéré dans le mal. S'il prétend que les péchés peuvent être remis par un décret de Dieu nous répondrions qu'ils peuvent l'être aussi par le repentir. S'il ajoute que le fait de s'écarter sans preuve du sens apparent est une erreur et qu'il n'est pas fait allusion dans le verset ni explicitement ni implicitement au repentir, nous dirons qu'il en est question explicitement et implicitement, explicitement dans cette parole de Dieu : « Je pardonne à celui qui se repent (3) », et implicitement parce que le repentir est obligatoire pour faire cesser les transgressions. Supprimer le châtement réservé au transgresseur de la loi, sans repentir, ni retour à Dieu impliquerait que ces transgressions sont licites. La remise des péchés par un décret divin non par le repentir est la chose qui se rapproche le plus de licéité de ces péchés. Quant à ce qu'il dit que le repentir doit être obligatoirement accepté on peut opposer la parole de Dieu : « Le repentir n'est d'aucune utilité à ceux qui commettent les mauvaises actions... maintenant (4). » S'il avait voulu Il n'aurait pas laissé d'issue au repentir et aurait dit : « Quiconque transgressera mes prescriptions je n'accepterai pas son repentir », et cela aurait été admissible.

Abd al-Wahhāb a dit : « Si quelqu'un disait au sujet de la parole de Dieu : « Celui qui tue volontairement un croyant... (5) », que le pronom *man* (celui qui) étant une particule du conditionnel s'applique à la totalité de ceux dont elle tient la place, on pourrait répondre que cela ne peut être admis, car, bien que cette particule soit employée ici dans le sens conditionnel, elle n'implique pas la totalité de ceux dont elle tient la place, car le poète a dit :

« Celui (*man*) qui ne défend pas son bassin par les armes, son bassin est détruit.

« Celui qui n'est pas injuste à l'égard des autres est traité injustement. »

(1) K. IV, 51.

(2) K. XCIX, 7-8.

(3) K. XX, 84.

(4) K. IV, 22.

(5) K. IV, 95.

« Or, ceux qui ne sont pas injustes envers les autres ne sont pas tous traités injustement. De pareils exemples sont nombreux. »

Réponse : Quand il dit, à propos de la parole de Dieu : « Celui qui (*man*) tue volontairement un croyant », que le pronom *man* n'implique pas la totalité de l'espèce, en donnant pour exemple le vers qui vient d'être cité, on doit admettre que c'est là un argument solide en sa faveur, car le poète est le plus véridique des auteurs. Mais Dieu est au-dessus de ce que peuvent imaginer les ignorants ! (Tout ce qu'on peut reprocher à 'Abd al-Wahhāb) c'est de s'être servi de l'exemple de ceux qui peuvent mentir et d'avoir omis de s'appuyer sur les paroles de Celui qui ne dit que la vérité. Dieu a dit en effet : « Celui qui (*man*) associe à Dieu (d'autres divinités) Dieu les privera du paradis (1). » Or (nous savons) qu'il est possible que des polythéistes entrent en paradis et qu'il ne faut pas conclure de cette parole de Dieu, que tous les polythéistes seront damnés. On peut emprunter au langage des Arabes la forme des mots, les désinences des verbes, les moules des particules, à la condition de s'en tenir au sens strict qu'ils leur donnaient. Quant à ce qui dépasse la morphologie de leur langue, on ne doit pas l'admettre et nul n'ignore qu'ils avaient souvent quitté la voie de la raison. On ne doit point mettre en parallèle leurs paroles et celles de l'Éternel Véridique, le Savant Très-Haut. (A propos de *man*) Il a dit aussi : « Celui qui (*man*) croit en Dieu, ne sera pas frustré et ne subira pas d'affront (2) » ; « Celui qui croit en Dieu et qui accomplira une bonne action, nous le ferons entrer dans les jardins où coulent des rivières (3). » ; « Celui qui aura cru en Dieu et accompli une bonne action, nous lui pardonnerons ses péchés (4) etc.»

'Abd al-Wahhāb a dit : « Une deuxième question est celle relative à la divergence de leurs opinions au sujet de la vie future. Les Aš'arītes professent, à cet égard, que Dieu est visible dans l'au-delà, par le seul fait qu'Il existe, car il est admis que tout ce qui existe est visible. Il n'y a, à cela aucun empêchement, si toutefois Il n'est pas vu comme un corps, dans un lieu déterminé, sous une forme connue, car Dieu Très-Haut, ne peut être décrit ni par le lieu, ni par les limites, ni par la comparaison (avec quelque chose d'autre). Il n'est pas possible d'admettre qu'Il puisse être exposé à la vue, celle-ci étant une sorte de comparaison (avec les autres choses existantes) et aucun corps ne pouvant lui être comparé.

Réponse : Quant à dire que Dieu est visible par le seul fait qu'Il existe, tout ce qui existe étant visible, on peut répondre que les accidents bien qu'existant sont invisibles. A plus forte raison n'est pas visible celui qu'on ne peut décrire par la couleur, car la vue ne s'applique qu'aux couleurs. Si al-Aš'arī prétend que Dieu est visible parce qu'Il existe, Il devrait donc l'être aussi dans ce monde. Or pourquoi les Aš'arītes prétendent-ils qu'Il n'est visible que dans l'au-delà ? Pourquoi, d'autre part, n'admettent-ils pas qu'on puisse Le toucher ? Si des gens préten-

(1) K. V, 76.

(2) K. LXXII, 13.

(3) K. II, 23.

(4) K. LXIV, 9.

daient qu'ils touchent leur Dieu, le goûtent, le mangent, le sentent, lui serrent la main, leurs propos seraient semblables à ceux des Aš'arites. Sache que l'existence n'est pas une qualité. Elle n'implique pas un jugement et ne nécessite pas une cause. Elle est établie (d'une manière empirique) par une simple affirmation (it-bāt) (1). Pour ce qui est de dire que rien n'empêche de professer une telle opinion, nous répondrons que c'est sa raison qui, la première, le lui interdira s'il veut être juste. Il ajoute, ensuite, que rien n'empêche de voir Dieu à condition qu'Il ne soit pas vu comme un corps (humain) dans un lieu déterminé, avec des limites, sous une forme connue car il ne peut être décrit ni par le lieu, ni par les limites, ni par la comparaison (avec autrui) la vision étant une sorte de comparaison (entre les différentes choses) et rien ne pouvant lui être comparé. Si ce sont là les paroles d'al-Aš'arī, les concepts qu'il vient d'énumérer et qu'il exclut de l'idée de Dieu le conduisent à la négation de la vision de Dieu, cette vision n'étant possible qu'avec l'existence de ces concepts. S'il faut les attribuer à ses adversaires la conclusion reste la même.

'Abd al-Wahhāb ajoute : « Si l'on dit que l'argument qui consiste à soutenir que tout ce qui existe est visible, est en contradiction avec les perceptions qui bien qu'existant sont invisibles et est par conséquent sans valeur, on pourra répondre qu'al-Aš'arī admet que nos perceptions puissent être perçues par une autre perception non située en un lieu déterminé. »

Réponse : Quand il dit que l'on peut percevoir nos perceptions par une autre perception non située en un lieu déterminé il n'a aucune raison d'admettre que celle-ci ne soit pas en un lieu déterminé. Il faudra donc une troisième perception pour la percevoir et à cette troisième une quatrième et ainsi de suite à l'infini.

'Abd al-Wahhāb a dit encore : « Si l'on soutient que votre raisonnement pour établir la possibilité de la vision n'aboutit en réalité qu'à la négation de cette vision, car rien n'est visible s'il ne se trouve dans l'un des six côtés ou s'il n'est un genre ou n'est situé en un lieu déterminé ou n'est l'objet d'une comparaison, toutes choses inapplicables à Dieu à qui rien ne ressemble et qui ne ressemble à aucune chose créée, on établit de la sorte que la vision est impossible. »

Réponse : Nous approuvons le raisonnement qui précède et qu'il a exposé en notre nom et nous le tenons pour établi sur une argumentation solide.

'Abd al-Wahhāb a dit : « On a soutenu qu'il est possible que Dieu crée en nous, dans la vie future, un sens autre que celui qui a son siège dans nos yeux et qui permettra de Le percevoir. Ce sens aurait pour organe non pas les yeux, mais le cœur ou tout autre partie du corps humain. Nous percevrions ainsi Dieu réellement, sans limite, ni manière d'être. »

Réponse : Sache que quand bien même ce qu'il soutient serait vrai il n'en resterait pas moins qu'il ne s'agirait pas là de vision, mais de la science qui a son siège

(1) Suit cette phrase dont je n'ai pu saisir le sens :

فلو استدلل على ان كئل المتضادات باي صفة. اراد واعتل بالوجود لصح له اعتلاله

dans le cœur ou dans tout autre organe. S'il consent à ne parler ni de limite, ni de couleur, ni de côté, ni de perception visuelle, ni de comparaison nous lui passerons volontiers l'erreur qu'il commet quant à la vision de Dieu.

'Abd al-Wahhāb a dit : « Si on demande sur quoi l'on s'appuie, dans le *Ḳor'ān*, pour prouver la possibilité de la vision de Dieu, on répondra que c'est sur cette parole divine : « Alors des visages radieux se tourneront vers Dieu pour le contempler (1)... » Dans le langage des Arabes lorsque le verbe *naẓara* (voir) est suivi du régime direct *waġh* (visage), que ce dernier n'est pas déterminé par le nom d'une tribu ou d'un clan, mais suivi par la préposition *'ilā* (vers) et qu'il n'est pas doublement transitif, il exprime la vision par l'organe de vue. »

Réponse : Il a omis de citer un autre sens de visage qui (par métonymie) désigne le corps entier parce qu'il en est la partie la plus noble. Ainsi l'on dit : « J'ai fait cela pour ton visage », c'est-à-dire pour toi. Dans le verset : « Alors des visages radieux, etc. », il s'agit des corps entiers, de même que l'expression : « J'ai fait cela pour le visage de Dieu », signifie pour (l'amour de) Dieu, ou encore : « Le visage du peuple est venu », pour le chef, ou enfin : « C'est le visage des gens », c'est-à-dire le personnage le plus important.

'Abd al-Wahhāb a dit : « Si quelqu'un tient le raisonnement suivant : Dieu en disant : « La vue ne l'atteindra pas (2) », n'a-t-Il pas voulu faire Sa propre louange, de la même façon que lorsqu'il a dit : « Il est la merveille des cieux (3). » Et peut-on alors admettre que vous le priviez de Sa propre louange ? On répondra que Dieu a fait Sa louange quand il a dit : « Il est celui qui atteint tous les regards (4) », et non pas quand Il a déclaré que la vue ne peut l'atteindre, car les saveurs, les odeurs et la plupart des accidents ne peuvent être, selon vous, perçus par la vue. Or ce n'est pas un éloge que de dire d'eux une telle chose. »

Réponse : Dieu n'a pas voulu faire Son propre éloge quand Il a dit : « Ni la somnolence, ni le sommeil ne peuvent Le gagner (5) », car les piliers, les murs, les palmiers, les arbres ne somnoient ni ne dorment. Il en est de même quand Il a déclaré que la vue ne peut l'atteindre.

'Abd al-Wahhāb a dit : « Si l'on soutient que dans Sa parole : « Les regards ne l'atteindront pas », la négation est aussi absolue que dans le verset où il est dit : « La somnolence ni le sommeil ne Le gagneront », on répondra qu'on ne doit pas mettre en parallèle les deux versets qui n'ont aucun rapport entre eux, car pour le second tous les Musulmans sont unanimes à reconnaître que Dieu ne peut-être vaincu par l'assoupissement ni par le sommeil, ce qui serait une imperfection incompatible avec Lui. Tandis que pour le verset relatif à la vision on ne peut invoquer leur unanimité et s'en servir comme argument. Mais (ce que l'on peut

(1) *Ḳ.* LXXV, 22-25.

(2) *Ḳ.* VI, 103.

(3) *Ḳ.* II, 111, VI, 101.

(4) *Ḳ.* VI, 103.

(5) *Ḳ.* II, 256.

soutenir c'est que) la vision divine, dans sa parole : « Alors des visages radieux se tourneront vers Lui pour le contempler », est liée à l'avènement de la vie future tandis que le verset : « Les regards ne pourront l'atteindre » est pris dans un sens absolu. Or, les deux versets étant du même genre, celui qui est pris dans un sens absolu doit englober celui dont le sens est plus restreint. »

Réponse : Quant à ce qu'il soutient qu'il existe une différence entre les deux versets, en réalité il n'y en a pas, et le rapport qui existe entre eux est au contraire très étroit car tous deux expriment une négation. Pour ce qui est de dire que tous les Musulmans sont unanimes à reconnaître qu'on ne peut admettre que le sommeil et la somnolence soient deux termes applicables à Dieu, on peut répondre qu'il en est de même pour le verset : « Les regards ne l'atteindront pas », car ce serait pour Dieu une imperfection. S'il existe des gens qui professent une opinion différente, ce ne peuvent être que des matérialistes. S'il argue (en ce qui concerne le verset relatif au sommeil) que c'est une imperfection incompatible avec l'idée de Dieu, nous répondrons que c'en est une également (d'admettre que les regards puissent l'atteindre). Quant à prétendre que l'on doit ramener le verset dont le sens est restreint à celui dont le sens est absolu, cela ne se peut admettre dans le cas présent, car dans l'un : « Les regards ne pourront l'atteindre », il s'agit de ce monde, tandis que l'autre : « Alors des visages radieux se tourneront vers Lui pour Le contempler », est relatif à la vie future. Il en résulte qu'il ne peut être fait de rapprochement entre eux bien qu'ils soient du même genre.

Abd al-Wahhâb a dit : « Si l'on demande quel est le sens du passage : « Tu ne me verras jamais (1) », qui implique nécessairement la négation de la vision divine aussi bien dans le présent que dans l'avenir ; de celui-ci : « Je retourne à toi pénétré de repentir (2) », qui indique que Moïse se repentait d'avoir cru qu'il verrait Dieu ; de cet autre : « Fais-nous voir Dieu distinctement. Une violente tempête fondit sur eux en punition de leur méchanceté (3) », qui est encore une preuve de la négation de la vision, on répondra que dans : « Tu ne me verras jamais », on ne peut admettre qu'il s'agisse d'une négation (absolue) de la vision car c'est une réponse à une question faite dans le temps présent non pour l'avenir. Si la vision était impossible, Moïse qui était le prophète de Dieu, l'homme en qui Il avait mis Sa confiance, Son intermédiaire auprès des humains et le porteur de Sa mission, n'aurait pas demandé à Dieu l'impossible. »

Réponse : Tous les exemples qu'il cite, à savoir : « Tu ne me verras jamais » ; « Je retourne à toi pénétré de repentir » ; « Fais-nous voir Dieu distinctement » ; « Moïse tomba évanoui », pour étayer son raisonnement, sont judicieusement choisis. Mais on ne peut admettre, en ce qui concerne la particule *lan*, que la question était posée dans le temps présent seulement. Moïse, d'autre part, ne connaissait pas

(1) Қ. VII, 139.

(2) Қ. VII, 140.

(3) Қ. IV, 152.

tout ce qui était impossible. Ainsi Dieu a dit à Noé : « Ne m'interroge pas sur ce que tu ne sais pas (1). » Noé ignorait, en effet, que le polythéiste ne peut entrer en paradis. Dans le passage : « Tu ne me verras jamais » (*lan tarānī*) *lan* est une particule de la négation absolue qui ne laisse aucun espoir. Il se peut qu'al-Aš'arī voie Dieu dans l'autre monde tandis que Moïse ne Le verra jamais. Si, d'ailleurs, on admettait que Dieu fût visible, Il aurait dit : « *La tarānī* ». En employant la particule *lan* Il a voulu ôter tout espoir à Moïse qui désirait voir Dieu dans l'avenir. *Lan* est une particule qui enlève tout espoir tant à Moïse qu'à tout autre que lui.

Pour ce qui est de prétendre que dans le verset : « Je reviens vers toi pénétré de repentir », Dieu n'a pas spécifié que le repentir se rapportait à la vision, il y a lieu de considérer, en ce qui concerne Moïse, deux cas : ou Moïse était un sot qui fut châtié pour une faute et se repentit d'une autre, ou il était un hypocrite à qui Dieu infligea un châtement pour un péché et qui se repentit (sciemment) d'un autre péché. Mais il est aussi difficile d'admettre le premier cas que le second. Quant à dire que tous les péchés commis alors par Moïse, lui vinrent à l'esprit à ce moment, sauf celui d'avoir voulu voir Dieu, cela ne paraît possible qu'à celui qui est dépourvu de raison.

En ce qui concerne le passage : « Montre-nous Dieu distinctement », quand il soutient que les Juifs n'ont pas été frappés par la foudre à cause de l'impossibilité de la vision, nous sommes du même avis que lui ; mais nous ajoutons que c'est parce qu'ils demandèrent à voir Dieu. Cette demande est leur acte tandis que l'impossibilité de la vision est un acte de Dieu. Je ne saisis pas, d'autre part, le sens de ces paroles : « Ils ont subordonné leur foi à leur vision de Dieu. C'est pourquoi ils furent châtiés par Lui. »

Abd al-Wahhāb a dit : « Si l'on soutient que Dieu a employé dans le verset le verbe *naẓara* (voir) dans le sens de *antaẓara* (attendre), comme lorsqu'il a dit : « N'attendent-ils qu'un seul cri (2) (*ianẓurūna* pour *iantaẓirūna*) » ou « attendez-nous (*anẓurūnā*) que nous prenions de votre lumière (3) », on peut répondre que ce que l'on avance là est insoutenable car le verbe *naẓara* dans la langue arabe s'emploie dans quatre acceptions seulement :

1° *Naẓara* peut signifier, en effet, avoir de la sollicitude pour quelqu'un, de la pitié comme dans le verset suivant : « Au jour du jugement dernier il n'aura pas pour eux un regard (4) », c'est-à-dire, n'aura pas pitié d'eux, car, pour la vue, Dieu voit tout ;

2° *Naẓara* signifie aussi considérer, comme par exemple dans le verset : « Ne considèrent-ils pas les chameaux comme, etc... (5) » ;

3° *Naẓara* veut dire aussi attendre, comme dans les versets : « N'attendent-ils qu'un seul cri » et « attendez-nous que nous prenions de votre lumière » ;

(1) K. XI, 48.

(2) K. XXXVI, 49.

(3) K. LVII, 13.

(4) K. III, 71.

(5) K. LXXXVIII, 17.

4° *Nazara* s'emploie enfin au sens propre de voir avec les yeux. En conséquence dans le verset où il est dit : « Pour voir leur Dieu », le mot *nazara* ne peut avoir le sens de considérer car il ne peut s'agir dans la vie future de considérer ou d'assumer une responsabilité. Il ne peut non plus signifier attendre car l'attente est dans le cœur et l'on ne peut lier le mot *nazara* avec visage en donnant à celui-ci le sens de cœur et réciproquement. De plus, quand *nazara* signifie attendre, il est transitif, ce qui n'est pas le cas dans le verset en question. »

Réponse : Sache que les quatre acceptions qui ont été données au verbe *nazara* sont exactes. Le sens qu'il faut retenir pour le verset est *al-intiḏār* (l'attente). Le mot *wuḡūh* (visage) dans le même verset, signifie (par métonymie) corps (humain) car la vision de Dieu n'est possible que si l'on suppose qu'Il ressemble à Ses créatures. Dieu est au-dessus de cette ressemblance. Pour ce qui est de dire que lorsque *nazara* a le sens de *antazara* il est transitif, on répondra qu'on peut aussi l'employer dans le même sens sans qu'il soit suivi d'un régime direct et ainsi l'objection tombe.
