

LA THÉORIE DE L'ACTE HUMAIN DANS LA PENSÉE IBADITE ET AŞARITE

Ahmed AL-ISMAILI
Sultanat d'Oman

BIBLID [1133-8571] 20 (2013) 125-150

Resumen: "La teoría del acto humano en el pensamiento ibādī y aśarī". En torno al problema de si el ser humano es responsable de sus actos se analiza la evolución de la discusión teológica de la teoría del acto humano y su relación con la voluntad divina. Se establece la diferencia de tratamiento en las escuelas mu'tazilīes por un lado e ibādīes y aśarīes por otro, y se profundiza también en la diferenciación de los criterios de la escuela ibādī frente a los de la escuela aśarī acerca del texto coránico y las tradiciones del Profeta.

Palabras clave: Islam. *kalām*. Escuelas teológicas. *ibādīyya*. *aśariyya*. *mu'taziliyya*.

Abstract: *The theory of human action and thought in the Ibadī and Aśari:* We analyse in this paper the evolution of the theological discussion about the theory of human action and its relationship to the divine will, concerning the issue of whether humans are responsible for their actions or not. There is a different treatment of this question in mutazilite, Ibadī and Aśari schools. We also explore the different criteria of the Ibadī versus the Aśari school concerning the Qur'anic text and the traditions of the Prophet.

Key words: Islam. *kalām*. Schools of Theology. *ibādīyya*. *aśariyya*. *mu'taziliyya*.

ملخص البحث: نظرية العمل الإنساني والفكر عند المدرسة الإباضية والأشعرية: تقوم في هذه المقالة بتحليل تطور النقاش حول نظرية العمل الإنساني وعلاقاته بمفهوم القدر، وهل يعتبر الإنسان مسؤولاً عن أعماله أم لا؟ هناك فوارق بين المدارس المعتزلية والإباضية والأشعرية في تناول هذا الموضوع. كما ندرس الفوارق الموجودة بين مبادئ المدرسة الإباضية والأشعرية فيما يخص النص القرآني والحديث النبوي.

AAM, 20 (2013) 125-150

كلمات مفاتيح: الإسلام، الكلام، المذاهب الإسلامية: الإباضية، الأشعرية، المعتزلة.

La problématique essentielle exposée par les théologiens dans cette théorie - de notre point de vue - est l'influence réelle de la capacité et de la volonté divine dans l'acte humain. Comment réagissent ces deux attributs divins lorsqu'ils sont mis en rapport avec la capacité et la volonté humaines en vue de produire un acte humain ? Quelle est le cadre limite de la liberté octroyée par Dieu à l'homme pour qu'il ne soit pas influencé par Sa volonté et Sa capacité lors de la production de l'acte ? Pouvons-nous vraiment dire que l'acte humain est influencé par une force métaphysique ? Par ailleurs, pouvons-nous également dire que l'acte humain n'a aucune relation avec Dieu ?

Les questions théologiques de la théorie de l'acte humain n'ont pas encore été bien étudiées, surtout dans l'interprétation ambiguë de quelques termes concernant cette théorie, comme les signes et les sens théologiques que contiennent ces termes ⁽¹⁾.

L'école ibadite et l'école ash'arite ont essayé d'interpréter les textes coraniques pour prouver l'attribut de la perfection de Dieu et finalement atteindre le résultat suivant : La capacité absolue éternelle nécessite la création de tout avec une science éternelle. Elles veulent obtenir ce résultat à partir de cette théorie, car les deux écoles voient que toute chose dans l'univers est une conséquence de la capacité divine, et, lorsque l'on exclut l'acte humain, cela signifie que Dieu n'est pas créateur de tout comme le dit le Coran. Puisque l'homme est une des créations de Dieu dans l'univers, tout ce que fait l'homme est donc logiquement une des créations de Dieu, que ce soit un bien ou un mal.

Le problème qui s'impose ici est : pourquoi Dieu a-t-il créé une « capacité » pour l'homme, s'il était Lui-même le créateur de tout ce que

(1) Dans les écrits contemporains sur cette théorie, nous pensons que le livre extraordinaire de Daniel Gimaret est considéré comme le meilleur parmi les ouvrages qui ont traité de cette théorie : *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, 1980. D'autres études ont traité de cette théorie : W. M. Watt, « The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1943, pp. 234-247 ; M. Schwarz, « Acquisition (*Kasb*) in Early *Kalām* », in *Essays presented to R. Walzer, Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Oxford, 1972, pp. 355-387 ; L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967 ; Chikh Bouamrane, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*, Paris, 1978.

l'homme fait ? Quelle est l'importance de la capacité humaine et du pouvoir humain si l'homme n'est qu'un « acquisateur » de l'acte que Dieu a créé et voulu pour lui ?

Sur ce point, l'école muʿtazilite a adopté la même méthode que les autres écoles en Islam pour confirmer l'attribut parfait de Dieu, qui nécessite selon elle que Dieu ne soit pas acteur dans la création du mal et de l'égarement, car Dieu ne crée que des bienfaits. L'acte est toujours lié à son acteur. Celui qui a créé le mal est le malfaiteur et Celui qui a créé le bien est le bienfaiteur.

Toutes les écoles théologiques, lors de l'explication de cette théorie, partent d'une hypothèse de croyance qui est « le parfait absolu de Dieu » pour confirmer finalement « Ses attributs absolus ». C'est une méthode difficile à accepter car le texte sacré est soumis à d'autres influences culturelles de l'époque comme les rites, les signes, les symboles, les cultures, la construction linguistique, le temps, le lieu où il est révélé, etc. Par contre, l'exégèse du texte sacré par les théologiens s'est limitée à une interprétation se fondant sur deux éléments qui sont, d'une part, la construction linguistique du texte et les récits attribués au prophète, et, d'autre part, les conditions objectives, qui sont le contexte historique, l'évolution politique, la variation sociale etc. Cela donne une interprétation variable du texte sacré. Le contexte historique du Coran n'est ni l'interprétation théologique ni le texte sacré lui-même.

L'interprétation, employée par les théologiens pour atteindre la réalité du texte sacré, change d'une époque à l'autre selon le contexte historique dans lequel un théologien interprète tel ou tel texte coranique. L'interprétation est seulement une tentative de soumettre le texte à notre croyance. En revanche, le texte sacré n'est pas forcément exprime un état bien défini. Sans oublier que l'interprétation des théologiens annule toute autre influence liée au texte, comme les rites, les signes, les symboles, les cultures précédentes, l'aspect linguistique, le temps, le lieu, etc. C'est pour cela qu'il n'est pas possible de lire le texte religieux, théologique ou autre, hors de la compréhension du texte coranique dans la société, des cultures, des signes et des symboles qui ont accompagné la naissance du texte sacré et qui ont peut-être évolué avec lui.

Un exemple : lorsque le texte coranique précise : « Dieu fait ce qu'Il veut ⁽²⁾ », cela signifie que l'absolu de l'acte divin englobe toute sorte d'acte, bon et mauvais, organisé et hasardeux, complet et incomplet, en affirmant

(2) Sourate: XIV, verset: 27.

ensuite que Dieu est le « créateur de tout ⁽³⁾ » y compris les péchés, le mal, le mauvais, la méchanceté, etc. Par contre, le texte coranique dit dans un autre verset coranique : « Dieu a bien fait tout ce qu'Il a créé ⁽⁴⁾ ». On note ici la classification de l'acte créé par Dieu en tant qu'acte bien organisé et bien défini. Un problème majeur est apparu dans la compréhension des deux textes précédents. Le premier texte décrit Dieu comme le créateur de toutes choses, et le deuxième indique que Dieu créait parfaitement toute chose.

Comment pouvons-nous donc expliquer l'existence d'actes mauvais qui se produisent dans l'univers soit dans la nature comme dans le cas des tremblements de terre, soit par l'homme comme le mal ?

La théologie a eu du mal à expliquer ces questions parce que les théologiens — comme nous l'avons mentionné — n'ont pas pu s'éloigner du texte sacré dans son interprétation théologique, et c'est pourquoi ils n'ont pas pu davantage donner une explication concordant avec la raison dans la compréhension de la relation d'équilibre entre la capacité absolue de Dieu et la liberté absolue de l'homme. C'est pour cela que leur interprétation est caractérisée par des contradictions — ainsi que nous allons le voir — car les théologiens n'ont basé cette interprétation théologique que sur deux éléments :

1. **L'aspect linguistique du texte coranique.** Les sens radicaux des termes linguistiques ont évolué après la descente du texte coranique jusqu'à ce qu'ils deviennent des termes théologiques. L'aspect linguistique a connu plusieurs significations nouvelles et parfois culturelles que les Arabes ne connaissaient pas avant la descente du Coran ;
2. **L'hypothèse de croyance** chez les théologiens avant qu'ils n'interprètent le Coran, et qui nécessite la volonté absolue de Dieu, Sa capacité absolue, et qu'Il soit créateur de tout. En même temps, Il crée toute chose parfaitement malgré les choses mauvaises existant dans l'univers.

La théorie de l'acte humain dans son aspect simple

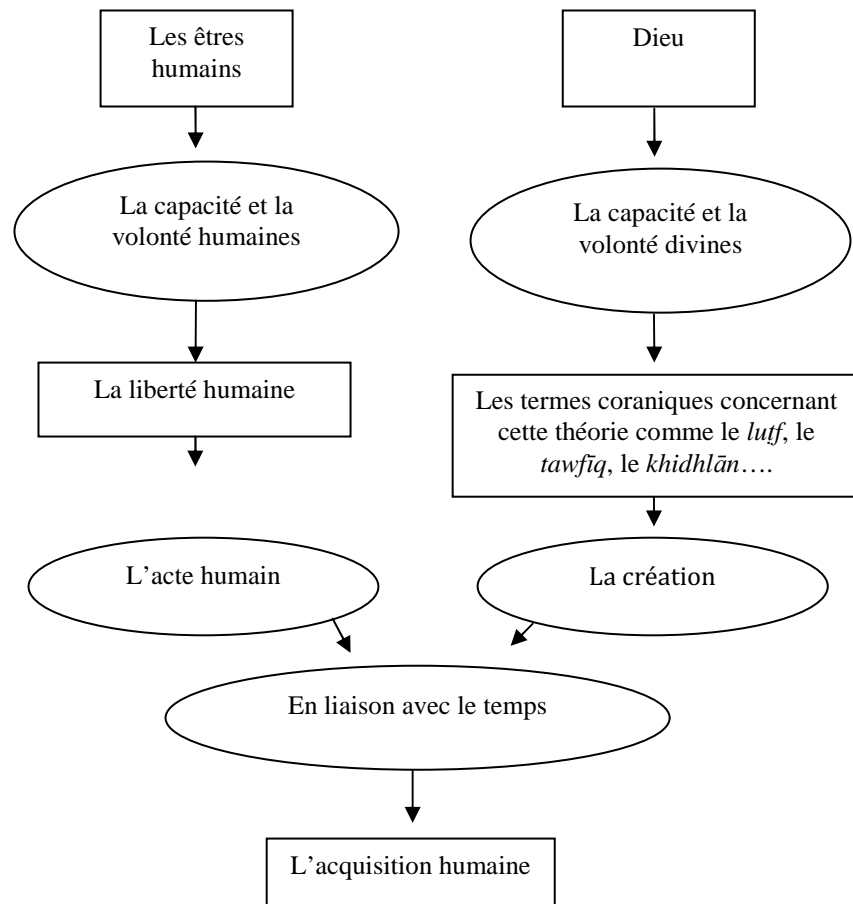
Nous allons essayer de simplifier la problématique de la théorie de l'acte

(3) Sourate: VI, verset: 102.

(4) Sourate: XXXII, verset: 7.

humain. En effet, nous pouvons tout d'abord l'appréhender par son aspect simple, loin de toute complication théologique, et ce au cours des premiers siècles, car cette théorie contient des problèmes entremêlés ; les uns sont liés aux autres, ce qui complique sa classification et sa compréhension.

La figure suivante ne se base pas sur l'apparition chronologique de ces problèmes, mais uniquement sur la compréhension du combat théologique entre ce qui est lié au cercle de Dieu et ce qui est lié à celui de l'homme dans la théorie de l'acte humain. Elle met en évidence les termes théologiques liés à cette théorie, et les problématiques théologiques qui les lient.



Qu'est-ce que l'école ibadite a apporté à cette théorie ?

Au cours des trois premiers siècles, les ibadites se sont consacrés à la science éternelle de Dieu dans leurs discussions avec leurs adversaires, considérant que le décret divin ne signifie que la science divine de ce que l'individu fait de mal ou de bien. « Discuter avec eux de la science divine ; s'ils la reconnaissent, ils contredisent leur théorie précédente ; et s'ils la méconnaissent la science absolue de Dieu, ils désavouent [les attributs de Dieu] ⁽⁵⁾ » ; c'est l'argument soutenu par Şuḥār al-ʿAbdī (m. 1^{er}/VII^e siècle). Le même argument est réitéré ensuite par Abū ʿUbayda Muslim Ibn Abī Karīma (m. 145/762).

Les ibadites du 2^e/VIII^e siècle ne limitent pas au leur interprétation du décret divin à un seul terme : « la science éternelle de Dieu ». Ils ont inventé un autre terme qui est « la création » pour aider à la compréhension de quelques passages coraniques qui sont difficiles à interpréter et qui concernent la science éternelle de Dieu. Ils ont employé le terme création au 2^e/VIII^e siècle lors de la discussion des avis de l'école muʿtazilite. La discussion théologique dans la compréhension de la relation entre Dieu et l'acte humain passe d'abord, dans l'école ibadite, par le terme science divine et donc en interprétant décret divin par science divine. Plus tard, la discussion a évolué, et les théologiens ibadites ont employé le terme création pour expliciter la relation entre Dieu et l'acte de l'homme. Nous le constatons clairement d'après la lecture des textes attribués aux théologiens ibadites pendant les deux premiers siècles de l'hégire.

Mais cette précédente interprétation a évolué après le 2^e/VIII^e siècle vers d'autres problèmes théologiques concernant la science divine et sa relation avec l'acte humain. Nous ne pouvons pas définir chronologiquement la première période ; quand donc a-t-elle été exposée exactement ?

Est-ce que la science éternelle de Dieu est la cause poussant les serviteurs à commettre le péché ? Est-ce que le pécheur est capable de faire le contraire de ce que Dieu savait ? La science divine est aussi liée au terme de la volonté divine, et pose cette question : Est-ce que Dieu a voulu ce qu'il savait de toute éternité ?

Nous pouvons donc dire que la théorie de l'acte humain a renouvelé l'interprétation théologique des attributs divins, la science éternelle de Dieu, la

(5) Kindī, Muḥammad Ibn Ibrāhīm (m. 5^e/XI^e siècle), *Bayān al-sharʿ*, éd. Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1984, tome. II, p. 83.

capacité divine, et la volonté divine. Le problème théologique que nous posons est : Comment pouvons-nous comprendre la réalité de l'acte humain (matérielle) à partir d'une chose métaphysique (Dieu) ? Nous allons citer les textes théologiques de l'école ibadite pour analyser ensuite l'avis des ibadites sur cette problématique.

- Abū Sufyān dit : « Ibn al-Shaykh al-Baṣrī posa une question à Abū 'Ubayda : La science de Dieu a-t-elle conduit les serviteurs à commettre le péché ?
- Il lui répondit : Je n'ai pas dit cela, mais l'âme mauvaise de l'homme et le diable ont poussé les gens à commettre le péché ⁽⁶⁾. Le même texte est cité plus tard par Basyāwī sans qu'il l'attribue à Abū 'Ubayda ⁽⁷⁾ ».
- Abū 'Abd Allāh dit : « Les musulmans (il parle des ibadites) affirment que Dieu n'a obligé aucun de ses serviteurs à commettre l'obéissance ou la désobéissance. Mais Il sait, de toute éternité, ceux qui auront commis un péché et ceux qui auront fait preuve d'obéissance avant d'en commettre. Il a voulu exécuter sa Science éternelle ⁽⁸⁾ ». Ensuite, Abū 'Abd Allāh a fait répondre l'école qadarite en disant : « Demandez aux qadarites si Dieu sait celui qui va entrer au Paradis et celui qui va entrer en enfer ? S'ils disent oui, tu leur dis : Dieu a-t-il voulu ce qu'il savait ou non ? Ils ne peuvent répondre ⁽⁹⁾ ».
-
- Ibn Baraka dit : « J'ai dit à Abū Muḥammad : Est-il possible que celui dont Dieu sait de toute éternité qu'il va commettre un péché, de lui faire faire le contraire de ce que Dieu savait ?
- Abū Muḥammad me dit : Non.
- Je lui dis : Il a été donc obligé ?
- Il me dit : Il n'est pas obligé, mais nous avons dit que l'homme ne peut pas faire le contraire de ce que Dieu savait, car il est occupé à faire ce que

(6) Kindī, *Bayān al-Shar'*, op. cit., p. 83.

(7) Basyāwī, Abū l-Ḥasan Muḥammad Ibn 'Alī (m. 4^e/X^e siècle), *Jāmi' Abū l-Ḥasan*, éd. Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1984, p. 151.

(8) Kindī, *Bayān al-Shar'*, op. cit., pp. 79-80.

(9) *Ibid.*, p. 80.

Dieu savait ⁽¹⁰⁾ ».

- Basyāwī a confirmé ce qu'a dit son maître Ibn Baraka, en disant : « On nous demande : Dieu a-t-il obligé quelqu'un à lui obéir ou à lui désobéir ?
- On lui répondit : Non, Dieu n'a obligé personne à commettre des péchés. Personne n'a fait le contraire de ce que Dieu savait ; les serviteurs ne peuvent pas sortir, dans leur acte, de la science divine ⁽¹¹⁾ ». Car « La science de Dieu les entoure ⁽¹²⁾ ». Ce propos a été adopté par la plupart des théologiens ibadites comme Muḥammad Ibn 'Uthmān au 7^e/XIII^e siècle ⁽¹³⁾.
- Basyāwī répond aussi à l'école jahmite en disant : « On nous demande : Comment entendez-vous cette phrase de l'école jahmite : Dieu punit les serviteurs sur Son acte, et il ne sait pas ce que les gens produiront ? Basyāwī dit : Celui qui dit cela est mécréant, parce que les musulmans sont unanimes que Dieu savait ce qui s'est produit et ce qui va se produire et ce qui ne se produira pas ⁽¹⁴⁾ ».
- Basyāwī se base aussi sur l'accord des propos ibadites : « Celui dont Dieu savait de toute éternité qu'il allait dévier, ne peut jamais aller vers le droit chemin et vice versa ⁽¹⁵⁾ ».

À notre avis, le problème de la science divine n'est pas un problème essentiel dans la théorie de l'acte humain, car la plupart des écoles théologiques estiment que Dieu sait ce qui s'est produit et va se produire. Le désaccord a évolué pour faire apparaître une autre question théologique, à savoir le sens théologique du terme « volonté divine » et sa relativité d'avec la science de Dieu ; d'où cette question : Est-ce que Dieu voulait ou non l'exécution de ce qu'Il savait de toute éternité ? Cette problématique fait clairement la distinction entre les mu'tazilites d'une part, et les ibadites et les ash'arites de l'autre.

(10) Abū 'Uthmān, Muḥammad Ibn 'Uthmān (m. 7^e/XIII^e siècle), *Kitāb al-nūr*, éd. Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1984, p. 144.

(11) Basyāwī, *Jāmi' Abū al-Ḥasan*, op. cit., p. 150.

(12) *Ibid.*, p. 150.

(13) *Ibid.*, p. 155.

(14) *Ibid.*, p. 154.

(15) *Ibid.*, p. 158.

Basyāwī nous propose un dialogue raisonnable en disant ⁽¹⁶⁾ :

- On se dit, à celui qui prétend que Dieu connaît, de toute éternité, l'obéissance de celui qui Lui obéit et le péché de celui qui Lui désobéit, Dieu a-t-Il voulu exécuter ce qu'Il savait ou a-t-Il voulu l'annuler ?
- S'il répond : Il a voulu l'exécuter, il a désavoué ses premiers propos, que Dieu ne voulait pas le péché.
- Et s'il dit : Il a voulu l'obéissance et non pas le péché !
- On lui répond : Cela signifie-t-il qu'Il savait l'obéissance et pas la désobéissance ?
- S'il dit : Oui ; il est mécréant. Et s'il dit : Non ; on lui dit : A-t-Il voulu exécuter ce qu'Il savait ?
- S'il dit encore : Dieu a voulu annuler l'exécution de ce qu'Il savait ; il est mécréant, car la science de Dieu ne change jamais.
- Et s'il dit : Dieu a voulu l'exécuter ; il contredit son précédent avis ».

La théorie de l'acte humain a évolué d'une discussion théologique sur le sens du terme science divine vers le terme volonté divine en faisant apparaître une nouvelle problématique : Est-ce que Dieu veut tout ce que l'homme fait, en bien ou en mal ? Autrement dit : Est-ce que Dieu veut réaliser ce qu'Il savait de toute éternité ? L'ibadisme et l'ash'arisme sont d'accord pour dire que Dieu **veut** tout ce qui existe dans cet univers, mais ils donnent quatre acceptions à cette **volonté** :

1. Dieu a **voulu** la chose : Sa science divine.
2. Dieu a **voulu** la chose : Sa création.
3. Dieu a **voulu** la chose : Dieu n'est pas forcé (*laysa bi mukrah*).
4. Dieu a **voulu** la chose : Dieu l'a rendue mauvaise ou bonne.

La volonté divine est-elle un attribut d'essence ou d'acte ?

La volonté divine, dans l'ibadisme et l'ash'arisme, est un attribut d'essence. Basyāwī précise que : « Car Dieu veut ce qu'Il savait de toute éternité, c'est une volonté d'ordre pour ce qu'Il savait qui allait être, et une volonté d'interdiction pour ce qu'Il savait qui allait être, malgré l'interdiction

(16) *Ibid*, pp. 158-159.

(législative) de Dieu de ne pas le faire ⁽¹⁷⁾ ». Il ajoute : « Sa volonté ne signifie pas qu'Il soit satisfait de ce qu'Il a créé, ou bien qu'Il l'aime, ou qu'Il le choisisse. Il a juste voulu créer tout ce qu'Il savait qui allait être ⁽¹⁸⁾ ». Tous les théologiens de l'école ibadite confirment cette idée, comme Basyāwī ⁽¹⁹⁾ Kindī ⁽²⁰⁾ Abū 'Uthmān al-Aşamm ⁽²¹⁾.

Ibn Fūrak nous présente l'avis d'Abū al-Ḥasan al-Aş'arī : « La volonté de Dieu est un attribut d'essence, un attribut ancien et qui lui est obligatoirement attribué... Il n'est pas permis de vouloir le contraire de ce qu'Il savait de toute éternité. Mais Il a la capacité de faire le contraire de ce qu'Il savait de toute éternité ⁽²²⁾ ». Ce texte nous expose deux problèmes :

1. Dieu veut-Il le contraire de ce qu'il savait de toute éternité ?
2. Dieu est-Il capable de faire le contraire de ce qu'Il savait de toute éternité ?

Ce dernier problème ne se posait pas dans le patrimoine théologique ibadite, mais nous pouvons le rapprocher de la question atomique soulevé par le théologien ibadite al-Kindī dans la théorie de l'atome : Dieu est-il capable de diviser l'atome qui ne se divise pas ? Ce qui veut dire le lien entre la volonté de Dieu et l'impossibilité de la raison.

Basyāwī confirme que la volonté divine est un attribut d'essence, et parmi les preuves :

1. celui qui dit que la volonté de Dieu est un acte parmi Ses autres actes affirme en réalité deux choses : Dieu a créé cette volonté en Lui-même ou dans un autre. S'il l'a créée en Lui-même, Son essence est le lieu de tout accident ; s'Il l'a créée dans une autre chose, cette chose est le désigné et non pas Dieu ⁽²³⁾ » ;
2. si vous êtes autorisé à dire que Dieu ne voulait pas puis qu'Il a voulu, il

(17) Basyāwī, *Jāmi' Abū al-Ḥasan*, p. 261.

(18) *Ibid.*, p. 261.

(19) *Ibid.*, p. 173.

(20) Kindī, *Bayān al-Shar'*, tome. II, p. 176.

(21) Abū 'Uthmān al-Aşamm, *Kitāb al-nūr*, *op. cit.*, p. 245.

(22) Ibn Fūrak, Muḥammad Ibn al-Ḥasan (m. 406/1015), *Mujarrad Maqālāt Abī l-Ḥasan al-Aş'arī*, éd. Aḥmad al-Sā'ih, Maktabat al-thaqāfa al-diniya, Caire, 3^e éd, 2006, p. 70.

(23) Basyāwī, *Jāmi' Abū al-Ḥasan*, *op. cit.*, p. 153.

sera logique de dire que Dieu ne sache pas, puis qu'Il ait connu les choses, et ainsi de suite ⁽²⁴⁾ ;

3. puisque les mu'tazilites interdisent le propos : « Dieu **savait par une science** qui n'était pas Lui-même ». Ils n'ont donc pas le droit de dire que Dieu a voulu par une volonté qui n'était pas Lui-même, et, s'Il a voulu avec une volonté qui n'était pas Lui-même, cette volonté aura besoin d'une autre volonté, et ainsi de suite à l'infini ⁽²⁵⁾ .

Basyāwī répond aussi à ceux qui disent que « la volonté divine » est l'acte lui-même en disant : « Si quelqu'un dit que le terme « volonté » — cité dans le verset coranique : « Quand Nous **voulons** une chose, Notre seule parole est : "Sois". Et elle est ⁽²⁶⁾ » — signifie : **Nous l'avons fait**. On lui répond : Si le sens de Son propos — lorsqu'il dit : Il a voulu faire la chose — veut dire la réalisation de l'acte, et si le sens de son propos lorsqu'il dit : Il a voulu bouger la chose, veut dire le fait de bouger ; ceci nous oblige à dire que Dieu n'a pas une volonté réelle ; la volonté divine — selon ses propos — est seulement la création ; les adversaires annulent donc leur précédent propos disant que Dieu a créé la volonté par laquelle Il a voulu les choses ⁽²⁷⁾ ».

Basyāwī s'est opposé à la thèse exposée par l'école mu'tazilite, qui est : « La volonté ne se dissocie pas des désirs (*murādāt*) comme la création ne se dissocie pas des choses créées ; nous ne disons pas que Dieu est créateur dans l'éternité, nous ne disons même pas que Dieu a voulu dans l'éternité, car les désirs n'existent pas dans l'éternité ». Les preuves de Basyāwī sur ce propos sont :

1. la science divine s'applique à la même condition que la volonté divine et la capacité divine, Dieu savait de toute éternité, alors que les renseignements n'existaient pas. Dieu est capable dans l'éternité mais les choses créées n'existaient pas ⁽²⁸⁾ ». Basyāwī a essayé de rapprocher le terme volonté des termes science et capacité tandis que l'école mu'tazilite

(24) *Ibid.*, p. 155.

(25) *Ibid.*, p. 173.

(26) Sourate: XVI, verset: 40.

(27) Basyāwī, *Jāmi' Abū al-Ḥasan*, *op. cit.*, p. 154.

(28) *Ibid.*, p. 154.

- a fait le lien avec le terme création ;
2. Dieu, s'Il n'est pas désigné par cet attribut (la volonté), sera attribué par le contraire de la volonté, le délaissement. Et ceci n'est pas permis de croire, car le sens contraire des attributs d'essence n'est pas autorisé⁽²⁹⁾. Cette preuve est assez faible, car le délaissement n'est pas le contraire de la volonté ; c'est le contraire de l'acte. Basyāwī nie que le délaissement soit le contraire de l'acte en disant que l'acte n'a pas de contraire, ni de genre, ni quoique ce soit d'autre. L'incapacité et le délaissement ne sont pas le contraire de l'acte⁽³⁰⁾.

Nous remarquons que le problème, entre l'école mu'tazilite d'une part et l'école ibadite et ash'arite d'autre part est lié aux significations ambiguës du terme « la volonté divine ». L'école mu'tazilite refuse que ce terme ait des significations qui diffèrent de celles décrivant l'homme. C'est pour cela qu'elle pose une question importante : Dieu veut-Il s'insulter (lorsqu'Il s'est laissé insulter par les gens) ? Les écoles ibadite et ash'arite disaient que Dieu avait voulu cela, ce qui signifie qu'Il l'avait créé mauvais, laid, hideux, et c'est une interprétation inadmissible par les mu'tazilites.

Nous constatons que l'école ibadite autorise de dire que Dieu est décrit par la volonté divine, car le texte sacré nous en a informés. Les deux écoles sont cependant incapables de fournir une explication claire à cette notion. Ils interprètent ce terme, dans les versets coraniques, selon le contexte linguistique. Et c'est pourquoi certains théologiens mu'tazilites ont rejeté complètement ce terme, tels Nazzām et Abū al-Hudhayl al-^sAllāf, en disant qu'« il est impossible de décrire véritablement Dieu par cet attribut, et si ce terme est cité dans le texte coranique, il signifie la création ou l'obligation, ou la science uniquement⁽³¹⁾ ».

Ce sont les mêmes significations que donnent les ibadites et les ash'arites, mais ils ont réellement affirmé cet attribut à propos de Dieu, ce qui veut dire que Dieu se décrit avec en réalité. Par contre, Nazzām et Abū al-Hudhayl l'ont nié pour décrire Dieu en réalité, et c'est ce qui a poussé le théologien ibadite Abū 'Uthmān al-Aşamm à interpréter le terme de « volonté » au sens négatif, ce qui

(29) *Ibid.*, p. 154.

(30) *Ibid.*

(31) Shahrastānī, Muḥammad (m. 548/1153), *Nihāyat al-iqdām fī 'ilm al-kalām*, éd. Maktabat al-thaqāfa al-dīniyya, Le Caire, s.d., p. 238.

signifie que Dieu n'est pas forcé (*laysa bi mukrah*)⁽³²⁾ ». C'est une interprétation des attributs divins faite par certains théologiens ibadites, mais également une interprétation de quelques théologiens mu'tazilites et murji'ites tel Najjār⁽³³⁾.

Nous remarquons aussi que les théologiens ibadites n'ont pas pu maîtriser l'attribut de la volonté divine dans les mêmes conditions qu'ils l'ont déjà exposé dans la définition des attributs d'essence. Notons que la volonté est, selon les théologiens ibadites, un attribut d'essence. Mais en répondant à l'école mu'tazilite, Qalhātī, de l'école ibadite, déclara que la volonté n'est pas **un**. Il y a une volonté de créer, une volonté d'ordre, etc⁽³⁴⁾. Nous pensons que Qalhātī a omis la distinction entre la volonté comme attribut d'essence, et ses attaches ; cet attribut est un en soi, et la volonté est cependant liée à plusieurs choses. Si elle est liée aux informations, elle sera une volonté de la science ; si elle est liée à l'exigence, elle sera une volonté d'ordre ; si elle est liée à la création, elle sera une volonté de créer, et ainsi de suite, car sa fonction principale est de particulariser les choses, l'attachement de la volonté n'est pas la volonté même.

Par contre, Jāhīz a contesté l'attribut de la volonté, qu'elle soit de l'homme ou de Dieu. Un attribut qui n'a aucune réalité, ni sur Dieu, ni sur l'homme, n'existe pas. Ceci signifie que cet attribut n'est pas accident, ni un genre des accidents ; il est inexistant. La volonté — selon lui — est considérée comme l'expression de la science seule⁽³⁵⁾. Shahrastānī dit qu'il est faux de dire que la volonté est seulement la science divine, car la science divine concorde pareillement avec les renseignements, sans avoir pour autant besoin d'influencer de l'un sur l'autre. La science concerne deux choses Dieu et l'univers. Par contre, la volonté est le fait de décrire les choses en les distinguant les unes des autres ; elle influence et s'influence, et elle ne concerne que l'univers⁽³⁶⁾ ». À notre avis, ce propos n'est pas forcément correct, pour plusieurs raisons :

1. Shahrastānī a mélangé le terme de la volonté de Dieu avec le terme de

(32) Abū 'Uthmān al-Aṣamm, *Kitāb al-Nūr*, op. cit., p. 261.

(33) *Ibid.*, p. 238.

(34) Qalhātī Muḥammad Ibn Sa'īd (m. 5^e/XI^e siècle), *al-Kashf wa-l-Bayān*, éd. S. Ismā'īl Kāshif, Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1980, tome II, pp. 264-265.

(35) Shahrastānī, *Nihāyat al-Iqdām*, op. cit., p. 238.

(36) *Ibid.*, p. 238.

la volonté humaine, qui sert à avoir une intention pour réaliser le vouloir humain, et ceci ne peut pas être attribué à Dieu, selon toutes les écoles théologiques, y compris l'école ash'arite ;

2. L'école ibadite et l'école ash'arite affirment que la volonté divine est un attribut d'essence, alors que Shahrastānī a déclaré que la volonté divine influence et s'influence, la question posée ici est : Est-ce que les attributs d'essence influencent et s'influencent ?
3. comment la volonté peut-elle être un attribut d'essence si elle concerne uniquement les créations ?! Shahrastānī a essayé de préciser ce point en disant : « La volonté est un attribut éternel ; elle devance les désirs (*murādāt*) ; elle se réalise avec les créations pour les particulariser ⁽³⁷⁾ ». Ceci est, à notre avis, faux, car on ne parvient à comprendre la signification du terme (volonté) dans cette phrase que par deux sens : la science et la création. Nous tournons donc en rond ;
4. nous ne pouvons pas considérer comme nouveau ce que Nazzām a dit, car les ibadites et les ash'arites ont aussi expliqué la volonté par la science, mais le désaccord entre eux est que Nazzām a nié le fait de décrire Dieu par cet attribut. Par contre, l'ibadisme et l'ash'arisme l'ont confirmé en disant : Dieu s'est décrit avec, car il s'est tout simplement décrit dans les versets coraniques.

Le désaccord majeur entre l'école ibadite et l'école ash'arite d'une part et les mu'tazilites de l'autre est :

1. L'école ibadite et l'école ash'arite se basent entièrement sur le texte coranique dans la compréhension de l'attribut de la volonté. Elles confirment cet attribut car il est mentionné dans le texte sacré : « Or si Allāh voulait, ils ne le feraient pas ⁽³⁸⁾ » et d'autres versets du texte sacré. C'est pour cela que les deux écoles n'ont pas pu nous présenter une explication définitive du terme la « volonté » éloignée de l'interprétation linguistique. Elles ont rapproché ce terme d'autres termes, telles la création, la science, etc. Ce qui signifie que les deux écoles emploient le texte pour atteindre les sens théologique du terme la « volonté ». Dans la

(37) *Ibid.*, p. 241.

(38) Sourate: VI, verset: 137.

théologie ibadite, la détermination de texte, employée dans la science théologique, se différencie de celle de l'école ash'arite. Il s'agit du Coran uniquement pour l'école ibadite, et du Coran et des traditions du prophète pour l'école ash'arite ;

2. les mu'tazilites ont interprété ce terme du point de vue témoin, en appliquant la méthode appelée « raisonnement analogique » entre le témoin (l'homme) et l'absent (Dieu). En se basant sur cette méthode, ils ont nié cette notion et l'ont interprétée de façon négative. Cette méthode a entraîné les théologiens mu'tazilites dans un grand désaccord entre eux. Quelques-uns ont nié la réalité de l'existence de l'attribut de volonté présent (volonté humaine) et absent (volonté divine) comme Jāhīz, en disant que la volonté n'est pas un accident parmi les autres accidents. D'autres, qui ont soutenu que cet attribut est un accident, n'ont cependant pas voulu décrire Dieu avec réalité comme Nazzām et Abū al-Hudhayl. La plupart des théologiens mu'tazilites estiment que « la volonté est un attribut d'acte et non un attribut d'essence ». Les mu'tazilites emploient en général le texte sacré pour qu'il soit en accord avec leur théologie ; ils interprètent le texte par la raison, laquelle n'est pas influencée par les récits attribués au prophète.

Nous avons déjà dit que les mu'tazilites, en général, affirment que l'attribut de la volonté est l'un des attributs divins, et disent que c'est un attribut d'acte contrairement à la thèse de l'école ibadite et de l'école acharite. Mais — selon eux — c'est seulement l'obligation d'esprit qui les a poussés à dire que c'est un attribut récent et existant ailleurs qu'en un lieu (*hādītha mawjūda lā fī maḥal*). Ils se basent pour cela sur plusieurs preuves :

- I- les attributs d'essence divine s'attachent à toutes les choses. La capacité éternelle, par exemple, est liée à toutes les réalisations ; la science éternelle à toutes les informations et c'est ainsi pour les autres attributs d'essence. Par contre, la volonté ne s'attache pas à toutes les choses, sinon elle serait obligée d'être liée au péché, au mal, etc. ⁽³⁹⁾, et elle serait liée

(39) Shahrstānī, *Nihāyat al-iqdām*, op. cit., pp. 242-243 ; 'Abd al-Jabbār Ibn Aḥmad (m. 4^e/X^e siècle), *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, éd. 'A. al-K. 'Uthmān, Maktabat wahba, Le Caire, 4^e éd., 2006, p. 440.

aux choses contradictoires, ce qui serait incorrect ⁽⁴⁰⁾ ;

- II- les théologiens muʿtazilites refusent ce qu'a dit Abū al-Hudhayl, l'un des théologiens muʿtazilites. Nous avons déjà cité le propos d'Abū al-Hudhayl en disant qu'il était impossible de décrire Dieu réellement par l'attribut de la volonté, car ceci signifierait que les actes de Dieu sont créés sans volonté, et ce sont — selon les muʿtazilites — les propos des naturistes.
- III- Il n'est pas logique d'arguer l'existence d'une volonté ancienne, car ceci amène à confirmer deux Dieux. Si deux choses se partagent l'attribut de l'ancienneté, les deux seront attribués comme étant des dieux. Il n'est pas davantage possible de préciser cet attribut comme un attribut récent, ou comme un attribut lié à l'essence de Dieu, car l'essence de Dieu n'est pas un lieu d'inhérence, et il est vain de confirmer qu'il est lié à une autre essence car cette essence va être décrite avec. Tout ceci nous conduit à dire que la volonté est un attribut récent qui n'a pas besoin d'un lieu ⁽⁴¹⁾. « L'obligation logique nous conduit à dire que Dieu est un volontaire par une volonté récente existant sans avoir besoin d'un lieu ⁽⁴²⁾ ». Cette preuve - à notre avis - est relativement faible car les muʿtazilites ont réfuté le propos de l'école ashʿarite dans son affirmation que Dieu parlait avec des paroles mais pas dans un lieu, dans le problème de la création du Coran : *Allāh mutakallim lā fī maḥal*. Nous ne voyons aucune différence entre l'attribut de la volonté et l'attribut de la parole : tous deux sont des attributs divins.

L'acte entre deux capacités : capacité récente et capacité ancienne

Si Dieu est créateur de tout, quelle est l'avantage de la capacité humaine ? Nous pouvons préciser une fois de plus que l'interprétation du texte sacré est à l'origine du désaccord entre écoles théologiques. Ceci apparaît clairement dans le problème que nous traitons maintenant ; Dieu se décrit lui-même comme

(40) ʿAbd al-Jabbār, *Sharḥ al-ʿuṣūl al-khamsa*, op. cit., pp. 445-446.

(41) *Ibid.*, pp. 447-449.

(42) *Ibid.*, p. 449.

étant créateur de tout ⁽⁴³⁾. Il dit aussi : « C'est Lui qui a tout créé, et Il est Omniscient ⁽⁴⁴⁾ ». Dieu se demande dans le texte sacré : « Existe-t-il en dehors d'Allāh un créateur qui du ciel et de la terre vous attribue votre subsistance ? ⁽⁴⁵⁾ ». Par contre, il dit dans d'autres versets : « Tu créais de l'argile comme une forme d'oiseau par Ma permission ⁽⁴⁶⁾ », « Et vous forgez (créiez) un mensonge ⁽⁴⁷⁾ ».

Les deux écoles, ibadite et ash'arite, constatent que la fonction de la capacité récente est d'obtenir l'acte et non pas la création des choses, bien que le texte sacré qui lui-même décrit l'homme comme un créateur. Par contre, la fonction de la capacité éternelle — selon eux — de faire se créer les choses. Les deux écoles adoptent la même méthode dans cette théorie, qui est de s'appuyer sur le texte sacré pour confirmer sa doctrine.

Basyāwī donne des preuves logiques pour démontrer que la capacité éternelle fait tout se créer, et il dit en s'adressant aux mu'tazilites : « Est-ce que vous avez vu le mouvement des arbres ; pourquoi avez-vous dit qu'il est créé et avoir nié que le mouvement humain soit créé ? ⁽⁴⁸⁾ ». Il dit dans un autre texte : « Si le mouvement contraint s'est réalisé sans la capacité de l'acteur, et qu'il est créé ; nous sommes obligé de dire que le mouvement acquis est lui aussi créé car les deux mouvements ne diffèrent pas du point de vue **existence**, mais la différence entre les deux se fait après leur existence ⁽⁴⁹⁾ ».

D'après ces deux textes, nous pouvons dire que Basyāwī précise que la capacité récente n'a pas d'influence dans l'existence de l'acte ; l'acte du point de vue existence ne diffère pas d'un autre. Le mouvement, par exemple, est le même, que ce soit un mouvement humain ou un mouvement des arbres. Mouvement voulu ou contraint, la distinction entre les deux se fait après ses attachements.

Quelques théologiens ash'arites ont eux aussi adopté cet avis. Shahrastānī, par exemple, dit en confirmant les propos de son maître Baqillānī : « Ce dernier

(43) Sourate: VI, verset: 102.

(44) Sourate: VI, verset: 101.

(45) Sourate: III, verset: 35.

(46) Sourate: V, verset: 110.

(47) Sourate: XXIX, verset: 17.

(48) Basyāwī, *Jāmi' Abū al-Ḥasan*, op. cit., p. 136.

(49) *Ibid.*, p. 143.

n'est pas en désaccord avec nos amis — les ash'arites — car l'acte a des attributs (attachements) définis comme l'existence, l'innovation, le mouvement, l'inertie, etc. L'acte lui-même est donc autre chose que ces attachements. Ces attributs (attachements) sont attribués à l'acteur, mais l'acte même est attribué à son acteur réel, qui est Dieu. Cette distinction entre les deux actions est une distinction de la raison⁽⁵⁰⁾ ».

Tout ce qui précède nous permet de poser une question sur les règles raisonnables à partir desquelles nous distinguons l'acte de ses attributs dans la théorie de l'acte humain. Un désaccord majeur apparaît entre Abū al-Ḥasan al-Ash'arī et Juwaynī sur ce point. Le premier dit que la capacité récente n'a aucune influence sur l'existence de l'acte, mais le deuxième constate que toute capacité, qui n'a aucune influence, est néant. Shahrastānī dit : « Abū al-Ḥasan al-Ash'arī n'a précisé aucune influence sur la capacité créée, sauf la croyance humaine de la réalisation de l'acte lorsque les membres sont inaltérés et lors de la réalisation du pouvoir, tout est de Dieu⁽⁵¹⁾ ». Cette théorie a grandement évolué chez Juwaynī qui précise que « la capacité récente a une influence sur l'existence de l'acte, mais elle n'est pas indépendante ; elle se base sur l'enchaînement des causes pour arriver finalement à la première cause qui est Dieu⁽⁵²⁾ ».

D'après les propos d'al-Ash'arī, la réalisation de l'acte se fait lorsque les membres sont inaltérés. Basyāwī n'est pas d'accord avec cet avis. Il croit que : « Quand l'acquisition ne se réalise pas, ce n'est pas à cause des membres, mais à cause de l'inexistence de la capacité. Car si les membres sont la cause, l'acquisition sera toujours présente lors de l'existence des membres. Mais, parfois, on ne voit pas l'acquisition malgré l'existence des membres. C'est pourquoi nous soutenions que l'acquisition ne se réalise pas à cause de l'inexistence de la capacité et non pas à cause de membre⁽⁵³⁾ ». Basyāwī se base dans cette vision sur le verset Coranique s'adressant aux non-musulmans : « Ils étaient incapables d'entendre ; ils ne voyaient pas non plus⁽⁵⁴⁾ », bien qu'ils aient des yeux et des oreilles.

(50) Shahrastānī, *Nihāyat al-iqdām fī 'ilm al-kalām*, op. cit., pp. 76-77.

(51) *Ibid.*

(52) Juwaynī Abū al-Ma'ālī (m. 478/1085), *al-Irshād ilā qawāṭi' al-adilla fī 'uṣūl al-i'tiqād*, éd. Maktabat al-khanjī, Le Caire, 3^e éd., 2002.

(53) Basyāwī, *Jāmi' Abū al-Ḥasan*, op. cit., pp. 224-225.

(54) Sourate: XI, verset: 20.

Cette thèse, exposée par Basyāwī, ne résiste pas à d'autres textes coraniques comme celui sur les propos de Dieu : « Nous n'imposons une charge à quiconque que selon sa capacité⁽⁵⁵⁾ », « Nul ne doit supporter plus que ses moyens⁽⁵⁶⁾ ». D'après l'explication précédente de Basyāwī, Dieu ne punit personne parce que le pécheur ne peut faire acte de foi, sa capacité étant occupée par un autre acte comme faire le mal. Basyāwī ne nous donne pas une explication claire de ce verset.

L'école mu'tazilite nie de façon claire la distinction entre l'acte et les attributs de l'acte adoptée par les ibadites et les ash'arites. Elle ne pense pas que ce soit une preuve pour affirmer la création de l'acte ; elle considère que « l'acquisition a un sens inimaginable, et tout sens inimaginable ne doit pas se lier aux choses⁽⁵⁷⁾ ».

Cette thèse des écoles ibadite et ash'arite nous conduit à poser une question importante : si la capacité est créée, l'acquisition est créée, et le pouvoir humain est créé ; comment pouvons-nous dire que l'homme est responsable de son acte ?

Les mu'tazilites s'appuient sur deux preuves logiques pour confirmer que l'homme est le créateur de son acte :

1. tout acte humain est lié à la capacité de l'homme et à sa volonté ; lorsqu'il veut se mettre debout, il se met debout ; lorsqu'il veut s'asseoir, il s'assoit ; et lorsqu'il veut écrire, il écrit. Tout acte humain choisi par l'homme est lié à l'homme, et il est l'acteur réel de ce qu'il fait⁽⁵⁸⁾ ;
2. si Dieu est le créateur de l'acte, il n'a pas besoin de créer la volonté et la capacité humaines⁽⁵⁹⁾.

Sur ce point, Qalhātī (ibadite) part de la théorie atomique pour défendre la vision ibadite concernant la signification de la capacité humaine, en disant : « La capacité de l'homme est un accident existant dans un corps ; cette capacité

(55) Sourate VII, verset: 42.

(56) Sourate: II, verset: 233.

(57) 'Abd al-Jabbār, *al-'Uṣūl al-khamsa*, *op. cit.*, p. 185.

(58) *Ibid.*, p. 336.

(59) Ibn Mattawayh, al-Ḥasan Ibn Aḥmad (m. 415/1025), *al-Majmū' fī l-muḥīṭ*, éd. J. Jaune et D. Gimaret., p. 15.

n'est pas un corps qui s'installe dans un autre. L'accident ne se produit pas de lui-même, et n'existe pas deux fois⁽⁶⁰⁾ ». Le texte théologique de Qalhātī remonte aussi à la théorie de l'atome. Il part de cette théorie pour confirmer la théorie de l'acte humain. Et si la capacité humaine n'est qu'un accident, comment peut-elle créer les choses ?

La problématique concernant la relation entre la capacité éternelle et la capacité humaine est importante pour plusieurs raisons :

1. elle est liée théologiquement à la théorie de l'atome à propos des règles logiques de laquelle toutes les écoles théologiques sont unanimes ;
2. ce problème existe depuis une époque avancée dans le patrimoine théologique de l'islam, mais nous ne pouvons savoir exactement son début ;
3. les mu'tazilites ne disent pas que l'homme est le créateur de ses actes. Ils disent que l'homme est provocateur de ses actes, même si le texte sacré, ainsi que nous l'avons dit auparavant, a décrit l'homme comme un créateur.

Le temps et la théorie de l'acte humain

Le rôle du temps est majeur dans cette théorie. Basyāwī relie ce terme à la capacité humaine en posant la question suivante : Est-ce que la capacité humaine est capable de s'installer plus de deux temps ? C'est une question fait intervenir à nouveau la théorie de l'atome, les conditions des atomes et leurs accidents. Il ajoute : « La capacité est un accident ; tout accident ne reste pas deux temps, ni en deux atomes à la fois, car si c'était ainsi, il resterait par lui-même ou par une autre raison qui le rend résiduel. Si la capacité survient par elle-même, elle sera donc éternelle, et c'est incorrect. Si elle survient par une autre raison, cette raison sera son attribut, et l'attribut ne peut pas survenir dans un autre attribut⁽⁶¹⁾ » Il ajoute encore : « La capacité créée est un accident dans un corps et tout accident ne survient pas par lui-même. Deux atomes ne peuvent donc exister dans le même atome à la fois⁽⁶²⁾ ».

Qalhātī nous présente un texte important en l'attribuant aux mu'tazilites et

(60) 'Abd al-Jabbār, *al-'Uṣūl al-khamsa*, op. cit., p. 336.

(61) Basyāwī, *Jāmi' Abū l-Ḥasan*, op. cit., tome. I, p. 224.

(62) *Ibid.*, p. 231.

en disant lorsqu'il explicite cette théorie : « Les qadarites ont prétendu que Dieu les a créés en mouvement, et non pas inertes ; ils ont dit que tous leurs actes étaient en mouvement ⁽⁶³⁾ ». Qalhātī essaie plusieurs fois de faire le lien entre la théorie de l'acte humain et celle de l'atome en montrant le rôle du temps dans les deux théories. Le texte précédent de Qalhātī se rapproche beaucoup de la thèse de Nazzām, que nous avons déjà citée, dans lequel il dit : « L'univers est dû au mouvement ; la fixité (*sukūn*) est deux mouvements opposés dans le même lieu », ce qu'Aḥmad Ibn 'Abd Allāh al-Kindī a précisé en disant : « Le principe de tout accident est le mouvement, la fixité n'est qu'un accident qui subit le mouvement ⁽⁶⁴⁾ ».

D'après ces textes et ceux que nous allons citer, nous constatons l'importance de l'introduction de l'élément temps dans la théorie de l'acte humain. Le patrimoine théologique a exposé plusieurs problématiques importantes liées au temps dans la théorie de l'acte humain : Quand Dieu a-t-Il créé l'acte ? Est-ce qu'Il l'a créé avant que son serviteur ne l'ait acquis ou pendant son acquisition à l'acte, ou encore après ? La notion de temps se manifeste de façon claire dans la théorie de l'acte humain, notamment par la question suivante : Le non-musulman peut-il faire le bien (l'islam) comme il fait le mal ? Est-ce que la capacité à faire quelque chose est la même que celle à faire le contraire, ou est-ce une autre capacité ?

Basyāwī dit : « L'acte, lors de sa création, est créé soit en même temps que la capacité, soit avant, soit après... Et nous disons que l'acte est créé en même temps que la capacité ⁽⁶⁵⁾ ». Il ajoute : « Si l'on se dit : pourquoi avoir nié que la capacité à faire quelque chose est identique à la même capacité à faire le contraire ? On répond : Parce que parmi les conditions de la capacité créée, c'est la présence de l'acte lors de l'existence de sa capacité créée ; si l'existence de la capacité est possible sans que l'acte existe, cela signifie la possibilité d'exister en deux fois sans l'acte. L'existence de la capacité peut donc toujours exister alors que l'homme ne fait aucun acte. Or c'est impossible. Donc nous concluons que l'homme ne peut pas faire une chose et son contraire en même temps ⁽⁶⁶⁾ ».

(63) Qalhātī, *al-Kashf wa-l-Bayān*, op. cit., tome. I, p. 284.

(64) Kindī, Aḥmad Ibn 'Abd Allāh al-Kindī (m. 5^e/XI^e siècle), *al-Jawhar al-muqtaṣar*, éd. S. Ismā'īl Kāshif, Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1983, p. 49.

(65) Basyāwī, *Jāmi' Abū l-Ḥasan*, op. cit., tome. I, p. 223.

(66) *Ibid.*, p. 224.

Al-Așamm confirme ce qu'al-Basyāwī a affirmé, en disant : « La preuve que la capacité se fait avec l'acte est la séparation entre la capacité de l'acte et le moyen (les membres) par lequel on fait l'acte. Les membres sont parfois généreux mais l'acte ne se réalise pas, et parfois ils sont mauvais, mais l'acte se réalise. L'acquisition est liée à l'existence de la capacité et non à l'existence du membre ⁽⁶⁷⁾ ». Il présente une autre preuve logique en disant : « L'homme peut utiliser sa main pour manger un morceau de viande par exemple, mais lorsqu'il essaie de le faire, il perd la capacité de soulever le morceau de viande avec l'existence de sa main ⁽⁶⁸⁾ ».

Basyāwī nous donne l'avis de l'école muʿtazilite en disant sur ce point : « S'ils (les adversaires) nous disent qu'ils sont (les non-musulmans) incapables d'accepter le droit parce qu'ils sont occupés par autre chose, on répond : Quelle est la différence entre vous et ceux qui ont dit : Ils ne peuvent pas accepter le droit parce qu'ils sont occupés par son délaissement ! ⁽⁶⁹⁾ ».

Cette réponse que nous a présentée Basyāwī n'est pas claire, et faible, car nous ne pouvons pas comprendre la réalité du terme délaissement (*taraka*), qui signifie deux choses : soit faire acte d'athéisme, soit ne rien faire du tout. Dans les deux cas, ils ne sont pas liés à la foi, car, sur ce sens, le terme l'acte n'a pas de contraire ; le délaissement n'est pas le contraire de l'acte, parce que délaisser la foi est faire autre chose que la foi. Ce que précise al-Așamm : « Les non-musulmans ne peuvent pas avoir la foi car ils sont occupés par son contraire ; l'homme ne peut pas être en mouvement et inerte en même temps. Avoir la foi et son contraire en même temps est impossible ⁽⁷⁰⁾ ».

D'après ces textes et d'autres, nous pouvons dire que les termes tels que *lutf*, *tawfiq*, *hudā* et d'autres, qui sont liés à cette théorie sont considérés comme des symboles et des signes indiquant le bon choix. Ces termes se réalisent lorsque la volonté humaine se lie à la création de l'acte. La création de l'acte (par Dieu) et la volonté humaine sont liées à l'instant de l'action de l'acte. Tout comme les autres termes tels que *khidhlān*, *iḍlāl*, *ṣakhaṭ*, etc., ils sont liés à l'instant de la production de l'acte ⁽⁷¹⁾.

(67) Abū ʿUthmān Muḥammad, *al-Nūr*, op. cit., p. 137.

(68) *Ibid.*, p. 140.

(69) Basyāwī, *Jāmiʿ Abū l-Ḥasan*, op. cit., tome. I, p. 225.

(70) Abū ʿUthmān Muḥammad, *al-Nūr*, p. 143.

(71) *Ibid.*, pp. 124-126.

Les textes que nous venons de citer, issus du patrimoine théologique ibadite, ne sont pas clairs pour décrire exactement la relation entre ces deux capacités, créée et éternelle, dans la création de l'acte humain.

L'école mu'tazilite constate que la capacité prévient l'acte, car « ... si la capacité était avec l'acte, le mécréant serait obligé d'être responsable de ce qu'il ne peut faire, et son cas serait identique au cas de l'incapable ⁽⁷²⁾ » ; c'est pour cela que l'école ash'arite a bifurqué vers un autre terme : « au lieu de » (*badal*), en disant : « Le mécréant peut faire acte de foi **au lieu de** faire acte d'incroyance ⁽⁷³⁾ ». C'est un terme qui ne se trouve pas dans le patrimoine théologique de l'école ibadite et qu'elle n'a absolument pas employé.

La différence entre l'école ibadite et l'école mu'tazilite est que la première estime qu'il est impossible que la capacité soit liée à deux actes opposés, lorsque les deux actes se réalisent en même temps, car la capacité humaine ne devance pas l'acte ni ne le suit. Par contre, les mu'tazilites arguent qu'il est possible que la capacité soit liée à deux actes opposés, mais la capacité humaine ne se réalise qu'avant l'acte, ce qui signifie que, pour le musulman, la capacité de faire acte de foi devance la capacité de faire acte d'incroyance, et le contraire pour le non-musulman. Les deux écoles sont donc d'accord sur le fait que les actes opposés ne se font pas en même temps. Le désaccord se base principalement sur le temps de la réalisation de la capacité humaine et de l'acte, à savoir lequel devance l'autre.

Nous voyons qu'il est difficile d'être en accord avec les ibadites sur cette théorie, pour la raison que l'homme ne peut pas être dépourvu de ses capacités et de sa volonté lorsqu'il commet un acte ; l'homme est le créateur de ses actes grâce à sa capacité suffisante et à sa libre volonté, que Dieu a créées en lui.

Les mu'tazilites, par contre, distinguent la volonté de la capacité dans ce problème. Pour eux, **la volonté** se fait en même temps que l'acte ; par contre, **la capacité** le devance. Ibn Mattawayh déclare : « S'ils disent (ses adversaires) : pourquoi distinguez-vous la volonté de la capacité dans la permission de l'avancement de l'un par rapport à l'autre, on leur répond que la différence entre elles est claire, car le besoin à la capacité se manifeste lorsqu'on transforme l'acte de l'inexistence à la réalité. Par contre, le besoin à la volonté se manifeste

(72) Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-'uṣūl*, op. cit., p. 337.

(73) Abū 'Uthmān Muḥammad, *al-Nūr*, pp. 124-126

au besoin de spécifier un acte de l'autre ; il est donc impératif de se réaliser avec l'acte ⁽⁷⁴⁾ ». En se basant sur le résultat précédent, l'école muʿtazilite est incapable de répondre à cette question : Quand quelqu'un peut-il se tuer lui-même ? Ibn Mattawayh dit que cette question n'est pas juste ⁽⁷⁵⁾, sans qu'il puisse montrer la raison pour laquelle elle n'est pas juste !

Il est clair que la théorie de l'acte humain est passée par une évolution, historique et théologique, et d'une période à l'autre, la question historique est toujours présente : Qu'est-ce qui crée l'acte humain ? Est-ce l'homme ou Dieu ? Qui fait bouger ma main, Dieu ou moi ?

BIBLIOGRAPHIES

- ʿABD AL-JABBĀR IBN AḤMAD (m. 4^e/X^e siècle), *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, éd. ʿA. al-K. ʿUthmān, Maktabat wahba, Le Caire, 4^e éd., 2006.
- ABŪ ʿUTHMĀN, Muḥammad Ibn ʿUthmān (m. 7^e/XIII^e siècle), *Kitāb al-Nūr*, éd. Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1984
- BASYĀWĪ, Abū al-Ḥasan Muḥammad Ibn ʿAlī (m. 4^e/X^e siècle), *Jāmiʿ Abū al-Ḥasan al-Basyāwī*, éd. Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1984.
- BOUAMRANE Chikh, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*, Paris, 1978.
- GARDET, L., *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967.
- GIMARET, D., *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, 1980.
- IBN FŪRAK, Muḥammad Ibn al-Ḥasan (m. 406/1015), *Mujarrad Maqālāt Abī l-Ḥasan al-Ashʿarī*, éd. A. al-Sāʿih, Maktabat al-thaqāfa al-dīniyya, Le Caire, 3^e éd., 2006.
- IBN MATTAWAYH, al-Ḥasan Ibn Aḥmad (m. 415/1025), *al-Majmūʿ fī l-muḥīṭ*, éd. J. Jaune et D. Gimaret.
- JUWAYNĪ ABŪ AL-MAʿĀLĪ (m. 478/1085), *al-Irshād ilā qawāʿi al-adilla fī ʿuṣūl al-iʿtiqād*, éd. Maktabat al-khanjī, Le Caire, 3^e éd., 2002.
- KINDĪ, Aḥmad Ibn ʿAbd Allāh al-Kindī (m. 5^e/XI^e siècle), *al-Jawhar al-*

(74) Ibn Mattawayh, *al-Majmūʿ fī l-muḥīṭ*, pp. 111-112.

(75) *Ibid.*, pp. 113.

- muqtaṣar*, éd. S. Ismāʿīl Kāshif, Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1403/1983.
- KINDĪ, Muḥammad Ibn Ibrāhīm (m. 5^e/XI^e siècle), *Bayān al-sharʿ*, éd. Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1984.
- QALHĀTĪ, Muḥammad Ibn Saʿīd (m. 5^e/XI^e), *al-Kashf wa-al-Bayān*, éd. S. Ismāʿīl Kāshif, Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1980.
- SCHWARZ, M., « Acquisition (*Kasb*) in Early *Kalām* », in *Essays Presented to R. Walzer*, Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Oxford, 1972, pp. 355-387.
- SHAHRASTĀNĪ, Muḥammad (m. 548/1153), *Nihāyat al-iqdām fī ʿilm al-kalām*, éd. Maktabat al-thaqāfa al-dīniyya, Caire, s.d.
- WATT, W.M., « The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1943, pp. 234-247.