

PREMIERE PARTIE : QU'EST CE QUE LE 'AQL CHEZ AL MUḤĀSIBĪ ET COMMENT S'INSERET-IL DANS LA NATURE HUMAINE TELLE QU'IL LA CONÇOIT ?

Chapitre 1 : Qu'est-ce que le 'aql ? Analyse du *Kitāb mā'iyat al-'aql wa-mā'nā-hu* (Livre de la quiddité du 'aql et de sa signification)³⁸.

1.1 Les caractéristiques de la faculté innée du 'aql (*garizat al-'aql*)

Le terme *gariza* veut d'abord dire instinct, impulsion naturelle ; cependant, ce terme ne convient pas quand il s'agit du 'aql, car dans ce dernier cas, le terme *gariza* est pris dans le sens de faculté innée et non dans celui d'impulsion instinctive. En effet, l'exercice du 'aql, même s'il s'agit d'une propriété innée, résulte d'un apprentissage et non d'une simple impulsion, contrairement au mode d'agir de l'instinct.

³⁸ Dans ce chapitre qui porte essentiellement sur le *Kitāb mā'iyat al-'aql wa-mā'nā-hu*, le titre de cet ouvrage n'est pas systématiquement rappelé avec la page indiquée ; par contre, le titre *Mas'ala fī l-'aql*, qui vient à la suite du *Kitāb mā'iyat al-'aql*..., sera toujours indiqué. Le terme *mā'iya* vient du manuscrit d'Istanbul et de l'édition de Ḥusayn al-Quwwatli. Le terme *māhiya* est pourtant celui qui signifie textuellement "quiddité". Il est parfois utilisé dans les publications sur al-Muḥāsibī (voir par exemple le n° 95 d'*Etudes Arabes* sur la *Risālat al-mustaršidīn*). Finalement, *mā'iya* sera conservé, avec ce même sens de "quiddité", par fidélité au manuscrit et à l'édition utilisés.

"Impulsion naturelle" et "faculté innée" ont cependant en commun d'être des réalités innées qui rendent aptes à tel ou tel type d'action, à savoir l'activité spontanée adaptée à un but souvent inconscient pour l'instinct, et l'acte d'intelligence pour la faculté innée du *ʿaql*. C'est cette idée de potentialité naturelle qui en fait des *garīza*, même si le contraste entre les deux types de potentialités apparaît nettement.

a) Il se reconnaît à ses actes

C'est une faculté opposée au *ḥumq* (stupidité) et au *ḡunūn* (folie)³⁹. Cette faculté innée est inaccessible aux sens, et elle ne se reconnaît qu'à ses actes. En tant que faculté, elle rend capable de poser des "actes", mais n'est pas encore ces actes-mêmes, en particulier, pour le *ʿaql*, les actes d'intelligence et de connaissance (*maʿrifa*).

Un fou est quelqu'un d'anormal. Posséder le *ʿaql* est au contraire quelque chose de normal chez quelqu'un, car le *ʿaql* est une faculté innée qui fait partie de la nature humaine. Al-Muḥāsibī décrit cette faculté comme un "caractère naturel" (*ṭabʿ*)⁴⁰ qu'Allāh a créé (*ḥalaqa*)⁴¹ ou déposé (*wadaʿa*)⁴² en chaque personne.

Le stupide est celui qui n'agit pas de façon sensée. Dans ce cas, ce n'est pas la nature qui est mise en cause, mais bien le mauvais usage, ou l'usage insuffisant du *ʿaql*. Ces deux aspects, un peu différents, indiquent ce qu'implique le *ʿaql* : c'est une faculté innée qui doit passer, pour être effectivement une faculté, de la puissance à l'acte. Al-Muḥāsibī étudie de près cet aspect pour mettre en cause, dans une déficience du *ʿaql*, non pas

³⁹ *la-hu l-garizatu llatī hiya dīdu l-ḥumqi wa-l-ḡunūni*.

"Il possède la faculté innée qui est le contraire de la stupidité et de la folie".
Kitāb al-ʿaql p. 203⁹⁻¹⁰

⁴⁰ *Kitāb al-ʿaql* p. 204¹²

⁴¹ *ibidem* p. 208¹⁰

⁴² *ibidem* p. 204¹²

la nature humaine telle qu'elle est constituée, mais uniquement le mauvais usage qu'on en fait, comme cela sera analysé dans ce chapitre.

"Quant à ce qu'est le *ʿaql* dans son sens véritable, sans considérer autre chose, c'est une faculté innée qu'Allāh dépose dans la plupart de Ses créatures. Ses serviteurs ne l'ont pas observée les uns chez les autres, ni en eux-mêmes, par la vue, par une perception, par un goût, ou par une saveur ; c'est uniquement par leur *ʿaql* qu'Allāh leur a fait connaître cette faculté innée"⁴³.

Si le *ʿaql* se reconnaît lui-même, comme le signifie la fin de ce passage, c'est qu'il faut un acte de l'esprit pour remonter des actes du *ʿaql* au *ʿaql* lui-même. En effet, le *ʿaql*, comme pouvoir non encore réalisé en actes, n'est pas accessible aux sens, que ce soit par la vue, le goût ou la saveur. C'est ce sur quoi insiste al-Muḥāsibī dans ce passage et dans le passage suivant : la portée d'une telle insistance est de bien distinguer la puissance et l'acte, ce qu'al-Muḥāsibī fera également pour la distinction entre faculté innée du *ʿaql* et la connaissance (*maʿrifa*).

De même, dans le passage suivant, al-Muḥāsibī insiste, à travers l'accumulation des négations (*wa-lā*), sur le caractère inaccessible aux sens de cette faculté. Ainsi, seules les actions du *ʿaql* le révèlent à l'intelligence, que ce soient ses actions dans le cœur ou celles qui concernent les membres, c'est-à-dire les actes physiques. C'est donc le *ʿaql* qui se reconnaît lui-même.

"Le *ʿaql* est une faculté innée qui n'est connue que par ses actions dans le cœur et les membres. Personne ne peut le décrire en lui-même ou chez les autres sans ses actions ; personne ne peut la décrire par une corporéité, une

⁴³ *ammā mā huwa fī l-maʿnā fī l-ḥaqīqati lā gayri-hi : fa-huwa ḡarīzatun waḍaʿa-hā llāhu fī aḳtari ḥalqi-hi lam yaṭṭaliʿ ʿalay-hā l-ʿibādu baʿḍu-hum min baʿḍin wa-lā ṭṭalaʿū ʿalay-hā min anfuṣi-him bi-ruʿyatin, wa-lā bi-ḥissin, wa-lā ḍawqin, wa-lā ṭaʿmin. wa-inna-mā ʿarrafa-hum Allāhu (iyyā-hā) bi-l-ʿaqli min-hu. Kitāb al-ʿaql p. 201^{7sv}*

longueur, une largeur, une saveur, une odeur, une palpation, ou une couleur, et cette faculté innée n'est connue que par ses actions"⁴⁴.

Si le *ʿaql* est une puissance qui rend possible les actes d'intelligence, il n'est pas encore ces actes, et al-Muḥāsibī, à plusieurs reprises dans le début du *Kitāb al-ʿaql*, distingue soigneusement les deux aspects.

1. Al-Muḥāsibī fait la distinction entre la faculté innée du *ʿaql* et l'acte de connaissance

Avant d'affirmer la distinction nette entre *ʿaql* et *maʿrifa*, al-Muḥāsibī présente le point de vue de divers groupes de *mutakallimūn*⁴⁵ sur ce qu'est

⁴⁴ *fa-huwa garīzatun lā yuʿrafu illā bi-ʿāli-hi fī l-qalbi wa-l-ġawārihi. lā yaqdiru aḥadun an yaṣifa-hu fī nafsi-hi wa-lā fī ġayri-hi bi-ġayri aʿāli-hi. lā yaqdiru an yaṣifa-hu bi-ġismiyyatin, wa-lā bi-tūlin, wa-lā bi-ʿarḍin wa-lā ʿaʿmin wa-lā šammin wa-lā maḡassatin wa-lā lawnin wa-lā yuʿrafu illā bi-aʿāli-hi. Kitāb al-ʿaql p. 204¹ sv.*

⁴⁵ "Le terme *kalām*, parole, prit très vite le sens de discours, discussions et controverses" (L. Gardet, p. 1170). Le *ʿilm al-kalām* est la théologie dogmatique ou spéculative qui se propose de donner une définition des notions fondamentales de la religion aussi bien dans l'ordre du spirituel que du temporel. "Il s'agit, dès le départ, de fixer, pour le croyant, non seulement les conditions de son salut dans l'autre monde, mais aussi les principes de son comportement dans la cité terrestre, en le subordonnant à des valeurs de foi fondamentales." (Laoust, Henri, *Les schismes dans l'Islam*, p. 394). Ce faisant, le *ʿilm al-kalām* "met au service des croyances religieuses (*ʿaqā'id*) les arguments discursifs [...] et reconnaît ainsi un rôle à la réflexion, et donc à la raison dans l'élucidation et la défense du contenu de la foi". Al-Fārābī définit le *kalām* comme "une science qui permet à l'homme de faire triompher les dogmes et les actions déterminés par le Législateur de la religion, et de réfuter toutes les opinions qui les contredisent" (cité par L. Gardet, p. 1170). "C'est ce caractère d'apologie discursive et raisonnée qui lui vaudra les attaques et des traditionnistes et des *falāsifa*" (p. 1170). Cette discipline apparaît avec les différentes lignes politico-religieuses (sunnites, kharijites, shiites), et les différentes écoles dogmatiques qui vont se succéder (*qadariya*, *muʿtazila*, *aṣʿarites* enfin avec Ğuwaynī (*K. al-irṣād ʿalā qawāʿifi l-adillati fī uṣūli l-fitiqād*), et, dans une certaine mesure, Ğazālī (*al-Iqtisād fī l-fitiqād ; Tahāfut al-falāsifa*)). L. Gardet indique que jusqu'à Ğuwaynī (m. 1085), les

le *‘aql*. J. Van Ess voit en eux, peut-être, les représentants des mu‘tazilites, parce qu’ils ”s’appuient sur la langue”⁴⁶, tandis qu’al-Muḥāsibī, lui, s’appuie sur ”un Livre écrit et un *ḥadīṭ* reçu”⁴⁷, et représenterait donc, dans cette controverse, les *ahl as-sunna* ⁴⁸. Voici, en tout cas, ce qu’avance le troisième groupe, affirmant que le *‘aql* est déjà une connaissance (*ma‘rifa*) :

”Un groupe prétend que l’intelligence est une connaissance qu’Allāh a ordonnée et déposée en ses serviteurs”⁴⁹.

Pour ce groupe, l’acte de connaissance, assimilé au *‘aql*, appartient au don qu’Allāh fait au serviteur de sa nature humaine ; il appartiendrait donc au domaine du naturel (*ṭab‘*) et de l’inné. C’est ce qu’al-Muḥāsibī contredit immédiatement :

”Quant à l’intelligence, pour nous, c’est une faculté innée, et la connaissance en procède”⁵⁰.

La connaissance, pour lui procède du *‘aql* mais elle n’est pas de même nature. En effet, si le *‘aql* est inné, la connaissance ne l’est plus quand il s’agit d’atteindre des significations. Elle a besoin pour cela du langage, c’est-à-dire de la connaissance acquise du sens des termes qui permet de

arguments ”relèvent d’une logique à ’deux termes’, de facture sémitique classique, par implication-involution, ou concordance, ou opposition” (p. 1174). Puis, le syllogisme est davantage utilisé. De toutes les manières, ”il ne convient donc pas de prendre le *‘ilm al-kalām* comme une discipline se développant en autarcie. Il est lié aux autres sciences religieuses, essentiellement les *uṣūl al-fiqh*, dans une souple unité culturelle qui commanda plus d’une fois et les positions de ses écoles, et les combats qu’il dut mener”(p. 1177). Gardet, Louis, article ”*‘ilm al-kalām*” in *E.I. 2ème édition*, t. 3, p. 1170-1179.

⁴⁶ *iḥtaḡḡū bi-l-luḡati. Kitāb al-‘aql* p. 204⁷.

⁴⁷ *kitāb maṣṭūr wa-ḥadīṭ ma‘īūr. Kitāb al-‘aql* p. 204¹⁰.

⁴⁸ Van Ess, Josef, *Die Gedankenwelt des Ḥārīṭ b. Asad al-Muḥāsibī*, p. 69 sv.

⁴⁹ *wa-qad za‘ama qawmun anna l-‘aqla ma‘rifatun nazzama-hā llāhu wa- waḍa‘a-hā fi ‘ibādi-hi. Kitāb al-‘aql* p. 205³.

distinguer entre les significations des choses qui, par ailleurs, ont été perçues, vues, etc.

Al-Muḥāsibī fournit ensuite une preuve *a contrario* de cette distinction par laquelle il réfute le point de vue des *mutakallimūn*. J. Van Ess l'appelle un "argument lexicographique"⁵¹ :

"Si la connaissance était le *ʿaql*, la folie serait appelée méconnaissance (*nakira*)"⁵².

Si le *ʿaql* était une connaissance (*maʿrifa*), leurs contraires seraient équivalents, et la folie devrait être la même chose que la méconnaissance. Or, ce n'est pas le cas ; donc, le *ʿaql* n'est pas la *maʿrifa*.

Cette démonstration logique, telle que la pratiquaient couramment les théologiens du *kalām*, a un but spirituel : elle veut établir la responsabilité de la personne dans l'acte de connaissance ; or cette responsabilité ne pourrait exister si l'acte de connaissance était inné. Al-Muḥāsibī tient ainsi compte des conditions nécessaires pour que l'exercice du *ʿaql* soit responsable ; il y faut un exercice autonome des facultés naturelles.

En effet, al-Muḥāsibī affirme souvent le lien entre le don du *ʿaql*, la mise à l'épreuve (*imtiḥān*) et la responsabilité du serviteur. Il est proche en cela des muʿtazilites qui associaient "puissance" et "libre-arbitre". Si le *ʿaql* est une faculté qui, en tant que telle, n'est pas qualifiée moralement, son exercice, par contre, est lié à la responsabilité personnelle.

"Il met en toi la faculté innée de l'intelligence et te fait le don de la connaissance ; Il t'éprouve en ce qui, dans ta nature, suscite la colère et la satisfaction"⁵³.

⁵⁰ *wa-llaḍī huwa ʿinda-nā anna-hu ḡarīzatun, wa-l-maʿrifatu ʿan-hu takūnu. Kitāb al-ʿaql* p. 205⁵.

⁵¹ Van Ess, Josef, *op. cit.*, p. 71.

⁵² *law kāna l-maʿrifatu huwa l-ʿaqlu (sic), summiya l-ḡunūnu nakiratan.* p. 205⁶.

⁵³ *qad ḡaʿala fī-ka ḡarīzata l-ʿaqli wa-manna ʿalay-ka bi-l-maʿrifati wa-btalā-ka bi-mā fī tibāʿi-ka mim-mā yuḥiḡu l-ḡaḍaba wa-r-riḍā. Masʿala fī l-ʿaql* p. 237¹³.

Ainsi, l'être humain est éprouvé dans sa nature même, dans son usage du *‘aql*. Saura-t-il l'utiliser pour ce qui "suscite la satisfaction d'Allāh" ? Aucune mention n'est faite du bien, du mal, du vrai ou du faux. Le *‘aql* est sommé simplement de rechercher la satisfaction d'un Maître qui a toute autorité sur lui. La réponse du *‘āqil* est une sagesse pratique aussi bien qu'une perception du vrai et du bien.

De fait, une question pressante est posée treize fois dans le Coran : "*a-fa-lā ta‘qilūna ?*" (Ne saisissez-vous donc pas par l'intelligence ?). Elle se rapporte soit à la compréhension du Livre (21, 10), soit à une invitation à préférer la vie dernière, qui est "meilleure". Le *‘aql* est lié au choix du bien qui a été révélé, mais aussi au choix de ce qui est "meilleur" (car *ḥayr* est ici un élatif). Il y a donc quelque idée de comparaison pour choisir ce qui est plus "avantageux". Al-Muḥāsibī, en associant *‘aql* et recherche de l'utile, suit l'orientation pratique et morale que le Coran donne au *‘aql*. Trois versets similaires y invitent à préférer ce qui est "meilleur" :

wa-d-dāru l-āḥiratu ḥayrun li-l-lādīna yattaqūna, a-fa-lā ta‘qilūna ? "La demeure dernière est meilleure pour ceux qui sont pieux, Ne saisissez-vous donc pas par l'intelligence ?" (7, 169. Egaleme nt 6, 32 ; 12, 109).

L'apport personnel d'al-Muḥāsibī est qu'il justifie les choix à faire et recourt effectivement au *‘aql* auquel le Coran fait appel, indiquant au *murīd* comment évaluer pour lui ce qui est "le meilleur".

2_ Cette distinction ménage un espace pour le libre-arbitre

C'est dans sa nature de créature douée de *‘aql* que le serviteur est éprouvé, car c'est d'elle qu'il est responsable. En effet, "dans sa nature", il peut susciter colère ou satisfaction. Il a donc à répondre de son usage. Et si c'est le cas, c'est qu'il y est le seul à décider comment en user, sinon, et c'est bien ce que pensent les mu‘tazilites sur la justice divine, Dieu serait injuste. Ici, d'ailleurs, le serviteur peut répondre à l'épreuve de deux manières

presque opposées (engendrant colère ou satisfaction). Il n'y a d'épreuve, pourrait-on dire, que si son résultat n'est pas donné à l'avance et que s'il demeure une incertitude sur la façon dont elle sera résolue, incertitude liée à une certaine liberté de choix de la part du serviteur. Cette liberté se situe précisément dans l'espace qui sépare la faculté innée de son exercice volontaire. Les mu'tazilites, de même, distinguaient l'inné et l'acquis, et liaient *ʿaql* et responsabilité, comme en témoigne cette définition du *ʿaql* chez Abū l-Hudayl⁵⁴, telle qu'Aš'arī⁵⁵ la reproduit :

"Les opinions divergent sur ce qu'est l'arrivée à l'âge adulte (*bulūg*). Certains disent : 'On n'atteint l'âge adulte que lorsque le *ʿaql* est parvenu à sa perfection' ; ils décrivent le *ʿaql* et disent : 'de lui provient un *savoir nécessaire* grâce auquel l'homme fait la différence entre lui-même et l'âne, entre les cieux et la terre, et entre des choses semblables. [Du *ʿaql*] provient

⁵⁴ Abū l-Hudayl appartient à l'école mu'tazilite de Baṣra (m. vers 850). Il a écrit un *Kitāb al-ḥuḡaḡ* (Livre des preuves). On lui attribue une excellente connaissance de l'hellénisme oriental, tel que les premiers traducteurs commençaient à le faire connaître. Il fut "le premier théologien dogmatique à avoir opposé à la tradition scripturaire (*samʿ*), la raison individuelle (*ʿaql*), faisant de cette opposition une des caractéristiques du Mu'tazilisme" (voir H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, p. 101 sv). C'est à lui qu'on attribue la formulation des cinq thèses fondamentales du mu'tazilisme : L'unicité de Dieu (*at-tawḥīd*) – La justice de Dieu (*al-ʿadl*) – La promesse et la menace (*al-waʿd wa-l-waʿid*) – La thèse du "rang intermédiaire" du musulman pécheur (*al manzila bayna l-manzilatayn*) – L'obligation pour chaque croyant d'ordonner le bien et d'interdire le mal (*al-amr bi-l-maʿrūf wa-n-nahy ʿani l-munkar*).

⁵⁵ Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (873- 936) naquit à Baṣra où il s'éprit des thèses mu'tazilites, alors soutenues par Ḡubbā'ī dont il fut le disciple une quarantaine d'années. Subitement, il se convertit à la "vraie doctrine" et fit un éclat public pour rompre avec les mu'tazilites : "J'ai soutenu jadis que le Coran est créé [...] Maintenant je reviens à la vérité." Il n'aura de cesse de combattre les thèses mu'tazilites, en usant de leur arme, le *kalām*. Ses ouvrages principaux sont *Maqālāt al-islāmīyīn* (Les opinions des musulmans), la source la plus ancienne sur les sectes de l'Islam, et *Ibāna ʿan uṣūl ad-diyāna* (L'éclaircissement des principes de la religion). (voir Anawati-Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, p. 52 sv)

également la *capacité d'acquérir la science*, et ils prétendent que le *ʿaql* est la perception (*ḥiss*) nommée *ʿaql* parce qu'elle est intelligible (*maʿqūl*)⁵⁶.

J. Van Ess, en commentant ce passage, insiste sur le double aspect du *ʿaql* : "savoir nécessaire" et "capacité d'acquisition".

Jusqu'à présent, al-Muḥāsibī distinguait faculté innée et connaissance, et non, comme ici, connaissance nécessaire (dans le sens qu'elle advient nécessairement) et connaissance acquise. Aussitôt après cette distinction, il présente, lui aussi, une connaissance "nécessaire" et immédiate qui précède l'acquisition du langage et l'accès au sens : "Du *ʿaql* dérive un acte qui vient de la nature et qu'elle impose (nécessairement), comme est la connaissance qu'a l'homme de lui-même, de son père, de sa mère, du ciel, de la terre, et de toutes les choses visibles"⁵⁷.

Déjà, Abū l-Hudayl liait *bulūḡ*, l'arrivée à l'âge adulte, et la maturité de la raison (Verstandesreife).

Enfin, les muʿtazilites aussi disaient que l'obligation d'obéir à Dieu est une épreuve qui s'adresse au *ʿaql* (*imtiḥān*), commentant 8, 42 : *li-yahlika man halaka ʿan bayyinatin*, "Pour que celui qui périclète périclète en vue d'une preuve évidente". Ainsi, le *ʿaql* est une *ḥuḡḡa* dans la main de Dieu (Beweisstück, pièce justificative).

⁵⁶ *wa-ḥtalafa n-nāsu fi l-bulūḡi. fa-qāla qā'ilūna : "lā yakūnu l-bulūḡu illā bi-kamāli l-ʿaqli, wa-waṣafū l-ʿaqla fa-qālū : "min-hu ʿilmu l-idṭirāri llaḍi yufarriqu l-insānu bi-hi bayna nafsi-hi wa-bayna l-ḥimāri wa-bayna s-samā'i wa-bayna l-arḍi wa-mā ašbaha ḍālika wa-min-hu l-quwwatu ʿalā ktisābi l-ʿilmi, wa-zaʿamū anna l-ʿaqla l-ḥissu nusammī-hi ʿaqlan bi-maʿnā anna-hu maʿqūlun. Ašʿarī, Abū l-Ḥasan, Maqālāt al-islāmiyyīn, t. 2, p. 480.*

⁵⁷ *wa-min-hu fflun ʿan ṭabʿin yūḡibu-hu ṭ-ṭabʿu (ka-ḍ-ḍarrati), ka-maʿrifati r-raḡuli nafsa-hu wa-abā-hu wa-umma-hu wa-s-samā'a wa-l-arḍa wa-ḡamf'a l-ašyā'i llati tušāhadu.*

Kitāb al-ʿaql p. 205^{15 sv}.

Pour *ḍarrati*, qui reproduit textuellement le manuscrit, Ḥusayn al-Quwwatli fait une note disant : *yaqṣidu ḍ-ḍarūrata* (il signifie la nécessité).

Pour J. Van Ess, le *Kitāb al-ʿaql* est une des premières tentatives sérieuses de définir le ʿaql en dehors de l'école muʿtazilite. Sa théorie qui se rapproche prudemment des muʿtazilites est "sans exemple" (ohne Beispiel).

Ġuwaynī (m. 1085), originaire de Nisāpūr, "l'imām al-Ḥaramayn" qui connaissait parfaitement la science du *kalām*, aṣʿarite protégé de Nizām al-Mulk qui fonde pour lui la *Madrasa Nizāmīya* à Nisāpūr, en parle élogieusement dans un *K. al-burhān*, cité par Subkī, qui a disparu⁵⁸.

Pour en revenir au texte même du *Kitāb al-ʿaql*, ce lien entre ʿaql et mise à l'épreuve apparaît souvent :

"Le ʿaql est une faculté innée qu'Allāh a mise chez ceux qu'Il soumet à examen parmi ses serviteurs, et, par ce moyen, Il établit une preuve contre ceux qui ont atteint l'âge de la puberté"⁵⁹.

Comment le ʿaql peut-il être le *moyen*, signifié par la particule *bi*, qui permet à Allāh de retenir une preuve contre Son serviteur ? Y répondre suppose que l'on réfléchisse à la notion de responsabilité.

L'homme n'est responsable de ses actes que s'il en est réellement l'auteur ; alors seulement, c'est à lui seul d'en répondre. Si la *maʿrifa* était innée comme l'intelligence, elle serait donnée par le Créateur et l'homme n'en serait nullement l'auteur. Il n'en serait donc pas responsable. Pour qu'il y ait responsabilité, il faut une initiative personnelle à un moment donné, qui ne puisse être imputée ni à la nature, ni au hasard, ni au décret divin, mais uniquement à la décision de son auteur. Cette initiative a lieu au moment de l'acte d'intelligence.

C'est pourquoi il y a un rapport très étroit, chez al-Muḥāsibī, entre l'exercice du ʿaql et la responsabilité du croyant.

Si al-Muḥāsibī tient autant à distinguer faculté et acte, c'est moins, semble-t-il, en raison d'un héritage aristotélicien que pour mieux situer la

⁵⁸ Van Ess, Josef, *op. cit.* p. 72 sv.

⁵⁹ *fa-l-ʿaqlu ǧarizatun ǧaʿala-hā llāhu fī l-mumtaḥanīna min ʿibādi-hi, aqāma bi-hi ʿalā l-bāligīna li-l-ḥulūmi l-ḥuǧǧata.* p. 203¹²sv.

responsabilité du serviteur. Si la faculté innée était, dès le départ, une connaissance allant jusqu'à la connaissance conceptuelle, cette connaissance serait innée également, c'est-à-dire spontanée et immédiate : elle n'engagerait pas une décision personnelle.

Si, par contre, la connaissance n'est pas spontanée, elle suppose une décision personnelle, et c'est là que se situe l'exercice de ce que l'on peut appeler la liberté du serviteur. Celui-ci exerce des choix dont il est exclusivement l'auteur, qui ne peuvent être imputés ni à Dieu ni à la nature. C'est donc de cet acte de connaissance qu'il aura d'abord à rendre compte et dont il est responsable. La notion de *huğğā* (preuve, argument) rapportée dans le texte en est l'indication. En effet, le terme *huğğā* peut être employé, soit pour indiquer une preuve, un argument intellectuel en faveur d'une thèse, soit pour indiquer un argument à charge lors d'un procès. Dans les deux cas, il s'agit d'introduire une cause. C'est à travers ce type de plaidoirie, pourrait-on dire, qu'Allāh interpelle le serviteur, lors de son jugement. Il retient les preuves à charge, au fur et à mesure qu'elles se présentent lors de la vie du serviteur, car aucun *bālig* n'est censé ignorer la loi divine (*nemo legem ignorare censetur*)⁶⁰. La *muḥāsaba* envisage donc les comptes qui sont à faire. Il y a, d'une part, le serviteur qui demande des comptes à son âme et, de l'autre, il y a Allāh qui, en Son Jour des Comptes (*yawm al-ḥisāb*), demande des comptes à Ses serviteurs. Ce n'est donc pas pour rien que l'auteur s'est vu attribuer une *nisba* le nommant : "celui qui demande des comptes (à son âme)", *muḥāsibī*.

Ainsi, la preuve à charge (*huğğā*) n'est retenue que contre celui qui est doué de *ʿaql* et qui est capable de s'en servir (à savoir le *bālig*, parce qu'imputable). Cette preuve lui est "attachée" (*lāzimatun la-hu*, *K. al-ʿaql* p. 206). Seul le repentir peut adoucir le réquisitoire des preuves à charge qui

⁶⁰ Ce sens de *huğğā* n'est pas coranique. Dans le Coran, le terme *huğğā* indique l'argument fallacieux des impies contre Allāh ou les croyants :

voir 4, 164-165 ; 2, 150.

s'accumulent dès le présent en vue du jugement. Bien que ces "comptes" puissent paraître quelque peu pesants, al-Muḥāsibī veut signifier par là la dignité du *‘aql* qui, seul, peut rendre le serviteur capable de poser des actes responsables et donc personnels. Sans le *‘aql*, il n'y aurait pas, pour le serviteur, d'aptitude au choix, et donc d'épreuve. Le *‘aql* lui permet de se situer dès à présent face à l'avenir en optant, éclairé par la révélation, pour telle ou telle direction.

Ainsi donc, cette liberté de choix fait la dignité de l'être humain doué de *‘aql*, tout en constituant pour lui une épreuve.

Le jugement d'Allāh est justifié c'est-à-dire qu'il s'appuie sur des arguments en sa faveur, car il est demandé à l'homme de faire bon usage de son *‘aql*. On peut certes s'interroger sur une telle exigence de la part d'une religion qui requiert une approche de l'éthique fondée sur la raison, mais y exalte les valeurs d'obéissance. On peut y voir là tout à la fois l'influence des muʿtazilites et une façon de s'en démarquer. Louis Gardet fait remarquer que "le Muʿtazilisme entend valoriser contre les *zanādiqa*⁶¹ l'Unité absolue et l'absolue justice de Dieu. Mais cette valorisation devient assez vite, au gré des arguments qui cherchent à convaincre, une 'justification' : l'Être et l'agir divins se justifient devant et

⁶¹ Musulmans jugés hypocrites et restés marqués par le mazdéisme d'origine iranienne.

par la raison humaine⁶². De fait, chez al-Muḥāsibī, le serviteur est tenu d'agir de façon raisonnable, comme Allāh Lui-même : Allāh retient des "preuves" contre le serviteur, le soumet à "examen", et le serviteur est mis à l'épreuve en son *ʿaql*. Mais en même temps, il se soumet à un Dieu transcendant dont l'ordre demeure en grande partie impénétrable, au moins en ce qui le motive.

La preuve "à charge" peut devenir plus ou moins grave, et, chose étonnante, cela n'est pas fonction de la gravité du péché, mais fonction de la science du serviteur. Plus le serviteur a de science, et il s'agit surtout ici de la connaissance du "message clair", plus il est responsable dans le choix qu'il fait du bien ou du mal. Plusieurs passages du *Kitāb al-ʿaql* précisent ce lien entre la gravité de l'argument et la science du *bayān*, et seront cités dans le chapitre sur la science⁶³. La raison profonde de ce lien vient de la justice d'Allāh qui ne peut imputer que les actes dont l'être humain a la capacité (*qudra*). Cette conviction muʿtazilite essentielle sera développée dans le chapitre sur "la révolte de la nature et l'état de division intérieure".

3. L'acte propre au *ʿaql* est la recherche de l'utile

L'appréhension intellectuelle, pour être réussie, doit conduire à l'action "utile".

Le *ʿaql*, comme faculté innée, se reconnaît à ses actes et l'acte qui lui est propre est la recherche de ce qui est utile (*nāfiʿ*), et cela dans la vie quotidienne d'abord. Al-Muḥāsibī prend pour exemple le cas d'un commerçant qui recherche un gain. Lorsque le serviteur arrive à distinguer, au quotidien, ce qui est utile et nuisible, et à rechercher l'utile tout en évitant ce qui est nuisible, on peut en conclure qu'il est doué de *ʿaql*.

⁶² Gardet, Louis, article "*ʿilm al-kalām*", in *E.I. 2ème édition*, t. 3, p. 1174.

⁶³ *Kitāb al-ʿaql* p. 212⁴; ¹¹ ; p. 229¹³ ; p. 230^{8,12} ; p. 231¹.

Cela est vrai, d'un point de vue réflexif, lorsque le serviteur réfléchit à sa propre conduite, comme cela est aussi vrai en ce qui concerne le regard que les autres portent sur lui.

En effet, la connaissance (*maʿrifa*) qu'a le serviteur de ce qui lui est utile et de ce qui lui est nuisible lui fait reconnaître en lui-même la présence du *ʿaql* qu'Allāh lui a accordé.

"Or, celui qui a reconnu ce qui lui est utile, en le distinguant de ce qui lui est nuisible dans les affaires de ce monde reconnaît qu'Allāh lui a accordé le *ʿaql*"⁶⁴.

De même, les autres reconnaissent qu'une personne est douée de *ʿaql* lorsqu'elle sait distinguer ce qui lui est utile et ce qui lui est nuisible :

"De la même façon, on déduit qu'un homme est intelligent, qu'il possède un *ʿaql*, une fois que les gens ont vu dans ses actes ce qui leur indique qu'il a reconnu ce qui lui est utile dans ce monde et ce qui lui est nuisible, et lorsqu'ils le voient recherchant et réalisant ce qui lui est utile dans ce monde, y évitant ce qui lui est nuisible"⁶⁵.

La présence de la faculté innée se déduit des actes mêmes de la personne, laquelle est "recherchant", "réalisant" et "évitant". L'acte propre au *ʿaql* est un acte délibéré qui engage la volonté et il semble que l'exercice du *ʿaql* est d'abord un exercice de la volonté. Il serait arbitraire, dans cette perspective, de distinguer l'intelligence et la volonté, car il y a une unité de la personne humaine qui est manifeste dès les premières pages du *Kitāb al-ʿaql*. L'acte susceptible d'être moralement qualifié doit comporter une intention. Or, exécuter une intention engage l'intelligence

⁶⁴ *man ʿarafa mā yanfaʿu-hu mim-mā yaḍurru-hu fī amri dunyā-hu, ʿarafa anna llāha qad manna ʿalay-hi bi-l-ʿaqli. Kitāb al-ʿaql p. 202*⁶⁻⁷.

⁶⁵ *fa-yustadallu anna-hu ʿāqilun la-hu ʿaqlun idā raʾaw min afʿālī-hi mā yadullu-hum anna-hu qad ʿarafa mā yanfaʿu-hu min dunyā-hu wa-mā yaḍurru-hu ; idā raʾaw-hu ṭāliban ʿāmilan mā yanfaʿu-hu min dunyā-hu muḡāniban li-mā yaḍurru-hu min dunyā-hu. Kitāb al-ʿaql p. 202*¹⁰⁻¹².

et la volonté par le choix des moyens appropriés, et ne se limite pas à une action spontanée, quelle que soit cette action. Cette simple remarque établit un lien entre l'acte du *‘aql* et la volonté.

A l'inverse, si quelqu'un n'est pas capable de discerner ce qui lui est utile, c'est qu'il n'est pas doué de *‘aql* et qu'il en est dépourvu, soit totalement, soit partiellement, selon les cas.

"S'ils l'ont vu autrement que cela, ils ont attesté qu'il était fou (*mağnūn*), et que dans un malheur, quelque chose qui l'a stupéfait a sans doute recouvert son intelligence [comme d'un voile] et a fait disparaître la connaissance qu'il avait de ce qui lui était utile et de ce qui lui nuisait"⁶⁶.

Dans ce cas, la personne dont il s'agit semble totalement dépourvue de *‘aql*. Dans le passage suivant, son attitude change, car parfois elle agit de façon sensée, en recherchant l'utile, et parfois non, si bien que selon les cas, on dira d'elle qu'elle est stupide ou débile. Ce qui est sûr, c'est que personne n'a constaté *de visu* la présence du *‘aql* chez quelqu'un ; on ne le reconnaît qu'à ses effets, d'où un certain embarras pour en parler. "Ils l'ont appelé, selon la grande quantité des actes contraires à ce que font les gens intelligents (*‘āqilūn*) [...] ou selon leur petite quantité, stupide (*aḥmaq*) ou débile (*mā'iq*)"⁶⁷.

Parfois même, les actes du *‘aql* disparaissent (*tazūlu af‘ālu l-‘aql*) :

"Ils l'ont appelé fou à ce moment-là, intelligent quand il se rétablit"⁶⁸.

Il y a alors une déficience dans l'exercice du *‘aql* qui ne met pas en cause l'existence de la faculté innée elle-même, mais qui résulte, en fait, d'un faux calcul :

⁶⁶ *fa-in ra'aw-hu bi-ḥilāfi ḍālika šahidū anna-hu mağnūnun qad (tağāššā) ‘aqlu-hu min al-āfati mā aḍhala-hu wa-azāla mā‘rifata-hu bi-manāfi‘i-hi wa-maḍārri-hi.* p. 202¹⁴⁻¹⁵.

⁶⁷ *sammaw-hu ‘alā qadri l-kaṭrati bi-ḥilāfi mā ya‘ālu l-‘āqilūna aw li-qillati-hi aḥmaq aw mā'iqan.* p. 203¹.

⁶⁸ *sammaw-hu mağnūnan fi ḍālika l-waḳti, ‘āqilan idā afāqa* p. 203³.

"Il recherche ce qui lui est utile et évite ce qui lui est nuisible ; mais peut-être s'expose-t-il à ce qui lui est nuisible dans ses conséquences (*ʿawāqib*), alors que cela lui est immédiatement (*ʿāḡil*) utile, quoique nuisible pour lui dans l'autre monde ; or cet homme-là est appelé intelligent. Ils veulent dire par là qu'il possède la faculté innée qui est le contraire de la stupidité et de la folie, et que sans doute son *ʿaql* a été déficient, pour ce qui concerne la conséquence (de ses actes), dans la mesure où il s'est exposé, pour ce qui lui était immédiatement utile, à une conséquence qui lui est nuisible"⁶⁹.

Il y a l'utile à court terme, et l'utile à long terme, c'est-à-dire quant à "l'issue" finale (*ʿāqiba*).

Il faut souligner l'opposition récurrente entre ce qui est "immédiat" (*fī l-ʿāḡil*), et ce qui est "à l'issue" finale (*ʿāqiba* issue, conséquence). Ce qui est utile immédiatement peut être nuisible en ses conséquences. Le mauvais calcul consiste à rechercher ce qui est immédiatement utile tout en négligeant de replacer l'utile dans une perspective à long terme. Le long terme signifie explicitement la vie dernière, l'au-delà. Al-Muḥāsibī, selon la méthode du *kalām*, à travers une réflexion apparemment objective et sans arrière-pensées ou présupposés, invite subrepticement le disciple à penser à l'au-delà et à ce qui lui est utile dans cette perspective. La recherche de l'utile dans l'autre monde se confond avec la recherche de la satisfaction d'Allāh et de ce qu'Il promet et, par conséquent, avec la recherche du bien.

"Quant à la troisième signification du *ʿaql*, c'est la clairvoyance (*baṣīra*) et la connaissance (*maʿrifa*), qui sont acquises en donnant plus

⁶⁹ *yaṭlubu manāʿa-hu wa-yaḡtanibu maḍārra-hu. wa-rubba-mā taʿarraḍa li-mā yaḍurru-hu fī l-ʿawāqibi, wa-ḍālika nāfiʿun la-hu fī l-ʿāḡili, ḍārrun la-hu fī l-āḡirati, fa-yusammā ʿāqilan. yaʿnūna anna la-hu l-ḡarizata llatī hiya ḍiddu l-ḡumqi wa-l-ḡunūni, wa-anna-hu qad naqaṣa ʿaqlu-hu li-l-ʿāqibati bi-qadri mā taʿarraḍa li-mā yanfaʿu-hu fī l-ʿāḡili bi-mā yaḍurru-hu fī l-ʿāqibati.* p. 203⁷⁻¹¹.

d'importance aux choses utiles et nuisibles dans ce monde et dans l'autre. C'est de là que vient le *‘aql ‘an Allāh*⁷⁰.

Plus loin, dans le même texte, al-Muḥāsibī propose deux sens dérivés du *‘aql*, défini par extension non seulement comme une faculté innée, qui est son sens propre, mais aussi par les actes qui en dérivent, à savoir la clairvoyance (*baṣīra*) et la connaissance (*ma‘rifa*). Ainsi, après avoir soigneusement distingué *ḡarīza al-‘aql* et *ma‘rifa*, il les unit à nouveau dans une démarche un peu surprenante, après l'effort fait, au début du *Kitāb al-‘aql*, pour distinguer *‘aql* et *ma‘rifa*. Ce qui importe ici, c'est que la saisie aiguë de ce qui est utile en ce monde et en l'autre conduit inmanquablement à mieux saisir le message d'Allāh, seul maître de l'utile. C'est ainsi que l'exercice du *‘aql* est chez al-Muḥāsibī comme naturellement prédisposé à saisir le *bayān* d'Allāh, même si celui-ci

⁷⁰ *wa l-ma‘nā t-tālītu huwa l-baṣīratu wa-l-ma‘rifatu bi-ta‘zīmi qadri l-aṣyā‘i n-nāff‘ati wa-d-dārrati fī d-dunyā wa l-āḥirati, wa min-hu l-‘aqlu ‘ani llāh. Kitāb al-‘aql p. 210⁴⁶*

La présentation du *‘aql* comme "*ḡarīza*", faculté naturelle orientée vers l'utile n'est pas spécifique à al-Muḥāsibī. Voici comment al-Ġāḥiz, son contemporain (m. en 868), présente le *‘aql* : "L'instrument par lequel il peut distinguer ce qui est *contre lui* de ce qui est *pour lui*, et connaître ce qui lui est avantageux et ce qui lui est désavantageux ; (l'homme) domine grâce à lui la révolte de ce qui fait sa nature et peut contredire ses convoitises [...] Tout cela ne s'obtient que par la faculté innée du *‘aql*."

(al-ālatu llati bi-hā yastafu t-tafriqata bi-mā ‘alay-hi wa-la-hu, wa-l-‘ilma bi-maṣālihi-hi wa-mafāsidi-hi, fa-yaqwā bi-hā ‘alā ‘iṣyāni ṭabā‘ī-hi wa-muḥālafati ṣhawāti-hi [...] wa-hādā kullu-hu lā yunālu illā bi-ḡarizati l-‘aqli.)

al-Ġāḥiz, *Rasā'il*, in V. Chilhöt, *An-naẓat al-kalāmiya fī uslūbi l-Ġāḥiz*, p. 105.

Ici comme chez al-Muḥāsibī, le *‘aql* est une "faculté innée" orientée vers la connaissance de ce qui peut causer un avantage (*maṣlaḥa*), et vers le combat, lié à cette connaissance, contre les convoitises et la révolte de la nature. Ces thèmes ne sont donc pas propres à l'auteur. Ce qui lui est propre, c'est la façon dont il articule la définition de départ du *‘aql* et les conséquences qui s'ensuivent : saisie de l'utile dans la vie dernière et lutte contre la *nafs*. Ces différents aspects, massivement affirmés ailleurs, sont soigneusement articulés chez lui.

n'appartient plus au registre de ce qui est naturel. De fait, le passage à ce qui est utile sur le plan surnaturel ne peut se faire qu'en prenant appui sur l'autorité d'une révélation qui sera toujours, en partie, hors de portée. Ici, les arguments et les explications ont un but pédagogique évident : orienter le *murīd* vers ce qui concerne l'au-delà pour l'amener *hic et nunc* à une conversion nécessaire.

Dans cette perspective, le problème du rapport entre le *ʿaql* et la foi ne se pose pas, le *ʿaql* ayant des ambitions limitées, puisqu'il est capable de saisir une partie de ce qui concerne le mystère de la volonté d'Allāh, mais dans la mesure seulement où il s'en remet à l'autorité de la révélation. C'est en circonscrivant l'envergure du *ʿaql* qu'al-Muḥāsibī évite l'opposition entre *naql* et *ʿaql*, même si celle-ci peut surgir en cas de formalisme religieux, d'une part, de prétention intellectuelle excessive, de l'autre. Mais si l'on pratique en tout la mesure, il ne doit pas y avoir de séparation nette entre le domaine du *ʿaql* et celui de la foi.

Ainsi donc, l'utile se confond avec le bien à faire, et le nuisible avec le mal à éviter. Le *ʿaql* est donc la faculté qui, par essence, est apte à saisir le bien (qui est l'utile pour soi), et à éviter le mal (qui est le nuisible pour soi).

C'est ainsi que dans l'acte même d'intelligence s'opère le discernement moral. Le domaine de la connaissance devient, par définition, celui de la saisie des valeurs.

Ainsi, Allāh seul est le maître de l'utile :

"Il saisit de Lui qu'Il est le seul maître de ce qui peut lui être utile et de ce qui peut lui nuire dans ce monde et dans l'autre et il en fait l'unique objet de sa crainte et de son espérance"⁷¹.

⁷¹ *wa-ʿaqala ʿan-hu anna-hu lā yamliku nafʿa-hu wa-ḍarra-hu fī dunyā-hu wa-āḥirati-hi illā huwa, fa-afrada-hu bi-l-ḥawfi wa-r-raġāʾi waḥda-hu.* *Kitāb al-ʿaql* p. 221^{16 sv}.

Ce passage est directement inspiré par le Coran, où Allāh est le Maître de l'utile et du nuisible, en ce monde et en l'autre, et mérite donc seul d'être craint et espéré :

wa-lā taḏʿu min dūni llāhi mā lā yanfaʿu-ka wa-lā yaḏurru-ka fa-in faʿalta, fa-inna-ka idān min az-ẓālimīn.

”Ne prie point, en dehors d’Allāh, ce qui ne t’est ni utile ni nuisible ! Si tu le fais, tu seras alors parmi les injustes”(10, 106)⁷².

Cette affirmation est un appel du Coran au *tawḥīd*, ”il n’y a de dieu que Dieu”, car c’est Lui seul, lorsque l’on recherche ce qui est utile, qu’il faut, en fait, rechercher.

Il convient de noter, en outre, qu’il faut des dispositions morales à la réflexion : il y a un cadre où les dispositions morales permettent la réflexion qui entraîne, à son tour, la conversion. Dans l’unité qui fait la personne, raison et dispositions morales sont liées.

Naf et *ḍarr* sont des notions coraniques ; l’originalité est, ici, que ces notions permettent de définir le *ʿaql* ; il y a une symbiose entre le désir qu’a al-Muḥāsibī de mettre le *ʿaql* en valeur et sa fidélité au Coran. Il reprend les affirmations coraniques pour tenter de les articuler. S’il y a chez lui un lien entre *ʿaql* et l’utile, c’est parce que la nature du *ʿaql*, telle qu’elle est présentée par al-Muḥāsibī, est de rechercher cela. Ce qui justifie ce lien, c’est l’analyse du terme *ʿaql*, analyse qui se veut neutre, sans à priori ou visées personnelles qui seraient sous-entendues, qu’elles soient apologétiques ou pragmatiques. Il conviendra plus loin de mettre en cause une telle neutralité.

Comment la recherche de l’utile se confond-t-elle avec celle du bien moral ?

⁷²Le même thème est récurrent avec *ḍarr* (dommage) : 5, 76 ; 6, 71 ; 7, 188 ; 10, 49 ; 10, 18 ; 13, 16 ; 20, 89 ; 21, 66 ; 22, 12-13 ; 25, 3, 55 ; 26, 73 ; 34, 42.

La recherche de l'utile se confond, sur le plan surnaturel⁷³, avec celle de la récompense promise par Allāh. Sa valeur n'est plus seulement de manifester le pragmatisme du comportement. Elle consiste à rechercher ce qui plaît à Allāh, prend une valeur religieuse qui était inexistante au départ, et se confond avec la recherche d'un bien qui, pour al-Muḥāsibī, est le seul bien véritable.

Dans le Coran, la recherche de l'utile est d'abord biologique, et donc neutre sur le plan moral. A partir de cette tendance naturelle qu'on ne saurait réprimer, se pose la question : qu'est ce qui nous est vraiment utile ? La réponse est : Allāh. Ce faisant, dans la mesure où les deux se confondent, cette recherche acquiert une dimension morale qu'elle n'avait pas au départ⁷⁴. Ce qui est propre à al-Muḥāsibī, c'est le rôle qu'il attribue au *ʿaql* pour découvrir l'utile (*nāḥ*). Chez lui, cette notion sert même à définir le *ʿaql* : elle est sans connotation éthique jusqu'à ce qu'elle se confonde avec la recherche du *ʿaql ʿan Allāh* ; à partir de là, elle se confond avec la recherche du bien. Ainsi, la présentation de la foi comme utile n'est

⁷³ dans le *Kitāb al-ʿaql*, après un développement sur la langue et le sens du mot *ʿaql*, la réflexion proprement religieuse sur le *ʿaql ʿan Allāh* apparaît p. 210⁴⁵.

⁷⁴ Dans le Coran, le terme *manāḥ* a un sens concret, et indique ce qui est utile à la vie biologique. Il s'agit par exemple de l'utilité des bestiaux (*anʿām*) pour le vêtement et la nourriture (16, 5). Mais, très vite, apparaît un lien entre la prédication, l'utilité, et l'amendement : *fa-dakkir in nafaʿati d-dikrā. sa-yaddakkaru man yaḥṣā.* "Edifie, si l'édification doit être utile. S'amendera celui qui craindra" (87, 9-10).

Le sens spirituel du mot se précise lorsque le "tourment" est évoqué. La foi écarte du tourment : "Que ne s'est-il trouvé une cité qui ait cru et à qui sa foi ait servi", *"qaryatun āmanat fa-nafaʿat-hā imānu-hā ?"* Excepté le peuple de Jonas. Quand ils eurent cru, nous écartâmes d'eux le tourment infamant en la vie immédiate..." (10, 98)

Par contre, les sentiments qui n'influencent pas sur le jugement sont sans utilité, et au dernier jour, le regret et l'excuse ne serviront de rien : *yawmaʿidin, lā yanfaʿu llaḏina ḡalamū maʿdiratu-hum.* "Ce jour, l'excuse de ceux qui auront été injustes ne leur servira de rien." (30, 57).

pas propre à al-Muḥāsibī. Ce qui lui est propre, c'est d'avoir tenté d'articuler utile, foi et *ʿaql*.

b) Le coeur est aussi un organe qui permet au serviteur de "saisir par l'intelligence", d'être *ʿāqil*.

A ce sujet, al-Muḥāsibī emploie les termes suivants : *qalb* (coeur), *lubb* (coeur, milieu, noyau), *rūḥ* (esprit).

Chez al-Muḥāsibī, le coeur (*qalb*) est certes un organe physique essentiel à la vie, mais c'est aussi le siège de plusieurs facultés, qu'il décrit comme suit dans le *Kitāb al-ʿaql*. Le coeur (*qalb*, *lubb*) est un organe de l'intelligence. C'est le siège de divers sentiments, tels que la miséricorde (*raḥma*), et la compassion (*ṣafaqa*). C'est aussi le siège par excellence du *tawḥīd*, car c'est là qu'est conservée la science (*ʿilm*) du croyant.

1_Le coeur est un organe de l'intelligence.

Le coeur (*qalb*) permet de saisir par l'intelligence (*yaʿqilūna*), à l'instar du *ʿaql*, tout comme les yeux sont l'organe de la vue, et les oreilles l'organe de l'ouïe. Il faut souligner d'emblée l'usage coranique que fait al-Muḥāsibī de ce terme⁷⁵. Cependant, le mystère d'Allāh reste en fin de compte au-delà de toute saisie.

Ainsi en est-il de la découverte que fait le *ʿāqil* de la douceur du paradis, qui dépasse tout ce qu'on peut imaginer :

⁷⁵ voir Coran 7, 179 in *Kitāb al-ʿaql* p. 217^{13 sv} ; on retrouvera la citation complète dans le chapitre sur la *baṣīra* (clairvoyance). Le manuscrit modifie la sourate coranique qui dit *yafqahūna* et non *yaʿqilūna*.

"Le prophète a dit : 'Allāh a préparé dans Son paradis ce qu'aucun oeil n'a vu, qu'aucune oreille n'a entendu, ce qui n'est pas parvenu au coeur de l'homme' ⁷⁶ .

2 _ Le coeur, siège de divers sentiments.

Al-Muḥāsibī insiste en particulier sur la miséricorde (*rahma*) :

"Lorsque le serviteur saisit d'Allāh par le *ʿaql* comment Il a prévenu Ses serviteurs de Sa miséricorde, et comment Il a attribué cette qualité, en particulier, à Ses créatures qu'Il jugeait les plus éminentes, et qu'Il a préférées à toutes les autres à cause d'elle, alors, il oblige son coeur à la miséricorde envers l'*umma*... ⁷⁷ .

⁷⁶ *wa-qad qāla r-rasūlu : "aʿadda llāhu fi ḡannati-hi mā lā ʿaynun raʿat wa-lā uḍunun samīʿat wa-lā ḥaṭara ʿalā qalbi baṣarin". Kitāb al-ʿaql p. 223^{7 sv}.*

ḥadīṭ rapporté par Abū Hurayra, mentionné dans ad-Dārimī, *al-riqāq*, 98, 105 :

bāb 98 : man daḥala l-ḡannata yanʿumu lā yabʿusu, lā tablā ṭiyābu-hu wa-lā yafnā ṣabābu-hu wa-la-hu fi l-ḡannati mā lā ʿaynun raʿat wa-lā uḍunun samīʿat wa-lā ḥaṭara ʿalā qalbi baṣarin.

"Celui qui entre dans le paradis vit dans le bien-être et non dans l'adversité ; ses vêtements ne s'usent pas, sa jeunesse ne se fane pas, et lui revient au paradis ce qu'aucun oeil n'a vu, qu'aucune oreille n'a entendu, ce qui n'est pas parvenu au coeur de l'homme."

le *bāb* 105 présente une variante :

aʿdattu li-ʿibādī ṣ-ṣāliḥina mā lā ʿaynun raʿat wa-lā uḍunun samīʿat wa-lā ḥaṭara ʿalā qalbi baṣarin, wa-qraʾū in ṣiʿtum : "fa-lā taʿlamu nafsuna mā uḥfiya la-hum min qurrati aʿyunin ḡazāʿan bi-mā kānū yaʿmalūna.

"Je prépare pour mes bons serviteurs ce qu'aucun oeil n'a vu [...] ; lisez si vous voulez : "Personne ne sait ce qui leur a été caché comme délice des yeux, en récompense de ce qu'ils faisaient."

Le texte de ce *ḥadīṭ* évoque certains passages bibliques : voir Isaïe 64³ ; 1 Corinthiens 2⁹.

⁷⁷ *fa-lammā ʿaqala ʿani llāhi mā ibtadaʾa l-ʿibāda bi-hi min ar-rahmati wa anna-hu ḥaṣṣa aʿzama ḥalqi-hi ʿinda-hu qadran, wa faḍḍala-hu bi-hā ʿalā ḡamīʿi l-ʿibādi, alzama qalba-hu rahmata l-ummati... p. 228³⁻⁵.*

Si le coeur du serviteur est ainsi rempli de miséricorde pour l'*umma*, c'est qu'il a auparavant saisi qu'Allāh est Lui-même plein de miséricorde pour Ses serviteurs et qu'Il estime, plus que tout, cette qualité chez Ses serviteurs. Il y a là comme une éducation du coeur par le *‘aql*.

La compassion (*ṣafaqa*) pour le pauvre est un aspect important de cette miséricorde :

"Il n'a pas accumulé d'argent aux dépens des pauvres (de l'*umma*) [...] il aimait faire du bien à tous ceux-là, sans que son coeur ne se départisse jamais de sa compassion pour eux"⁷⁸.

3 _Le coeur, siège du *tawḥīd*.

Les trois caractéristiques du *‘aql ‘an Allāh*, à savoir le *ḥawf* (crainte), le *yaqīn* (certitude), et le *baṣar* (vue intérieure) deviennent des "réalités dans l'agir du coeur et des membres". De quelle manière ? Par la confession du *tawḥīd*, à savoir qu'il n'y a d'autre dieu que Dieu. Ce n'est pas le coeur qui saisit, comme dans le *ḥadīṭ* précédent, mais l'impact de cette saisie se manifeste dans l'orientation que le coeur donne à la volonté : il ne recherche et ne désire qu'Allāh, et délaisse les créatures.

"Puis, ces trois caractéristiques sont des réalités dans l'action du coeur et des membres, car dès lors que le croyant est parvenu à saisir son Seigneur par l'intelligence, il L'a séparé de ce qui n'est pas Lui en confessant Son unicité divine dans toutes ses significations [...] Ainsi, il a reconnu qu'Il est son propriétaire et qu'il n'y en a pas d'autre [...] et il se fait alors humble devant Sa grandeur"⁷⁹.

Il y a ainsi une interaction des facultés, coeur, intelligence et volonté, et il est alors parfois difficile de séparer nettement leurs fonctions propres :

⁷⁸ *lam yaddaḥir mālan ‘an faqīri-him [...] fa-kullu ā’ulā’i, yuḥibbu l-iḥsāna ilay-him, wa-an lā yufāriqa qalba-hu ṣ-ṣafaqatu ‘alay-him.* p. 228¹².

⁷⁹ *tumma, ḥāḍihi t-talāṭu l-ḥilālu ḥaqā’iqu min al-ffli bi-l-qalbi wa-l-ḡawāriḥi, li-anna-hu, idā tamma ‘aqlu l-mu’mini ‘an rabbi-hi, afrada-hu bi-t-tawḥīdi la-hu fi kulli l-ma‘ānī, fa ‘alima anna-hu mālikun la-hu lā gayra-hu [...] fa-tawāḍa‘a li-‘aḏamati-hi...* p. 221⁹.

"Quand son *‘aql* est en contact avec le spectacle de cela, il est ému de tendresse et pris de désir ; et lorsqu'il est ému et pris de désir, son coeur s'attache et est préoccupé ; et lorsqu'il est préoccupé par le désir du voisinage de son maître, il se désintéresse de ce monde et s'en détourne"⁸⁰.

Le coeur est ainsi le siège d'un "attachement" qui fait que le serviteur se désintéresse de ce qui n'est pas Allāh. L'affectivité joue un rôle important dans le *tawhīd*.

De même, dans un autre passage, le "souhait" du coeur est de s'éloigner et de se passer de ce bas-monde, car le coeur est le siège d'un désir dont les modalités sont variées (souhait, attachement ou désintérêt) :

"Son coeur s'élève loin de ce monde et souhaite pouvoir se passer d'en consommer quoi que ce soit"⁸¹.

Ces variations du désir du coeur conduisent le serviteur à établir une hiérarchie des valeurs entre ce qui est *plus* important et ce qui est *moins* important. Cette importance du coeur, siège de l'amour de Dieu, est une des marques propres au soufisme dont al-Muḥāsibī est un des plus éminents représentants au III^{ème} siècle.

4 _Le coeur est le lieu où est conservée la science (*‘ilm*) du croyant.

Il y a chez al-Muḥāsibī "une mémoire du coeur" où la science du serviteur demeure toujours disponible :

"Puis, il élève son regard vers Lui, par son *‘aql*, et fait le lien entre cela et la science dont dispose son coeur, afin de le voir par son *‘aql* au point qu'on dirait une vue des yeux, comme le dit Ḥārītā : 'C'est comme si je

⁸⁰ *fa-lammā ttaṣala ‘aqlu-hu bi-muṣāhadati dālika, ḥanna wa-ṣtāqa, fa-lammā ḥanna wa-ṣtāqa, ta‘allaqa qalbu-hu wa-ṣtaḡala, fa-lammā ṣtaḡala bi-ṣ-ṣawqi ilā ḡiwāri rabbi-hi, salā ‘ani d-dunyā wa-lahā ‘an-hā. Kitāb al-‘aql* p. 224⁴.

⁸¹ *fa-rtafa‘a qalbu-hu ‘an-hā, wa-tamannā an law istagnā an yatanāwala min-hā ṣay‘an. Kitāb al-‘aql* p. 225¹.

regardais le trône de mon Maître qui apparaît en éminence, et les gens du paradis qui se rendent visite' »⁸².

Le *‘aql* se sert de cette science dont "dispose" le coeur pour se rapprocher d’Allāh et tenter de Le voir par une vue intérieure.

Si le coeur dispose de la science de ce qui concerne Allāh, c’est qu’Allāh "parle aux serviteurs de la part de leurs coeurs". Le coeur est rendu ici par *lubb* (coeur, milieu, noyau, la partie la plus intérieure de quelque chose). Allāh s’adresse à ce qu’il y a de plus profond dans le coeur de l’homme et c’est pourquoi, dans le texte, le *‘aql* est appelé *lubb*⁸³ :

"Un groupe de *mutakallūm* a dit ceci : '[le *‘aql*,] c’est la quintessence de l’esprit, c’est-à-dire le pur esprit'. Ils ont appuyé leurs arguments sur la langue et ont dit : 'le coeur de toute chose, c’est ce qui en est la partie la plus pure. A cause de cela, le *‘aql* a été appelé 'coeur'. Allāh a dit : 'les hommes doués de coeur sont les seuls qui se remémorent', doués de coeur c’est-à-dire doués d’intellect' »⁸⁴.

Ce qui guide la réflexion des théologiens du *kalām* auxquels al-Muḥāsibī se réfère, c’est la "langue", c’est-à-dire les sens reçus

⁸² *fa-ṣaḥaṣa ilay-hi bi-‘aqli-hi ; fa-ttaṣala mā stawda‘a qalbu-hu min al-‘ilmi bi-dālika li-muṣāhadati-hi bi-‘aqli-hi ḥattā ka-anna-hu ra’yu ‘ayni-hi kamā qāla Ḥārīṭa : "fa-ka-anni anzuru ilā ‘arṣi rabbī bārīzan, wa-ilā ahli l-ḡannati yatazāwarūna. p. 223^{14sv}.*

Ḥārīṭa peut-être Ḥārīṭa b. Badr at-Tamīmī al-Ġadānī, de Baṣra, tābi‘ī, (de la génération qui suit celle des *ṣaḥāba*). Il a laissé des récits sur les conquêtes, sur les califes bien dirigés, et sur les Omeyyades. Il a été tué alors qu’il dirigeait une attaque contre les Kharijites en Iraq. Ayant été défait, il prit la fuite en bateau avec un petit groupe d’hommes, et périt noyé.

⁸³ *lubb* est traduit par coeur comme *qalb* faute de mieux. Le *qalb* est d’abord un organe physique, tandis que *lubb* signifie la partie la plus intérieure d’une chose puis par extension "esprit". *lubb* peut être traduit par "coeur", "esprit", "intelligence".

⁸⁴ *wa-qāla qawmun min al-mutakallimīna : "huwa ṣafwatu r-rūḥi ay ḥālīṣu r-rūḥi". wa-ḥtaḡḡū bi-l-luḡati fa-qālū : "lubbu kulli ṣay’in ḥālīṣu-hu. fa-min aḡli dālika, summiya l-‘aqlu lubban. wa-qāla llāhu : "inna-mā yataḍakkaru ūlū l-albābi’, ya‘nī ūlī l-‘uqūli. 39, 9 in *Kitāb al-‘aql* p. 204^{5sv}.*

traditionnellement des mots employés dans le vocabulaire, ici "°aql" et "lubb" (coeur).

Ici, le °aql est l'esprit (rūḥ) en sa partie la plus pure, c'est pourquoi le terme "coeur" (lubb) lui a été aussi appliqué. Ce rapprochement est d'ailleurs coranique, comme l'indique la citation que fait al-Muḥāsibī.

C'est à cette profondeur qu'Allāh s'adresse à Son serviteur :

"Allāh parle à Ses serviteurs de la part de leurs coeurs, et Il a des arguments contre eux du fait des intelligences qu'Il implante en eux ; or Allāh n'est pas tel qu'Il opprime Son serviteur"⁸⁵.

La révélation se fait dans le coeur (lubb), (où elle s'adresse au °aql dans ce qu'il a de plus profond)⁸⁶. Al-Muḥāsibī évoque dans la *Rfāya* "la conscience des coeurs" (ḍamīr al-qulūb)⁸⁷. Le coeur ne peut être totalement assimilé au °aql, parce que le coeur est le lieu privilégié de la rencontre avec Dieu, ce que n'est pas le °aql. La révélation se fait dans le coeur et non dans le °aql. Certes, le coeur, comme organe de la connaissance intuitive (ma°rifa) peut être considéré comme un aspect du °aql, mais en fin de compte, sa dignité est supérieure⁸⁸. L'articulation entre

⁸⁵ *fa-inna-mā ḥāṭaba llāhu l-°ibāda min qibali albābi-him, wa-ḥtaḡḡa °alay-him bi-mā rakkaba fī-him min °uqūli-him wa-mā llāhu bi-ḡallāmin li-l-°ibādi.* p. 207^{sv}.

⁸⁶ *wa-atā-hum ḥātibun min qibali °uqūli-him, wa-wa°ada wa-tawa°ada, wa-amara wa-nahā wa-ḥaḍḍa wa-nadaba.*

"Une voix procédant de leur intelligence est venue à eux, qui a promis et menacé, ordonné et interdit, insisté et invité". *Kitāb al-°aql* p. 203¹³⁻¹⁴.

Cette affirmation est aussi biblique : Jérémie 31³³ : Dieu met la loi dans les coeurs.

⁸⁷ *Rfāya* p. 101.

⁸⁸ Pour Massignon, le dépassement de la "science innée" (°ilm ḍarūrī) [...] ravivée par la lecture et la pratique du Coran, et de la "science acquise" par la réflexion (°ilm naẓarī) se fait en une "troisième voie", "la perception transfigurée d'attestations divines" qui serait "la conclusion d'al-Muḥāsibī et de son école" (*Passion*, p. 536 sv). Dans ce sens, sur le plan mystique, les états (aḥwāl) sont "insinués du dedans par une inspiration divine pour transfigurer réellement le coeur" (*Passion*, p. 494).

le *‘aql* et le coeur est très importante pour cerner le rôle du *‘aql* chez al-Muḥāsibī. Le coeur est le lieu où Allāh révèle Sa volonté à Ses élus, mais cela ne peut se faire que dans un coeur pur. C'est le *‘aql*, chargé de lutter contre les convoitises de la *nafs* en la ramenant à la raison, qui assure cette purification préalable.

En conclusion, le coeur a des fonctions plurielles : il est le siège de la compréhension, de la volonté, des sentiments, de certaines actions (dont le *tawḥīd*).

Il est ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, de plus intérieur et de plus essentiel à la vie. A cette profondeur, les différentes facultés, qui parfois semblent opposées, s'unifient pour que la personnalité du serviteur soit unifiée dans la confession du *tawḥīd*. C'est cette science du coeur qui donne à al-Muḥāsibī sa place dans le soufisme, car al-Ġunayd a été très marqué par le thème de l'expérience intérieure (*wuḡūd*) dans ses diverses phases (*fanā'*, anéantissement, *baqā'*, permanence). Ḥallāḡ, lui, a reconnu très vite la valeur de l'expérience intérieure, au point de la substituer parfois à la prescription, pour le pèlerinage et la circumambulation autour de la Ka'ba par exemple⁸⁹. C'est d'ailleurs cette "science de l'intérieur" qu'a fustigée Ibn al-Ġawzī dans *Talbīs Iblīs* :

"Les soufis parlent volontiers de faim, de pauvreté, des murmures du démon, des pensées qui nous habitent ou qui nous surviennent à l'improviste. Ils font de ces sujets des ouvrages entiers, imitant en cela al-Ḥārīṭ al-Muḥāsibī. Ils ont osé appeler ces sujets science de l'intérieur (*bāṭin*) tandis que le Loi était tout simplement qualifiée de science de l'extérieur"⁹⁰.

⁸⁹ Au sujet de la valeur respective des inspirations intérieures et de la "communication", cf. Massignon, *Aḥbār* n° 67, p. 100 : "Je voulais dire que la connaissance (intérieure) vient parfaire la révélation du dehors" (*qad a'lama-ni l-mu'limu ba'da an aḥbara-ni l-muḥbiru*).

⁹⁰ Ibn al-Ġawzī, *Talbīs Iblīs*, in J. C. Vadet, *Les idées Morales dans l'Islam*, p. 105.

Ibn al-Ġawzī (Abū l-Faraġ 'Abd ar-Raḥmān m. 597/1200) est un historien et théologien ḥanbalite qui a écrit un "ouvrage capital pour l'histoire sociale du mysticisme musulman, le

Cette analyse montre que l'acte d'intelligence (*ʿaql*) n'est jamais, en fin de compte, purement rationnel ; le serviteur saisit les réalités par son *ʿaql*, mais aussi par son coeur, par l'orientation de sa volonté et de ses sentiments, et par ce qu'il a intériorisé comme science. L'acte d'intelligence, en effet, requiert l'intervention de toutes les facultés de la personne, à savoir l'affectivité, la volonté, la mémoire et l'intellect.

Ce lien entre la foi, l'attachement au message d'Allāh et le coeur est fréquemment évoqué dans le Coran, où le coeur est fait pour comprendre ce que l'on voit et entend⁹¹. En cela, et dans l'explicitation même du texte coranique, on peut considérer le *qalb*, chez al-Muḥāsibī, comme l'organe de l'*istidlāl* (raisonnement à partir d'indications), au même titre que le *ʿaql*.

Ainsi, l'orientation vers le bien dépend de ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, son coeur. Dévier de la direction (*hudā*), c'est se perdre parce que, dès lors, Allāh laisse le coeur s'égarer :

fa-lammā zāgū, azāga llāhu qulūba-hum.

"Quand ils eurent obliqué, Allāh rendit obliques leurs coeurs"⁹².

Kitāb an-nāmūs fi talbīs Iblīs" (Massignon, Recueil, p. 226). Parmi ses oeuvres d'historien : *al-Muntaẓam fi ta'riḥ al-mulūk wa-l-umam*.

⁹¹ Le coeur est fait pour comprendre ce qu'on voit et entend :

"Eh quoi, (ces incrédules) n'ont-ils pas cheminé sur la terre ayant des coeurs avec lesquels comprendre (*qulūbun yaʿqilūna bi-hā*), et des oreilles avec lesquelles entendre ? Non, ce ne sont pas les yeux qui sont aveugles, mais ce sont les coeurs dans les poitrines qui sont aveugles (*taʿmā l-qulūbu llatī fi ṣ-ṣudūri*) !" (22, 46).

Voir encore 50, 37 ; 6, 25 ; 16, 108 ; 17, 46. En outre, et la dimension affective apparaît ici, c'est dans le coeur que la foi est rendue attrayante : "Allāh vous a fait aimer la foi et Il l'a parée en vos coeurs (*zayyana-hu fi qulūbi-kum*" (49, 7). Aussi, le coeur est le lieu privilégié de la piété, et donc de la Direction qu'elle constitue. La "piété des coeurs" est évoquée dans 22, 32 (*taqwā l-qulūb*). Enfin, la foi du croyant fait qu'il reçoit la Direction : *man yu'min bi-llāhi, yahdi qalba-hu*, "Qui croit en Dieu, Dieu dirige son coeur" (64, 11).

⁹² 61, 5.

Si Allāh fait "obliquer", c'est parce que le serviteur ne se met plus sous Sa direction. C'est ainsi, sans doute, qu'il faut comprendre ce verset. Il ne s'agit pas d'une revanche ou d'une vengeance, mais d'une condamnation. Commentant l'action d'Allāh qui égare (*aḍalla*, 4, 88), Ignace Goldziher précise que cela ne signifie pas "égarer", mais "laisser errer", différence aux conséquences lourdes dans la délimitation du libre-arbitre ; "il s'agit d'un châtement consistant dans le retrait de la grâce directrice, et non d'une direction fausse qui serait la cause de l'impiété"⁹³.

Il y a, chez al-Muḥāsibī, une dimension affective qui lui est propre, car le cœur dans son emploi coranique est surtout le lieu de la foi ou de l'incrédulité. Al-Muḥāsibī reprend cet héritage et le nuance à l'infini en parlant d'attachement, de désir, de compassion et de dégoût. Toutes ces variations, d'ailleurs, ne sont là que pour fortifier le *tawḥīd* du serviteur.

⁹³ Goldziher, Ignace, *Le dogme et la loi de l'Islam*, p. 73. Ce commentaire correspond à celui du *tafsīr* de Zamahṣārī : Ce verset (4, 88) parle des "hypocrites" (*munāfiqīn*) restés à la Mecque et qui aidaient les "idolâtres" (*muṣṣrikīn*). Les croyants se divisèrent à leur sujet, voyant en eux, tantôt des mécréants (*kāfirūna*), tantôt des musulmans. La pointe du commentaire de Zamahṣārī est qu'il ne sert à rien de remettre en cause un jugement irrévocable à leur encontre, exprimé dans le verset par "*arkasa-hum*", "Il les a replongés dans leur [infidélité] première", puis par "*aḍalla*". Commentant "*man aḍalla-hu llāhu*", "Celui qu'Allāh égare", Zamahṣārī évoque deux possibilités sans trancher et dit : *ḥakama 'alay-hi bi-dālika aw ḥaḍala-hu ḥattā ḍalla* (Il porte ce jugement contre lui ou Il l'abandonne de façon à ce qu'il s'égare). Et il précise : "parce qu'Il connaît la maladie de leurs cœurs". Dans ce dernier cas, Allāh n'est que la cause indirecte de l'égarement dû à "la maladie de leurs cœurs" (*marad qulūbi-him*). Cette alternative, qui peut sembler fondamentale et liée aux questions sur la liberté et la responsabilité, apparaît, chez ce *mufasssīr* du 12^{ème} siècle, un point quelque peu subsidiaire. Zamahṣārī, *al-Kaṣṣāf 'an ḥaqā'iq gawāmiḍ at-tanzīl*, t. 1, p. 545-546.

1.2 Le *‘aql* signifie aussi, par extension, la compréhension (*fahm*).

Ce terme de *fahm* (compréhension) est surtout employé dans l'expression *fahm al-bayān* (compréhension de l'exposé clair).

Le deuxième sens du mot *‘aql* n'est pas son sens propre de "faculté innée" (*ḡarīza*), mais bien plutôt un sens dérivé et métonymique où l'effet, l'acte de cette faculté est assimilé à la cause, la faculté elle-même. L'acte de cette faculté est d'abord le *fahm* (compréhension), et, simultanément, la *baṣīra* (clairvoyance) ainsi que la *ma‘rifa* (ici connaissance gnostique), avec une nuance importante par rapport à la *ma‘rifa* rencontrée au début du texte⁹⁴, puisque cette connaissance concernant Allāh est l'aboutissement d'une initiation qui suppose l'exercice du *‘aql* et la compréhension de ce qui est clairement exprimé (*fahm al-bayān*)⁹⁵. Al-Muḥāsibī a une manière particulière d'envisager le premier de ces sens dérivés, le *‘aql* comme *fahm*.

⁹⁴ connaissance perceptive procédant nécessairement du *‘aql* ou connaissance discursive, lorsque l'on devient capable d'appliquer un nom aux objets perçus de façon à distinguer leurs significations. p. 206^{1 sv}.

⁹⁵ Dans sa traduction de la *Risāla* d'aṣ-Ṣāfi‘ī, Lakhdar Souami traduit le terme *bayān* par "explicitation", "discours clair et limpide", "communication", "démonstration", "exposé", "déclaration" (voir lexique p. 484).

R. Blachère, lui traduit le plus souvent *bayān* par Exposé, autre terme pour indiquer le Coran, révélation claire d'Allāh.

Nous retiendrons avant tout pour notre part l'idée de *clarté* dans un message clair, que ce soit selon les contextes une "expression claire"; une "communication claire", ce qui insiste sur la présence d'un auteur du message et sur celle d'un destinataire; une "explicitation claire", ce qui ajoute l'idée d'explication; ou enfin un "exposé clair", lorsque le terme est employé pour parler du Coran, "message clair" d'Allāh.

a) Le *fahm* (compréhension) comme sens dérivé du *‘aql*

C'est le langage coranique comme les réflexions des savants à ce sujet qui permettent l'extension de la définition du mot *‘aql* de la faculté innée aux actes qui en procèdent.

Al-Muḥāsibī, dans sa réflexion, s'appuie sur le *naql* (ce qui est transmis), aussi bien que sur le *‘aql* (ici, la relation de cause à effet) pour adopter à son tour la définition de *‘aql* (intellect) comme *fahm* (compréhension).

"Quant aux deux [significations] que la langue a permises dans le Livre, la *Sunna*, et l'échange des [savants] à propos de cette dénomination, eh bien, la langue a permis de les appeler *‘aql* au sens propre du terme, car ces deux significations procèdent du *‘aql* exclusivement"⁹⁶.

et également :

"La compréhension et l'explicitation claire sont appelées *‘aql* car elles procèdent du *‘aql*"⁹⁷.

Une fois de plus, le *‘aql* et le *naql* se trouvent ainsi en harmonie parce que l'effort du *‘aql* se réduit à prendre en compte ce qui est dit dans la révélation, et qui est *ma‘qūl* (intelligible). En fait, *naql* et *‘aql* ne s'opposent que lorsque ce dernier est sous l'emprise, non de la révélation, mais de la *nafs*. Quant à un *‘aql* qui ne serait pas sous une emprise, bonne ou mauvaise, al-Muḥāsibī n'évoque pas cette éventualité. Il y a toujours des "présupposés" sur lesquels il doit s'appuyer. Il n'y a pas d'indépendance ou de neutralité du *‘aql* chez lui.

⁹⁶ *wa-ammā l-ḡnatāni llatāni ḡawwazat-humā l-lūḡatu fī l-kitābi, wa-s-sunnati, wa-tarāḡu‘i ahli l-ma‘rifati fī-mā bayna-hum bi-t-tasmiyati fa-ḡawwazat-humā l-lūḡatu ‘alā ḥaḡiqati l-ma‘nā bi-an sammat-humā ‘aqlan, id kānā ‘ani l-‘aqli lā ‘an ḡayri-hi. Kitāb al-‘aql* p. 208⁴.

Dans le Coran, la *sunna* signifie la coutume des anciens 8, 38 ; 15, 13, ou d'Allāh 33, 62 ; 35, 43 ; bien entendu, c'est à la tradition du Prophète que se réfère avant tout al-Muḥāsibī.

⁹⁷ *fa-l-fahmu wa-l-bayānu yusammā ‘aqlan li-‘anna-hu ‘ani l-‘aqli kāna.*

Kitāb al-‘aql p. 209⁶.

Par deux fois, la relation d'origine à effet est indiquée par l'expression *kāna ʿani l-ʿaql*.

Par ailleurs, la compréhension est toujours liée à la clarté du message, ou du moins à une communication que l'on peut clairement s'expliquer à soi-même.

b) Le lien entre *fahm* et *bayān* (exposé, message clair) : le *bayān* comme condition de l'exercice du ʿaql

L'expérience du serviteur, qu'elle concerne ce monde ou la religion, devient donc claire grâce à la compréhension (*fahm*) qui atteint les significations⁹⁸. La compréhension (*fahm*) suppose qu'on est parvenu aux significations grâce à une certaine clarté touchant l'expérience qui, sans cela, reste confuse. Le *fahm* a donc besoin du langage pour atteindre son but, la découverte du sens.

⁹⁸ La distinction entre les signification des choses fait partie de la découverte que fait l'être humain du monde dans lequel il se trouve ; dans ce contexte, on traduira *maʿānī* par significations (voir p. 206⁹), car les choses révèlent ainsi non seulement le sens d'une notion apprise, mais encore ce qu'elles signifient dans l'expérience. On parle de la signification d'une chose et du sens d'un mot ; la signification d'une chose indique qu'elle est posée dans l'expérience à une place donnée : le sens d'un mot est abstrait, il renvoie à une notion, non à une expérience, et il appartient à un champ sémantique où il trouve ses limites. Néanmoins, pour découvrir la signification d'une chose, il faut passer au préalable par le sens d'un mot. Pour al-Muḥāsibī, cela signifie que la découverte du monde avec le langage permet, dans l'exercice du ʿaql, de saisir ce qui peut y être utile ou nuisible. Il y a un lien ici entre langage et valeur.

Les "Arabes polythéistes" en restent à la lettre du message, sans parvenir à se le rendre clair à eux-mêmes en atteignant sa signification. Or cela n'est pas suffisant. Cette déficience fait qu'ils ne se convertissent pas⁹⁹.

Al-Muḥāsibī donne une justification s'appuyant sur la langue à cette définition du *ʿaql* comme *fahm* ; il se réfère, non seulement à la langue coranique, mais aussi au langage courant.

Comprendre, en effet, c'est se rendre clair à soi-même ce que l'on a saisi : "Un homme dit à un autre : 'As-tu saisi ce que tu as vu ou entendu ?' L'autre répond : 'Oui' c'est-à-dire 'je l'ai compris et je me le suis rendu clair'"¹⁰⁰.

Ce faisant, al-Muḥāsibī rapproche *ʿaql* et "compréhension claire" parce que la compréhension consiste à lier par le *ʿaql* ce qui est compris : c'est le sens concret et premier de *ʿaqala* qui sert d'argument pour définir *ʿaql* par *fahm*¹⁰¹. Il y a là un exemple du caractère concret et pédagogique de la

⁹⁹ *wa-āḥarūna la-hum ʿuqūlu l-ḡarāʾizi, lā yaʿqilūna l-bayāna wa-lā l-mubayyina ʿan-hu bi-l-fahmi la-hu illā anna-hum yasmaʿūna bi-luḡatin yaʿrifūna-hā kalāman lā yaʿqilūna maʿāniya-hu bi-l-fahmi la-hu ka-mušriki l-ʿarab.*

"D'autres possèdent la faculté innée de l'intelligence et ne saisissent pas le *bayān* ni ce qui le rend manifeste en le comprenant ; ils écoutent seulement une langue dont ils connaissent le discours mais dont ils ne saisissent pas les significations en le comprenant, comme les Arabes polythéistes..." p. 213^{2sv}.

¹⁰⁰ *fa-yaqūlu r-raḡulu li-r-raḡuli : "a ʿaqalta mā raʾayta aw samīʿta" ? fa-yaqūlu : "naʿam". yaʿnī : "innī qad fahimtu wa-tabayyantu".*

Voici la suite du texte : "Les Arabes appellent uniquement la compréhension *ʿaql*, parce que 'ce que tu as compris, tu l'as lié (*qayyadta-hu*) par ton *ʿaql* et tu l'as maintenu (*ḍabbattā-hu*), de même que le chameau a été attaché (*ʿuqila*), c'est-à-dire que tu as lié (*qayyadta*) sa patte jusqu'à ses cuisses'. Ils ont dit aussi : 'Attache (*ʿṭaqil*) la langue d'un tel', c'est-à-dire cherche à la retenir [...] On dit également : 'Il a maintenu attachée (*ʿṭaqala*) la jambe d'un tel quand il l'a combattu'." *Kitāb al-ʿaql* p. 209^{7sv}.

¹⁰¹ Il y a un lien entre le sens concret de *ʿaqala* (lier, attacher, entraver), et son sens plus abstrait de "saisir par l'intelligence". Ce lien est explicite dans un *ḥadīṭ* où un bédouin vient voir le Prophète avec une chamelle et ne sait qu'en faire. Il demande au Prophète :

réflexion d'al-Muḥāsibī qui part toujours de ce qui est connu et courant pour faire découvrir les exigences d'Allāh.

De façon générale, la compréhension (*fahm*) qui vise une altérité, ici l'Autre par excellence, suppose un *bayān* (message clair) qu'elle déchiffre. En effet, elle n'est accessible qu'à ceux qui ont reçu un message clair, que ce soit le message religieux reçu par les "gens du Livre", Juifs et Chrétiens, avant la révélation coranique, ou bien, pour les bien "dirigés", le message coranique lui-même. La médiation nécessaire d'un langage pour atteindre le sens réapparaît dans le domaine religieux, mais dans ce cas, il s'agit non plus seulement du langage commun, mais encore d'une révélation claire.

Il n'est pas possible d'apprécier l'envergure du *fahm* sans cerner son objet, le *bayān*. Le terme *bayān* n'est pas neutre pour désigner les sources révélées. C'est un message clair, certes. Mais de quelle clarté s'agit-il ? Celle de l'évidence ? Celle qu'il y a quand le mot est totalement univoque, comme c'est le cas des noms propres, ou bien s'agit-il d'autre chose ? En fait, le *bayān* ne relève ni de l'évidence d'une perception, ni de l'absence d'équivocité d'un nom propre. Qu'il y ait une certaine équivocité dans le message coranique, cela a été reconnu très vite, à travers la notion juridique

"Ma chamelle est à la porte, est-ce que je l'attache ou est-ce que je m'appuie avec confiance sur Allāh (*nāqatī bi-l-bābi, aʿqilu-hā am atawakkal*) ?" Le prophète lui répond : attache-la et appuie-toi avec confiance sur Allāh (*ʿqil-hā wa-tawakkal*)".

Le *ḥadīṭ* rapporté tel quel, qui appartient à la tradition populaire et que d'ailleurs al-Muḥāsibī ne cite pas, n'est pas recensé dans Wensinck. Au contraire, dans Buḥārī, *baḍʿu l-ḥalqi*, *ḥadīṭ* n°3191, le fait d'attacher la chamelle et de s'en préoccuper empêche d'écouter le Prophète : Ibn Ḥusayn attache sa chamelle à la porte pour aller voir le Prophète (*daḥaltu ʿalā n-nabiyyi, wa-ʿaqaltu nāqatī bi-l-bāb*). "Quelqu'un cria : 'Voilà ta chamelle partie, Ibn Ḥusayn !' Alors, je me mis à sa poursuite, et m'aperçus que le mirage la dérobaît à mes yeux. Par Dieu ! J'aurais mieux aimé la laisser là (*la-wadidtu annī taraktu-hā*) (et demeurer à l'écoute du Prophète) !"

traduction de O. Houdas et W. Marçais, t. 2, p. 422-423.

de *šubha*. Déjà, aš-Šāfi'ī¹⁰², dans sa *Risāla*, envisage les degrés du *bayān*, non sur le plan juridique de ce qui est équivoque, mais en analysant la nature du *bayān* dans une réflexion sur les fondements du droit où cette notion de *bayān* est fondamentale. Il considère "les degrés du *bayān*" dans le Coran d'abord, et distingue entre les passages qui ont une portée générale (*ʿāmm*), et ceux qui ont une portée particulière (*ḥāṣṣ*). Déjà là, la confusion est possible, puisque certains passages, apparemment à portée générale, visent en fait le particulier (*ʿāmma ṣ-ṣāhiri yurādu bi-hi kulli-hi l-ḥāṣṣu*)¹⁰³.

Puis, après cette question du général et du particulier, aš-Šāfi'ī examine le *nāsiḥ* et le *mansūḥ*, l'abrogeant et l'abrogé. Il y a des prescriptions confirmées (par Allāh) (*al-bata-hā*), d'autres supprimées (*naṣaḥa-hā*)¹⁰⁴. Comment doit opérer le *nash* ? Aš-Šāfi'ī le précise en disant comment évoquer la *sunna* en relation avec le "Livre d'Allāh" : *dikr al-istidlāl bi-sunnati-hi ʿalā l-nāsiḥi wa-l-mansūḥi min kitābi llāhi* ("mentionner la déduction à partir des indications de Sa *sunna* appliquée à l'abrogeant et à l'abrogé du Livre d'Allāh")¹⁰⁵. La *sunna* aide systématiquement à une interprétation authentique du Coran, sans pour autant pouvoir en abroger un passage, puisque seul le Coran abroge le Coran, et que seul le *ḥadīṭ*

¹⁰² aš-Šāfi'ī (Muḥammad b. Idris, 150/767-204/820). Né à Gaza, il reçut l'enseignement de Mālik à Médine. C'est l'un des fondateurs des quatre grandes écoles juridiques du 9ème siècle ; comme cela sera développé, il rejette l'opinion personnelle (*ra'y*) comme critère du droit.

¹⁰³ aš-Šāfi'ī, *Risāla*, p. 58. Un exemple de cela est ce verset décrivant l'hostilité des Mecquois : *allaḍīna qāla la-hum an-nāsu : inna n-nāsa qad ḡamaʿū la-kum*, "Ceux à qui les gens ont dit : 'les gens se sont réunis contre vous'." (3, 173). "Les gens contre vous" renvoie au particulier (*ḥāṣṣ*), bien qu'il ait l'apparence d'une affirmation générale, puisqu'il faut en exclure, d'une part les Compagnons du Prophète, et, de l'autre, les informateurs.

¹⁰⁴ aš-Šāfi'ī, *Risāla*, p. 106 sv.

¹⁰⁵ aš-Šāfi'ī, *Risāla*, p. 105.

abroge le *ḥadīṭ*. Le rôle du *ḥadīṭ* est fondé sur l'importance de l'obéissance au Prophète, martelée par aš-Šāfi'ī¹⁰⁶ et reprise à son compte par al-Muḥāsibī.

De toutes manières, le dilemme sur l'abrogation a suscité des divergences nombreuses, évoquées par al-Muḥāsibī dans *Fahm al-Qur'ān*¹⁰⁷. Il y a des degrés dans le message clair (*bayān*) du Coran, et cela conduit aš-Šāfi'ī à distinguer plusieurs catégories de *bayān*.

Il définit le *bayān*, tout d'abord, comme "un discours clair et limpide". Puis aš-Šāfi'ī précise que "l'ensemble des actes d'adoration que Dieu a clairement exposés (*bayyana*) à Ses créatures dans son Livre [...] inclut plusieurs catégories". Il s'agit d'abord du texte coranique, puis des actes de dévotion fixés dans le Livre, mais dont les modalités d'exécution sont explicitées par la bouche du Prophète, soit en partie, soit totalement. Viennent ensuite les devoirs institués par le Prophète. Enfin, il y a "les cas à propos desquels Dieu fait obligation à Ses créatures d'exercer un effort de recherche personnelle pour les résoudre"¹⁰⁸. L'*iğtihād* prend ici la forme du raisonnement analogique (*qiyās*), car "cette quête ne doit s'effectuer qu'au moyen d'indices (*dalā'il*)". L'*istidlāl*, notion fondamentale pour al-Muḥāsibī, l'est également pour aš-Šāfi'ī. Ce n'est pas seulement, sur le plan moral, le lieu de la responsabilité. C'est aussi, sur le plan théologique, le seul effort d'interprétation possible parce qu'il s'appuie sur des indices (*dalā'il*). En effet, l'*istidlāl*, en son sens premier, est un raisonnement inductif où l'on part d'éléments singuliers pour en induire une conclusion. De fait, dans le domaine juridique, l'*istidlāl* part des indications données par la révélation. Le recours à aš-Šāfi'ī permet d'établir le lien entre *istidlāl* et *qiyās*.

¹⁰⁶ Voir dans la *Risāla* "le chapitre de l'obligation imposée par Allāh d'obéir à Son Prophète, comme étant liée à l'obéissance à Allāh" (*bāb farḍi llāhi ṭā'ata rasūli llāhi maqrūnatan bi-ṭā'ati llāhi*). *ibidem*, p. 79.

¹⁰⁷ *Fahm al-Qur'ān*, p. 332 sv.

¹⁰⁸ *Risāla*, traduction de Lakhdar Souami, p. 54 sv.

L'analogie est acceptée précisément parce que sa méthode est de s'appuyer sur les indications des sources révélées qui servent de précédent et de modèle. Le *qiyās*, reconnu également par al-Muḥāsibī, s'appuie sur l'*istidlāl*, et c'est ce qui le rend légitime. L'*istidlāl* est également, pour al-Muḥāsibī, le lieu de la responsabilité sur le plan moral, comme cela sera analysé. On entrevoit ici que la réflexion morale d'al-Muḥāsibī s'appuie sur une solide culture juridique et théologique, marquée par le šāfi'isme en particulier. Comme aš-Šāfi'ī, et c'est une conséquence de ce qui vient d'être dit, al-Muḥāsibī refuse le *ra'y* comme principe d'interprétation, parce que c'est une opinion personnelle non fondée sur des indices.

Ainsi, aš-Šāfi'ī et al-Muḥāsibī de façon moins systématique admettent que le *bayān* est d'une clarté qui varie selon les cas. Néanmoins, selon aš-Šāfi'ī, "[Allāh] fait descendre le Livre pour exposer clairement toutes choses, en guise de Direction et de miséricorde"¹⁰⁹. Il y a donc un écart entre la réalité de ce qu'est la nature du *bayān* comme "exposé clair de toutes choses", et sa présentation parfois obscure et plurielle puisqu'il présente des "degrés" chez aš-Šāfi'ī. Mais cet écart est à combler par l'*iğtihād* des savants, juristes et exégètes. L'effort indispensable du *fahm* dans l'*iğtihād* permet finalement d'harmoniser les différents degrés du *bayān*. De toutes manières, il n'est pas possible de mettre en cause la nature du *bayān* comme explicitation claire. Le message coranique étant une révélation parfaite et achevée, et Muḥammad le sceau de la Prophétie, l'équivocité apparente est finalement une invitation à l'éclaircissement. L'usage même du terme *bayān* pour désigner le caractère clair et intelligible des actes de dévotion est un appel à y exercer son *ʿaql*. C'est pourquoi al-Muḥāsibī n'insiste sur l'équivocité du *bayān* que dans le domaine juridico-moral de la *ṣubḥa*. Cette équivocité ne constitue en aucun cas une difficulté

¹⁰⁹ *anzala ʿalay-him al-kitāba tibyānan li-kulli šay'in wa-hudan wa-raḥmatan.*
aš-Šāfi'ī, *Risāla*, p. 106.

qui remettrait en cause la clarté constitutive de l'Exposé, ou qui serait un obstacle à la foi.

Le serviteur doit donc s'éclaircir à lui-même (*yatabayyanu*) le message clair d'Allāh (*bayān*). Telle est sa responsabilité. Al-Muḥāsibī insiste dans ce cas sur une connaissance qui s'appuie sur la langue et les textes révélés. Cependant, lorsqu'elle parvient à son sommet dans le domaine religieux, la saisie par le *‘aql* dépasse cette étape pour parvenir à une saisie intuitive, une saisie du cœur, proche de la vue.

1.3 Le *‘aql* comme *baṣīra* (clairvoyance) et *ma‘rifa* (connaissance).

a) Le *‘aql* comme *baṣīra* (clairvoyance)

Après avoir défini le *‘aql* comme *garīza*, puis comme *fahm* (compréhension) par extension de la faculté innée aux actes qu'elle pose, al-Muḥāsibī le présente à la fois comme *baṣīra* (clairvoyance) et comme *ma‘rifa* (connaissance)¹¹⁰.

Cette troisième définition apparaît dans le deuxième tiers du *Kitāb al-‘aql*, lorsqu'ayant examiné le sens profane de ce terme, al-Muḥāsibī aborde le *‘aql ‘an Allāh*, *‘aql* spécifique qui est justement obtenu par la clairvoyance et la connaissance.

Le *‘aql ‘an Allāh* signifie "saisir par l'intelligence de la part d'Allāh ce qu'Il dit", bien que ce soit toujours en arabe un raccourci qui rende compte de ce sens complet. Si, dans cette expression, la transitivité de *‘aqala* s'appliquant à Allāh est déficiente, c'est que le *‘aql*, lorsqu'il concerne Allāh, ne peut s'appliquer transitivement à son objet. Allāh, qui est transcendant, ne peut être directement l'objet du *‘aql*, mais seulement de façon indirecte, par l'intermédiaire du *bayān*, message clair.

¹¹⁰ Al-Muḥāsibī emploie le même terme de *ma‘rifa* pour la connaissance perceptive, la connaissance discursive, et la connaissance gnostique et quasi expérimentale des réalités spirituelles. Puisque l'auteur applique le même terme à ces trois types pourtant différents de connaissance, il est permis de garder la même traduction dans ces trois cas. C'est pourquoi, après avoir précisé dans le dernier cas qu'il s'agit d'une connaissance gnostique du mystère d'Allāh, réservée à des personnes initiées qui ont eu accès à la première étape du *fahm al-bayān*, on continuera à traduire *ma‘rifa* par connaissance, sans employer le terme de gnose, souvent utilisé pour traduire *ma‘rifa*, et sauf dans les cas d'emprunts à des traductions faites.

Ce sens du *‘aql ‘an Allāh* est attesté à plusieurs endroits dans le *Kitāb al-‘aql* : al-Muḥāsibī le définit sous la forme d’un commentaire d’un verset coranique : ”Afin qu’une oreille attentive le retienne”, ”*wa-ta‘iya-hā uḍunun wā‘iyatun*”(69, 12). Voici le commentaire qui suit :

”Une oreille qui saisit par l’intelligence ce qui concerne Allāh (*‘aqlat ‘ani llāh*), c’est à dire que [le serviteur] saisit, venant d’Allāh, ce qu’entendent ses oreilles de Sa parole et de Sa communication. L’intelligence, c’est cela”¹¹¹.

Le *‘aql ‘an Allāh* signifie saisir de la part d’Allāh ce qu’Il dit. *‘An*, ici, indique à la fois la provenance et le contenu du message, comme le confirme l’expression suivante :

lam ta‘qil ‘ani llāhi fahman li-mā qāla.

”[Les intelligences et les oreilles] ne saisissent pas d’Allāh ce qu’Il dit en le comprenant”¹¹².

Il est fondamental de souligner, à propos du *‘aql ‘an Allāh*, que le *murīd* ne peut comprendre directement ce qui concerne Allāh ; il y aurait alors *‘aql Allāhi*. La particule *‘an* indique une transitivité déficiente, une origine lointaine ou brisée. Ce n’est que de façon indirecte qu’Allāh est accessible au *‘aql*. Cependant, à une saisie toujours indirecte, celle du *‘aql*, succède une saisie plus immédiate, celle de la *baṣīra*.

1 La *baṣīra* est la vue claire de la majesté d’Allāh.

”De là (la *baṣīra* et la *ma‘rifa*) vient le *‘aql ‘an Allāh* . De là vient que grandissent la connaissance et la clairvoyance qu’a le serviteur de la grande

¹¹¹ *uḍunun ‘aqlat ‘ani llāhi. ya‘nī ‘aqala ‘ani llāhi mā sam‘at uḍunā-hu mim-mā qāla wa-aḥbara. fa-hāḍā huwa l-‘aqlu. Kitāb al-‘aql p. 211*^{11 sv}.

¹¹² *Kitāb al-‘aql p. 218*⁶.

majesté d'Allāh et de la valeur de Ses bienfaits (*nifam*) et de Sa bienfaisance (*ihsān*)¹¹³.

Est-ce l'équivalent d'une étape "illuminative", après une étape "discursive" fondée sur la compréhension d'un message clair ? Il semble, ici, que ce soit de la *baṣīra* (clairvoyance, vue claire) que vienne le *ʿaql ʿan Allāh*. En effet, dans ce passage, la vue claire se rapporte à Allāh : en exaltant la "valeur" des choses utiles et nuisibles en ce monde et en l'autre, le serviteur voit grandir sa "vue claire" de la majesté divine. Pour suivre la pensée d'al-Muḥāsibī, il faut marteler des notions qu'il martèle lui-même, comme celle de l'utile (*nāff*), et cela au risque de la répétition.

Dans le Coran, il y a deux occurrences de *baṣīra*, mais, en revanche, la forme verbale *abṣara* (voir clair, être clairvoyant) est largement utilisée. L'homme, au jour du jugement, devient clairvoyant vis-à-vis de ce qu'il a amassé *pour* ou *contre* lui. La clairvoyance, dans ces passages, n'est pas très éloignée du sens que lui donne al-Muḥāsibī, lorsqu'elle dérive de la perception de ce qui est utile ou nuisible. Voici le passage coranique dont il s'agit :

*yunabba'u l-insānu yawma'idin bi-mā qaddama wa-aḥḥara ;
bal il-insānu ʿalā nafsī-hi baṣīratun...*

"L'homme sera avisé, ce jour-là, de ce qu'il aura amassé pour ou contre lui. Bien plus, l'homme envers soi-même sera clairvoyance." (75, 14).

Ainsi, la *baṣīra* vient du *ʿaql*, comme sens de l'utile, et aboutit au *ʿaql* sous la forme du *ʿaql ʿan Allāh*, seul Maître de l'utile. Sa médiation est celle d'une connaissance intuitive qui dépasse la connaissance du *fahm*, tout en la requérant comme une étape préalable et nécessaire. Cette connaissance intuitive est apparentée à une vue intérieure, à une vue du *ʿaql* comme le *baṣar* est une vue des yeux.

¹¹³ *wa min-hu l-ʿaqlu ʿani llāhi wa min ḍālika an taʿzuma maʿrifatu-hu wa baṣīratu-hu bi-ʿazīmi qadri llāhi wa-bi-qadri nifami-hi wa-ihsāni-hi... Kitāb al-ʿaql p. 210^{sv}.*

C'est ainsi que Paul Nwyia, reprenant le commentaire de Muqātil sur le voyage nocturne de Muḥammad, explique à la suite de l'exégète les deux visions que le Prophète a eues de son Seigneur¹¹⁴ : "La première vision est une vision par le *baṣar* ou une vision corporelle, alors que la seconde est une vision par le *qalb*, c'est-à-dire toute intérieure."

2 La *baṣīra* donne une perception intérieure de la récompense et du châtement dans l'autre monde.

Le passage suivant en précise le contenu exact :

"S'il déduit cela (la grandeur d'Allāh, de Sa récompense et de Son châtement), il verra clair et comprendra les réalités qui correspondent aux significations de ce qui est clairement exposé"¹¹⁵.

La découverte des "réalités" dans le domaine spirituel commence par l'*istidlāl*, déduction faite à partir d'indications (*dalā'il*), et aboutit à la *baṣīra*, (clairvoyance, vue intérieure). La *baṣīra* permet alors de saisir, au-delà des significations contenues dans le *bayān*, les réalités mêmes qu'elles expriment, ce qui signifie que les "réalités" spirituelles sont au-delà de ce que peut en saisir la pensée discursive. Il y a, semble-t-il, pour al-Muḥāsibī, des étapes précises pour parvenir au *ʿaql ʿan Allāh*, dont l'aboutissement serait une vue intuitive, similaire à la vision qu'auront les bienheureux du mystère d'Allāh (*muṣāhada*)¹¹⁶, vision qui dépasse, sans aucun doute, le domaine propre du *ʿaql* et qui, ici, n'est appelée *ʿaql* que parce qu'elle en dérive nécessairement. Al-Muḥāsibī reprend à son compte une tradition

¹¹⁴ Voici le verset coranique que commente Muqātil : "Certes, il L'a vu une autre fois, près du jujubier d'*al-muntahā*." (53, 13-14)

Son commentaire : "Certes, il L'a vu une autre fois, c'est-à-dire que Muḥammad a vu son Seigneur par son cœur une autre fois." Nwyia, Paul, *op. cit.* p. 98.

¹¹⁵ *istadalla bi-hi ʿalā ʿiẓami qadri l-mawlā wa-qadri ṭawābi-hi wa-ʿiqābi-hi. wa-iḏā stadalla ʿalā ḏālika abṣara wa-fahima ḥaqāʾiqā maʿānī l-bayān. Kitāb al-ʿaql* p. 211^{3sv}.

¹¹⁶ *Kitāb al-ʿaql* p. 224⁴.

d'al-Ḥasan qui affirme que l'assentiment de la foi peut être si indubitable pour le croyant qu'il est comparable à une vue des yeux¹¹⁷.

3 Responsabilité de celui qui, tout en étant doué de vue *baṣar*, n'est pas clairvoyant.

Ayant décrit comment il est possible, par le simple exercice des facultés naturelles, d'atteindre le *ʿaql ʿan Allāh*, al-Muḥāsibī incrimine ceux qui ne sont pas parvenus jusque-là. Tel est le sens des citations coraniques relevées dans le texte :

"Ne L'as-tu pas entendu dire : 'Tu les vois, ils tournent leurs regards vers toi mais ils ne voient pas ?' ¹¹⁸. Le Très-Haut dit : 'Ils ont des coeurs avec lesquels ils ne saisissent pas par l'intelligence ; ils ont des yeux avec lesquels ils ne voient pas ; ils ont des oreilles avec lesquelles ils n'entendent pas' ¹¹⁹.

En ce monde pourtant, ce sont des gens qui voient clair, qui entendent et qui sont intelligents. Allāh n'a pas voulu dire qu'ils sont sourds, muets et fous, mais Il les a uniquement châtiés car ils auraient saisi s'ils avaient examiné ce qu'ils voyaient et entendaient" ¹²⁰.

¹¹⁷ *kamā qāla l-Ḥasan wa-ḡakara awliyā'a llāhi fī d-dunyā wa-qāla : "ṣaddaqū bi-hi fa-kanna-mā yarawna mā wufidū ra'ya l-ʿayni".*

Comme l'a dit al-Ḥasan, en mentionnant les amis d'Allāh sur la terre (*ʿawliyā'u-llāh*) : "Ils Lui ont fait foi, comme s'ils voyaient ce qui leur était promis par une vue oculaire."

Kitāb al-ʿaql p. 224²⁻³.

Il s'agit très probablement d'al-Ḥasan al-Baṣrī, souvent cité par al-Muḥāsibī.

¹¹⁸ Coran, 7, 198 in *Kitāb al-ʿaql* p. 217¹².

¹¹⁹ Coran, 7, 179. Al-Muḥāsibī modifie la sourate coranique où l'on trouve "*yafqahūna*" et non, comme ici, "*yaʿqilūna*". Cette variation n'est pas recensée dans les lectures possibles de cette sourate. Cf. al-Qaysī Mekki b. Abī Ṭālib, *K. al-Kaṣf ʿan wuḡūh al-qirā'āt as-sabʿ*, éd. Muḥyi d-dīn Ramaḡān, Damas, 1394/1974, 2t. .

¹²⁰ *a-lam tasmaʿ-hu yaqūlu : "wa-tarā-hum yanzurūna ilay-ka wa-hum lā yubṣirūna ?" wa-qāla : "la-hum qulūbun lā (yafqahūna) bi-hā, wa-la-hum aʿyunun lā yubṣirūna bi-hā wa-la-hum aḡḡānun lā yasmaʿūna bi-hā". wa-hum bi-d-dunyā ahlu baṣarin wa samʿin wa ʿaqlin,*

Les fondements coraniques du lien entre coeur et compréhension ont déjà été vus et ne seront pas développés ici.

Ce dernier verset insiste sur tout ce dont ont été gratifiés, comme dons et facultés naturelles, ceux dont parle le verset, les mortels destinés à la Géhenne. Le "*la-hum*" (littéralement "à eux") est répété trois fois. La particule instrumentale "*bi-hā*" (par leur moyen), indique assez que ces réprouvés n'ont pas utilisé les moyens dont ils disposaient. L'opposition est alors évidente entre le "*lā yubširūna bi-hā*" (ils ne voient pas clairs par leur moyen, celui des yeux, négation répétée deux fois) et le "*ahlu bašarin*" (des gens qui voient clair lorsqu'il s'agit de ce monde d'ici-bas).

La preuve qu'ils avaient tout ce qu'il fallait pour saisir, c'est que, dans les affaires de ce monde, ils voient clair et sont intelligents. Si, pour ce qui concerne l'autre monde ils ont été inintelligents, cela vient de leur négligence personnelle, et c'est eux seuls qu'il faut incriminer.

Ce qui distingue en outre la *bašīra* par rapport à une connaissance conceptuelle, c'est que cette dernière est analytique dans sa démarche, puisqu'elle consiste à distinguer entre les significations, tandis que la connaissance plus intuitive de la *bašīra* est synthétique et permet, dit l'auteur, de rassembler la vérité en une vue des plus claires :

"Celui qui connaît la vérité veut la rassembler en en ayant une vue claire, et rassembler toutes les voies de la vérité"¹²¹.

Al-Muḥāsibī résume ainsi son intention en écrivant ce livre. Il vient de dire en quoi consiste la vérité (dans les diverses catégories d'obéissance...), et il veut en donner "une vue d'ensemble" à ceux qui n'en connaîtraient qu'une partie. Un nouvel élément apparaît quant à la notion de *bašīra* : une

wa-lam yaʿni anna-hum šummun, ḥursun, maḡānīna, wa-inna-mā ʿaḡḡaba-hum li-anna-hum yaʿqilūna law tadabbarū mā yarawna wa-yasmaʿūna.

Kitāb al-ʿaql p. 217^{13 sv}.

¹²¹ *wa-l-ʿālimu bi-hi (al-ḥaqq) yurīdu ḡamʿa-hu fī bašīrati-hi, wa ḡamʿa kulli maḡḡabin.*
Masʿala fī l-ʿaql p. 233¹⁶.

vue claire ne doit pas être partielle. La *baṣīra* (clairvoyance) est ainsi une vue intuitive et globale ; mais elle est le propre d'initiés, car elle suppose la compréhension des indications qui composent le *bayān*.

Ce qui fait la différence entre ceux qui sont clairvoyants et les autres, c'est le *tadabbur*, l'effort personnel de réflexion. Dans le *Kitāb al-ʿaql*, la *baṣīra* est analysée avec la *maʿrifa* comme source du *ʿaql ʿan Allāh*. Quelle signification nouvelle cette idée de "clairvoyance" donne-t-elle à la connaissance, lorsque cette dernière se rapproche d'une "vision" ?

b) Le *ʿaql* comme *maʿrifa* (connaissance) et la réflexion d'al-Muḥāsibī sur la science (*ʿilm*)

1 Le *ʿaql* comme *maʿrifa* (connaissance)

A cette étape, il s'agit d'une connaissance intuitive et illuminative, proche de la vision intérieure. Cependant, pour atteindre les significations des choses, elle exige la médiation d'une science acquise, celle des "noms". C'est pourquoi, connaissance (*maʿrifa*) et science (*ʿilm*) seront analysés conjointement.

L'acte de connaissance est pluriel. Il faut y distinguer

– La connaissance perceptive des sens qui est un acte nécessaire, et non libre.

– La connaissance discursive (qui est un acte plus complexe, qui n'est pas posé nécessairement). Ce dernier suppose, d'une part, la connaissance de la langue dans le domaine profane et l'enseignement du *bayān* dans le domaine religieux, et, de l'autre, la mise en relation entre l'expérience sensible et le langage appris. Ce lien est fait grâce à l'*istidlāl* (raisonnement à partir d'indications). Cette connaissance est analytique et s'appuie sur des indications (*dalā'il*).

– La connaissance intuitive, proche de la clairvoyance (*baṣīra*), connaissance qui est illuminative et globale.

Dans les deux derniers cas, la connaissance n'est en fait que l'appropriation personnelle de la science, à des degrés différents.

2 La réflexion d'al-Muḥāsibī sur la science (‘ilm)

Quant à la réflexion d'al-Muḥāsibī sur le concept de ‘ilm, elle accompagne la progression de sa pensée sur le ‘aql¹²². Dans la recherche de l'utile, il y a une médiation importante, celle de la science acquise (‘ilm muktasab).

La science des noms (‘ilm al-asmā’) est la première évocation significative de la science dans le texte. Pour distinguer entre les significations (ma‘ānī) des choses, il faut la médiation de la langue :

"Cependant, sans la déduction faite à partir de la science qu'il a entendue des noms des choses, choses qu'il a ensuite vues, il les connaîtrait par leur vue, sans les connaître par leur nom, et sans distinguer entre leurs significations"¹²³.

Ce passage fait référence au Coran, comme l'indique la suite du texte :

"N'as tu donc pas écouté comment Allāh a décrit Ses anges, quand Il leur demanda de l'informer des noms des choses et qu'ils répondirent : 'Nous n'en avons pas la science' : Il en donna alors l'ordre à Adam - qu'il repose en paix - et Adam les en informa parce qu' Allāh lui avait enseigné les choses"¹²⁴.

¹²² *Kitāb al-‘aql* p. 210.

¹²³ *wa-law lā l-istidlālu bi-l-‘ilmi llaḍi samī‘a-hu min asmā’i l-aṣyā’i, iumma ra’ā l-aṣyā’a, la-‘arafa-hā bi-ru’yā wa-lam ya‘rif-hā bi-smin wa-lā tafṣilin bayna ma‘ānī-hā..* p. 206³.

¹²⁴ *Kitāb al-‘aql* p. 206⁵. Ce passage se réfère à 2, 31-33 : "Il enseigna à Adam le nom de tous les êtres (‘allama Ādama l-asmā’a kulla-hā), puis Il les présenta aux anges en disant 'Faites-moi connaître leurs noms si vous êtes véridiques'.

Ils dirent : 'Gloire à Toi ! Nous n'avons la science que de ce que Tu nous as enseigné (lā ‘ilma la-nā illā mā ‘allamta-nā). Tu es, en vérité, Celui qui sait tout, le Sage (al-‘alim al-ḥakīm)'.

Il dit : 'Ô Adam ! Fais leur connaître le nom des êtres !' " (2, 31-33).

La signification des choses vient, en premier lieu, de la perception des choses, puis d'un enseignement, celui de la science de leurs noms. Il faut enfin, et c'est fondamental pour al-Muḥāsibī, qu'il y ait la mise en relation des deux éléments par l'*istidlāl* (raisonnement) fait à partir d'indications : sans le raisonnement élaboré à partir des indications de la "science des noms", qui met un nom sur une chose perçue, il ne serait pas possible d'atteindre une connaissance conceptuelle.

Peut-on définir une démarche conceptuelle ? Même si les définitions du concept (*noema*) ont beaucoup varié, il faut esquisser, sans quelque prétention philosophique que ce soit, une définition de ce qu'on entend par concept.

"Le concept est un *objet idéal* par la médiation duquel la pensée (ou l'activité cognitive) vise le réel selon des déterminations de caractère général (et non dans sa singularité) [...] [II] se caractérise à la fois par sa *détermination* qui lui donne un contenu propre, excluant toutes les autres déterminations qui ne sont pas la sienne, et par son *universalité* qui lui donne de [...] s'appliquer à toutes les réalités concrètes en lesquelles se réalise la détermination qui le définit"¹²⁵.

Autrement dit, le concept appréhende le réel à travers une *compréhension* ("l'ensemble des propriétés objectives ou définitionnelles qui constituent le contenu (analysable) d'un concept (et du terme qui l'exprime)")¹²⁶. Cette compréhension est en même temps *exclusion* de ce qui ne rentre pas dans ce contenu, de sorte que les concepts n'existent que dans leur articulation. Par ailleurs, qui dit concept dit aussi connaissance abstraite et générale, à travers la détermination des propriétés communes qui constituent le contenu du concept, et cela, seul le langage peut le réaliser.

¹²⁵ *Les notions philosophiques*, article "Concept" p. 393-398.

¹²⁶ *ibidem*.

Cependant, chez al-Muḥāsibī, le langage est indispensable mais insuffisant pour parvenir à la signification cachée des choses, il faut qu'y soit associés la perception ainsi qu'un exercice particulier du *ʿaql*, l'*istidlāl*.

La science est toujours acquise, contrairement à la connaissance qui peut être immédiate, comme dans le cas de la connaissance perceptive.

Cette idée de "science acquise (*ʿilm muktasab*) apparaît dès le début du texte, lorsqu'al-Muḥāsibī présente le point de vue d'un groupe de *mutakallimūn* sur ce qu'est le *ʿaql* : c'est une connaissance qui "augmente et s'amplifie par une science acquise"¹²⁷.

Al-Muḥāsibī réfute l'idée que le *ʿaql* soit instantanément une connaissance, mais il retient celle de science acquise (*ʿilm muktasab*) qui développe l'ampleur de cette faculté.

La science acquise est susceptible de croître grâce aux expériences (*taḡārib*), et grâce à un enseignement (*taʿlīm*), ce qui est particulièrement vrai pour le langage appris :

"Ainsi, aucun homme doué d'intelligence n'a connu les noms des choses si ce n'est par un enseignement depuis qu'il est enfant s'appliquant à ce qu'il entend et voit. Il a connu les choses par son intelligence et a su distinguer entre leurs significations"¹²⁸.

L'enseignement du langage permet à l'être humain de connaître les choses par le *ʿaql*, d'où le lien entre *maʿrifa*, *ʿaql*, et *ʿilm*. Le *ʿilm* est le moyen qui permet au *ʿaql* de parvenir à une connaissance (*maʿrifa*) où les choses prennent une signification : celle qu'elles peuvent avoir en elles-

¹²⁷ *yazidu wa-yattasfu bi-l-ʿilmi l-muktasabi*. p. 205⁴.

¹²⁸ *fa-lam yaʿrif ʿāqilun asmā'a l-ašyā'i illā bi-t-taʿlīmi munḍu huwa ṭiflun li-mā yasmaʿu wa-yarā. ʿarafa bi-ʿaqli-hi l-ašyā'a wa-faṣṣala bayna maʿāni-hā*. p. 206⁸⁻⁹.

Le fait de distinguer entre les significations permet de les rendre intelligibles, et elles sont intelligibles en tant que différentes. Il y a un lien entre distinguer, séparer, et rendre intelligible. D'ailleurs, le terme *faṣṣala* est coranique, et signifie dans le Coran : "rendre intelligible". (Voir par exemple (7, 52)).

mêmes, mais aussi celle qu'elles ont pour le serviteur, leur caractère utile. Al-Muḥāsibī introduit ici l'enseignement d'Allāh, Son Exposé clair (*bayān*), Sa promesse et Sa menace qui sont vite perçus par le *ʿāqil* comme des indications essentielles sur ce qui lui est utile et nuisible dans ce monde et dans l'autre. Ainsi, le langage introduit l'individu dans l'univers des significations "objectives" des choses, y compris dans le domaine de la révélation. Le concept, au contraire de l'idée, se veut neutre par rapport à la subjectivité et permet, en quelque sorte, une "sortie de soi" qui va de pair avec l'acquisition du langage. La connaissance perceptive, déjà décrite dans une comparaison avec Abū l-Ḥudayl, ne permet pas à elle seule d'atteindre une telle objectivité. Si al-Muḥāsibī y insiste, c'est moins dans un but descriptif pour définir le *ʿaql* et les divers types de connaissance, que dans un but pédagogique où la science est présentée comme une acquisition indispensable au *murīd* s'il veut progresser en son *ʿaql*.

Le cas de figure irréaliste pour un *bālīg* de quelqu'un qui "connaîtrait les choses par leur vision sans les connaître par leur nom" est là pour souligner l'insuffisance radicale de cette situation. L'être humain, doué de *ʿaql*, appréhende le monde par un exercice combinatoire : *et* il reconnaît le monde, *et* à la fois il le nomme. Ainsi, le fait d'acquérir la science, même s'il est chronologiquement second puisqu'il vient d'un enseignement, est tout à fait primordial dans la connaissance.

La science de ce qui concerne Allāh

Elle permet, comme le répète le Coran, de connaître et de rechercher ce qui est "le meilleur", cela a été vu¹²⁹.

¹²⁹ 28, 79-80 : "(Coré) sortit vers son peuple avec toute sa pompe. Ceux qui voulaient la vie immédiate s'écrièrent : 'Plût au ciel que nous ayons ce qui a été donné à Coré ! [...]' Ceux à qui avait été donnée la science (*ūtū l-ʿilm*) répondirent : 'Malheur à vous ! La récompense d'Allāh vaut mieux (*ḥayrun*) pour celui qui croit (*āmana*) et agit en homme vertueux (*ʿamila ṣāliḥan*) !' "

La science doit être la préoccupation principale du croyant et l'effort de celui-ci sera récompensé. Cette application permet au serviteur d'accroître sa science de ce qui concerne Allāh¹³⁰ :

"Le serviteur ne peut se dispenser de réfléchir, de considérer, de se remémorer, pour que ses considérations s'élargissent, que sa science augmente et qu'il grandisse en faveur"¹³¹.

Il s'agit, ici, de l'application de l'esprit qui réfléchit, considère et se remémore, car l'effort de réflexion est primordial pour al-Muḥāsibī, mais il ne suffit pas à faire croître le *‘aql ‘an Allāh*. Il y faut aussi un effort de conversion, comme cela sera précisé dans le chapitre sur les vertus morales.

La croissance de la science n'est pas seulement quantitative, elle est aussi qualitative : elle consiste à passer, pour le serviteur, de la lettre du texte (*ḥarf*) à ses significations (*ma‘ānī*) cachées. Il n'y a pas seulement une augmentation de la science en quantité, il y a aussi son approfondissement :

"A quoi parvient la science de celui qui l'a étudiée dans son langage, en a retenu les lettres en son cœur, mais qui a renoncé à considérer, à se remémorer, à examiner ses significations et à rechercher l'explication claire de ses termes ?"¹³².

En rester à la lettre, c'est s'arrêter au seuil de ce qui est requis et à une science incomplète. Mais l'approfondissement exigé demande une attention soutenue, et al-Muḥāsibī se fait élogieux lorsqu'il évoque :

¹³⁰ "Il n'arrêtait pas et ne cessait pas de chercher auprès de son Maître à accroître la connaissance qu'il avait (*gayru tārikin wa-lā munqatī‘in ‘an ṭalabi l-izdiyādi min al-‘ilmi bi-rabbi-hi*).” *Kitāb al-‘aql* p. 226².

¹³¹ *wa-lā gīnā‘a bi-l-‘abdi ‘ani t-tafkīri wa-n-naẓari wa-d-dikri li-yakūra f-tibāru-hu wa-yazīda fi ‘ilmi-hi, wa-ya‘luwa fi l-faḍli. Mas‘ala fi l-‘aql* p. 235⁶⁻⁷.

¹³² *wa-mā balāga ‘ilmu man darasa l-‘ilma bi-lisāni-hi wa-ḥaḍiṣa ḥurūfa-hu bi-qalbi-hi, wa-aḍraba ‘ani n-naẓari wa-t-taḍakkuri wa-t-taḍabburi li-ma‘ānī-hi wa-ṭalabi bayāni ḥudūdi-hi ? Mas‘ala fi l-‘aql* p. 235^{11 sv}.

"Celui qui se remémore, qui considère ce qu'il entend, qui examine (*mutadabbir*) la science qu'il a, qui comprend petit à petit ce qui lui a été ordonné, qui cherche à saisir les termes de la science, qui pénètre dans ce qui est le plus obscur pour la sagacité, qui connaît bien les sciences fondamentales et y renvoie les sciences d'application"¹³³.

L'idée de profondeur est signifiée par le mot *gā'is*, qui dans son sens premier veut dire "plonger", car al-Muḥāsibī compare volontiers la science à une mer (*baḥr*)¹³⁴. Elle est indiquée également par le terme "*uṣūl*" (sciences fondamentales), auxquels renvoient les "*furū'*" (sciences d'application). Ces deux termes n'opposent pas seulement ce qui est secondaire et ce qui est fondamental, ils renvoient aux deux branches du *fiqh*, les *uṣūl* et les *furū'*. Celui qui atteint cette profondeur dans la science en sort fortifié (*qawī*), dit la suite du texte, ce qui corrobore la persistance du lien entre la science et son véritable objet, à savoir l'utile et la conversion.

Cette profondeur de la science facilite la conversion, mais ne peut en aucun cas rejoindre la profondeur d'Allāh :

"Il dit : 'Certes, le *ʿaql ʿan Allāh* n'a pas de limite, car Allāh ne peut être limité par une définition chez celui qui saisit de Lui par le *ʿaql* [ce qu'Il dit], ni par une science qui Le circonscrit dans Ses véritables attributs, ni par l'extrême grandeur de Sa récompense et de Son châtement, car le serviteur ne les a pas constatés de ses yeux'¹³⁵.

Allāh, dans Ses véritables attributs, est au-delà de la science qu'on peut avoir de Ses attributs révélés qui ne peuvent Le "circonscrire". Telle est ici la marque du muʿtazilisme, avec sa négation de la science des attributs

¹³³ *al-mutaḍakkira n-nāzira fī-mā yasmaʿu, al-mutaḍabbira li-mā ʿalima, al-mutafahhima li-mā bi-hi umira, aṭ-ṭaliba li-nihāyati ḥudūdi l-ʿilmi, al-gāʾiṣa ʿalā gāmiḍi l-iṣābati, al-muḥkima li-l-uṣūli, ar-rādda ʿalay-hā l-furūʿa. Masʾala fī l-ʿaql* p. 235^{15 sv}.

¹³⁴ *Waṣāyā* p. 281.

¹³⁵ *qāla* : "inna l-ʿaqla ʿani llāhi lā gāyata la-hu li-anna-hu lā gāyata li-llāhi ʿinda l-ʿāqili bi-t-taḥdīdi bi-l-iḥāṭati bi-l-ʿilmi bi-ḥaqāʾiqi ṣifāti-hi, wa-lā bi-ʿazīmi qadri ṭawābi-hi wa-lā ʿiqābi-hi id lam yuʿāyin-hā." *Kitāb al-ʿaql* p. 219^{3 sv}.

divins, considérée par eux comme un anthropomorphisme incompatible avec la transcendance d'Allāh.

Cette transcendance d'Allāh, qu'on ne peut "circonscrire" (*aḥāṭa*), est souvent affirmée dans le Coran, surtout à propos du *ʿilm* :

"Il sait ce qui est entre les mains (des hommes) et derrière eux, alors qu'ils ne circonscrivent de Sa science que ce qu'Il veut"¹³⁶ (2, 255).

A cause de cette transcendance toujours affirmée, la science n'atteint son sommet que lorsqu'elle reconnaît son impuissance à atteindre "l'essence" de la connaissance d'Allāh :

"Ainsi, les plus grands pour Lui parmi ceux qui sont doués d'intelligence et Le connaissent par le *ʿaql* qui vient de Lui et la connaissance qui Le concerne, sont ceux qui ont reconnu leur impuissance à atteindre, par le *ʿaql* et la connaissance, l'essence (*kunh*) de la connaissance d'Allāh"¹³⁷.

Ce que le mot *kunh* signifie ici, c'est le point où l'acte de connaissance rejoint parfaitement son objet et coïncide avec lui. Al-Muḥāsibī avertit que lorsque cet objet est Allāh Lui-même, une telle coïncidence est impossible, de sorte qu'en fin de compte, la connaissance ne peut aboutir qu'à un constat d'impuissance. C'est encore ce qu'affirme le passage suivant :

"Il nous a informés qu'Il a dépassé en perfection, en délices et en ce qui réjouit les yeux, la description de ceux qui décrivent, la connaissance de ceux qui connaissent et l'évocation de ceux qui évoquent toutes Ses délices"¹³⁸.

¹³⁶ "yaʿlamu mā bayna aydi-him wa-mā ḥalḥa-hum wa-lā yuḥiṭūna bi-ṣayʿin min ʿilmi-hi illā bi-mā šāʿa."

¹³⁷ fa-aʿẓamu l-ʿāqilīna ʿinda-hu l-ʿārifīna ʿaqlan ʿan-hu wa-maʿrifatan bi-hi, alladīna aqarrū bi-l-ʿağzi anna-hum lā yabluḡūna fī l-ʿaqli wa-l-maʿrifati kunha maʿrifati-hi. *Kitāb al-ʿaql* p. 220¹⁻².

¹³⁸ fa-qad aḥbara-nā anna-hu ḡāza fī l-kamālī wa-n-naʿimi, (wa-qurrati) l-ʿuyūni waṣḥa l-wāṣifīna wa-maʿrifata l-ʿārifīna wa-dikra d-dākirīna li-ḡamfī n-naʿimi.

Même si la science aboutit à reconnaître les limites de son effort, celui qui en dispose davantage n'en est que plus responsable dans les choix qu'il fait. C'est là une idée bien présente dans le Coran :

"Si tu suis (Prophète) leurs passions (juifs et chrétiens) après ce qui est venu à toi de science, tu n'auras contre Allāh ni allié, ni auxiliaire" (2, 120)¹³⁹.

Chez al-Muḥāsibī, la science accroît également la responsabilité :

"Il n'est pas à l'abri que la colère divine ne soit tombée sur lui [...] et qu'une preuve extrêmement grave ne soit présentée contre lui du fait de la science qui lui a été donnée en particulier"¹⁴⁰.

La science donne les moyens de connaître la volonté d'Allāh, et donc de l'accomplir. La responsabilité porte ainsi, non sur la science elle-même, mais sur les actes qu'elle doit engendrer. Il s'avère donc que la science est toujours acquise, et qu'elle ne suffit pas à faire surgir à elle seule les significations cachées. Il faut que le *ʿaql*, dans l'*istidlāl*, s'applique à la science pour en dégager les significations. Etant acquise, elle peut croître, en qualité surtout, grâce à la science d'Allāh. Elle aboutit au discernement. Cette croissance de la science doit être liée à la volonté de choisir le bien ; sans cette volonté, elle est inutile, voire nuisible. Il y a à ce sujet un chapitre des *Waṣāyā* intitulé : "Des calamités de la science" (*fī āfāt al-ʿilm*). Il y a donc une ambivalence de la science, qui provient du terrain (c'est-à-dire du cœur) sur lequel elle tombe comme une "pluie". Si le terrain est mauvais,

Kitāb al-ʿaql p. 223¹¹⁻¹², avec une allusion à 32, 17 : "qurraṭ aʿyun" y désigne la consolation du paradis qu'il est impossible de se représenter.

¹³⁹ "wa-la-in ittabaʿta ahwāʾa-hum baʿda llaḏī ḡāʾa-ka min al-ʿilmi mā la-ka min-llāhi min waliyyin wa-lā naṣīrin."

¹⁴⁰ "wa-lam yaʿman an yakūna qad ḥalla bi-hi ḡadabu-hu [...] wa-anna-hu qad lazimat-hu ʿaẓimu ḥuḡḡati mā ḥuṣṣa bi-hi min al-ʿilmi. *Kitāb al-ʿaql* p. 229^{8 sv}.

marqué par l'orgueil, la science peut se retourner contre celui qui en est gratifié¹⁴¹.

Dans la mesure où Allāh donne à l'homme l'accès à la connaissance, Il lui permet d'entrevoir quelque chose de Sa transcendance. L'exercice de l'*istidlāl*, à partir des indications données par la science, est le lieu privilégié de la liberté de choix chez al-Muḥāsibī, et son point d'application, même si le choix fait dépend en amont d'autres facteurs comme la volonté, les sentiments etc. Malgré tout cela, le serviteur est responsable avant tout de la façon dont il va s'approprier les indications du donné révélé avec les moyens dont ils disposent, à savoir son *ʿaql*. En effet, le *bayān* (message clair) est une révélation reçue et un don gracieux de la part d'Allāh. Le *ʿaql* est également une faculté innée et reçue. Ce qui relève de l'activité propre au serviteur, c'est sa façon de déchiffrer le message clair grâce au *ʿaql*, et sa manière de s'y appliquer pour atteindre le sens (*maʿnā*). On ne peut lui imputer la qualité des moyens reçus (la vivacité de son *ʿaql* ou la clarté du *bayān* révélé), mais sa façon de les utiliser dans l'*istidlāl*. Cet effort de pénétration des indications reçues est le lieu par excellence du choix du bien.

¹⁴¹ *Wasāyā* p. 205.

– *qultu* : "al-ʿilmu yazīdu l-ʿabda tawāḍuʿan, fa-qad zāda-hu l-ʿilmu kibran wa-ḡahlan".

– *qāla* : "inna l-ʿilma kamā qāla Wahbun : 'al-ʿilmu ka-l-ḡayyi, yanzilu min as-samā'i ḥulwan, sāfiyan, fa-tašrabu-hu l-ašḡāru bi-ʿurūqi-hā, fa-tuḥawwilu-hu ʿalā qadri ṭuʿūmi-hā, fa-tazdādu l-murratu marāratan, wa-tazdādu l-ḥulwatu ḥalāwatan'".

"Je dis : 'La science accroît l'humilité du serviteur, alors qu'elle avait accru en lui l'orgueil et l'ignorance'. Il répondit : 'Il en va de la science ainsi que le dit Wahb : 'La science est comme la pluie abondante, elle descend du ciel douce et pure, et les arbres la boivent de leurs racines et la transforment selon leur saveur : les arbres amers deviennent plus amers, et les doux plus doux' ". *Riʿāya* p. 385^{11 sv}.

Conclusion du chapitre : Réflexions critiques sur le *Kitāb al-ʿaql*

Peut-on dire pour autant, en conclusion de l'analyse du *Kitāb al-ʿaql*, qu'al-Muḥāsibī est rationaliste, et qu'il revient au ʿaql de préciser le bien et le mal, comme de l'atteindre ? Pour al-Muḥāsibī, il faut chercher Dieu, car cette démarche spirituelle est sensée. Ce discours qui se veut neutre est universellement acceptable. Il n'y a là rien d'original dans le milieu culturel de l'époque, marqué à la fois par la traduction des textes grecs, le muʿtazilisme et la "sagesse iranienne des secrétaires"¹⁴². Une rapide comparaison avec Ibn al-Muqaffa^c souligne cela. Pourtant, la littérature de l'*adab* est loin des préoccupations d'un guide spirituel. "Les diverses branches de l'*adab* doivent comme belles-lettres profanes être rigoureusement distinguées de l'*ilm*, l'ensemble des sciences religieuses (Coran, *ḥadīṭ*, jurisprudence)"¹⁴³.

Il n'empêche que son but est aussi d'éduquer, sinon pour l'au-delà, au moins pour vivre en société de façon avertie. Or, ici comme là, un des leviers de la bonne conduite, c'est le ʿaql, dont les traits principaux se retrouvent. Ici et là, le ʿaql est à la recherche de l'utile, et dénonce la vanité et l'illusion ambiante¹⁴⁴. Ici et là, il s'oppose à la *nafs* et conduit au choix averti. Ici et là, il est à la fois faculté innée (*garīza*) et talent acquis. Un

¹⁴² titre d'un chapitre de Vadet, J. C., *Les idées morales dans l'islam*, p. 14.

¹⁴³ art. "adab", d'Ignace Goldziher, *E.I. première édition*, t. 1, p. 124, 125.

¹⁴⁴ Même défiance contre la louange et même invitation à choisir "l'obscurité du renom" : "Garde-toi de la reconnaissance (*ṣukr*) du pouvoir, de celles de la science, de la distinction (*manzila*) et de la jeunesse (*ṣabāb*), il n'y a en cela rien qui ne soit un vent de folie (*riḥ ḡannatin*) qui dépouille du ʿaql (*taslubu l-ʿaqla*) et a raison de la dignité ; il détourne le cœur, l'ouïe, la vue et la langue vers ce qui n'a pas d'utilité (*ilā ḡayri l-manāʿfi*). *al-Adab al-kabīr*, p. 17.

— Contre l'illusion (*ḡirra*) de la réussite d'un dirigeant nouveau et de son ministre : *fa-la yaḡurranna-ka ḡālīka wa-lā tastanimanna ilay-hi*, "que cela ne te fasse pas illusion et ne t'y fie pas les yeux fermés". *al-Adab al-kabīr*, p. 25.

passage qui exalte la sagesse du grand roi juste Anū-Širwān, roi Sassanide du 6^{ème} siècle, décrit ainsi le *‘aql* au début de *Kalila wa-Dimna* :

"La meilleure chose que [Dieu] ait donnée et accordée [aux hommes], c'est le *‘aql* qui est le pilier de toutes choses, et sans lequel personne n'est capable de réformer sa vie, d'obtenir quelque chose d'utile et de repousser un dommage. De même, celui qui cherche la vie dernière et s'applique aux actions qui lui permettront de sauver son esprit (*rūh*) ne peut arriver à la plénitude et à la perfection de ses actions que par le *‘aql*. L'intellect est le principe de toute espèce de bien et la clé du bonheur. Nul ne saurait donc se passer de l'intellect. Mais l'intellect est le fruit de l'expérience et de la formation morale (*adab*). Il est un talent caché au fond de la nature de l'homme où il est latent comme le feu est latent dans la pierre. On ne peut apercevoir sa lumière tant qu'on n'a pas fait jaillir l'étincelle de la pierre. C'est seulement lorsque l'étincelle a jailli qu'on peut savoir ce qu'est sa vraie nature. Il en va de même de l'intellect qui est caché au fond de la nature et qui ne jaillit que lorsqu'une formation morale (*adab*) lui permet d'apparaître au grand jour et que l'expérience le fortifie [...] Dieu a fait présent à l'heureux roi Anū Širwān de l'intellect le plus distingué, de la science la plus abondante, de la connaissance des choses (*umūr*) la plus pertinente, des actions vertueuses (*af‘āl*) qui atteignent, on ne peut mieux, à leur but, d'une connaissance des principes et de leur dérivation on ne peut plus salutaire (*anfa‘*)"¹⁴⁵.

Le *‘aql* est lié ici à la conduite morale et à la "réforme" de soi-même. Telle est l'action utile qui mène au salut. Il est "agent de notre salut", mais "avec des moyens ordinaires où il n'entre pas la moindre parcelle de surnaturel. L'intellect se transforme en école de vertu, école qui oriente l'effort vers le bien [...] Ici, le *‘aql*, fondement de la morale, est ce qui est chargé de rappeler à l'homme son devoir quotidien"¹⁴⁶.

Voilà des thèmes qui ne sont pas inconnus à al-Muḥāsibī, même s'il étend au plan spirituel ce qui relève avant tout, chez Ibn al-Muqaffa^c, d'une

¹⁴⁵ Traduction qui reprend celle de J. C. Vadet, *op. cit.*, p. 36.

¹⁴⁶ Vadet, J. C., *Les idées morales dans l'Islam*, p. 35, 36.

sagesse profane. Il faut rappeler que "Başra, fondée en 636 par un des généraux du calife ʿUmar, était le centre d'une population très mélangée d'Arabes et de Persans. On y parlait deux langues entièrement différentes (arabe et persan), sans compter la langue littéraire du Coran et d'autres dialectes vivants de la péninsule arabique"¹⁴⁷.

Donc, il faut d'abord souligner que la manière dont al-Muḥāsibī envisage le ʿaql n'a rien de personnel à cette époque. Mais il utilise ces données répandues de façon originale dans la formation spirituelle du *murīd*. Comment apprécier ce qui est dit sur le ʿaql comme voie vers la connaissance et l'amour de Dieu dans le *Kitāb al-ʿaql* ?

Le fait de chercher Dieu y semble être le résultat d'une réflexion rationnelle neutre, sans à priori sur Son existence ou Ses attributs, et, dans ce cas, l'aboutissement théologique du *Kitāb al-ʿaql* est le résultat d'une démarche philosophique et conceptuelle. Ou bien, et c'est l'hypothèse qu'il faut retenir, al-Muḥāsibī a dès le départ des convictions sur Dieu, et sa démarche conceptuelle recèle des convictions "préconçues", dont le fait qu'il faut chercher Dieu. Dans ce cas, la réflexion rationnelle sur le ʿaql et l'utile est orientée au départ et sert d'argument apologétique pour le *murīd*, dans la perspective d'une direction spirituelle. Dès lors, la réalité est le contraire de l'apparence et de la présentation, et la démarche rationnelle est au service de la transmission de la foi, qui, elle, est un présupposé et non un aboutissement.

Il a été dit plus haut que la compréhension d'un concept (les propriétés qui en constituent le contenu) est en même temps *exclusion* de ce qui ne rentre pas dans ce contenu.

Peut-on dire qu'al-Muḥāsibī propose une définition conceptuelle de la notion de ʿaql ? Présente-t-il une "compréhension" du terme à travers les "propriétés objectives" du ʿaql ? En fait, il ne définit le ʿaql que par la

¹⁴⁷ Anawati, G.-C., Gardet, L., *Introduction à la théologie musulmane*, p. 42.

recherche de l'utile, ce qui n'est pas suffisant pour deux raisons : d'abord, il y a d'autres notions, comme celle d'intérêt par exemple, qui peuvent se définir ainsi, donc, le principe d'exclusion n'est pas respecté¹⁴⁸. Il l'est d'autant moins qu'après avoir distingué *ʿaql* et *maʿrifa*, il les identifie, ce qui serait incohérent dans le cadre d'une analyse conceptuelle. Ensuite, l'utile ne suffit pas à définir le *ʿaql*, et al-Muḥāsibī n'envisage pas d'étudier *l'ensemble* des propriétés qui constituent le contenu de ce concept. Il ne définit pas complètement la nature du *ʿaql* ou la structure de l'acte de connaissance. On peut évoquer, à titre d'exemple, la question héritée d'Aristote (*Traité de l'âme*, III, ch. 4-5) de savoir si "l'intellect peut penser quelque objet séparé de la matière sans être lui-même séparé de l'étendue". De toutes les manières, il est clair qu'al-Muḥāsibī n'a pas voulu faire une présentation exhaustive de ce qui constitue le *ʿaql*, ni une élaboration conceptuelle.

Il en a plutôt une idée dans un but précis et apologétique, si l'on peut définir l'idée comme "la pensée individuelle et actuelle d'un objet" qui ne cherche pas à épuiser "ce que cet objet est en lui-même"¹⁴⁹. En fait son idée du *ʿaql* est déterminée par la fin qu'il lui attribue, la connaissance de ce qui concerne Allāh, le *ʿaql ʿan Allāh*. La foi est à l'origine et au terme de sa démarche. En transposant dans la tradition judéo-chrétienne, l'on dira que la philosophie, dans ce cas, est la servante de la théologie.

Beaucoup d'arguments étayaient cela : l'affirmation même de l'auteur qui dit à plusieurs reprises, à propos du terme *lubb*, *albāb*, par exemple, qu'il

¹⁴⁸ "En matière de conduites humaines, le terme d'intérêt, se substituant à l'avarice ou à la convoitise, en est venu à qualifier une action motivée, rationnelle et utile". (Larrère, Catherine, article "intérêt" in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 723). De fait, à l'époque d'al-Muḥāsibī déjà, le "bon état" (*ṣalāḥ*) est ce qui est utile, l'intérêt de chacun (*maṣlaḥa*) que l'on recherche dans l'*iṣlāḥ* (réparation, réforme).

¹⁴⁹ Cf. Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, art. "idée", p. 445-453.

n'écrit rien sans "un livre écrit et un *ḥadīṭ* reçu"¹⁵⁰. Ensuite, les faiblesses mêmes de l'articulation rationnelle de sa pensée sont frappantes, comme cela a été souligné au sujet de la distinction puis de l'identification entre *ʿaql* et *maʿrifa*. Même si ce qu'il dit peut être considéré comme vrai dans les deux cas, son articulation peut paraître incohérente sinon contradictoire. Ce n'est certainement pas sur l'appui, si fragile ici, d'une réflexion conceptuelle non aboutie qu'al-Muḥāsibī fonde ses conclusions.

Enfin et surtout, il est remarquable qu'il n'y a à aucun moment une définition du concept du "bien" ni une définition des critères de l'utile, thème pourtant récurrent dans le texte du *Kitāb al-ʿaql*. En fait, si l'on étudie de près l'usage qu'al-Muḥāsibī fait du terme bien (*ḥayr*, *ḥasan*) dans l'ensemble de ses oeuvres éditées, on s'aperçoit qu'il ne définit jamais le bien en soi, mais parle toujours d'un bien relatif, ce qui est bien pour quelqu'un.

Peut-on parler pour autant d'une morale utilitariste ? Selon l'article "utilitarisme" du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, "l'utilitarisme enseigne qu'une action ne peut être jugée moralement bonne ou mauvaise qu'en raison de ses *conséquences* bonnes ou mauvaises pour le bonheur des individus concernés". De cette façon, "l'utilitarisme est un *conséquentialisme* qui s'oppose à l'intervention de critères *à priori* pour juger l'action. Il critique une morale de type déontologique dans laquelle c'est le respect de principes indépendants qui donne son caractère moral à l'acte"¹⁵¹.

Certes, l'être humain est dans un état de dépendance constante à l'égard du Créateur. C'est un être de besoin, qui ne peut se suffire à lui-même. Dans ce sens, la recherche de l'utile n'est pas un superflu, elle est

¹⁵⁰ *Kitāb al-ʿaql* p. 204.

¹⁵¹ Audard, Catherine, article "utilitarisme" p. 1563-1564. La référence à des définitions contemporaines peut paraître anachronique. Cependant, elle donne un cadre de réflexion qui peut s'appliquer à la pensée d'al-Muḥāsibī.

inscrite dans l'indigence de sa nature, et al-Muḥāsibī invite toujours à s'interroger sur les "conséquences" (*ʿawāqib*), utiles ou nuisibles, de l'acte. Celui qui, dans ses actions, tient compte de ces contraintes incontournables, celui-là est un être sensé et raisonnable. Ibn al-Muqaffa^c a fait de façon plus concise et plus articulée qu'al-Muḥāsibī le lien entre besoin, recherche de l'utile et *ʿaql* :

"Tout être créé est dans le besoin (*ḥāḡa*) de quelque chose qui sera son application [...] Mais le besoin tend vers un terme (*ḡāya*), et pour chaque terme, il est une voie d'accès (*sabil*) [...] Or, pour les hommes, il est un terme et un besoin : c'est l'heureux état (*ṣalāḥ*) de leurs affaires en ce monde et dans l'autre. La voie d'accès qui y mène est un intellect sain (*ṣiḥḥat al-ʿaql*)"¹⁵².

Al-Muḥāsibī ne désavouerait sans doute pas ces lignes, le problème restant de savoir ce qui définit l'utile. Dans l'article cité plus haut, l'utile, c'est le bonheur personnel. Ce n'est pas si simple chez al-Muḥāsibī : l'utile reste le mystère de "Celui qui sait". L'être humain, dans sa condition de créature, ne peut le préciser à coup sûr.

Un passage coranique repris par al-Muḥāsibī est la clé de ce qu'est l'utile pour lui : "Il est possible que vous ayez de l'aversion pour une chose qui est un bien pour vous, *ʿḡayrun la-kum*'. Il est possible que vous aimiez une chose qui est un mal pour vous, *ʿṣarrun la-kum*'. Allāh sait alors que vous ne savez pas, *ʿwa-llāhu yaʿlamu wa-antum lā taʿlamūna*' " (2, 216).

"Allāh sait alors que vous ne savez pas" : nous ne savons pas ce qui est bien pour nous. Dans ces conditions, mieux vaut s'en remettre à Celui qui sait. Ce qui est bien pour nous, c'est-à-dire ce qui nous est utile nous est révélé et donné par Allāh. Dès lors, la déontologie et le respect de principes applicables à tous, quelles qu'en soient les conséquences, réapparaît. Il faut respecter les obligations légales (*farāʿid*), quels que soient les effets de cette fidélité. Il faut le faire dans l'ignorance où la créature est

¹⁵² Ibn Muqaffa^c, *al-Adab aṣ-ṣaḡīr*, p. 126 (cité par J. C. Vadet, *op. cit.*, p. 37).

tenue du mystère de Dieu, Maître de l'utile. Ce nouveau renversement interdit de parler d'une morale utilitariste au sens strict du terme. En réalité, tout bien est un bienfait d'Allāh, puisque tout est reçu comme cela a été souligné précédemment, et al-Muḥāsibī emploie un vocabulaire très riche pour parler des bienfaits d'Allāh, alors qu'il envisage fort peu le bien. Dans ce cas, on peut comprendre pourquoi la quête de l'utile aboutit au *tawakkul*, abandon confiant à Celui qui sait, à travers une obéissance aveugle aux commandements.

Le mystère qui reste entier sur les critères objectifs de l'utile permet aussi de comprendre les lacunes qu'il y a dans la réflexion conceptuelle d'al-Muḥāsibī, puisque de toutes manières, nous ne "savons pas". Mais comment peut-on afficher ainsi une certaine incapacité dans le domaine de la réflexion rationnelle, et prétendre que le *ʿaql* est l'alpha et l'oméga de la connaissance, y compris celle qui concerne Allāh, comme le suggère le *Kitāb al-ʿaql* ? Une telle prétention, si bien contredite à peine est-elle affichée, ressemble fort à un procédé. La question reste entière. Pourquoi un tel procédé ? Pour esquisser une hypothèse fort probable, il faut évoquer l'atmosphère intellectuelle et politique de l'époque, le *ʿaql* porté en triomphe par les muʿtazilites, évoqué dans l'*adab* d'inspiration persane, présent également dans le Coran. Le mouvement des traductions a mis le Traité de l'âme d'Aristote à la portée des Arabes, et al-Kindī, contemporain d'al-Muḥāsibī et de Baṣra comme lui, écrit, avant Fārābī, un *De intellectu*.

Dans ce cadre, la meilleure chose que l'on peut souhaiter à quelqu'un, c'est d'être un *ʿāqil*, un homme raisonnable et intelligent, et c'est cela aussi que l'on souhaite au *murīd* qui cherche la face de Dieu, en lui prouvant qu'il a choisi la seule façon d'être un *āqil* (une personne sensée) . Tout cela relève du procédé apologétique et didactique chez un auteur pour qui, en réalité, le rôle du *ʿaql* est très limité. C'est une amorce pour des personnes qui, de toutes façons, tiennent le *ʿaql* en estime. Il faut rappeler ici que si al-Muḥāsibī n'est pas muʿtazilite, puisqu'il s'oppose directement à eux dans

Kitāb fahm al-Qur'ān, il est connu pour son usage du *kalām*, théologie dogmatique qui s'appuie sur des arguments rationnels, mais théologie avant tout, où la foi en Dieu est première, et où elle peut s'apparenter à une *fides quaerens intellectum* (une foi recherchant l'intelligence). S'il reste fort possible de parler de sagesse (*ḥikma*), il n'est plus possible, après ces réflexions sur le Kitāb al-ʿaql, d'espérer voir l'intellect partir avec ses seules forces d'analyse à l'assaut de la vérité. Il s'insère dans une nature humaine complexe, laquelle sera l'objet du deuxième chapitre.

Chapitre 2 : La condition humaine telle que la conçoit al-Muḥāsibī : la condition de serviteur (*‘abd*), ou les fondements anthropologiques de sa réflexion morale

Ce chapitre permettra de voir comment le *‘aql* s’insère dans la nature humaine telle que la voit al-Muḥāsibī.

2.1 Allāh est l’initiateur de toute vie et de tout bienfait

La notion de *nifma* (bienfait d’Allāh, grâce) est l’un des termes qui reviennent souvent chez al-Muḥāsibī, et qui indiquent l’idée de don et de bienfait. C’est la notion la plus importante pour ce qu’elle signifie : il ne peut s’agir ici de bienfaits réciproques, mais d’un bienfait sans contrepartie de la part d’un bienfaiteur (*mun‘im*) qui sait que ses dons ne seront pas payés de retour. Ce terme est coranique (le *maṣḍar*, notamment, a 47 occurrences). D’autres termes signifient aussi le don de ces bienfaits, tel *tafaḍḍul* : faveur, préférence, auquel correspond le terme coranique de *faḍl*.

wa-yu’ti kulla dī faḍlin faḍla-hu

”A tout homme digne de faveur, Il donne sa faveur”. (11, 3). Ce terme fait un lien entre un élément psychologique, la ”préférence”, et la réalité de la ”faveur” reçue. Un autre terme, *manna* (accorder une faveur) indique la substance du don reçu plus que sa raison ; c’est un terme coranique, surtout en sa forme verbale. Tous ces dons sont des secours. Le

terme *ayādī* (secours, assistance), qui n'est pas coranique, pluriel du pluriel *aydin* (mains) insiste sur cela.

Ces notions soulignent qu'au point de départ de toute activité humaine et, par conséquent, de tout mérite, il y a une faveur divine, et que cette faveur est non seulement initiatrice, mais aussi accompagnatrice dans la vie du serviteur.

L'étude de la notion de *nifma* et des termes analogues nous amènera à décrire d'abord l'initiative d'Allāh pour souligner ensuite les exigences qu'elle implique de la part du serviteur.

a) Allāh est l'unique *mun'im*, source de tous les bienfaits.

Le *ʿabd* peut être *muḥsin*, mais en aucun cas *mun'im*, terme exprimant un bienfait dont l'auteur est d'une autre nature que celui qui le reçoit, ce qui souligne la gratuité du bienfait qui n'ajoute rien à la qualité de son auteur ; au contraire, dans l'*iḥsān*, on insiste ponctuellement sur le "bien agir", sans marquer une différence de niveau entre l'auteur du bienfait et celui qui le reçoit. L'*iḥsān* caractérise plutôt celui qui agit bien envers ses semblables quoi qu'il puisse, mais plus rarement, désigner chez al-Muḥāsibī le bienfait d'Allāh :

"Il saisit de Lui par le *ʿaql* qu'Il est le Parfait, avec les attributs les plus excellents, [...] Celui qui accorde tous les secours et toute bienfaisance, et son amour pour Lui en devient plus intense"¹⁵³.

Il y a une source unique de tous les bienfaits, lesquels se diversifient ensuite (*ayādī*, *iḥsān*), et cette source est le *mun'im*, c'est-à-dire Allāh.

On peut noter que, dans ce dernier passage, c'est par le *ʿaql* que le serviteur perçoit la valeur des bienfaits reçus.

¹⁵³ *ʿaqala ʿan-hu anna-hu l-kāmilu bi-aḥsani ṣ-ṣifāti, [...] al mun'imu bi-kulli l-ayādī wa-l-iḥsāni fa-štadda ḥubbu-hu la-hu... Kitāb al-ʿaql* p. 221¹⁴.

Ce thème est récurrent dans les *Waṣāyā*, car la gratitude qu'engendre la conscience de la faveur reçue est un devoir. Il faut alors noter, dans le passage suivant, l'emploi de *bidāya*, qui insiste sur l'initiative divine, idée récurrente sous la forme : *bada'a-nā* ("Il a pris l'initiative à notre égard").

"Ce qu'est la reconnaissance en elle-même et en sa signification, c'est que tu saches que le bienfait vient d'Allāh, et qu'il n'y a pas de bienfait pour les créatures du ciel et de la terre dont le commencement ne vienne d'Allāh"¹⁵⁴.

La même idée apparaît dès le début de la *Rfāya li-huqūq Allāh* :

"Il nous a prévenus de bienfaits par faveur, et de secours innombrables"¹⁵⁵.

Certains passages insistent sur la gratuité du bienfait prodigué par Allāh, alors qu'Il ne sera pas payé de retour :

"Il saisit alors, par l'intelligence, qu'Allāh a prévenu Ses serviteurs de Sa miséricorde, de Ses faveurs et de Ses bienfaits, alors qu'Il leur a fait connaître par avance qu'ils Lui seraient rebelles et contreviendraient à Ses ordres"¹⁵⁶.

b) Le *ʿaql* est l'un de ces bienfaits reçus

Al-Muḥāsibī insiste particulièrement sur le bienfait reçu de l'intelligence (*ʿaql*) et de la connaissance qui en dérive. Ce bienfait est lié à la nature

¹⁵⁴ *wa-š-šukru fī nafsi-hi wa-maʿnā-hu : an taʿlama anna n-nīʿmata min Allāh, wa-anna-hu lā nīʿmata ʿalā l-ḥalqi min ahli s-samawāti wa-l-arḍi illā wa-bidāyatu-hā min Allāh.*

Waṣāyā p. 267³.

¹⁵⁵ *bada'a-nā min-hu bi-n-nīʿami tafaḍḍallan wa-bi-l-ayādi llatī lā tuḥṣā.*
Rfāya p. 28².

¹⁵⁶ *wa-ʿaqala ʿani llāhi anna-hu btada'a ʿibāda-hu bi-r-raḥmati wa-t-tafaḍḍuli wa-l-iḥsāni baʿda taqdimi l-ʿilmi min-hu la-hum anna-hum sa-yaʿsūna-hu wa-yuḥālifūna amra-hu.*

Kitāb al-ʿaql p. 226⁷⁻⁸.

humaine, telle que créée par Allāh, comme le dit ce passage des *Waṣāyā*, où le disciple pose des questions à son *muršid* :

– Je demandai : 'Allāh te fasse miséricorde, informe-moi au sujet de ces intelligences, est-ce qu'elles croissent ou diminuent (*a-tazīdu am tanquṣu*), ou sont-elles stables (*wāqifa*) sans croissance ni réduction ?

– ' Sache, jeune homme, que le *ʿaql* en lui-même est une faculté innée créée et qu'il est double : il y a le *ʿaql* faculté innée (*garīza*), et il y a le *ʿaql*, expériences (*tağārib*). La faculté innée saisit le sens des expériences, et il¹⁵⁷ saisit par les expériences que le *ʿaql* est *ʿaql* ' ¹⁵⁸.

Le caractère "double" du *ʿaql* indique que, s'il est un bien créé, et donc reçu au départ comme une faculté innée, il est aussi, en partie, une qualité qui s'acquiert au fur et à mesure des expériences (*tağārib*). Le fait que ce soit un bienfait reçu n'empêche donc pas que cela devienne une faculté autonome.

Or, l'un des premiers devoirs du serviteur dans l'usage du *ʿaql* est de percevoir les bienfaits reçus et de savoir exprimer sa gratitude à leur sujet.

c) Aux bienfaits d'Allāh doit répondre la reconnaissance du serviteur

Ce devoir de reconnaissance concerne aussi bien la subsistance (*qūt*) que l'obéissance du "serviteur" : les deux sont d'ailleurs liés, car il lui faut une certaine force, ne serait-ce que physique, pour se conformer aux commandements :

¹⁵⁷ Dans la phrase, "il" représente grammaticalement le "*ʿaql*". De fait, chez une personne, celui-ci se reconnaît à ses propres actes. Cependant, il peut aussi être mis pour le sujet *ʿāqil*, bien qu'il ne soit pas évoqué dans cette phrase.

¹⁵⁸ – *qultu : "raḥima-ka Allāh , aḥbir-nī ʿan hādhihi l-ʿuqūli, a-tazīdu am tanquṣu, am hiya wāqifatun lā tazīdu wa-lā tanquṣu" ?*

– *"fī lam yā fatā anna l-ʿaqla fī nafsi-hi garīzatun maḥlūqatun. wa-l-ʿaqlu ʿaqlāni : ʿaqlu garīzatin, wa-ʿaqlu tağāriba. fa-l-garīzatu adrakati t-tağāriba, wa bi-t-tağāribi ʿaqla anna l-ʿaqla ʿaqlun". Waṣāyā p. 252^{17 sv}.*

"Ainsi il n'était pas en sûreté, à cause de ses péchés passés, de son omission à être reconnaissant envers son Maître pour Ses bienfaits et de l'extrême gravité de la preuve à charge qu'il y avait contre lui..."¹⁵⁹.

Puisque la reconnaissance est un devoir, c'est en cela que le serviteur est éprouvé, une fois qu'il a pris connaissance du bienfait reçu. En effet, il oublie souvent, par orgueil, l'auteur du bienfait dont il est gratifié.

L'épreuve sera de reconnaître, par le *ʿaql*, le don reçu (*ṣukr*), ce qui demande l'investissement de l'intellect. Le domaine du *ʿaql* et celui du *ṣukr* ne sont pas séparés.

Dans les *Waṣāyā*, al-Muḥāsibī invite les serviteurs à la reconnaissance pour le pain quotidien comme pour la grâce d'obéir, s'appuyant en cela sur un *ḥadīṭ qudsī*¹⁶⁰ : "Soyez reconnaissants pour ce qu'Il vous accorde comme subsistance"¹⁶¹.

En ce qui concerne l'obéissance, il conseille :

"Soyez reconnaissants envers Allāh pour le bienfait qu'Il vous accorde de l'intelligence. Par elle, vous pouvez Le glorifier, Le vénérer et L'honorer, éprouver de la honte face à Lui, Le craindre, être pieux envers Lui, Lui obéir

¹⁵⁹ *fa-inna-hu lā ya'manu li-sālifi dunūbi-hi, wa-tadyfi ṣukri nī'ami rabbi-hi, wa-ʿazīmi mā lazima-hu min al-ḥuḡḡati. Kitāb al-ʿaql* p. 230¹¹⁻¹².

¹⁶⁰ Le "*ḥadīṭ qudsī* (tradition sainte ou sacrée), appelé aussi *ḥadīṭ ilāhī* ou *rabbānī* (tradition divine), est une catégorie de traditions contenant des mots prononcés par Dieu, par opposition au *ḥadīṭ nabawī* (tradition prophétique) qui transmet les paroles du Prophète". Le *ḥadīṭ qudsī* "ne vient pas nécessairement par l'entremise de Gabriel", il peut venir d'une inspiration (*ilhām*), et les mots employés "ne sont pas exactement ceux qu'a employés Dieu, mais ils ont le même sens". Il diffère en cela du Coran et le refus d'y croire n'est pas une infidélité au même titre que le refus d'ajouter foi au Coran. Le *ḥadīṭ qudsī* "ne constitue pas un groupe séparé [...] mais quelques recueils ont été compilés à partir des six livres sunnites". J. Robson, article "*ḥadīṭ qudsī*", in *E.I. 2ème édition*, t. 3, p. 30.

¹⁶¹ *uṣkurū ʿalā mā anʿama bi-hi min al-aqwāt. Waṣāyā* p. 165¹.

selon la mesure de ce que vous saisissez de Sa magnificence, de Sa sublimité, et de Son immense grandeur, que le Très-Haut soit exalté”¹⁶².

Al-Muḥāsibī s’appuie en cela sur une parole qu’il attribue à Allāh¹⁶³ :

‘abdi bi-faḍli nf matī qawwaytu ‘alā ma‘ṣiyatī.

”J’ai rendu fort Mon serviteur, par la faveur de Mon bienfait, pour qu’il puisse vaincre sa désobéissance à Mon égard.” (p. 165³).

Ainsi, c’est un don d’Allāh qui rend le serviteur capable d’éviter la désobéissance.

La reconnaissance, néanmoins, n’est jamais à la mesure des bienfaits reçus : l’effort personnel (*iğtihād*) est insuffisant pour rendre à Allāh ce qu’Il mérite dans Son extrême grandeur :

”Ce serviteur saisit alors d’Allāh Son extrême grandeur, [...] la grandeur de Ses secours, et le grand nombre de Ses bontés ; il saisit encore que toutes Ses créatures, [...] même si elles réunissaient toute leur application et leurs efforts, durant leur vie entière en ce monde et pour toujours, ne présenteraient pas une gratitude à la hauteur de Ses bontés ni de ce à quoi Il a droit dans Sa grandeur”¹⁶⁴.

Ici, *abad* opposé à *dunyā* semble dénoter l’éternité après la mort. Toutes les créatures, avec tous leurs efforts inlassables, sont impuissantes à présenter une reconnaissance à la hauteur des bienfaits reçus ; le contraste entre la conjugaison des forces et le constat d’impuissance qui en résulte

¹⁶² *wa-škurū-hu ‘alā mā an‘ama bi-hi ‘alay-kum min al-‘aqli bi-an tu‘azzimū llāha wa-tuğillū-hu wa-tukrimū-hu, wa-tastahū min-hu, wa-tahābū-hu wa-tattaqū-hu wa-tuṭfū-hu ‘alā ḥasabi mā ‘aqiltum min ‘aẓamati-hi wa-kibriyā’i-hi wa-‘aẓimi qadri-hi subḥāna-hu ta‘ālā. Wasāyā p. 166.*

¹⁶³ *balāga-nā anna llāha yaqūlu* (Il nous est parvenu qu’Allāh dit). Ce n’est pas un *ḥadīṭ* recensé dans la Concordance.

¹⁶⁴ *wa-‘aqala ‘ani llāhi ‘aẓima qadri-hi, [...] wa-‘aẓima l-ayādi wa-kaṭrata n-na‘imi ‘inda-hu, wa-anna ḡamfa ḥalqi-hi [...] law da‘abū ḡamfan wa-ḡtahadū ‘umra d-dunyā kulli-hā wa-abadan, mā addaw šukra nfami-hi wa-lā addaw mā yaḥiqqu fi ‘aẓamati-hi.*

Kitāb al-‘aql p. 228¹⁵⁻¹⁶.

souligne qu'Allāh est au-delà de l'effort humain, inaccessible à la créature, même dans l'acte de reconnaissance, et donc transcendant, totalement hors de portée. La reconnaissance ne peut atteindre Allāh, mais elle peut transformer le regard du serviteur sur lui-même.

Toute l'action du serviteur trouve son initiative en Allāh, et il lui est impossible de s'en attribuer le mérite.

C'est ce qu'indique un passage de *al-Qaṣd wa-r-ruḡūʿ ilā llāh* décrivant comment le serviteur doit repousser l'infatuation :

"Sache que c'est Allāh qui a pris l'initiative de ton action, par un don qu'Il te fait ou un bienfait pour toi de Sa part, puisqu'Il t'a attribué cela à toi en particulier, sans qu'il y ait une action que tu mérites de poser [par toi seul]"¹⁶⁵.

et encore, dans le même texte :

"Ne t'a-t-Il pas paré de belles actions, et ne t'a-t-Il pas donné sans contrepartie les qualités dignes de louange ? Qui t'a favorisé de secours importants, de dons immenses, de bienfaits continus, de faveurs ininterrompues dignes d'éloge ?"¹⁶⁶.

Les qualités du serviteur sont des dons d'Allāh, et c'est par une succession de questions qu'il est invité à les reconnaître.

La conversion même est en partie un bienfait reçu.

Al-Muḥāsibī décrit cela dans la *Rīʾāya li-huqūq Allāh* pour le *taḥwīf*, à savoir, littéralement, le fait de se faire peur [à soi-même] :

¹⁶⁵ qāla : an taʿlama anna llāha huwa lladī ibtadaʾa-ka bi-l-ʿamali, mawhibatan min-hu la-ka, aw niʿmatan min-hu ʿalay-ka, id ḥaṣṣa-ka bi-dālika, bi-lā ʿamalin istaḥqaqta-hu.

al-Qaṣd wa-r-ruḡūʿ ilā llāh p. 264⁷.

¹⁶⁶ a-lā zayyana-ka bi-l-afāʿili l-ḡamilati, wa-ḥabā-ka bi-l-ḥiṣāli l-mamdūḥati ?

wa-man tafaḍḍala ʿalay-ka bi-l-ayādi l-ḡasimati, wa-l-minani l-ʿaẓimati wa-n-niʿami l-mutawātirati wa-l-ālāʾi l-maḥmūdati l-mutazāhirati ?

al-Qaṣd wa-r-ruḡūʿ ilā llāh p. 180¹².

ālāʾ (faveurs) est un terme coranique : 55, 13 ; 7, 69, 74 ; 53, 55.

"[Se] faire peur est un effort qu'assume le serviteur, grâce à un don d'Allāh et à Sa faveur pour lui"¹⁶⁷.

Cet acte intérieur consistant à susciter la crainte suppose en même temps un effort personnel de volonté et un don d'Allāh.

Cela est vrai également pour le bon usage du *ʿaql*. La reconnaissance elle-même est un bienfait d'Allāh, parce que la première réaction du serviteur est souvent de négliger cela :

"Il t'a prévenu de bienfaits avant que tu le Lui demandes, et les a réitérés après que tu as recommencé à négliger de Lui être reconnaissant"¹⁶⁸.

"Le serviteur saisit par l'intelligence [...] pour quelle félicité il est reconnaissant ; il saisit aussi de Qui lui vient d'être reconnaissant et Qui lui fait ce don"¹⁶⁹.

Dans la progression spirituelle du serviteur, l'oubli du bienfait d'Allāh conduit à compter sur soi-même dans les actions que l'on veut faire, à négliger le *tawakkul* (l'abandon confiant à Allāh), d'où cette attitude encore partout présente dans le monde arabe aujourd'hui, où tout projet personnel, si modeste soit-il, reste dépendant du bon vouloir d'Allāh, attitude résumée par l'incontournable *in šā'a Allāh*. Pour al-Muḥāsibī, vouloir absolument faire une action future que l'on n'a pas encore faite, c'est compter sur soi, non sur Allāh, et oublier l'initiative divine : c'est là une des différentes formes de l'infatuation (*ʿuḡb*). Le rôle du *ʿaql*, dans ce cas, n'est pas de tout prévoir, mais de rappeler les exigences divines.

"Quant à l'action que veut faire le serviteur et qu'il n'a pas encore faite, il y a en cela une signification supplémentaire (de l'infatuation) qui est de se fier en

¹⁶⁷ *at-taḥwīfu takallufun min al-ʿabdi bi-minnati llāhi wa-bi-faḍli-hi ʿalay-hi.* (p. 65¹³).

¹⁶⁸ *ibtadaʿa-ka bi-n-niʿam qabla an tasʿala-hu, wa-ṭannā-hā baʿda-mā ḍayyaʿta šukra-hu.*
Kitāb al-ʿaql p. 237⁹.

¹⁶⁹ *fa-qad ʿaqala [...] ayya naʿimin yaškuru wa-š-šukra ayḍan mim-man huwa wa-man manna bi-hi.* *Kitāb al-ʿaql* p. 229²⁻³.

soi-même en oubliant de s'appuyer avec confiance sur Allāh. Cela aussi fait partie de l'oubli des bienfaits, car si ce qu'obtient [le serviteur] vient d'un bienfait d'Allāh, il sait que personne ne le fortifie en ce qu'il obtient sinon Allāh ; ainsi, si Allāh lui accorde cela, il l'obtient, et sinon, il ne l'obtient pas¹⁷⁰.

Juger grande son action personnelle et ne pas y reconnaître le soutien d'Allāh conduit à perdre la récompense.

Celui qui s'attribue ce qui lui a été donné gracieusement mérite d'être dépouillé :

"Il n'a pas mérité ce dont [Allāh] lui a fait don, mais il mérite qu'Allāh le dépouille puisqu'il a négligé d'être reconnaissant pour les bienfaits qu'Allāh lui a accordés"¹⁷¹.

Al-Muḥāsibī puise ici son inspiration dans le Coran¹⁷².

¹⁷⁰ *al-ʿamalu llaḏī yurīdu an yaqūma bi-hi l-ʿabdu wa-lam yaqum bi-hi baʿd, fī ḏālika maʿnan zāʾidun, wa-huwa l-ittikālu ʿalā nafsi-hi bi-n-nisyāni li-t-tawakkuli ʿalā llāhi, wa-ḏālika ayḏan min an-nisyāni li-n-nīmati, li-anna-hu idā nuzzila mā yanālu bi-minnati llāhi, ʿalima anna-hu lā muqawwin la-hu li-mā yanālu gayru llāhi, fa-in manna llāhu ʿalay-hi bi-ḏālika, nāla-hu wa-illā lam yanāl-hu. Rfāya li-huqūq Allāh p. 339⁹.*

¹⁷¹ *lam yastaʿhil mā manna ʿalay-hi bi-hi, bal yastaʿhlu an yasluba-hu li-taḏyfi-hi šukra nīami llāhi ʿalay-hi. Rfāya p. 349¹¹.*

¹⁷² Pour l'emploi de *nīma*, *anʿama* :

La vie sur terre a pour cadre les bienfaits d'Allāh :

_ bienfait des signes de l'univers (le bateau qui flotte sans être englouti par la mer, 31, 31) ;
bienfait du *kitāb* (2, 231) : "Ne prenez pas en moquerie (*huzuwan*) les versets de Dieu, et rappelez-vous le bienfait (*nīma*) de Dieu sur vous."

_ bienfait de la direction pour ceux qui sont dans le droit chemin :

"La voie (*ṣirāt*) de ceux à qui Tu as donné Tes bienfaits (*anʿamta ʿalay-him*), qui ne sont ni l'objet de Ton courroux ni les égarés (*ḏāllin*)."¹ (1, 7).

_ bienfait venant des prophètes qui ont reçu eux-mêmes les bienfaits d'Allāh. Il s'agit de Jésus par exemple (43, 59) : *in huwa illā ʿabdun anʿamnā ʿalay-hi wa-ḡaʿalnā-hu maʿalan li-banī Isrāʾīl*. "Il n'est qu'un serviteur auquel Nous avons accordé des bienfaits et dont Nous avons fait un exemple pour les fils d'Israël."

Ces bienfaits sont affirmés dans le Coran par Celui qui est leur auteur. Chez al-Muḥāsibī, ils sont progressivement découverts par le *murīd*, et peuvent parfois passer totalement inaperçus. Al-Muḥāsibī reprend les vérités coraniques en tenant compte de la psychologie du disciple, dans la condition de semi-ténèbres qui est la sienne et à laquelle il ne peut échapper. Il invite le *murīd* à adopter cet enseignement, à le faire sien par étapes, et cherche ainsi à susciter une intériorisation des vérités de la foi. "Massignon note que 'dès Ḥasan Baṣrī le phénomène est observable ; il prend des mots usuels comme *fiqh*, *niyya*, *nifāq*, *ridā*, dans un sens d'expérimentation interne, d'introspection morale, qui en approfondit singulièrement la portée' "¹⁷³.

Pourquoi tant insister sur le *ṣukr* ? Parce que cette notion place *de facto* le serviteur dans sa dépendance radicale par rapport à un autre dont il reçoit tout, de sorte que toutes ses obligations envers cet autre peuvent être considérées comme des variations d'une obligation fondamentale qui est la reconnaissance, obligation face à la vérité tout autant que face à un devoir moral qui lui est imposé.

— Allāh ordonne de rappeler Ses bienfaits "*uḍkur nifmati*" (2, 40, 47, 122), *uḍkurū* (2, 231; 3, 103 ; 5 : 7, 11, 20 ; 14, 6)

— **Le bienfait (*nifma*) est lié à la reconnaissance (46, 15 ; 27, 19 ; 16, 114) ou au fait de se détourner (17, 83).**

Voilà ce qui est dit de Loth, sauvé du nuage de pierres : *nifmatan min 'indi-nā ! ka-dālika naḡzī man ṣakara*. "Faveur de Notre part ! Ainsi Nous récompensons ceux qui sont reconnaissants." (54, 35).

— **Certains échangent le bienfait contre l'incrédulité (*kufr*) :**

"N'as-tu point vu ceux qui échangent le bienfait d'Allāh contre l'incrédulité (*baddalū nifmata Allāh kufran*)."(14, 28).

— **Les bienfaits d'Allāh sont incommensurables :**

in ta'uddū nifmata llāhi , lā tuḥṣū-hā.(14, 34)

"Si vous comptiez les bienfaits d'Allāh, vous ne pourriez les dénombrer."

¹⁷³ Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 157.

En effet, le bienfait accordé contient en même temps une exigence : cela est vrai particulièrement pour le don fait à l'homme d'une nature raisonnable. C'est ce qui apparaît à travers l'analyse de la notion de *tab*^c (nature). Grâce à sa nature, le serviteur peut développer un exercice personnel et dans une certaine mesure autonome de ses facultés innées, et cette idée d'autonomie sera précisée dans la section suivante.

2.2 Le serviteur est doté d'une nature raisonnable

Le serviteur est doté d'une nature (*ṭabʿ*). *ṭabaʿa* est d'une racine *ṭ-b-ʿ* qui signifie "empreinte". Cette même racine sert à indiquer l'idée de nature (*ṭabʿ*), forme d'empreinte qui marque et délimite les facultés naturelles des vivants, et de l'homme en particulier.

Allāh a créé (*ḥalaqa*), établi (*waḍaʿa*), mis (*ḡaʿala*) en eux une nature ; les termes employés par al-Muḥāsibī qui indiquent ce don initial sont différents de ceux qui indiquent les bienfaits (*nifam*), les faveurs (*faḍl*, *tafaḍḍul*), les secours (*ayādi*) qui accompagnent la créature en sa vie sur terre.

Examinons comment, chez al-Muḥāsibī, Allāh crée en l'homme une nature, puis comment cette nature fonctionne, spécialement dans sa recherche du bien.

a) La nature douée de *ʿaql* de l'être humain.

Allāh crée les êtres vivants avec une nature spécifique. Cela est décrit avec précision dans la *Riʿāya li-ḥuqūq Allāh* :

La nature des anges est d'abord présentée :

"Les anges ont été dotés, par nature, de *ʿaql* et de perceptions claires, et Allāh les a dénués de passions et de convoitises"¹⁷⁴.

Puis vient celle des animaux :

"Les bestiaux, les oiseaux et les insectes ont été dotés par nature de convoitises"¹⁷⁵.

Enfin est décrite la nature des hommes et des génies :

¹⁷⁴ *ṭubīʿa l-malāʾikatu ʿalā l-ʿuqūli wa-l-baṣāʾiri wa-ʿarrā-hum min al-hawā wa-š-šahawāt.*
p. 251^{sv}.

¹⁷⁵ *ṭubīʿa l-anʿāmu wa-ṭ-ṭayru wa-l-hawāmmu ʿalā š-šahawāt.* p. 251¹⁴.

"Les humains et les génies¹⁷⁶ sont dotés par nature d'intelligences (*ʿaql*) qui supportent l'ordre et l'interdiction [...] Allāh dépose en eux des instincts (*garāʿiz*) qui aiment tout ce qui est en accord avec eux et détestent tout ce qui s'oppose à eux, et leur fait du tort ; puis Il leur ordonne de combattre, par le *ʿaql* qu'Il leur a donné, ce à quoi la *nafs* invite de par son instinct. Enfin, Il établit pour eux la récompense suprême et le châtement douloureux"¹⁷⁷.

Cette réflexion sur la nature qui est propre à l'homme (et aux génies) est donc une constante dans l'oeuvre d'al-Muḥāsibī, et dégage un lieu pour la responsabilité personnelle.

Il faut remarquer que les êtres humains (et les génies) tiennent à la fois de l'ange et de la bête, puisqu'en commun avec les premiers ils disposent du *ʿaql*, et qu'en commun avec les seconds ils ont des convoitises. C'est ce qui fait à la fois leur grandeur et leur misère : leur misère, parce que leur nature n'est pas unifiée, elle est même caractérisée par sa division, au contraire des autres, puisque les anges n'ont que des *ʿaql* et des perceptions claires, et que les animaux n'ont que des convoitises sans qu'un *ʿaql* ne leur soit attribué. Cette division intérieure fait aussi la grandeur des hommes et des génies, car eux seuls ont, de par la complexité de leur nature, une liberté de choix et une responsabilité personnelle dans le choix du bien¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Ces êtres corporels formés d'une vapeur ou d'une flamme (Coran 55, 14-15) sont normalement inaccessibles aux sens ; ils sont destinés à l'enfer ou au paradis. Cf. *E.I.* 1ère éd., t. 1, p. 1005-6.

¹⁷⁷ *tubīʿa l-insu wa-l-ġinnu ʿalā l-ʿuqūli llātī taḥtamīlu l-amra wa-n-nahya [...] wa-ġaʿala fī-him ġarāʿiza tuḥibbu kulla-mā wāfaqa-hum wa-tabġaḍu kulla-mā ḥālafa-hum wa-aḍā-hum ; tumma amara-hum an yuġāhidū bi-mā aʿtā-hum min al-ʿuqūli mā daʿat ilay-hi n-nafsu min qibali ġarīzati-hā fa-ġaʿala la-hum uṭ-ṭawāba l-ʿazīma wa-l-ʿiqāba l-alīma.* p. 252^{1 sv}.

¹⁷⁸ Il ne nous revient pas ici de réfléchir sur la nature des anges ; cependant, avec l'exemple d'Iblis, et bien que leur intelligence et leurs perceptions claires devraient les conduire inmanquablement à l'obéissance, la liberté de choix leur est certainement

Ainsi Allāh dépose-t-il dans la nature humaine (et chez les génies) la faculté innée du *‘aql* (*garīzat al-‘aql*)¹⁷⁹.

Voici, dans le *Kitāb al-‘aql*, l’opinion de divers groupes de *mutakallimūn*¹⁸⁰ sur ce qu’est le *‘aql*:

”Certains disent : Cest une lumière (*nūr*) qu’Allāh dépose [en l’homme] en tant que caractère naturel et faculté innée (*waḍa‘a-hu ṭab‘an wa-ḡarīzatan*)”¹⁸¹.

La lumière par rapport à la vue est comme la faculté innée du *‘aql* par rapport à l’acte de perception et de connaissance : c’est la condition qui donne les moyens de l’acte. Cette image indique qu’Allāh donne à l’homme des moyens naturels pour saisir le *bayān* : ce n’est pas Lui qui crée l’acte qui consiste à voir avec perspicacité, car celui-ci provient tout d’abord d’une faculté humaine.

b) La révolte de la nature et l’état de division intérieure.

Il y a, en l’être humain, ”une révolte de la nature” contre le *‘aql* qui ”supporte l’ordre et l’interdiction”, et c’est dans la façon dont est résolue cette révolte que peut se situer le libre-arbitre :

Cette révolte vient de l’indulgence de la nature pour son penchant immédiat, ce qui la fait oeuvrer en faveur de ce qui conduit finalement à sa

accordée, en ce sens que le choix n’est pas d’abord entre la chair et l’esprit, mais entre l’obéissance et la rébellion par orgueil ou pour des raisons similaires.

¹⁷⁹ *garīza* ne peut être traduit toujours de la même façon : jusqu’à présent, il a désigné la faculté innée du *‘aql*. Il faut traduire ce terme tantôt par instinct lorsqu’il s’agit des passions et convoitises, tantôt par faculté innée lorsqu’il s’agit du *‘aql*, l’utilisation du mot instinct étant impropre dans ce cas. Aussi, pour garder l’unité de la traduction, il aurait sans doute mieux valu conserver le terme arabe *garīza* au singulier, *garā’iz* au pluriel ; néanmoins, pour la clarté du texte en français, c’est l’une des deux traductions qui apparaîtra, mais toujours accompagnée du terme arabe, soit en note, soit dans le texte.

¹⁸⁰ *Kitāb al-‘aql* p. 394.

¹⁸¹ *ibidem*, p. 204¹².

perte, car il y a une opposition constante entre le plaisir immédiat et le bonheur éternel et définitif :

Celui qui a saisi d'Allāh par le *‘aql* ce qu'il dit (*‘aql ‘an Allāh*) comprend cette situation et la domine :

"Celui-là discerne ce qui est *pour lui* et ce qui est *contre lui*, distingue clairement ce qui le rend vertueux et ce qui le corrompt ; il est fort contre la révolte de ses humeurs naturelles qui querellent en faveur de ce qui cause sa perte, et il contredit les convoitises qui le perdraient"¹⁸².

La nuance qu'il y a entre *ṭab^c* et *ṭabā'f* est importante et sera analysée ci-dessous. Les termes utilisés dans ce passage pour indiquer ce qui est utile et rend vertueux (*yuslihu*), d'une part, et ce qui nuit et corrompt (*yufsidu*), d'autre part, soulignent le lien entre l'utile et la pratique des vertus.

Tout ce passage est construit à partir d'une suite d'oppositions : opposition entre ce qui est utile et ce qui est nuisible, sous la forme d'un "discernement" (*mufarriq, mubṣir*), puis opposition entre le serviteur et ce qui cause sa perte, sous la forme d'une "querelle". Le discernement est ici le préalable de la querelle. Les termes indiquant la révolte de la nature sont multiples : *‘iṣyān, munāza‘a*, et la résistance du *‘āqil* est victorieuse, car il est fort (*qawī*) et contredit (*muḥālif*) ses convoitises.

La nature, ici, est ce qui, en l'homme, s'oppose à l'intelligence et peut conduire à la perdition. Ce n'est pas "toute" sa nature, mais une partie seulement, et une partie rebelle, constituée "d'humeurs" qui, elles-mêmes, sont multiples et divergentes. Le terme utilisé est alors différent, car al-Muḥāsibī emploie le pluriel *ṭabā'f* et non *ṭab^c* ou *ṭibā^c*.

Cette dimension du *ṭab^c* comme un "scellement" pourrait rejoindre le sens coranique du mot. Dans le Coran, il n'y a pas de *ṭab^c* dans ce sens de nature. Le verbe de la forme simple *ṭaba‘a*, toujours employé avec *qulūb*

¹⁸² *huwa l-mufarriq bayna mā la-hu wa-mā ‘alay-hi, al-mubṣiru li-mā yuslihu-hu wa-mā yufsidu-hu, al-qawīyyu ‘alā ‘iṣyāni ṭabā'f-i-hi l-munāzī‘ati ilā mā yuhliku-hu, al-muḥālifu li-ṣāhawāti-hi llātī turdī-hi. Mas‘ala fī l-‘aql* p. 236^{3sv}.

veut dire qu'Allāh "a scellé" le coeur de certains qui restent incrédules. Il y a un lien entre "sceller" et "marquer d'une empreinte", car le scellement se fait par l'apposition d'un sceau. Cet endurcissement, dans 4, 155, est dû à l'incrédulité : ainsi, Allāh n'en est pas le premier responsable, il ne fait que sanctionner un état de fait : "Nos coeurs sont incirconcis". Non ! mais Allāh les a scellés à cause de leur incrédulité, en sorte que rares sont ceux qui croient"¹⁸³.

Dans la *Rfāya*, al-Muḥāsibī note que la conversion est difficile parce qu'Allāh interdit au serviteur ce que sa nature aime, or "Il l'a fait complaisant et indulgent pour la nature [qui est la sienne]"¹⁸⁴. C'est, d'ailleurs, cette difficulté liée à la complexité de la nature humaine qui fait tout le mérite de la conversion.

Et les convoitises naturelles opposées au *‘aql* suivent la pente de la nature (*ṭab‘*), car "[Allāh] lui donne une nature encline à aimer ce qui est en accord avec lui et à détester ce qui s'oppose à lui, et lorsqu'ensuite il distingue ce qui s'accorde avec lui et ce qui s'oppose à lui, alors et à cause de cela ses convoitises entrent en effervescence"¹⁸⁵.

Il y a dans ce passage une définition implicite de *ṣahwa* comme étant le fait d'aimer ce qui s'accorde avec soi (*mā yuwāfiqū-hu*) : la symétrie est remarquable entre l'emploi du *māḍī*, *wāfaqa*, qui indique l'achevé et le définitif, l'oeuvre d'Allāh, et le *muḍārīf*, *yuwāfiqū*, qui indique l'inachevé, l'action ponctuelle du serviteur.

¹⁸³ *qulūbu-nā gulfun bal ṭaba‘a llāhu ‘alay-hā bi-kufri-him fa-lā yu‘minūna illā qalilan*. cf. également 9, 93. Dans l'Ancien Testament également, l'endurcissement du coeur produit l'enténébrement : les yeux ont beau regarder, ils ne voient pas, les oreilles ont beau écouter, elles n'entendent pas : Isaïe 6 ^{9,10}. En outre, l'image de la circoncision du coeur y est fréquente : cf. Deutéronome 10¹⁶, 30⁶.

¹⁸⁴ *ḡa‘ala-hu llāhu li-ṭ-ṭab‘i muwāfiqan ḥafifan*. *Rfāya* p. 60¹⁴.

¹⁸⁵ *ṭaba‘a-hu ‘alā ḥubbi mā wāfaqa-hu wa-buḡḍi mā ḥālafa-hu, tumma ‘alima mā yuwāfiqū-hu mim-mā yuḥālifu-hu, fa-hāḡat li-dālika ṣahawātu-hu*. *Rfāya* p. 62 ⁸⁻⁹.

Al-Muḥāsibī, avec réalisme, n'invite pas le serviteur à tenter de transformer sa nature, mais il l'invite à l'orienter vers l'obéissance à Allāh. C'est ainsi, par exemple, que l'envie (*ḥasad*) est naturelle : il s'agit de la vaincre par le *ʿaql* :

"Tu n'es pas chargé de cela, à savoir de donner à ta propre nature une forme telle qu'elle ne soit pas inattentive, étourdie, et qu'elle ne querelle pas en vue d'un objet aimé ou haï, car cela, c'est la nature des anges ; tu es simplement chargé de saisir, par ton *ʿaql*, de la part d'Allāh, [ce que Celui-ci dit] ; aussi, ne t'incline pas vers autre chose que vers Son obéissance"¹⁸⁶.

Ici, le *ʿaql* joue un rôle déterminant dans le penchant que le serviteur adoptera en définitive : penchant vers l'obéissance ou vers la rébellion.

Il y a, dans ce qu'Allāh a établi, un ordre à respecter : il ne faut pas "frauder dans la balance" (7, 55). De même, il y a un ordre à respecter dans la nature qu'Allāh a mise en l'homme¹⁸⁷. Cette insistance sur la notion de nature est originale chez al-Muḥāsibī. Il réfutait volontiers les thèses muʿtazilites de la création du Coran et de la négation de la vue de Dieu

¹⁸⁶ *wa-lam tukallaf dālika : an taḡʿala ṭabʿa nafsī-ka bi-hayʿatin lā yaḡfulu wa-lā yashū wa-lā yunāzʿu ilā maḥbūbin wa-lā makrūhin, fa-dālika ṭabʿu l-malāʾikati, wa-inna-mā kullifta an taʿqila bi-ʿaqli-ka ʿani llāhi, fa-lā tamil ilā gayri ṭāʿati-hi. Rfāya* p. 498^{sv}.

¹⁸⁷ En ce qui concerne *waḍaʿa*, (poser, établir) qui accompagne souvent le mot *ṭabʿ* chez al-Muḥāsibī, il se trouve dans le Coran au sens premier de poser les armes (4,102) ; ses vêtements (24, 58) ; puis au sens d'engendrer, mettre au monde (3, 36 ; 55, 10) ; enfin, et cela se rapproche de l'emploi qu'en fait al-Muḥāsibī, dans le sens de créer en établissant un ordre à respecter : *waḍaʿa l-mizāna a-lā taḡaw fī l-mizāni...* (Le ciel, Il l'a élevé) et Il a établi la balance, ne fraudez pas dans la balance...) (7, 55).

wa-l-arḍa, waḍaʿa-hā li-l-anāmi, fī-hā fākihātun wa-n-naḥlu dātu l-akmāmi wa-l-ḥabbu wa-l-ʿaṣfu wa-r-rayḥānu. fa-bi-ayyi ālāʾi rabbi-kumā tukaddibāni ?

"La terre, Il l'a établie pour l'humanité ; il s'y trouve des fruits, les palmiers aux fleurs enveloppées, les grains et leurs gaines, et les plantes aromatiques.

Lequel donc des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous tous deux ?" (55, 10-13).

dans l'autre monde, et, par conséquent, il les connaissait bien comme le montre sa réflexion sur la nature et les facultés naturelles.

Il réfute, dans *Fahm al-Qur'ān*, certaines de leurs attaques contre les *ahl as-sunna*. Les mu'tazilites, tels qu'al-Muḥāsibī y décrit leurs arguments, s'appuient sur la doctrine de "l'abrogeant" et de "l'abrogé" pour défendre leurs positions sur le sort du grand pécheur et la vision de Dieu dans l'au-delà, et prétendent que les *ahl as-sunna* abrogent les informations (*aḥbār*) et les attributs (*ṣifāt*). (En fait seuls les jugements (*aḥkām*) sont abrogeables). Al-Muḥāsibī répond à ces attaques avec les mêmes armes, pratiquant le *ḡadal*, la controverse théologique, de façon consommée¹⁸⁸.

S'il connaissait à fond leur doctrine, c'est sans doute en partie parce que le mu'tazilite Abū l-Huḍayl, auteur d'un *Kitāb al-ḥuḡaḡ* (Livre des preuves), était, comme lui, de Baṣra, et de sa génération (mort vers 850). Il fut "le premier théologien dogmatique à avoir opposé à la tradition scripturaire (*samʿ*) la raison individuelle (*ʿaql*), faisant de cette opposition

¹⁸⁸ *wa-qad iddaʿā ʿalay-nā baʿḍu ahli l-bidaʿi min al-muʿtazilati annā naẓʿumu anna llāha yansaḥu aḥbāra-hu wa-ṣifāti-hi.*

"Certains des innovateurs parmi les *muʿtazila* ont allégué contre nous que nous prétendions qu'Allāh abrogeait ce dont Il informe et Ses attributs." (p. 370).

Voici un des arguments des *muʿtazila*, lorsqu'ils s'adressent aux *ahl as-sunna* :

Allāh a dit qu'Il châtierait les grands pécheurs (*ahl al-kabāʾir*), et vous dites : pas tous ; "Vous prétendez donc qu'Allāh peut abroger ce dont Il informe et contrevenir à Sa menace (*wa-zaʿamtum anna llāha nasaha ḥabara-hu wa-aḥlafa waʿida-hu.*)" (p. 370).

La réplique est qu'Allāh, en dehors de l'associationisme (*ṣirk*), pardonne à qui Il veut, et qu'il n'est pas question d'abroger les *aḥbār* (informations), et plus spécialement la menace : "*inna llāha lā yaḡfiru an yuṣraka bi-hi wa-yaḡfiru mā dūna ḡālika li-man yaṣāʾu*".

"Allāh ne pardonne pas qu'on Lui donne des associés, et pour ce qui est moindre que cela, Il pardonne à qui Il veut." (4, 48 in *Fahm al-Qur'ān* p. 471).

Dans ce domaine, al-Muḥāsibī précise que ce n'est pas l'information (*ḥabar*) qui varie, car elle est irrécusable, mais les contextes et le champ d'application, particulier (*ḥāṣṣ*) ou général (*ʿāmm*), de cette "information".

une des caractéristiques du muʿtazilisme¹⁸⁹. Lorsque l'on compare muʿtazilites et Ašʿarites, un siècle plus tard, cette opposition est d'une importance majeure, comme le souligne L. Gardet :

"La mise en place des arguments dialectiques suppose que confiance soit faite au ʿaql, et qu'une harmonie soit reconnue entre la Loi religieuse et l'effort de la raison s'exerçant sur ce donné [...] Mais tandis qu'en Muʿtazilisme, la raison peut et doit rendre compte de son accord avec la Loi, c'est la Loi qui, en Ašʿarisme, délimite le domaine de la raison et en guide la démarche"¹⁹⁰.

De fait, le domaine de la raison étant délimité par la loi, il n'y a pas d'opposition, chez al-Muḥāsibī comme plus tard chez les Ašʿarites, entre ʿaql et samʿ. La réflexion sur la responsabilité est un domaine important où la raison rend compte, chez les muʿtazilites, de son "accord avec la loi". Dans cet effort, c'est encore à Abū l-Hudayl qu'est attribué le *credo* muʿtazilite dont le premier article concerne la justice d'Allāh : "Obligation et sanction ne se comprennent que vis-à-vis d'un être responsable ; or, pensent les muʿtazilites, seul est authentiquement responsable d'un acte celui qui en est l'auteur au plein sens du terme, à savoir celui qui le fait être (*yuhdītu, yūğidu*)"¹⁹¹. Il faut donc une autonomie de l'homme pour qu'il puisse être l'auteur de ses actes. Ce point de vue est à l'opposé du point de vue "coercitionniste" (*muğbira*) pour qui les actes sont créés par Dieu. "Seule cette autonomie de l'agent humain peut rendre légitime qu'ici-bas Dieu lui impose une loi, et que, dans l'au-delà, il soit récompensé ou châtié selon qu'il l'aura observée ou non"¹⁹². La pensée d'al-Muḥāsibī, sur ce point, rejoint celle d'Abū l-Hudayl, même s'il se défend d'être muʿtazilite, et qu'il n'emploie pas le terme de *qudra*. La notion d'autonomie est chez lui liée à la présence d'une nature spécifique, douée de facultés diverses et

¹⁸⁹ Laoust Henri, *Les schismes dans l'Islam*, p. 102.

¹⁹⁰ Gardet, Louis, article "*ilm al-kalām*" in *E.I.*, 2ième édition, t. 3, p. 1174.

¹⁹¹ Gimaret, Daniel, article "*Muʿtazila*" in *E.I.*, 2ème édition, t. 7, p. 791, 792.

¹⁹² *ibidem*, p. 791.

parfois opposées, qui permettent de choisir et d'orienter l'action. Il rejoint ici encore la pensée des muʿtazilites, du moins dans ses effets¹⁹³ : "Pour les muʿtazilites, la notion de puissance (*qudra, istiṭāʿa*) est liée à celle de libre choix (*iḥtiyār*)." Celui qui dispose de *qudra* se reconnaît à la faculté qu'il a de "ne pas choisir ce dont il a puissance"¹⁹⁴. "Toute forme d'obligation à l'impossible (*taklīf mā lā yuṭāq*) serait contraire à Sa justice"¹⁹⁵. D'ailleurs,

¹⁹³ La position d'al-Muḥāsibī ne calque pas celle des muʿtazilites qui n'étaient pas tous d'accord sur l'idée de nature, que certains refusaient, et sur ses résultats quand au pouvoir de poser des actes : pour Nazzām (m. vers 220/835, théologien muʿtazilite de l'école de Baṣra), une nature créée était précisément l'argument retenu pour dire que Dieu crée les actes ; voici ce que dit Daniel Gimaret à ce sujet dans son livre, *La doctrine d'al-Aṣʿarī* : "Une autre question qui divise les théologiens à propos du statut de l'acte humain est celle de savoir si l'homme est en mesure d'exercer une action sur autre chose que soi (c'est-à-dire autre chose que son propre corps, ou en termes plus stricts : autre chose que le 'lieu d'inhérence de sa puissance')". Ce processus est désigné par " 'génération', *tawlid* ou *tawallud* (selon que l'on considère la cause qui 'engendre' ou l'effet 'engendré')". "Abū l-Hudayl limitait "les actes 'engendrés' à ceux dont l'homme connaît le mode de production (*kayfiya*)". Or, Abū l-Hudayl, qui reconnaît à l'homme le pouvoir d'exercer une action "hors de soi", "exclut en particulier l'idée de 'nature' (*ṭabʿ, ṭabʿa*)" dans sa cosmologie (p. 45 de *La doctrine d'al-Aṣʿarī*). D'autres, comme Nazzām, refusent le *tawallud* en vertu même de l'idée de nature : "Tous les muʿtazilites, cependant, n'ont pas admis la thèse de l'acte engendré. Ainsi Nazzām considérerait que tout ce qui vient à l'être en dehors d'un corps humain [...] est acte de Dieu, en vertu d'une 'nature' (*ṭabʿa, ḥilqa*) créée par Lui : si, quand je pousse une pierre, celle-ci se meut, c'est parce que Dieu l'a dotée d'une 'nature' telle que, précisément, elle se meut quand on la pousse ... (Cela) parce que Dieu, chaque fois, le veut ainsi ; s'Il le voulait, il pourrait faire tout aussi bien qu'elle ne se meuve pas".

Gimaret, Daniel, *La doctrine d'al-Aṣʿarī*, p. 401-402.

¹⁹⁴ article "Muʿtazila" in *E.I.*, 2ème édition, t. 7, p. 792, citation du *Muḡnī* de Ḡubbāʾī.

¹⁹⁵ *ibidem*, p. 792.

Sur l'idée de nécessité (*wuḡūb*) qui s'impose à Dieu même pour respecter les exigences de la justice, thème muʿtazilite majeur, voir Goldziher, Ignace, *Le dogme et la loi de l'Islam*, p. 83 et sv ; en voici un passage : "A Allāh incombe de conduire [les hommes] sur la voie

le libre-choix est possibilité de ne pas choisir, non possibilité de choisir de façon équivalente une chose ou son contraire, le bien ou le mal. "De par sa racine même (*ḥayr*, bien), *iḥtiyār* évoque d'abord non pas l'idée d'une indifférence dominatrice entre le bien et le mal, mais la libre élection de ce qui est bon". Certains muʿtazilites opposent *iḥtiyār* et *iḍṭirār* (contrainte), et "c'est bien en tant que *muḥtār* (au sens de 'qui choisit'), en tant que doué d'*iḥtiyār*, que l'homme est 'inventeur' (*muḥtarī*) ou 'créateur' (*ḥāliq*) de ses actes [...] Cependant, le choix humain, toujours motivé, n'est pas vraiment libre-choix, il est 'intermédiaire' entre la contrainte naturelle et la pure liberté divine, à la fois *iḍṭirārī* et *iḥtiyārī*"¹⁹⁶.

De même, chez al-Muḥāsibī, l'individu n'est autonome et ne se régit lui-même que pour se soumettre volontairement à une autorité, celle du Prophète et du message qu'il transmet. C'est pourquoi, libre-choix du bien et dépendance s'accordent fort bien chez lui.

c) La présence d'une nature relativement autonome n'est pas incompatible avec la dépendance du serviteur vis-à-vis d'Allāh.

Le serviteur est dépendant

Si les repères de la vie morale convergent vers une attitude de piété révérentielle envers Allāh (*taqwā*)¹⁹⁷, c'est qu'Allāh, initiateur de toute vie et de tout bienfait, a placé sa créature humaine, douée du *ʿaql*, dans une

droite". C'est ainsi que les muʿtazilites expliquent la sourate 16, 9 : "*wa-ʿalā llāhi qaṣḍu s-sabīli...*

¹⁹⁶ Gardet, Louis, article "*iḥtiyār*" in *E.I. 2ème édition*, t. 3, p. 1089-1090. Il commente le *Tahāfut al-falāsifa* de Ġazālī qui décrit un libre-choix "intermédiaire".

¹⁹⁷ La piété (*taqwā*) comporte toujours un élément de crainte révérentielle. Après l'avoir indiqué, on traduira *taqwā* par piété sans préciser à chaque occurrence "piété révérentielle".

condition de serviteur, pour ne pas dire d'esclave (*ʿabd*). Comment donc al-Muḥāsibī présente-t-il cette condition dans ses oeuvres principales ?

De façon générale, les êtres humains sont souvent appelés "serviteurs" (*ʿibād*), et le *murīd*, à qui al-Muḥāsibī s'adresse, est aussi un "serviteur". Ce terme est donc sans cesse utilisé, et il est parfois expliqué. Nous nous arrêterons uniquement aux passages significatifs qui précisent quelle est la condition du *ʿabd*.

Cette condition de serviteur est celle de tout homme, qu'il choisisse sa perte ou son salut. Ce n'est pas une qualité accidentelle, car elle fait substantiellement partie de sa nature : elle correspond à la place qui est réservée à l'homme dans la création, qu'il accepte cette place ou non. Elle n'est pas liée à sa volonté, mais à celle d'Allāh : elle est donc irrécusable, totalement contraignante, et elle a ses exigences propres.

Ainsi, les prophètes sont envoyés à tous les serviteurs, bienfaisants ou malfaisants :

"Ceux-là sont Ses envoyés (*rusul*) qui invitent les serviteurs au salut (*dāʿūna l-ʿibāda ilā naḡāti-him*), les préviennent contre leur perte (*halaka*), supportent les torts qu'ils leur causent"¹⁹⁸.

C'est une condition de dépendance à l'égard d'un Maître qui est Créateur et qui a des droits (*ḥuqūq*) sur Sa créature :

L'auteur cite un *ḥadīṭ* en ce sens dans les *Waṣāyā*¹⁹⁹ :

lastu bi-nāẓirin fī ḥaqqi ʿabdi ḥattā yanzura l-ʿabdu fī ḥaqqī.

"Je ne considère pas le droit de Mon serviteur tant que le serviteur ne considère pas Mon droit"²⁰⁰.

Le "droit" d'Allāh est aussi le fait qu'Il est la vérité (*ḥaqq*). Aussi, la reconnaissance de ce qui est vrai est la première façon d'honorer les "droits" d'Allāh, et il s'agit de la vérité sur Allāh comme de la vérité sur soi-

¹⁹⁸ *Kitāb al-ʿaql* p. 226¹¹⁻¹².

¹⁹⁹ *ḥadīṭ* non recensé dans la Concordance.

²⁰⁰ *Waṣāyā* p. 162².

même. Sa condition est la première chose à laquelle le *murīd* doit s'arrêter dans son "Observance des droits d'Allāh" (*Rfāya li-ḥuqūq Allāh*), car s'il ne la comprend pas, il n'en saisira pas les exigences.

– "Je demandai : 'Par quoi m'ordonnes-tu de commencer ?'

– Il répondit : 'Que tu saches que tu es un esclave 'possédé' par un Seigneur, et qu'il n'y a de salut pour toi que grâce à la piété que tu montreras envers ton Souverain et ton Maître, et qu'il n'y aura pas de perte pour toi après cela. Ainsi remets-toi en mémoire et réfléchis à quelle fin tu as été créé, et pour quoi tu as été mis au monde dans cette demeure évanescence ; eh bien sache que tu n'as pas été créé en vain (*ʿabaṭan*) ni laissé libre (*sudan*) [de tout ordre et de toute interdiction] ; tu n'as été créé et mis dans cette demeure que pour l'épreuve et la vérification de l'expérience, afin que tu obéisses à Allāh ou que tu Lui désobéisses de façon à passer de cette demeure au tourment éternel ou aux délices éternelles' "²⁰¹.

Le terme *sudan* vient du Coran (75, 36) : *a yaḥsabu al-insānu an yutraka sudan ?* "L'homme pense-t-il qu'il sera laissé libre ?" Ce passage de la sourate *al-Qiyāma* (la Résurrection) évoque le jugement dernier, et le malheur de celui qui s'est "détourné", tout en "marchant fièrement" (v. 33). La "liberté" exprimée ici par "*sudan*", et dont précisément le serviteur ne dispose pas, signifie la liberté de faire n'importe quoi sans être puni. Dans sa *Risāla*, aṣ-Ṣāfiʿī commente ce verset : "L'homme laissé en toute gratuité est celui auquel on ne prescrit ni ordre ni interdiction"²⁰². Un tel homme n'a pas de comptes à rendre. Or, une telle liberté n'existe pas parce qu'il y a

²⁰¹ – *qultu : fa-mā awwalu-mā ta'murunī an abtadi'a bi-hi ?*

– *qāla : an ta'lama anna-ka ʿabdun marbūbun, lā naḡāta la-ka illā bi-taqwā sayyidi-ka wa-mawlā-ka, wa-lā halakata ʿalay-ka ba'da-hā. fa-tadakkār wa-tafakkar li-ayyi šay'in ḥuliqta ? wa-li-mā wuḍʿta fī ḥādihi d-dāri l-fāniyati ? fa-ta'allam anna-ka lam tuḥlaq ʿabaṭan, wa-lam tutrak sudan, wa-inna-mā ḥuliqta wa-wuḍʿta fī ḥādihi d-dāri li-l-balwā wa-l-iḥtibārī li-tuḥfa llāha aw ta'ṣiya, fa-tunqala min ḥādihi d-dāri ilā ʿaḍābi l-abadi aw na'imi l-abadi.* *Rfāya* p. 44^{1 sv}.

²⁰² aṣ-Ṣāfiʿī, *Risāla*, traduite par Lakhdar Souami, p. 56.

un bien et un mal qui doivent orienter l'action. Le relativisme moral n'est pas de mise ici. Par ailleurs, "bien" et "mal" sont exprimés dans ce passage de la *Risāla* par "ordre" ou "interdiction", et liés à la volonté imprescriptible de Dieu, et non à un bien ou à un mal en soi.

A la condition d'esclave dont il faut tout d'abord bien prendre conscience (*taḍakkar wa-tafakkar*) correspondent les exigences qui lui sont liées : la piété et l'obéissance réclamées constituent une épreuve (*balwā, ihtibār*) pour le serviteur, épreuve décisive qui le conduira aux délices ou au tourment²⁰³. Ainsi la vie sur terre a pour le serviteur un sens (noter les deux négations : ni en vain (*ʿabaṭan*), ni librement (*sudan*)). Elle est provisoire et est le cadre d'une vérification de sa valeur à travers les événements de sa vie.

C'est pourquoi, selon le thème même de la *Rfāya li-huqūq Allāh*, le serviteur doit être prêt à l'observance des droits d'Allāh :

ʿazama l-ʿabdu bi-l-qiyāmi li-ḡamf i huqūqi llāh.

²⁰³ Un peu plus loin, on trouve ce passage :

lā naḡāta li-l-marbūbi al-mutaʿabbidi illā bi-tāʿati rabbi-hi wa-mawlā-hu.

Il n'y a de salut pour celui qui est possédé par un maître et en état d'esclavage que dans l'obéissance à son Seigneur et Maître. *Rfāya* p. 44¹¹.

Dans les *Wasāyā*, al-Muḡāsibī cite un *ḥadīṭ qudsī* et le commente :

"lā yangū minnī ʿabdun illā bi-adā'i mā ftaraḍtu ʿalay-hi" : a-lā fa nkamišū fī l-farā'iḍi llati yashaṭu llāha man yuḍayyfu-hā, wa yafūzu l-ʿibādu bi adā'i-hā.

"Il n'y a pas un serviteur qui ne soit sauvé autrement que par l'accomplissement de ce que Je lui impose" ; eh bien, soyez prompts dans les obligations légales dont la négligence irrite Allāh, et dont l'accomplissement permet aux serviteurs d'obtenir la victoire. p. 115^{6 sv}.

Il n'y a pas de *ḥadīṭ* recensé en ces termes. Cependant, dans un *ḥadīṭ* de Buḡārī, *ar-riqāq*, 38, le sens est équivalent : *wa-mā taqarraba ilayya ʿabdi bi-šay'in aḡabba mim-mā ftaraḍtu ʿalay-hi*. ("Mon serviteur ne peut se rapprocher de moi par quelque chose de plus aimable [à mes yeux] que ce que Je lui impose").

"Le serviteur se détermine à accomplir tous les droits d'Allāh"²⁰⁴.

Cette condition de *ʿabd* appelle en retour la *ʿibāda* (culte rendu à Allāh) : "Il saisit quel Maître il sert (*yaʿbudu*), quelle récompense il recherche et quels sont le châtement et la peine qu'il fuit"²⁰⁵.

Il faut noter que cette épreuve est réservée aux serviteurs doués de *ʿaql* et capables de s'en servir :

"Ainsi, l'intelligence est une faculté innée qu'Allāh a établie chez ceux qu'Il éprouve parmi Ses serviteurs (*al-mumtaḥanīn min ʿibādi-hi*) et, par ce moyen, Il établit une preuve (*ḥuḡḡa*) contre ceux qui ont atteint l'âge de la puberté (*bāligīn li-l-ḥulumi*)"²⁰⁶.

Bālig est souvent mentionné dans l'expression suivante : *bāligu l-ḥulumi* : "celui qui atteint la puberté", qui est une expression coranique (24, 58, 59). Al-Muḥāsibī reprend cette expression qui signifie que l'enfant

²⁰⁴ *Rfāya* p. 77¹¹.

²⁰⁵ *Kitāb al-ʿaql* p. 229¹.

²⁰⁶ *Kitāb al-ʿaql* p. 203¹²⁻¹⁴.

Massignon traduit *ḥuḡḡa* par "preuve" dans ce passage : Le *ʿaql* est un "instinct déposé par Dieu chez ses créatures soumises à l'épreuve de Le servir : par lui, Il fait trouver la preuve à ceux qui ont atteint l'âge de discrétion, leur fournissant en leurs raisons un avertisseur (invisible), qui promet et menace, commande et interdit, dissuade et conseille (*ḥaḍḍa wa-nadaba*)" (Passion, p. 543).

Il faut souligner d'abord que "preuve" et "argument" sont complémentaires chez al-Muḥāsibī : c'est parce que le *bayān* fournit une preuve que celle-ci se tourne en argument contre celui qui ne l'a pas comprise. Il faut distinguer chez al-Muḥāsibī plusieurs emplois de *ḥuḡḡa* : l'emploi le plus fréquent avec *ʿalā*, qui signifie preuve, argument contre ; un emploi en *iḍāfa*, *ḥuḡḡatu l-ʿilmi*, (*Kitāb al-ʿaql* p. 231), où *ḥuḡḡa* signifie preuve de la science, mais cette preuve intellectuelle se tourne en argument contre le serviteur ; un emploi seul, où *ḥuḡḡa* signifie preuve (*Kitāb al-ʿaql* p. 232). Néanmoins, d'autres occurrences de *ḥuḡḡa* et de *iḥtaḡḡa* dans ce même sens seront plutôt traduites par "argument". Par exemple : "Il a tiré contre eux argument (*iḥtaḡḡa ʿalay-him*) des intelligences qu'Il avait implantées en eux". *Kitāb al-ʿaql* p. 207^{5 sv}.

parvient à l'âge de la responsabilité, où il est capable de faire bon usage de son *‘aql*.

La condition du serviteur est d'être éprouvé, bien que tous ne le soient pas, puisqu'il s'agit d'un partitif. C'est en tout cas la condition du serviteur doué d'intelligence.

Le serviteur est créé pour servir Allāh. Il ne peut le faire sans l'usage de son intelligence, lequel est donc requis pour l'obtention de la fin à laquelle il est destiné, à savoir le service d'Allāh ici-bas, et le salut dans l'au-delà.

Cette dépendance initiale est de tous les instants, car si Allāh maintient Sa créature en possession de ses facultés, Il peut aussi l'en priver, comme l'indique le Coran (16, 70). Il en résulte un état de fragilité, en particulier en ce qui concerne la faculté innée du *‘aql*. Par suite le *‘aql*, comme les cinq sens, est un don des plus fragiles entre les mains d'Allāh :

"(Il n'est qu') un serviteur possédé, humilié, qu'un autre manipule, et qui n'est pas à l'abri, de nuit ou de jour, qu'on ne lui ôte l'ouïe, la vue, tous ses membres, et même son intelligence, ou une partie de cela, au point d'être rejeté dans certains de ses états initiaux, comme la cécité, la surdité, le mutisme ou l'ignorance, et au point que son intelligence soit emportée, alors que, d'ailleurs, il a vu Allāh agir ainsi avec un grand nombre de Ses créatures"²⁰⁷.

L'emploi des passifs *yuslaba*, *yuradda* insiste sur la dépendance du serviteur "esclave, humilié, qu'un autre manipule."

²⁰⁷ *‘abdun mamlūkun ḍalilun, yuqallibu-hu gayru-hu, wa-lā ya’manu fī layli-hi aw nahāri-hi an yuslaba sam‘u-hu wa-baṣaru-hu wa-ḡamfu ḡawāriḥi-hi wa-‘aqlu-hu, aw ba‘ḍu ḍālika, ḥattā yuradda ilā ba‘ḍi aḥwāli-hi fī bidā’ati-hi min al-‘amā aw iṣ-ṣamami aw il-bakami aw il-ḡahli, ḥattā yaḍhaba ‘aqlu-hu, wa-qad ra’ā llāha fa‘ala ḍālika bi-kaṭirin min ḥalqi-hi.*

Rfāya p. 399^{3sv}.

Ce passage ne cite pas à la lettre mais évoque un verset coranique : "Et Allāh vous crée ! puis Il vous fait décéder. Et tel parmi vous est reconduit jusqu'au plus vil de l'âge, afin qu'après avoir su il ne sache plus rien. Allāh est savant, capable, vraiment !" (16, 70).

La juxtaposition des termes qui expriment la même idée donne une certaine emphase au texte, propre à frapper l'esprit du lecteur (ou de l'interlocuteur).

Ce dernier passage est extrait du chapitre : "Comment refuser l'orgueil et faire connaître au serviteur quelle est sa valeur"²⁰⁸. Après avoir montré la fragilité physique de l'homme, né du néant et destiné à mourir, al-Muḥāsibī insiste ici sur sa fragilité intellectuelle.

Même si le Maître présente des exigences qui sont en partie les mêmes envers tous Ses serviteurs, Il reste libre de Ses dons :

"Allāh 'n'est pas injuste envers les serviteurs'. Malgré cela, Il peut privilégier de l'avertissement [qui vient de Lui] et de la réussite qui Il veut de Ses serviteurs, et accorder en particulier [la faveur] de Son voisinage à ceux qu'Il aime parmi Ses créatures"²⁰⁹.

Les dons valent pour ce monde et pour l'autre, où le serviteur peut, par faveur spécifique (*yaḥuṣṣu*, *yaḥtaṣṣu*), se trouver dans le "voisinage" du Maître. Ainsi, Dieu choisit "qui Il veut" (5, 54) dans Son impénétrable justice.

Le serviteur est réellement l'auteur de ses actes

Peut-on dire pour autant qu'il y a prédestination du *ʿabd*, et qu'en pense al-Muḥāsibī ? Il n'emploie le mot *taqdīr*, prédestination, que pour l'organisation de l'univers, mais non pour l'orientation de la liberté humaine²¹⁰. L'univers est organisé selon un "décret" d'Allāh, et en porte la marque ; il peut donc être un signe qui Le révèle.

²⁰⁸ *Bāb nafi l-kibri wa-taʿrifi l-ʿabdi qadra-hu. Rīʿāya* p. 396.

²⁰⁹ *wa-mā llāhu "bi-zallāmin li-l-ʿabīdi" (41, 46). wa-mā ʿa hādā, fa-inna-hu qad yaḥuṣṣu bi-t-tanbihi wa-t-tawfiqi man yašāʾu min ʿibādi-hi wa-yaḥtaṣṣu bi-ḡiwāri-hi man aḥabba min ḥalqi-hi. Kitāb al-ʿaql* p. 207⁶⁻⁹.

²¹⁰ voir *Kitāb al-ʿaql* p. 225^{9 sv}.

Selon les mu^ctazilites, "la nécessaire justice de Dieu exclut tout d'abord toute idée de prédestination" qui supprimerait le mérite personnel.

"C'est aux hommes qu'il revient de décider de leur sort futur, selon qu'ils auront choisi de croire ou de ne pas croire, d'obéir ou de désobéir à la loi"²¹¹.

Cela dit, al-Muḥāsibī insiste souvent sur la liberté d'Allāh en matière de salut, non pour mettre en cause le mérite personnel, mais pour signifier que ce mérite réside plus souvent dans la vie intérieure et la rectitude de l'intention que dans les oeuvres accomplies elles-mêmes. Si c'est la vie intérieure qui compte, les oeuvres ne sont plus décisives. Elles ne suffisent plus à "lier" Allāh en Sa récompense ou en Son châtement. De toutes façons, rien ne peut "lier" Allāh, le Dieu transcendant.

Quand vient la conversion, le serviteur saisit par le *ʿaql* les signes (*āyāt*) d'Allāh, et, entre autres, "les indications de Son excellence et de Sa prédestination" (*dalā'il ḥusni-hi wa-taqdīri-hi*)²¹².

Mais ici le *taqdīr* ne concerne pas le destin de l'homme²¹³.

²¹¹ Gimaret, Daniel, article cité, p. 791.

²¹² *Kitāb al-ʿaql* p. 225¹⁰.

²¹⁴ Dans le Coran : *taqdīr* signifie : 1) décret (d'Allāh) ; 2) arrangement (76, 16)

Pour décret par exemple :

fāliqū l-iṣbāḥi wa-ḡaʿala l-layla sakanan wa-ṣ-šamsa wa-l-qamara ḥusbanan ḡālika taqdiru l-ʿazīzi l-ʿalīm.

"C'est Lui qui fend le ciel à l'aurore, qui fit de la nuit un repos et fit [graviter] le soleil et la lune selon un cycle. Voilà le décret du Puissant, de l'Omniscient (6, 96)." Voir encore 36, 38 ; 87, 3 ; 10, 5.

41, 12 : Même idée concernant l'état des cieux.

25, 2 : "Celui qui a le royaume des cieux et de la terre, n'a pas pris d'enfant, n'a point d'associé en ce royaume, a créé toute chose et en a fixé le destin (*ḥalaqa kulla šay'in fa-qaddara-hu taqdīran*)."

Cependant, les faveurs d'Allāh, bien que libres, ne semblent pas arbitraires, puisqu'al-Muḥāsibī, dans la *Rfāya*, insiste sur la responsabilité personnelle de chaque personne dans le sort qui lui est réservé :

Il cite le Coran en ce sens :

[*wa-lā taksibu kullu nafsin illā ʿalay-hā*] ; *wa-lā taziru wāziratun wizra uḥrā*.

[Chaque âme ne s'acquiert que ce dont elle est responsable]. Nulle âme ne portera le faix d'une autre." (6, 164, in *Rfāya* p. 419).

Chez al-Muḥāsibī le serviteur est attaché à un maître, mais il peut lui désobéir, risquant ainsi le châtement. Cette insistance sur la dépendance radicale du serviteur qui peut néanmoins la refuser reproduit la description de la notion de ʿabd dans le Coran²¹⁴. Ici encore, al-Muḥāsibī s'appuie sur

²¹⁴ Dans le Coran :

– La condition de l'esclave est opposée à celle de l'homme libre, et la loi du talion, lorsqu'elle est énoncée, distingue soigneusement les deux cas : "O vous qui croyez ! La loi du talion (*al-qīṣās*) vous est prescrite à l'égard des tués : l'homme libre contre l'homme libre, l'esclave contre l'esclave (*al-ḥurru bi-l-ḥurri, wa-l-ʿabdu bi-l-ʿabdi*), la femme contre la femme" (2, 178).

Qui est serviteur ?

– Les prophètes, et c'est un grand honneur dont ils sont reconnaissants : (Noé, 17, 3 ; Salomon, 38, 30 ; Jésus, 19, 30 ; 4, 172 ; Muḥammad, 17, 1 : "Gloire à celui qui a transporté son serviteur (*asrā bi-ʿabdi-hi*), la nuit, de la Mosquée sacrée à la Mosquée très éloignée."

– Tous les hommes, comme l'indique ce passage qui vise sans aucun doute les polythéistes ou les chrétiens :

19, 88 "Le Miséricordieux" disent-ils, "a pris des enfants".

19, 89 "Vous avancez certes là une chose abominable..."

19, 93 "Tous ceux qui sont dans les cieux et sur la terre viennent au Miséricordieux, sans exception, en serviteurs" : *inna kulla man fī s-samawāti wa-l-arḍi illā āti r-raḥmāni ʿabdan*.

Allāh est libre de Ses dons envers le serviteur (2, 90), mais Il est juste et bienfaisant :

le texte coranique pour enseigner au serviteur quel est le comportement qui convient envers le Maître, et quel est l'intérêt qu'il trouve à cela. Le serviteur est invité à user de son *ʿaql* pour interioriser les données de la révélation. Ainsi, al-Muḥāsibī veut l'orienter vers une obéissance réfléchie et voulue parce qu'elle correspond à ce qui lui est utile²¹⁵ ; c'est l'attitude convenable qui exprime à la fois la dépendance et la dignité du serviteur.

Si l'on peut parler d'autonomie de la personne chez al-Muḥāsibī, c'est sans aucun doute à partir de cette idée de responsabilité qu'il ne cesse de rappeler. Cette idée suppose la solidarité de la personne avec ses actes, de sorte que personne d'autre qu'elle ne puisse en être donné comme l'auteur et en répondre. D'ailleurs, la notion d'autonomie (du grec *nomos*, loi), se donner une loi à soi-même, appartient d'abord au domaine de l'agir, et seulement ensuite, et dans la stricte mesure où l'agir qualifie l'être, au domaine de l'être. Ce terme a d'abord été utilisé pour désigner un type de gouvernement caractérisé par l'auto-détermination²¹⁶. Il s'agit bien de

2, 207, *ra'ūf*, "clément" ; 9, 104, *yaqbalu t-tawbata ʿan ʿibādi-hi*, "Il accepte le repentir de Ses serviteurs" ; 37, 80 *yağzī l-muḥsinin*, "Il récompense les bienfaisants".

Quels sont les devoirs du serviteur ?

– S'appuyer sur Allāh : *a laysa llāhu bi-kāfin ʿabda-hu* ? "Allāh ne suffit-il point à son serviteur." (39, 36)

– Etre pieux : "O mes serviteurs qui croyez (*āmanū*) ! Ayez une piété révérentielle (*ittaqu*) envers votre Seigneur !" (39, 10).

Ainsi, deux groupes se forment :

37, 127-128 "Ils traitèrent [Elie] d'imposteur. Ils seront certes réprouvés, à l'exception des sincères serviteurs d'Allāh (*illā ʿibāda llāhi al-muḥliṣin*)."

²¹⁵ Ici encore al-Muḥāsibī rejoint la pensée des muʿtazilites dont il était pourtant l'adversaire : "Le seul motif qui a pu, en cela (la création et le fait d'imposer une obligation) déterminer l'action divine est l'avantage, le bien (*ṣalāḥ*) des créatures." Gimaret, Daniel, art. cit., p. 792.

²¹⁶ Ce n'est qu'avec Rousseau, dans le *Contrat social*, qu' "autonomie" prend une valeur psychologique et morale avec sa définition de la liberté comme "obéissance à la loi qu'on s'est prescrite" (*Contrat social*, I, VIII).

qualifier la façon dont "fonctionne" l'individu ; ce sont ses actes qui sont autonomes, dans la mesure où il les régit par lui-même, et cela n'empêche pas que, dans son être même, il reste dépendant de Dieu. Dans le droit romain, c'est la notion d'imputabilité qui exprime cela, l'imputabilité étant la capacité de se faire attribuer une action bonne ou mauvaise comme en étant soi-même l'auteur véritable. Ainsi, l'action est mise au compte de quelqu'un, à qui revient pour cela louange ou blâme, ce qui aboutit juridiquement à l'obligation de subir la peine ou de réparer.

Certains actes résultent d'une décision personnelle, précisément parce que la nature humaine est divisée et qu'elle peut prendre plusieurs orientations différentes. C'est cette complexité qui rend possible la décision. Une certaine autonomie est donc envisagée, qui va de pair avec la responsabilité. Si l'on suit la démarche des mu'tazilites, ils auront insisté sur la justice de Dieu pour rendre possible l'autonomie de Sa créature, seul auteur de ses actes. La vision anthropologique et l'éthique entraînent et précèdent sans doute certains points théologiques²¹⁷.

Dire que cette autonomie est complète serait aller trop loin. Al-Muḥāsibī n'était pas *qadarite* et partisan du pouvoir de l'homme sur ses actes, et aurait refusé, pour cela, l'héritage de son père qui adhérait à cette doctrine. Mais il n'était pas non plus *jabarite*²¹⁸, car si Dieu était l'unique auteur des actes humains, à quoi auraient servi tous les ouvrages de conseils et d'exhortations qu'il a adressés à ses disciples ? A peu de chose !

Voir article "autonomie" in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 115.

²¹⁷ Ce lien entre responsabilité et autonomie est décrit par Emmanuel Lévinas, un philosophe contemporain, en des termes qui peuvent éclairer la pensée d'al-Muḥāsibī :

"La responsabilité qui vide le Moi de son impérialisme et de son égoïsme - fût-il égoïsme de salut - ne le transforme pas en moment de l'ordre universel, elle confirme l'unicité du Moi. L'unicité du moi, c'est le fait que personne ne peut répondre à ma place. Découvrir en moi une telle orientation, c'est identifier moi et moralité."

Lévinas, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme* p. 54.

²¹⁸ Voir à ce propos le chapitre sur le *tawakkul* de la présente étude.

Il avait probablement adopté une position médiane, et c'est d'ailleurs l'opinion de J. Van Ess. Pour lui, al-Muḥāsibī est plus proche à ce sujet des *ahl al-ḥadīṭ*, convaincus de la toute-puissance de Dieu, alors que les muṭazilites se posent en partisans du libre-arbitre. Cependant, il cherche un compromis pour échapper au quiétisme. Finalement, le problème de l'alternative entre la toute-puissance de Dieu et le libre-arbitre est résolu, non sur le plan théologique, mais sur le plan de ses conséquences pratiques (*praktischen Konsequenzen*), et c'est cela surtout qui importe à al-Muḥāsibī²¹⁹.

Assez de passages montrent que, s'il y a une initiative et une assistance divine dans les actes individuels, ceux-ci n'en restent pas moins imputables à tel ou tel individu, en tout cas pour ce qui concerne le choix du bien possible. Cependant, les choix possibles restent extrêmement contraints, à cause de l'opacité même dans laquelle vit l'être humain, limité dans ses facultés et qui avance souvent à tâtons. Finalement, cependant, une telle autonomie permet de répondre ou de ne pas répondre aux exigences de Dieu et au choix du bien, sans que cela soit incompatible avec la condition de serviteur, pour ne pas dire d'esclave²²⁰.

²¹⁹ Van Ess, Josef, *op. cit.*, p. 185.

²²⁰ Dans l'ouvrage cité ci-dessus, E. Lévinas décrit comment la responsabilité est un au-delà de l'opposition entre liberté et servitude :

"Il n'y a pas asservissement plus complet que ce saisissement par le bien, que cette élection, certes. Mais le caractère asservissant de la responsabilité débordant le choix... s'annule par la bonté du Bien qui commande." (p. 85)

Dans cette condition antérieure au choix personnel du sujet, celui-ci peut s'affirmer en refusant cette responsabilité "irrésiliable", "irréversible" :

"D'où, au sein de la soumission au Bien, la séduction de l'irresponsabilité, la probabilité de l'égoïsme dans le sujet responsable de sa responsabilité, c'est-à-dire la naissance même du moi dans la volonté obéissante. Cette tentation de se séparer du Bien est l'incarnation même du sujet ou sa présence dans l'être..." (p. 88 et sv.).

2.3 Allāh met le serviteur à l'épreuve (*imtiḥān*, *balwā*) en ce qui constitue sa nature même

Initiateur de toute vie et de tout bienfait, Allāh met le serviteur à l'épreuve à travers les dons mêmes qu'Il lui fait. Deux notions mettent cela en évidence : celle de mettre à examen (*imtaḥana*), et d'éprouver à travers les malheurs de la vie (*ibtalā*). Ces notions sont toutes deux coraniques, et leur sens est légèrement différent : quand Allāh éprouve (*ibtalā*), Il éprouve le cœur par le tissu de la vie, les difficultés qu'on y rencontre et la façon dont on y réagit, mais quand Il met à l'examen (*imtaḥana*), Son examen est plus systématique, Il retient des "preuves" (*ḥuḡḡa*) contre Son serviteur, et en particulier dans la façon dont celui-ci fait usage du *ʿaql*, cela a été évoqué. Il y a un lien constant entre *ʿaql* et *imtiḥān*, et on peut dire que l'*imtiḥān* est l'examen du *ʿaql*, tandis que la *balwā* est l'épreuve du cœur à travers le tissu de la vie.

Ainsi, la responsabilité montre la relative autonomie du sujet parce que s'il a à répondre de ses actes, c'est qu'il aurait eu la possibilité de s'esquiver, et aurait assumé "la responsabilité malgré soi du refus des responsabilités." Autrement dit, le serviteur est responsable de ses actes précisément parce qu'il peut fuir sa responsabilité ; si ce n'était pas le cas, celle-ci serait donnée et assumée sans décision personnelle, comme un acte naturel, et l'idée de mérite personnel ne pourrait y être liée, ni par conséquent celle de responsabilité au sens strict. C'est la possibilité de refuser cette responsabilité, lorsque "le mal se montre péché", dit Lévinas, qui permet d'imputer au serviteur le choix du bien. Bien qu'E. Lévinas soit un philosophe juif moderne, le recours à sa présentation n'apparaît pas anachronique pour éclairer quelque peu la pensée d'al-Muḥāsibī. Cela indique sans doute que les questions que soulève cet auteur abbasside sont encore débattues aujourd'hui, sans avoir trouvé de réponse...

a) Seuls sont mis à l'épreuve ceux qui disposent de la faculté innée du *‘aql*.

Seuls sont mis à examen (*mumtaḥan*) ceux qui sont dotés par Allāh de la faculté innée du *‘aql* et qui sont capables de s'en servir, étant pubères (*bālig*), et donc responsables juridiquement (*mukallaf*) ; il s'agit de "tous ceux qui sont mis à l'épreuve et qui reçoivent des ordres, parmi ceux doués d'intelligence et qui ont atteint la puberté"²²¹.

Ceux qui sont "mis à l'épreuve" sont aussi "ceux qui ont reçu des ordres", comme si l'examen était l'examen de l'obéissance.

En effet, il est de l'essence même d'Allāh, Maître et Seigneur, de commander : il s'agit du commandement du bien et de l'interdiction du mal (*al-amr bi-l-ma‘rūf, wa-n-nahy ‘ani l-munkar*²²²) qui revient souvent dans le Coran et doit être considéré comme un des grands repères de la vie morale et sociale dans l'Islam. Cette commanderie du bien est sans aucun doute un des fondements de la théologie musulmane et de la conduite morale. Finalement, c'est cela qui est demandé au serviteur : obéir à Allāh. Cela est plus radical que l'obéissance à la *šarī‘a* et aux prescriptions légales (*farā‘id*), qui est plus ponctuelle.

L'ordre reçu ainsi dicte ce qui est permis (*ḥalāl*) et ce qui est défendu (*ḥarām*) : voici ce qu'en dit Paul Nwyia commentant Muqātil²²³ :

"Le *ḥukm* de Dieu compris comme Son *qaḍā’* atteint l'homme sous la forme d'un *amr* (ordre) ou d'un *nahy* (prohibition), lesquels dictent à l'homme ce qui

²²¹ *wa-ḡamīfu l-mumtaḥanīna l-ma‘mūrīna min al-‘uqalā’i l-bāligīna. Kitāb al-‘aql* p. 217’.

²²² *wa-l-takun min-kum ummatun yaḍ‘ūna ilā l-ḥayri, wa-ya‘murūna bi-l-ma‘rūfi wa-yanhawna ‘ani l-munkari fa-ūlā’ika humu l-muflīḥūna.*

"Que soit, parmi vous, une communauté qui appelle au bien, ordonne le convenable et interdise le blâmable. Car les voilà les gagnants." (3, 104).

²²³ Muqātil b. Sulaymān (m 150/767) : il a vécu à Baṣra ; parmi ses écrits, *at-Tafsīr al-kabīr*, et *Kitāb al-wuḡūh wa-n-naẓā’ir* (Livre des aspects et des concordances).

est *ḥalāl* ou *ḥarām*. Or, si l'homme reçoit de Dieu la *ḥikma*, c'est-à-dire l'intelligence et la science, c'est uniquement afin qu'il puisse discerner le *ḥalāl* du *ḥarām*, ce qui est permis de ce qui est défendu : ce qui est *ḥukm* en Dieu est *ḥikma* pour l'homme"²²⁴.

Le point de vue d'al-Muḥāsibī rejoint cette description, car, pour lui, le choix du bien réside dans la piété. Le don du *ʿaql* a pour seul but de discerner ce qui est permis et défendu. C'est aussi l'objectif de la science "utile" qui, à cause de cet aspect pratique, est avant tout une "sagesse". Le point de vue d'al-Muḥāsibī rejoint en cela l'enseignement coranique :

Dans le Coran, de même, "Allāh soumet les coeurs à examen, en vue de la piété"(49, 3)²²⁵.

Allāh soumet à examen le coeur et sa piété, sans qu'il y ait mention du *ʿaql* sur lequel insiste au contraire al-Muḥāsibī. Ce dernier fait un lien entre épreuve, piété et *ʿaql*, trois termes coraniques qui ne sont pas systématiquement liés. A travers sa formation propre et la méthode du *kalām*, al-Muḥāsibī systématise et articule de façon personnelle les données coraniques. Ce lien entre le bien et la piété montre une fois de plus à quel point les repères du bien sont liés à la révélation et donnent à la morale une dimension transcendante et surnaturelle. Il n'est pas envisageable pour al-Muḥāsibī de parler de "morale naturelle". Un peu auparavant, Ibn al-Muqaffa^c a fait une peinture des moeurs de l'époque mettant en scène le pouvoir, ses dangers, et donnant quelques règles de conduite en des circonstances données. La littérature de l'*adab* prodigue ses conseils qui permettront de faire face à des situations très diverses, et en particulier elle dit comment aborder les détenteurs du pouvoir. C'est précisément la notion d'*adab* (distinction de la conduite)²²⁶ qui la caractérise. Al-Muḥāsibī, quant

²²⁴ Nwyia, Paul, *op. cit.*, p. 42.

²²⁵ *imtaḥana llāhu qulūba-hum li-t-taqwā*.

²²⁶ Al-Muḥāsibī est imprégné par les oeuvres d'Ibn al-Muqaffa^c (exécuté en 759), qu'il cite sans le nommer dans une peinture critique de la société de son temps :

à lui, se situe résolument comme un guide spirituel, et non comme un philosophe moraliste.

On ne peut parler chez lui d'une morale naturelle qui serait cohérente sans devoir s'appuyer sur la révélation, et J. Van Ess insiste sur cette impossibilité. Les mu'tazilites aussi disaient que l'obligation d'obéir à Dieu est une épreuve (*imtiḥān*) qui s'adresse au *ʿaql*. Cependant, contre les mu'tazilites, al-Muḥāsibī ne croit pas à une morale naturelle²²⁷. Il ne dit pas que la raison peut discerner entre le bien et le mal sans l'aide de la révélation. "Il n'affirme pas le postulat d'une morale naturelle" (das Postulat einer naturalischen Moral spricht er nicht aus)²²⁸.

wa-qad aṣbaḥa n-nāsu manqūṣin, madḥūlin, illā man ʿaṣama Allāh, fa-qā'ilu-hum bāgin, wa-sāmfu-hum ʿāyibun, wa-sā'ilu-hum maʿibun wa-muḡibu-hum mutakallifun [...] wa-lā faqra aṣaddu min al-ḡahli, wa-lā māla aʿazzu min al-ʿaqli, wa-lā waḥdata awḥaṣu min al-ʿuḡbi wa-lā muṣāharata awfaqu min al-maṣūratī.

"Les gens sont devenus faibles d'esprit, stupides, sauf ceux qu'Allāh préserve ; ainsi, ceux d'entre eux qui parlent sont des hommes injustes, ceux qui les écoutent sont viciés, ceux qui les interrogent sont remplis de vices et ceux qui leur répondent sont pleins d'affectation [...] Il n'y a pas de pauvreté plus grande que l'ignorance, ni de fortune plus précieuse que le *ʿaql*, ni de solitude plus terrible que l'infatuation ni d'aide qui garantisse mieux le succès que de prendre conseil." *Kitāb al-ḥalwa* p. 191

Le début du passage est emprunté à une description d'Ibn al-Muqaffa' dans *al-Adab aṣ-ṣaḡīr* :

an-nāsu, illā qalilan mim-man ʿaṣama llāhu, madḥūlina fī umūri-him, fa-qā'ilu-hum bāgin, wa-sāmfu-hum ʿayyābun, wa-sā'ilu-hum mutaʿannitun, wa-muḡibu-hum mutakallifun wa-wāʿizu-hum ḡayru muḥaqqiqin li-qawli-hi bi-l-fīʿli...

"Les gens, sauf un petit nombre de ceux qu'Allāh préserve, sont pleins de stupidité dans les affaires qui les concernent ; ainsi, ceux d'entre eux qui parlent sont des hommes injustes, ceux qui les écoutent sont pleins de vices, ceux qui les interrogent le font pour susciter l'embarras, ceux qui leur répondent sont pleins d'affectation, et ceux qui les prêchent ne mettent pas en application ce qu'ils disent dans leurs actes."

Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-kabīr*, *al-Adab aṣ-ṣaḡīr*, p. 150.

²²⁷ Van Ess, Josef, *op. cit.* p. 72.

²²⁸ Van Ess, Josef, *op. cit.* p. 69.

Etant admis que la mise à l'examen n'est jamais séparée de l'attitude religieuse et de la piété du *murīd*, dans une réflexion morale où il s'agit toujours de s'incliner devant l'autorité d'un Dieu transcendant, il faut malgré tout se demander en quoi consiste l'*imtiḥān* du serviteur par Allāh.

b) L'épreuve consiste en "l'effort responsable pour chercher le repentir" (*at-takalluf li-ṭalab at-tawba*).

1_ L'épreuve et sa signification

Al-Muḥāsibī le dit clairement dans un passage où il présente Muḥammad et ses Compagnons comme dispensés de cet examen, parce qu'en grande partie préservés du mal, et donc dispensés d'une démarche de repentir :

"Les Compagnons de Muḥammad et bien d'autres ont été favorisés d'un don qu'Allāh leur a fait : ils ont été exemptés de l'examen et de l'effort difficile pour chercher le repentir ; leur *ʿaql* a triomphé de Son argument ; Son assistance et Sa faveur ont orienté vers Lui leur *ʿaql*, si ce n'est que, même s'il était dispensé de l'examen de [cet] effort de recherche, leur *ʿaql* a été attentif à la connaissance d'Allāh, de la grandeur de Sa récompense et de Son châtiment"²²⁹.

Dans ce passage difficile, al-Muḥāsibī présente le privilège qui est celui de Muḥammad et de ses Compagnons. Ils ont reçu une faveur spéciale, et ont été dispensés de l'épreuve. Cela, néanmoins, ne les a pas dispensés d'user de leur *ʿaql* pour être "attentifs à la connaissance d'Allāh". Le Prophète est ici comme en tout le modèle qu'il ne faut pas cesser de

²²⁹ *aṣḥābu Muḥammadīn wa-ḡayru-hum mamnūna atat-hum minnatu llāhi bi-rafi l-imtiḥāni bi-him wa-t-takallufi bi-ṭalabi t-tawbati, wa-baharat ʿuqūlu-hum ḥuḡḡata-hu wa-aẓʿaḡa-hā ilay-hi tawfiqū-hu wa-tafaḍḍulu-hu, illā anna-hā, wa-in lam yakun maʿa-hā mtiḥānu t-takallufi li-ṭ-ṭalabi, fa-qad nabihat ʿuqūlu-hum ʿalā l-maʿrifati bi-l-lāhi wa-ʿazīmi qadri ṭawābi-hi wa-ʿiqābi-hi.*

Rfāya li-huqūq Allāh p. 90^{1 sv}.

considérer et d'imiter, et qu'al-Muḥāsibī évoque sans cesse, en particulier dans les *ḥadīṭ nabawīya*, les *ḥadīṭ* qui remontent à Muḥammad.

L'épreuve consiste en "l'effort responsable (*takalluf*) pour rechercher le repentir (*li-ṭalabi at-tawba*)". Deux termes, répétés deux fois, soulignent l'effort de recherche : *takalluf*, *ṭalab*. Il semble que l'examen consiste avant tout à vérifier l'orientation de la volonté. Un tel effort peut être rendu plus ardu lorsque des "idées", qui sont autant de tentations, surviennent à l'esprit et "s'enchevêtrent" sur le cœur :

"Un état peut advenir où réside une épreuve terrible et des causes de tentation, si bien que les idées qui surviennent à l'esprit se multiplient au point que le serviteur ne s'en défait qu'avec peine [...] et les insinuations [de Satan] sont comme enchevêtrées sur le cœur..."²³⁰.

L'épreuve (ici *miḥna*) des idées qui viennent à l'esprit et qui assaillent le cœur n'est pas encore une mise à examen (*imtiḥān*), mais l'emploi du *maṣḍar* de la première forme indique les difficultés que le serviteur devra résoudre pour s'orienter nettement vers le bien, orientation qui fera, elle, l'objet de l' *imtiḥān*.

A côté de *imtaḥana*, *ibtalā* a un sens plus général de "mise à l'épreuve", comme cela a été dit au début du chapitre. Al-Muḥāsibī suit en cela l'enseignement coranique, et la crainte fait partie de l'épreuve qu'Allāh réserve à Ses serviteurs ici-bas, dans une insécurité globale²³¹. Quel emploi du terme *ibtalā* trouve-t-on chez al-Muḥāsibī ?

²³⁰ *qad ta'tī ḥālun fī-hā miḥnatun šadīdatun wa-asbābun muftinatun fa-taḳḳuru fī-hā l-ḥaṭarātu ḥattā lā yakāda l-ʿabdu yataḥallaṣu min-hā [...] fa-takūnu l-wasāwisu ka-anna-hā muṣṭabikatun ʿalā l-qalbi... Rfāya p. 193⁵.*

²³¹ *wa-la-nabluwanna-kum bi-ṣay'in min al-ḥawfi wa-l-ḡū'i wa-naqṣin min al-amwālī.*

"Certes Nous vous éprouverons par un peu de crainte, de faim et de diminution dans vos biens." (2, 155).

et également : "Nous les avons éprouvés par de bonnes et mauvaises (fortunes), peut-être reviendront-ils." (7, 168).

Les épreuves de la vie permettent de voir "de quoi on est fait" et font apparaître la valeur de la personne. La vie peut éprouver, mais ne peut soumettre à examen car Allāh, et Lui seul, peut à la fois "éprouver" (*ibtalā*) et "soumettre à examen" (*imtaḥana*).

C'est ainsi que la pauvreté comme la richesse constituent une épreuve à travers laquelle Allāh tente le *ʿabd* et examine son cœur. Il est dit, dans le chapitre sur "l'infatuation de la richesse" (*al-ʿuḡb bi-l-māl*) : "Il a été éprouvé en cela pour être tenté et examiné"²³².

Un des points centraux de l'épreuve, c'est la cohérence et la sincérité de la conduite.

Dans les *Waṣāyā*, al-Muḥāsibī met en scène les "savants du mal" (*ʿulamāʾu s-sūʾ*), à la ressemblance des pharisiens hypocrites du Nouveau Testament, qui se présentent comme des guides et des modèles pour les autres et qui, en réalité, sont des gens dévoyés. Cette expression montre une fois de plus que la science ne se suffit pas à elle-même. Elle est pervertie si elle est déviée de son but "utile" : le choix sincère du bien.

"Ils se repentent en paroles et en souhaits, et ils agissent selon leurs passions"²³³.

"Certes vos cœurs sont éprouvés à travers vos actions"²³⁴.

L'auteur signale ainsi une contradiction entre les paroles et les actes de ces personnages, et il en conclut que les cœurs sont éprouvés par les actions. Tel est, par excellence, le sens de *ibtalā* : la vie et les actes

Aussi la vie doit-elle être le cadre du choix du bien et du rejet du mal. C'est de cette manière qu'elle éprouve l'être humain et examine sa valeur. *kullu nafsin dāʾiqatu l-mawti, wa-nablū-kum bi-ṣ-ṣarri wa-l-ḥayri fitnatan wa-ilay-nā turḡāʿūna*, "Toute âme aura goûté la mort. Nous vous éprouvons par le mal et le bien, (en manière de) tentation, et à nous, vous serez ramenés." (21, 35).

²³² *ubtuliya bi-hi li-l-fitnati wa-l-imtiḥāni. Riʿāya* p. 369.

²³³ *yatūbūna bi-l-qawli wa-l-amāni wa yaʿmalūna bi-l-hawā. Waṣāyā*, p. 75¹.

²³⁴ *inna qulūba-kum tublā min aʿmālī-kum. Waṣāyā* p. 75⁷.

éprouvent la qualité du cœur, et Allāh en fait le constat : Il n'avance pas de preuves (*ḥuġġa*) comme dans *l'imtiḥān*.

C'est ainsi que la constance (*ṣabr*) est mise à l'épreuve par les exigences concrètes du combat pour Allāh (*ġihād*) au temps de Muḥammad :

"Certes, Nous vous éprouvons pour reconnaître, parmi vous, ceux qui mènent combat et sont constants, et pour éprouver ce qu'on rapporte sur vous"²³⁵. La constance est ainsi l'attitude qui convient dans l'épreuve.

C'est ce que souligne J. Van Ess dans le chapitre sur le problème de la souffrance²³⁶. Al-Muḥāsibī parle de faveur et de bienfait plutôt que de justice. Or, et c'est là qu'il se départit des muʿtazilites, la faveur divine n'est pas toujours apparente, on ne peut pas la comprendre, son fond est inaccessible (*unergründlich*)²³⁷ ; elle est inexplicable, surtout face à l'épreuve. En tout cas, la réponse appropriée à l'épreuve est la constance (*ṣabr*), sans comprendre (*er versteht sie nicht*)²³⁸, de sorte que l'homme laisse à Dieu le soin de choisir ce qui lui convient. Il existe une justice, mais obscure, très différente de la justice distributive, accessible au *ʿaql*, qui prédomine chez les muʿtazilites. Ces quelques notations sur la constance face à une justice impénétrable démarquent d'ores et déjà al-Muḥāsibī des rationalistes de l'époque.

Il y a enfin, dans le vocabulaire sur l'épreuve, le terme *ih̥tibār* (épreuve de l'expérience) rencontré plus haut²³⁹, où la condition même de serviteur est une "épreuve" et une "vérification" de façon à passer de cette demeure

²³⁵ *wa-la nablūwanna-kum ḥattā naʿlama l-muġāhidīna min-kum wa-ṣ-ṣābirīna wa-nablūwa aḥbāra-kum*. Coran 47, 31 in *al-Qaṣd wa-r-ruġūʿ ilā llāh* p. 270¹.

²³⁶ Van Ess, Josef, *op. cit.*, p. 179 sv.

²³⁷ *ibidem*, p. 181.

²³⁸ *ibidem*, p. 183.

²³⁹ al-Muḥāsibī y parle de "la vérification de l'expérience (*ih̥tibār*), afin que tu obéisses à Allāh ou que tu Lui désobéisses de façon à passer de cette demeure au tourment éternel ou aux délices éternelles". *Rfāya* p. 44.

temporelle au tourment ou aux délices éternels. Ce terme insiste plus sur le caractère provisoire du temps de l'épreuve, et sur son caractère préparatoire d'expérimentation pour une réalité autre.

Certaines oppositions de termes indiquent précisément le caractère provisoire de l'épreuve sous toutes ses formes (*balwā, imtiḥān, iḥtibār*).

2_ L'opposition entre "ce qui passe" et "ce qui dure"

L'opposition entre le monde d'ici-bas (*dunyā*) et la vie dernière (*āḥira*) correspond à une opposition entre ce qui est présent et ce qui est à venir, le présent étant marqué par un caractère provisoire et éphémère, et ce qui est à venir étant ce qui demeurera à jamais ; c'est pourquoi, à cette opposition *dunyā-āḥira* correspondent d'autres oppositions, comme celle de *fānin - bāqin* (ce qui passe - ce qui demeure), ou celle de *ʿāḡil- āḡil* (ce qui advient vite - ce qui vient à l'issue).

Un passage du *Kitāb al-ʿaql* et un autre tiré de *al-Qaṣd wa-r-ruḡūʿ ilā llāh* illustrent cette opposition qui est fondamentale dans la réflexion d'al-Muḥāsibī puisque la recherche du bien est toujours orientée vers la perspective de la vie dernière avec l'alternative qu'elle comporte, à savoir le voisinage d'Allāh (*ḡiwār*), ou le châtiment (*ʿaḍāb*).

– Dans *al-Qaṣd wa-r-ruḡūʿ ilā llāh*, l'ascète se caractérise par une vie à l'écart du monde d'ici-bas, marqué par son aspect provisoire, comme l'indique la tournure *surʿatu l-fanāʾ* (rapidité de l'anéantissement) :

"Je demandai : 'comment les gens se différencient-ils dans l'ascèse' ?

Il répondit : 'à la mesure de la qualité de leur intelligence, et du désir qu'il y a dans leur cœur de vivre à l'écart du monde d'ici-bas, [...] ainsi qu'à la mesure de

leur connaissance du caractère mauvais de son issue, de la rapidité de son anéantissement, et du grand nombre des dommages qu'il cause' ²⁴⁰.

Comme toujours, le disciple adresse ses questions au *muršid* qui lui dit comment progresser vers le bien. Ici, il s'agit des différents niveaux de l'ascèse. Plus le disciple grandit dans sa connaissance de la valeur relative de la *dunyā* et de la vie dernière, plus il vit à l'écart de ce monde (*tawahhuš*). La multiplication des qualificatifs péjoratifs concernant la *dunyā* ("caractère mauvais", "anéantissement", "dommage") doit frapper l'esprit de l'interlocuteur.

_ Dans le *Kitāb al-ʿaql*, les oppositions sont encore plus nettes.

Quand le serviteur saisit Allāh par le ʿaql, il cherche à Le voir et se désintéresse de ce monde qui disparaît :

"Il se désintéresse de ce monde et cesse de s'en préoccuper. Car celui qui réfléchit à la demeure de ce monde _ et à sa place par rapport à la proximité de son Maître puisqu'il a dit : 'peut-être méditez-vous' ²⁴¹ sur ce monde et sur l'autre, et qu'il est dit dans le *tafsīr* ²⁴² : 'Réfléchissez aux deux et sachez

²⁴⁰ _qultu : "kayfa yatafāwatu n-nāsu fī z-zuhdi ?"

_qāla : "alā qadri šihhati l-ʿuqūli, wa-tawahhuši d-dunyā fī l-qulūbi, wa maʿrifati-him bi-sūʿi ʿawāqibi-hā, wa-surʿati fanāʿi-hā, wa-kaṭrati ḍarari-hā..." p. 246^{10 sv}.

²⁴¹ 2, 219, 266.

²⁴² Les propos cités sont mentionnés dans le *tafsīr* d'aṭ-Ṭabarī (Abū Ǧaʿfar Muḥammad), m. en 310/923, historien et exégète šafiʿite de Bagdad, et auteur du *Taʾrīḥ al-umam wa-l-mulūk*. Aṭ-Ṭabarī étant mort environ cinquante ans après al-Muḥāsibī, il est peu probable qu'al-Muḥāsibī ait trouvé ce *tafsīr* dans ce premier grand recueil de *tafsīr* qu'est le *Ġāmiʿ al-bayān ʿan tafsīr al-Qurʾān*. Cependant, cet ouvrage rassemble les interprétations d'exégètes antérieurs, dont deux en particulier ont commenté la sourate 2, 219 :

Qāsim rapporte de Ḥusayn qui rapporte d'al-Ḥaḡḡāḡ qui rapporte de Ibn Ǧurayḡ qu'il a dit sur ce passage (2, 219) :

ammā d-dunyā, fa-taʿlamūna anna-hā dāru balāʾin ʾumma fanāʾin, wa-l-āḥiratu dāru ḡazāʾin ʾumma baqāʾin fa-tatafakkarūna fa-taʿmalūna li-l-bāqiyati min-humā.

que ce monde est la demeure de ce qui est voué à l'anéantissement, et que l'autre monde est celle de la rétribution et de ce qui dure à jamais' – celui-là saisit par l'intelligence les qualifications que son Maître donne concernant la disparition de ce monde et son anéantissement²⁴³."

Al-Muḥāsibī met ainsi en regard, pour les soupeser, ce monde d'ici-bas et celui de l'au-delà. Cette mise en balance caractérise sa pensée et son

"Quant au monde d'ici-bas, vous savez que c'est une demeure d'épreuve puis d'anéantissement, alors que la vie dernière est une demeure de récompense puis de ce qui dure à jamais ; eh bien réfléchissez et agissez pour celle des deux qui dure à jamais."

Al-Ḥaḡḡāḡ (m. 95/714) est sans aucun doute le fameux gouverneur de l'Iraq, connu aussi bien comme homme de lettres que comme gouverneur implacable.

Ibn Ḡurayḡ, plus précisément ʿAbd al-Malik b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Ḡurayḡ (80-150 / 699-767) est un *faqīh* de la Mecque et un *imām* du Ḥiḡāz. C'est le premier à rédiger par écrit des livres de science religieuse à la Mecque. Il a été mentionné en particulier par aḏ-Dahabī (1274-1348), historien et traditionniste damascène du 8^{ième} / 14^{ième} siècle dans son *Ta'riḥ duwal al-Islām*.

Voici également le commentaire de Qatāda, mentionné par aṭ-Ṭabarī :

inna-hu man tafakkara fī-himā ʿarafa faḍla ihdā-humā ʿalā l-uḥrā, wa-ʿarafa anna d-dunyā dāru balā'in ṭumma dāru fanā'in, wa-anna l-āḥirata dāru ḡazā'in ṭumma dāru baqā'in, fa-kūnū mim-man yaṣrimu ḥāḡata d-dunyā li-ḥāḡati l-āḥirati.

"Celui qui réfléchit aux deux connaît le mérite de l'une des deux sur l'autre, et sait que le monde d'ici-bas est la demeure de l'épreuve puis de l'anéantissement, et que la vie dernière est celle de la récompense et de ce qui dure à jamais ; eh bien soyez de ceux qui tranchent le besoin [qu'ils ont] de ce monde-ci pour le besoin [qu'ils ont] de la vie dernière."

Qatāda b. Daʿāmātī l-Baṣrī (60-117/680-735), *mufasssīr*. Il a écrit un *tafsīr al-Qurʾān* dont certains passages ont été cités par Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān ʿan tafsīr al-Qurʾān*, t. 2 p. 369).

²⁴³ *salā ʿani d-dunyā wa-lahā ʿan-hā fa-man tafakkara fī dāri d-dunyā – ayna hiya min ḡiwāri rabbi-hi id yaqūlu : "laʿalla-kum tatafakkarūna" fī d-dunyā wa-l-āḥirati. qīla fī t-tafsīri : "tafakkarū fī-himā fa-ʿalimū anna-d-dunyā dāru fanā'in, wa-anna l-āḥirata dāru ḡazā'in wa-baqā'in – fa-ʿaqala naʿta rabbi-hi li-zawāli d-dunyā wa-fanā'i-hā. Kitāb al-ʿaql p. 224⁶⁻¹⁰.*

mode de calcul, mais elle ne lui est pas spécifique puisqu'on la retrouve chez les ascètes comme chez les exégètes. Elle le conduit au *wara^c* (scrupule pieux).

Le *wara^c* (scrupule pieux) d'al-Muḥāsibī dépasse une acception uniquement juridique, qui serait : "le fait de s'abstenir de ce qui est équivoque" (*tark aš-šubuhāt*). Cette acception est largement présente dans les *Makāsib*, où al-Muḥāsibī manie le *fiqh* avec une grande aisance pour préciser quand il vaut mieux s'abstenir d'un gain douteux. Cependant, J. Van Ess insiste sur le fait que la définition de ce qui est équivoque dépasse chez lui une simple acception juridique, et concerne aussi la vie intérieure et l'ascèse. Il fait remarquer à ce propos que *warra^ca* signifie "retenir les chameaux loin de l'eau"²⁴⁴. C'est aussi son aspiration à une vie mystique qui suscite le *wara^c* face à ce qui est éphémère. J. Van Ess le distingue en cela des mu^ctazilites, car il ne s'est adonné ni à la théologie dogmatique, ni à la politique. Il appartient aux *mutawarrifīn*, aux *ahl as-sunna*. Il ne le dit pas lui-même, mais c'est la conclusion de ʿAbd al-Qāhir al-Baġdādī, par exemple, dans ses *Uṣūl*²⁴⁵.

Il y a dans le Coran, les mêmes oppositions²⁴⁶. Ce faisant, al-Muḥāsibī tire les conséquences de l'enseignement coranique : puisque la vie dernière

²⁴⁴ Van Ess, Josef, *op. cit.* p. 96.

²⁴⁵ Van Ess, Josef, *op. cit.* p. 7. Il s'agit de ʿAbd al-Qāhir Baġdādī, un juriste šafiʿite du 11ème siècle, l'auteur des *Uṣūl*, et non d'al-Ḥaṭīb al-Baġdādī (m. 1002), šafiʿite puis ašʿarite, versé dans le ḥadīṭ et l'auteur du fameux *Taʾrīḥ Baġdād*.

²⁴⁶ L'opposition ʿāġil - āḥira :

"A quiconque veut ce qui advient vite (*kāna yuridu l-ʿāġil*), Nous Nous hâtons (*ʿaġġalnā*) de donner ce que Nous voulons à qui Nous voulons. Ensuite, Nous lui destinons la géhenne qu'il affrontera honni, rejeté." (17, 18).

"Eh bien non ! Vous aimez ce qui advient vite (*tuḥibbūna l-ʿāġil*) et vous délaïssez la vie dernière (*wa-taḍarūna l-āḥira*)." (75, 20, 21)

_ L'opposition *fānin* - *bāqin* :

"Chacun ici-bas va périr, alors que demeure le visage, plein de majesté et de munificence,

a plus de poids que celle d'ici-bas, il faut dès maintenant commencer à s'en détacher partiellement. Mais la vie d'ici-bas (*dunyā*), bien que provisoire, tire son importance de ce que s'y exerce la responsabilité du serviteur. Pour bien exercer cette responsabilité, il faut considérer les actions dans leurs conséquences (*ʿawāqib*), et c'est ce qui incombe au *tadabbur*.

3_ Le *tadabbur* (examen des suites d'une action ou d'une situation)

C'est en général faute de réflexion que le message prophétique est resté incompris :

"S'ils examinaient et abandonnaient leur imitation servile des chefs et leur infatuation en leurs opinions propres, ils saisiraient par le *ʿaql* ce qui les concerne dans l'autre monde, comme ils saisissent ce qui les concerne dans ce bas-monde, quand les y intéresse la recherche de ce qui leur est utile dans ses conséquences" ²⁴⁷.

Certains auraient pu saisir ce qui est utile dans l'autre monde, s'ils l'avaient "examiné": ils sont donc responsables. Le *tadabbur* (examen) est la considération des suites d'une action et ce type de réflexion "sur les suites" correspond bien à la pensée d'al-Muḥāsibī qui invite toujours à situer le moment présent dans la perspective du futur. Son contraire est l'inadvertance (*ḡafla*), dont les causes peuvent être multiples.

Les particules de condition utilisées dans le texte ne sont pas sans signification : le *law* indique une condition qui n'est pas remplie pour que se réalise le but recherché : "saisir ce qui importe dans l'autre monde". Pourquoi cette condition n'est-elle pas remplie ? A cause de l'imitation des chefs et de l'infatuation d'un chacun en ses opinions. Si les conditions ne sont donc pas remplies, c'est exclusivement par la faute de ces personnes ;

de ton Seigneur", "*kullu man ʿalay-hā fānin, wa-yabqā waḡhu rabbi-ka dū al-ḡalālī wa-l-ikrāmī.*" (55, 26-27). (traduction qui s'inspire de celle de Ḥamidullah)

²⁴⁷ *law tadabbarū wa-tarakū t-taqlīda wa-l-ʿḡāba bi-l-ārāʾi la-ʿaqlū amra aḡirati-him kamā ʿaqlū amra dunyā-hum ḡina ʿ unū bi-ṭalabi manāfiʿi-hā fi l-ʿawāqibi... Kitāb al-ʿaql p. 215^{2sv}.*

elles en sont responsables. L'expression "*law* (ou *in*) *tadabbārū*" revient quatre fois dans le *Kitāb al-ʿaql*²⁴⁸, la première fois avec *in*, particule conditionnelle qui indique le potentiel, ensuite avec *law*, particule conditionnelle qui indique l'irréel. Dans tous les cas, elle souligne la faute de ceux qui ont omis de réfléchir aux conséquences (*tadabbūr*), que cette omission soit encore rattrapable (*in*) ou non (*law*). Dans le premier cas, ce sont les Thamoud, une ancienne tribu arabe, qui sont évoqués :

" 'Les Thamoud, par nous, ont été dirigés', ce qui veut dire : 'Nous leur avons montré distinctement ce qu'ils saisiraient grâce à leur intellect, s'ils avaient examiné avec attention'. Il dit encore : 'mais ils ont préféré l'aveuglement à la Direction' "249.

Ce reproche est adressé également aux Arabes polythéistes²⁵⁰.

²⁴⁸ *Kitāb al-ʿaql* p. 207³, 213⁹, 215², 217¹⁵.

²⁴⁹ "*ammā ʾamūd, fa-hadaynā-hum*", *yaʿnī bayannā la-hum mā (yaʿqilū-hu) (sic) bi-ʿuqūlihim in tadabbārū dālika. fa-qāla* : "*fa-staḥabbū l-ʿamā ʿalā l-hudā*". *Kitāb al-ʿaql* p. 207². Al-Muḥāsibī cite ici 41, 17, et les deux passages coraniques entre apostrophes, qui s'enchaînent en réalité, sont séparés chez al-Muḥāsibī par un commentaire qui insiste sur leur responsabilité. Les Thamoud sont une tribu préislamique d'Arabie disparue ou exterminée, comme celle des ʿĀd. Ils ont refusé le prophète qui leur avait été envoyé, et qui appartenaient à leur propre tribu : Houd pour les ʿĀd (son tombeau est au Yémen), Ṣāliḥ pour les Thamoud. Ils sont souvent évoqués dans des passages coraniques. Pour Thamoud, 7, 73 ; 9, 70 ; 11, 61.

²⁵⁰ "S'ils avaient abandonné leur infatuation pour leur opinion et leur imitation des "grands" (*law tarakū l-fġāba bi r-ra'yi wa-taqlida l-kubarā*'), puis s'ils avaient examiné (*wa-tumma tadabbārū*), ils auraient compris ce qu' Allāh dit (*la-ʿaqlū mā qāla Allāh*)." (p. 213⁸)

Al-Muḥāsibī fait allusion ici à un verset coranique où, l'Heure du jugement venue, les hommes présentent leurs excuses :

"Seigneur ! nous avons obéi à nos chefs (*sādata-nā*) et aux grands, parmi nous (*kubarāʾa-nā*), et ils nous ont égarés loin du Chemin (*fa-aḍallū-nā as-sabīla*) !" (Coran, 33, 67).

Pour être saisie, la révélation exige une attention soutenue, un "examen" qui font défaut ici. Il faut souligner qu'al-Muḥāsibī n'évoque pas l'éventualité d'une condition de toutes manières irréalisable, dans l'hypothèse où l'être humain ne peut d'aucune manière, en raison de ses limites irréductibles, atteindre le Dieu transcendant.

Il y a donc une forme de vie traditionnelle, dans la société des tribus, qui semble incompatible avec l'intelligence d'une révélation qui apparaît avec une complète nouveauté.

La responsabilité personnelle qui vient du manque de *tadabbur* est la pointe du commentaire d'al-Muḥāsibī sur 41, 17. Le *tadabbur* et l'idée d'un usage responsable du *ʿaql* dans le décryptage des signes est présent dans le Coran sous la forme du verbe conjugué²⁵¹.

Dans les *Waṣāyā*, al-Muḥāsibī invite le disciple au *tadabbur* lorsqu'il affirme quelque chose d'important. Ainsi, dans le passage suivant, il vient d'affirmer que la piété est la clé du bonheur²⁵², puis il invite le *murīd* à y réfléchir :

L' "imitation servile" est le *taqlīd* au mauvais sens du terme. Le *taqlīd*, comme imitation d'une opinion (*raʿy*), est toujours négatif chez al-Muḥāsibī, comme cela sera précisé dans la section sur ses références ṣafīites.

²⁵¹ Les deux versets suivants mentionnent un verbe de racine |d-b-r| :

4, 82 : *A fa-lā yataḍabbarūna l-Qurʾāna ? fa-law kāna min ʿindi ḡayri llāhi la-waḡadū fī-hi ḥtilāfan kaṭīran.*

"Eh quoi, n'examinent-ils pas le Coran ? Si celui-ci venait d'un autre qu'Allāh, ils y trouveraient des contradictions nombreuses."

L'examen de la prédication coranique permet d'être convaincu de son origine divine.

38, 29 : *kitābun anzalnā-hu ilay-ka mubārakun li-yaddabbarū āyāti-hi wa-li-yataḍakkara ūlū l-albābi.* "Voici un Livre béni que Nous avons fait descendre vers toi afin que (les hommes) en méditent les *aya* et que se remémorent ceux doués de cœur."

²⁵² *saʿādatu l-ʿabdi fī d-dunyā wa-l-āḥirati t-tamassuku bi-taqwā llāhi.*

"Le bonheur du serviteur en ce monde et en l'autre consiste à être fermement attaché à la piété envers Allāh." p. 65⁴

fa-tadabbarū mā aqūlu la-kum, fa-qad iqtāṣartu ʿalā mā lā ʿudra dūna l-qiyaṃi bi-hi.

”Examinez ce que je vous dis, je me suis en effet limité à ce qui n’a pas d’excuse si on ne l’accomplit pas”²⁵³.

L’invitation au *tadabbur* revient sans cesse car, pour saisir les signes et discerner les pièges de la *nafs*, il faut une réflexion prolongée, à la fois sur les exigences d’Allāh, et en même temps sur la situation où se trouve le serviteur.

4. L’influence d’al-Hasan al-Baṣrī

Cet ascète de Baṣra, né à Médine, mort en 110/728 de l’hégire, a tout particulièrement influencé al-Muḥāsibī qui le cite souvent. Sa correspondance épistolaire avec le calife ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz a été conservée par Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī ; d’autres textes ont été transmis par al-Ġāḥiẓ et par Ibn Qutayba. Il a fortement marqué les générations suivantes par son détachement du monde (*zuhd fī d-dunyā*), qui s’est manifesté entre autres par sa position indépendante par rapport aux dissensions politiques à une époque où la légitimité du pouvoir Omeyyade était contestée par les Alides et les Ḥārījites.

Al-Muḥāsibī lui est grandement redevable, en particulier pour sa façon de mettre en regard ce monde et la vie dernière, et pour l’importance qu’il accorde à la pureté d’intention (*ihlās*) et à l’examen de conscience dans le culte, qui doit être sincère. Plutôt que d’indiquer à chaque étape les correspondances qu’il y a entre ces deux auteurs, on en dressera ici un bref résumé. Le faux-brillant de ce monde (*dunyā*) est trompeur, et le ʿāqil doit pouvoir s’en apercevoir : ”Prends garde à ce monde d’ici-bas car les souhaits et les espoirs qu’il suscite sont mensongers et vains [...] soit un bienfait passager, soit une calamité qui survient, soit un malheur qui afflige, soit une mort définitive ; s’il saisit par l’intelligence, vraiment la vie en ce

²⁵³ *Wasāyā* p. 68⁶.

monde est pour lui une vaine tracasserie". Cette opposition pourrait paraître un lieu commun si elle n'aboutissait, chez al-Ḥasan comme chez al-Muḥāsibī, à une forme de vie ascétique tout à fait particulière.

Pour saisir, selon al-Ḥasan al-Baṣrī, il suffit seulement d'un peu d'attention, car même si Allāh n'avait pas invité au renoncement dans ce dont Il informe (*ḥabar*), "une telle demeure réveillerait l'endormi et avertirait le distrait" (*la-kānati d-dāru ayqazati n-nā'ima wa-nabbahati l-gāfila*)²⁵⁴.

Face à cette situation de fait, al-Ḥasan al-Baṣrī invite à un calcul simple pour obtenir un profit, en des termes commerciaux courants qu'al-Muḥāsibī reprendra à son compte :

Al-Ḥasan dit : "Ô fils d'Adam, troque ton monde d'ici-bas pour ta vie dernière, tu les gagneras tous les deux, et ne troque pas ta vie dernière pour ton monde d'ici-bas, tu les perdras tous les deux. Ô fils d'Adam, si tu vois les gens dans le bien, rivalise avec eux en cela, et si tu les vois dans le mal, ne leur porte pas envie"²⁵⁵.

Le bon jugement en termes de profit est associé dans ce passage au renoncement au monde et au mal qui peut s'y trouver, alors que le "fils d'Adam" est invité au bien et à gagner la vie dernière. La recherche du profit (de l'utile) va de pair avec celle du bien. Ce sont bien là le style et les idées d'al-Muḥāsibī. Un tel renoncement exige une purification intérieure obtenue par l'examen de conscience : "Allāh prend en miséricorde un

²⁵⁴ *fa-ḥdar-hā (ad-dunyā) fa-inna amāniya-hā kāḍibatun, wa-inna āmāla-hā bāṭilatun [...] immā nīmatun zā'ilatun wa-immā baliyyatun nāzilatun wa-immā muṣibatun mūğfatun wa-immā maniyyatun qāḍiyatun, fa-la-qad kaddat 'alay-hi l-ma'īshatu in 'aqala...*

Lettre à 'Umar b. 'Abd al-'Azīz in *Ḥilyat al-awliyā'*, tome 2, p. 136.

²⁵⁵ *wa-qāla l-Ḥasan : "yā bna Ādam, bī dunyā-ka bi-āḥirati-ka, tarbaḥ-humā ḡamī'an, wa-lā tabī' āḥirata-ka bi-dunyā-ka fa-taḥsaru-humā ḡamī'an. yā bna Ādam, idā ra'ayta n-nāsa fī l-ḥayri fa-nāfis-hum fī-hi, wa-idā ra'ayta-hum fī š-šarri fa-lā tagbiṭa-hum fī-hi.*

in al-Ġāḥiz, *al-Bayān wa-t-tabyīn*, partie 3, tome 2, p. 118.

homme qui s'isole avec Son livre et lui expose son âme²⁵⁶. C'est le seul moyen d'empêcher l'hypocrisie de l'ostentation ou d'une pudeur qui n'est que crainte du blâme : "Ô fils d'Adam, ne fais rien de ce qui est dû par ostentation, et n'en laisse rien par pudeur"²⁵⁷. Cette hantise de l'hypocrisie est bien celle d'al-Muḥāsibī.

Voici ce qu'en dit Paul Nwyia, à propos de la *muḥāsaba* : "Comme le note Massignon, 'ses définitions de l'examen de conscience préparent celles d'al-Muḥāsibī' (*Essai* p. 169). Ce dernier, qui cite souvent Ḥ. Baṣrī, est le premier à avoir traité *ex professo* de la *muḥāsaba*"²⁵⁸. De fait, al-Muḥāsibī cite volontiers des traditions de "Ḥasan". Il ne peut s'agir que d'al-Ḥasan al-Baṣrī, son prédécesseur. Ce qui permet de l'affirmer, c'est que certaines traditions qu'al-Muḥāsibī attribue à "Ḥasan" sont reconnues par ailleurs comme étant d'al-Ḥasan al-Baṣrī, comme par exemple cette exhortation, citée par Massignon : "Ayez des entretiens avec vos cœurs, car ils sont prompts à se rouiller ; tenez en bride vos âmes, car elles tendent toujours à s'élever avec orgueil"²⁵⁹.

Voilà quelques traits importants communs aux deux auteurs qu'il n'y a pas lieu de développer ici, mais qu'il faut indiquer si l'on veut saisir les influences qui ont fortement marqué al-Muḥāsibī.

²⁵⁶ *rahīma llāhu raḡulan ḥalā bi-kitābi llāhi fa-ʿaraḍa ʿalay-hi nafsa-hu.*

ibidem, p. 120.

²⁵⁷ *yā bna Ādam, lā taʿmal šayʿan min al-ḥaqqi riyaʿan, wa-lā tatruk-hu ḥayāʿan.*

ibidem, p. 121.

²⁵⁸ *Exégèse coranique* p. 305.

²⁵⁹ *ḥādītū qulūba-kum, fa-inna-hā sarīʿatu d-duʿūrī wa-qdaʿū ḥādīhi l- anfusa fa-inna-hā ṭulaʿatun.*

Kitāb al ḥalwa wa al-tanaqqul fi l-ibāda wa daraḡāt al-ʿābidīn p. 480 in *Mašreq*, n° 49.

Ce passage d'Ḥ. al-Baṣrī est cité par Louis Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, p. 3.

c) La justice d'Allāh se manifeste dans l'épreuve qu'Il fait subir au serviteur.

J. Van Ess a souligné l'équilibre qu'il y a chez al-Muḥāsibī entre la justice de Dieu et la gratuité de Ses faveurs, totalement incompréhensibles²⁶⁰.

Même si chez al-Muḥāsibī, la justice de Dieu est finalement insondable, on ne peut la mettre en doute, et son vocabulaire à ce propos rejoint celui des mu'tazilites et celui d'Abū l-Hudayl, mentionné plus haut. Pour tous les adultes ayant reçu la révélation, "l'intelligence est une preuve (*ḥuḡḡa*) qui leur est attachée [...] 'pour que périsse celui qui périt sur [vue] d'une preuve (*bayyina*) et pour que vive celui qui vit sur [vue] d'une preuve' "²⁶¹.

Cette notion de *ḥuḡḡa*, qui fait penser à un procès, n'est pas coranique, mais elle suggère bien entendu le jugement dernier et la sentence finale à laquelle dès maintenant le serviteur doit se préparer, multipliant ce qui peut plaider en sa faveur. La *bayyina* (preuve claire, évidente) entraîne la *ḥuḡḡa* (argument à charge). Al-Muḥāsibī est certainement tributaire ici d'aš-Šāfi'ī

²⁶⁰ Van Ess, Josef, *Die Gedankenwelt des Ḥārīt b. Asad al-Muḥāsibī*, p. 73.

²⁶¹ *fa-ḥuḡḡatu l-ʿaqli lāzimatin la-hu [...] "li-yahlīka man ḥalaka ʿan bayyinatīn wa-yahyā man ḥayyā ʿan bayyinatīn". Kitāb al-ʿaql* p. 206¹²⁻¹³ – Ce passage coranique est tiré de 8, 42. La traduction de 8, 42 est inspirée par R. Blachère et Ḥamidullah. Noter ici le terme *bayyina*, preuve claire, à côté de *ḥuḡḡa*, preuve à charge.

Par ailleurs, le terme *bayān* revient trois fois dans le Coran ; il est traduit le plus souvent par "exposé", "manifeste" ; dans la traduction de Ḥamidullah par exemple :

– 3, 138 : *hādā bayānun li-n-nāsi wa-hudan, wa-mawʿizatan li-l-muttaqīna*.

"Voilà un manifeste pour les gens, et une direction, et une exhortation pour les pieux."

– 55, 4 : *ʿallama-hu l-bayāna*, "Il lui a appris à s'exprimer" (l'Exposé chez R. Blachère).

– 75, 19 : *tumma inna ʿalay-nā bayāna-hu*, "A Nous, ensuite, Son exposé" (exposition chez R. Blachère). Que "l'exposé" soit l'expression humaine ou le message révélée, *bayān* exprime avant tout l'idée de clarté dans ce qui est exprimé, de même que *bayyina* est une preuve évidente.

dont il a suivi les conférences à Bagdad²⁶², et qui énonce la même idée dans sa *Risāla*, y insistant sur les indications contenues dans le *ḥadīṭ* : "Il établit une preuve contre eux au moyen de ce qu'Il leur indique comme traditions du Prophète"²⁶³. Les indications sont données pour être saisies, et il y a un argument à charge contre celui qui, doué de *ʿaql*, ne les saisit pas.

Dans un cadre moins juridique, celui qui est averti de cette "stratégie divine" qui associe bienfait et lourde responsabilité saura en tirer parti. Il reconnaîtra à la fois la justice magnanime de Dieu et sa propre "iniquité" :

"Ainsi, il est en sécurité (*amina*) celui à qui [Allāh] a fait connaître son orgueil (*kibr*) et son iniquité (*bagy*), et qui a saisi d'Allāh par l'intelligence (*ʿaqala*) l'argument (*ḥuḡḡa*) qu'Il a contre Ses créatures, et Son excuse (*ʿtidār*) à leur égard, car Il n'est pas injuste envers elles : Il les a prévenues (*bada'a*) de Sa miséricorde (*raḥma*) avant le châtiment, et Ses secours (*ayādī*) ont précédé la gratitude (*ṣukr*) ; longuement clément (*ḥilm*), constamment patient (*ta'annī*), noble dans Sa protection (*satr*), relevant celui qui tombe, bienfaisant pour celui qui éprouve de l'aversion pour Lui, se rapprochant de celui qui s'éloigne de Lui"²⁶⁴.

Ce passage insiste longuement sur la prévenance, la miséricorde, la clémence, la constance, la bienfaisance d'Allāh. Tout cela justifie la preuve à charge qu'il y a contre un serviteur qui n'a pas répondu à tant de mansuétude, comme si cette preuve venait en dernier recours, après que toute l'indulgence possible ait été mise en oeuvre. Le serviteur, pour sa part,

²⁶² Voir Van Ess, Josef, *op. cit.*, p.1.

²⁶³ *aqāma ʿalay-him ul-ḥuḡḡata bi-mā dalla-hum ʿalay-hi min sunani rasūli llāh. aš-Šāfiʿi, Risāla*, p. 104.

²⁶⁴ *fa-qad amina man ʿarrafa-hu kibra-hu wa baḡya-hu wa qad ʿaqala ʿani llāhi ḥuḡḡata-hu ʿalā ḥalqi-hi wa ʿtidāra-hu ilā ḥalqi-hi bi-anna-hu laysa la-hum bi-zālimin wa anna-hu qad bada'a-hum bi-r-raḥmati qabla l-ʿuqūbati, wa-qad sabaqati l-ayādī qabla š-ṣukri, ṭawīlu l-ḥilmi, dā'imu t- ta'annī, ḡamīlu s-satri, muqīlu l-ʿaṭarāti, muḥsinun ilā man tabaḡḡada ilay-hi, mutaḡarribun ilā man tabāʿada min-hu. Kitāb al-ʿaql p. 222^{10 sv}.*

est convaincu de son "iniquité" et ne peut donc que reconnaître la magnanimité dont il est l'objet.

Conclusion de la première partie

Nature humaine divisée mais unifiable, épreuve et responsabilité, autonomie et dépendance, voilà des thèmes qui sont, pour al-Muḥāsibī, autant de sujets de réflexion et de méditation. L'articulation à laquelle il procède entre ces thèmes divers n'est qu'une ébauche, même s'il y a ici et là, à partir du donné de la prédication coranique, un effort de systématisation. Il s'agit plutôt de méditer, de se remémorer, d'avoir une expérience intérieure et personnelle des données de la foi et des conditions de la conversion.

L'être humain dispose d'une nature spécifique et de facultés innées dont lui seul peut décider de l'usage qu'il en fera. En ce sens, on peut dire que sa nature, bien que créée, est autonome dans son mode de fonctionnement. Ce qui permet cette autonomie, c'est notamment la faculté innée du *'aql* à qui il est demandé d'orienter vers le bien les autres facultés naturelles ; cette orientation ne se fait pas sans une lutte intérieure entre les diverses facultés et puissances, puisque c'est un état de division intérieure qui caractérise, en propre, la nature humaine.

Cette liberté de choix n'est pas en contradiction avec la dépendance du serviteur à l'égard du Créateur, laquelle impose au serviteur le devoir de reconnaissance que les bienfaits reçus appellent de sa part. Une telle reconnaissance aboutira tout naturellement au culte (*'ibāda*).

Mais quel est ce culte qui donne une clé à la recherche du bien et des repères à la vie morale, c'est ce qui fera l'objet de la deuxième partie sur la réflexion éthique d'al-Muḥāsibī.