

**RETOUR SUR LA POLÉMIQUE ENTRE
ABŪ BAKR AL-RĀZĪ ET ABŪ AL-QĀSIM AL-BALĪ**
**CONJECTURE SUR UN ÉCHO DU
KITĀB AL-ZUMURRUD D'IBN AL-RĀWANDĪ DANS
LES MAṬĀLIB AL-^ʿĀLIYA DE FAḤR AL-DĪN AL-RĀZĪ**

MARWAN RASHED

Université de la Sorbonne, Paris

Email : marwanrshd@gmail.com

Résumé. Le présent article revient sur la polémique entre Abū Bakr al-Rāzī et Abū al-Qāsim al-Balī. En s'appuyant sur le témoignage du *Kitāb taṭbīt dalāʿil al-nubuwwa* du Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār, on montre que les deux philosophes ont dû s'affronter à la cour d'Aḥmad b. Sahl al-Marwazī, gouverneur de Balḥ, durant les années 910, et que la virulence du ton de leur échange s'explique surtout par ce contexte de rivalité professionnelle. Pour ce qui est de son contenu, leur entretien a dû porter sur la question de la justice divine et sur la meilleure manière de rendre compte de la prophétie et du message coranique. Dans un second temps, on passe à l'étude du chap. VIII, 4 de *Al-maṭālib al-ʿāliya* de Faḥr al-Dīn al-Rāzī et l'on montre que, contrairement à une opinion récemment émise, ce chapitre constitue un écho non pas d'Abū Bakr al-Rāzī, mais du premier argument du *Kitāb al-zumurrud* d'Ibn al-Rāwandī, qui opposait l'autonomie de la raison à la nécessité de la prophétie pour conclure de la première à la négation de la seconde. On suggère pour finir que la doctrine de la prophétie d'Abū Bakr al-Rāzī, comme celle des grands théologiens de son temps, tant muʿtazilites qu'ašʿarites, vise à échapper au dilemme mis en place par Ibn al-Rāwandī quelques décennies plus tôt.

Abstract. This article revisits the controversy between Abū Bakr al-Rāzī and Abū al-Qāsim al-Balī. Based on the testimony of the *Kitāb taṭbīt dalāʿil al-nubuwwa* of the Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār, it is shown that the two philosophers must have clashed at the court of Aḥmad b. Sahl al-Marwazī, governor of Balḥ, during the 910s, and that the virulence of the tone of their exchange can be explained above all by this context of professional rivalry. In terms of content, their conversation must have focused on the question of divine justice and on the best way to give an account of prophecy and Qurʾānic wisdom. We then turn to the study of chap. VIII, 4 of Faḥr al-Dīn al-Rāzī's *Al-maṭālib al-ʿāliya* and show that, contrary to a recently held view, this chapter constitutes an echo not of Abū Bakr al-Rāzī, but of the first argument of Ibn al-Rāwandī's *Kitāb al-zumurrud*, which contrasted the autonomy of reason with the necessity of prophecy in order to conclude from the former to the negation of the latter. Finally, it is suggested that Abū Bakr al-Rāzī's doctrine of prophecy, like that of the great theologians of his time, both Muʿtazilites and Ašʿarites, aims to escape the dilemma set up by Ibn al-Rāwandī a few decades earlier.

1. INTRODUCTION

Il y a de cela près d'un quart de siècle, j'ai indiqué la présence de fragments inconnus de la polémique entre le platonicien Abū Bakr al-Rāzī et le grand mu^tazilite de Bagdad Abū al-Qāsim al-Ka^cbī al-Balḥī dans la somme océanique de Faḥr al-Dīn al-Rāzī intitulée *Al-maṭālib al-^cāliya*, et j'en ai tiré une interprétation de la doctrine des cinq Éternels d'al-Rāzī¹. Quelques années plus tard, j'ai fait suivre cette contribution d'un autre article, qui précisait certains aspects de la reconstruction². L'idée était simple : le système d'Abū Bakr al-Rāzī était à comprendre comme une théodicée s'inscrivant dans les débats islamiques de son temps, portant sur la question alors brûlante de la justice divine. Sans rappeler ici le détail des arguments, je me contenterai de souligner qu'à l'issue des analyses proposées, j'attribuai à Abū Bakr al-Rāzī la thèse selon laquelle les prophètes avaient bel et bien existé, mais que leur rôle s'était borné à celui d'éducateurs du genre humain. Dans la doctrine cosmologique des cinq Éternels, les prophètes sont des représentants de l'Intellect que Dieu assigne à l'Âme éprise de la Matière pour l'admonester, la conseiller, et permettre ainsi son retour auprès de lui. Les passages de Faḥr al-Dīn al-Rāzī où cette doctrine apparaît sont des citations exactes d'Abū Bakr al-Rāzī. Celles-ci étaient de si bon aloi, et si claires, qu'aucun doute n'était possible : il s'agissait là de la doctrine authentique d'Abū Bakr al-Rāzī, caricaturée par une tradition polymorphe et malveillante, prompte à lui attribuer le déni de la prophétie et la thèse selon laquelle les prophètes auraient été des imposteurs abusant de la crédulité de leurs contemporains.

Philippe Vallat, dans les années qui suivirent, voulut aller plus loin. Son but était, tout d'abord, de corriger mon interprétation, fautive parce qu'«irénique» et motivée par le désir coupable de réintégrer Abū Bakr al-Rāzī dans la nébuleuse des penseurs musulmans, du débat entre al-Rāzī et al-Ka^cbī. Il publia donc plusieurs versions d'un même article, où il annonçait en finir avec une telle interprétation, enrichir la collection de fragments raziens en leur adjoignant, entre autres, un long fragment anonyme transmis dans *Al-maṭālib al-^cāliya* et, enfin, proposer une interprétation d'Abū Bakr al-Rāzī où ses distances avec les théologiens islamiques, et en dernière instance avec l'islam, seraient plus marquées³.

¹ «Abū Bakr al-Rāzī et le *kalām*», *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, vol. 24 (2000), p. 39-54.

² «Abū Bakr al-Rāzī et la prophétie», *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, vol. 27 (2008), p. 169-182.

³ Voir Philippe Vallat, «La chute de l'homme, fondement de l'anthropologie, du reli-

J'avais pris le parti méthodologique, dans mes deux contributions, de ne créditer Abū Bakr al-Rāzī que des fragments qui lui étaient dûment attribués par Faḥr al-Dīn al-Rāzī. Dans mon esprit, toute tentative pour élargir la moisson à d'éventuels textes anonymes devait s'appuyer – *a minima* – sur une conformité doctrinale avec ce noyau dur. P. Vallat n'eut pas ces scrupules. Faḥr al-Dīn al-Rāzī, nous venons de le dire, citait de manière extensive une source anonyme déployant un argumentaire serré à l'encontre de la prophétie. C'était la pièce à conviction dont il avait besoin contre ma tentative pour attribuer à Rāzī une lecture positive de la prophétologie islamique. Il y ajoutait, d'entrée de jeu, un témoignage biographique qu'il m'accusait de méconnaître et qui prouvait à ses yeux le divorce complet entre Abū Bakr al-Rāzī et le milieu des théologiens musulmans. Las ! Ce texte biographique n'est pas compris par P. Vallat. Quant à celui de *Al-maṭālib al-ʿāliya*, en dépit de sa force argumentative, qui n'est assurément pas indigne d'Abū Bakr al-Rāzī, il ne cadre pas avec les fragments authentiques, comme nous allons le voir plus bas⁴.

2. ABŪ BAKR AL-RĀZĪ ET ABŪ AL-QĀSIM AL-BALĤĪ : LA CONTROVERSE DE BALĤ

Pour attribuer à Abū Bakr al-Rāzī un anti-islamisme de principe, P. Vallat commence donc par faire grand cas d'un témoignage d'Ibn al-ʿIbrī⁵ :

رأيتك تدعي ثلاثة أصناف من العلوم وأنت أجهل الناس بها تدعي الكيمياء وقد حسبك زوجتك
على عشرة دراهم فلو ملكت يوماً قدر مهرها ما رافعتك إلى الحاكم فحضرت معها وحلفت لها

gieux et du politique. Les enseignements “rhaziens” d'une comparaison entre théologies islamique (sunnite) et chrétienne (arabe et latine)», *Studia arabica*, vol. 25 (2015), p. 197-273 ; *id.*, «Between Hellenism, Islam, and Christianity : Abū Bakr al-Rāzī and His Controversies with Contemporary Mu'tazilite Theologians as Reported by the Ash'arite Theologian and Philosopher Fakhr al-Dīn al-Rāzī», in Damien Janos (dir.), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond : Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third / Ninth and Fourth / Tenth Centuries* (Brill, 2015), p. 178-220 ; *id.*, «Can Man Assess God's Goodness? A Controversy between Abū Bakr al-Rāzī (d. 925) and Mu'tazili Theologians», *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, vol. 31 (2016), p. 213-251. Ces articles entendent restaurer la vieille interprétation orientaliste d'Abū Bakr al-Rāzī comme philosophe en délicatesse avec l'islam.

⁴ Le second point a déjà fait l'objet d'une critique définitive de la part de Peter Adamson, *Al-Rāzī* (Oxford University Press, 2021), p. 148-151.

⁵ Ibn al-ʿIbrī, *Muḥtaṣar taʿrīḥ al-duwal*, éd. Antoine Ṣalḥānī (Beyrouth, Dār al-Mašriq, 2007, 4^e éd.), p. 158.

عليها. وتدّعي الطبّ وتركت عينك حتى ذهبت. وتدّعي النجوم والعلم بالكائنات وقد وقعت في نوايب ولم تشعر بها حتى أحاطت بك.

*Had this text been better known, écrit P. Vallat, the debate between the two men would have probably not been described by M. Rashed as an example of an irenic dialogue at a time when Arabic philosophy and Muslim theology were not completely distinguished from one another*⁶. Je dois avouer que je ne comprends pas bien comment un texte aussi anodin pourrait être si décisif. Il ne m'a jamais traversé l'esprit, évidemment, que les relations entre Abū Bakr al-Rāzī et Abū al-Qāsim al-Balḥī aient été très chaleureuses. Ma position se borne à affirmer qu'ils tentaient de résoudre le même problème dans un même contexte doctrinal, théologique et social : celui de la conciliation entre justice et omnipotence divine. Il est courant, dans le contexte des polémiques anciennes, d'en venir assez vite à des attaques personnelles qui, selon nos canons actuels, apparaissent déplacées⁷.

Mais peut-être P. Vallat a-t-il décelé dans ce texte quelque élément doctrinal, au-delà du caractère *ad hominem* des invectives, qui légitimerait l'idée de deux mondes étanches ? Voici comment il en traduit les premières lignes⁸ :

I was seeing you claiming three sciences to be yours and you were the most ignorant person in each of them. Thus you were claiming Alchimia to be yours and such a spouse would have kept you from spending ten dirhams or so? If you had even one day owned the opulence of her dowry, she would not have you cited before the supreme Judge and you could have stood up with her and swore to have been true to her.

Pour le traducteur, le texte est donc métaphorique. C'est l'Alchimie (avec un A majuscule) qui est décrite comme l'épouse d'Abū Bakr al-Rāzī. C'est elle qui le traîne devant le tribunal de Dieu, qui serait ici décrit comme «le juge suprême». C'est elle qu'Abū Bakr al-Rāzī aurait trahie. Tout cela suggère à P. Vallat le commentaire suivant : *Ka'abi apparently refers to the nuptial symbolism of Alchemy and to Abū Bakr's probable claim to have made gold, i. e., to have consummated his union with Alchimia*⁹.

⁶ Cf. Vallat, «Between Hellenism, Islam, and Christianity», p. 181. Cette objection est suivie d'un persiflage un peu balourd de mes thèses.

⁷ Pour l'invective antique, voir les remarques intéressantes de Carlo Natali, *Aristotle. His Life and School* (Princeton University Press, 2013), p. 9-11 et p. 22.

⁸ Vallat, «Between Hellenism, Islam, and Christianity», p. 180-181.

⁹ *Ibid.*, p. 181, n. 11.

Il suffit de connaître deux mots d'arabe pour constater que cette interprétation est fondée sur une accumulation de contresens. L'arabe ne dit pas *such a spouse* mais «ton épouse» (*zawġatu-ka*). L'arabe ne dit pas *the supreme Judge* (avec une majuscule) mais «le juge» (*al-ḥākim*)¹⁰. Nulle part enfin n'apparaît dans le texte l'idée d'une «fidélité» à l'épouse. L'argument consiste simplement à dire que les prétentions scientifiques d'Abū Bakr al-Rāzī sont démenties par le spectacle qu'offre son existence. En particulier, sa prétention à changer la boue en or est démentie par la pauvreté dans laquelle il a plongé sa femme. Il faut traduire :

Je t'ai vu prétendre maîtriser trois types de sciences, alors que tu es la personne la plus ignorante en ces dernières. Tu prétends maîtriser l'alchimie, alors que ta femme a dû t'obliger à lui verser une rente de dix dihrams. Si tu avais un jour eu les moyens de payer sa dot, elle ne t'aurait pas assigné devant le juge pour que tu declares sous serment que tu le ferais. Tu prétends maîtriser la médecine, alors que ton œil t'a quitté jusqu'à t'abandonner. Tu prétends maîtriser l'astrologie et la science des êtres naturels, alors que tu t'es trouvé victime de calamités dont tu n'as pris conscience que lorsqu'elles t'encerclaient déjà de toute part.

Ce texte ne contient donc aucune allusion aux noces mystiques d'Abū Bakr al-Rāzī avec dame Alchimie (païenne, hellène, non islamique, etc.). Il s'agit d'une allusion à certaines démêlées de Rāzī avec la justice, du fait qu'il n'avait pas assez d'argent pour subvenir aux besoins de sa légitime. Celle-ci l'aurait assigné en justice pour qu'il s'engage à lui verser une pension régulière.

En outre, alors qu'Ibn al-ʿIbrī dit explicitement qu'al-Balḥī s'adressa dans les termes précédents à Abū Bakr al-Rāzī (*wa-ḥukiya ʿan al-Kaʿbī anna-hu qāla li-Ibn Zakariyā*), P. Vallat prétend qu'il a tort. Al-Rāzī, assène-t-il, était déjà mort lorsqu'al-Balḥī proféra les paroles rapportées¹¹. Nous n'aurions donc pas affaire à une attaque *ad hominem*, mais à une malédiction *post mortem*. Rien toutefois dans le texte ne permet de fonder une telle interprétation.

À ces bourdes en arabe, P. Vallat ajoute une certaine méconnaissance du *kalām*. Il n'a pas vu, en effet, qu'Ibn al-ʿIbrī se faisait ici l'écho d'un texte plus développé du *Kitāb taḥbīt dalāʿil al-nubuwwa* du Qādī ʿAbd al-Ġabbār¹² :

¹⁰ Nul n'ignore d'ailleurs que dans son identité de juge, Dieu est *al-ḥakam*, non *al-ḥākim*. Mais rien n'arrête P. Vallat.

¹¹ Vallat, «Between Hellenism, Islam, and Christianity», p. 181, n. 12 : *Ibn al-ʿIbrī did not realize he was quoting a posthumous malediction.*

¹² Al-Qādī ʿAbd al-Ġabbār, *Kitāb taḥbīt dalāʿil al-nubuwwa*, éd. ʿAbd al-Karīm ʿUṭmān (Beyrouth, 1966 ; réimpression Le Caire, 2006), vol. 2, p. 624-626.

Comme le sultan de Balḥ était tombé malade, Ibn Zakariyā al-Rāzī lui prescrivit pour remède ce qui comblait ses désirs, tant et si bien qu'il émigra chez lui. Il proposa alors à ce sultan qu'il interrogerait Abū al-Qāsim al-Balḥī, Dieu l'ait en sa miséricorde, <et>¹³ que celui-ci répondrait à ce sur quoi il l'interrogerait. Le sultan fit ainsi, en l'imposant à Abū al-Qāsim, qui répondit [625] puis dit à Ibn Zakariyā : «Avant toute chose, je n'ai jamais vu personne de plus stupide que toi.» Ibn Zakariyā lui répondit : «Cela n'est pas digne de toi, que l'on décrit comme quelqu'un de longanime et de bien élevé.» Abū al-Qāsim, Dieu l'ait en sa miséricorde, lui dit : «Je vais t'expliquer. Tu es un homme qui nie ce qu'affirment les Musulmans et les gens des lois au sujet de la divinité et des prophéties. Tu considères cela comme de l'ignorance, tandis qu'eux considèrent ton état comme de l'impiété, telle qu'il est licite de verser le sang de celui qui l'endosse et l'accepte. Pourtant, bien que tu sois parmi eux, qu'eux soient avec toi et autour de toi, sur des milliers de parasanges, tu clames ton opinion, tu disputes à son sujet, tu tiens pour quantité négligeable la rétribution et la récompense de l'au-delà et non de l'instant pour cela, car tu ne crois pas à l'au-delà et à la punition ! Voilà la première raison. Voici la deuxième : tu professes la vérité de l'alchimie, tu professes que tu changes la pierre et la boue en or et en argent. Tu as, en cette discipline, des livres où tu réfutes qui l'a réfutée et confondue. Pourtant, ta femme t'a assigné en justice au sujet de sa pension et de celle d'un fils à toi, et tu l'as réduite à la pauvreté au point qu'elle t'a assigné devant les juges pour qu'ils t'imposent de lui verser une pension, comme on le fait de l'individu le plus pauvre et le plus à court de ressource ! Voilà pour la deuxième. La troisième est qu'il est visible que la débilité a eu le dessus sur toi et que la maladie sans échappatoire t'a atteint. Pourtant, tu te targues de posséder la science des natures, l'habileté et le premier rang en médecine, la préséance sur les médecins qui t'ont précédé, comme Ibn Māsawayh et autres, ainsi que sur les médecins de ton temps !»

Loin de contredire l'idée générale d'un Abū Bakr al-Rāzī engagé dans le débat théologique de son temps, la version longue du Qāḍī la confirme. Al-Rāzī et al-Ka^cbī étaient présents tous deux à la cour de Balḥ et ont exposé leurs arguments portant sur la théodicée devant le sultan. Qu'ils aient cherché, par tous les moyens, à se discréditer l'un l'autre auprès de leur mécène est banal et ne préjuge pas de la teneur philosophique de leur différend. Al-Ka^cbī bénéficiait d'un confortable salaire sur place et dut se sentir menacé par un médecin qui avait réussi à s'attirer la reconnaissance de son riche patron, qu'il avait soigné¹⁴.

Les deux textes, quoique proches, ne sont pas identiques. Certains

¹³ En ajoutant *wa*.

¹⁴ C'est dans la deuxième décennie du x^e siècle qu'Abū al-Qāsim al-Balḥī fut nommé ministre par Aḥmad b. Sahl al-Marwazī, le gouverneur du Khorasan aux ordres du souverain samanide Naṣr b. Aḥmad II. Aḥmad b. Sahl s'étant rebellé contre ce dernier, il fut défait par lui en 919 et Abū al-Qāsim al-Balḥī, dans la foulée, jeté en

éléments présents chez le Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār ne sont pas présents chez Ibn al-ʿIbrī, et réciproquement. Remontent-ils pour autant à la même source indépendamment l’un de l’autre? Sans doute pas. Le texte d’Ibn al-ʿIbrī ne contient que deux éléments vraiment différents : la somme de *dix dirhams*, et le portrait d’Abū Bakr al-Rāzī en astrologue. Or ces deux éléments sont douteux. Le premier, anecdotique, était aisément inventable à partir du texte du Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār, tandis que le second est à rejeter : Abū Bakr al-Rāzī n’a jamais prétendu être astrologue. Aucun fragment, aucun titre dans la liste fouillée des œuvres d’al-Rāzī composée par al-Bīrūnī, ne viennent confirmer cette assertion. Tout au plus trouve-t-on, à la toute fin de la liste du *Fihrist* d’al-Nadīm, le titre suivant¹⁵ :

مقالة في مقدار ما يمكن أن يستدرك في أحكام النجوم على رأي الفلاسفة الطبيعيين ومن لم يقل منهم أن الكواكب أحياء.

La difficulté de ce titre vient du sens exact qu’il faut conférer au verbe *istadraka*. D’après les dictionnaires, ce dernier signifie « corriger », « rectifier », « redresser », « amender », « renforcer ». Mais nous le trouvons dans un autre titre d’Abū Bakr al-Rāzī employé comme suit¹⁶ :

كتاب في استدراك ما بقي من كتب جالينوس مما لم يذكره حنين ولا جالينوس في فهرسته.

Comme on peut aisément le déduire, il ne s’agit pas ici d’un corrigé, d’une version améliorée, etc., des ouvrages en question, mais al-Rāzī paraît avoir rédigé un recensement critique des ouvrages attribués à Galien dans les manuscrits à l’exclusion des catalogues. On traduira donc par une tournure telle que « Approbation critique des ouvrages attribués à Galien non catalogués par Ḥunayn ni par Galien ». Si nous tentons de conserver ce sens général dans le cas qui nous intéresse, nous pourrions risquer la traduction paraphrastique suivante : « Traité sur l’étendue de ce à quoi il est possible d’accorder son approbation dans les horoscopes, à l’issue d’une critique fondée sur l’opinion des philosophes naturalistes

prison pour une brève période. On peut donc dater la controverse entre les deux hommes à Balḥ de la décennie 910, sans doute avant 918 – soit autour de 915. Pour les faits biographiques sur Abū al-Qāsim al-Balḥī, voir les deux excellentes notices de Josef Van Ess dans l’*Encyclopedia Iranica* (<https://www.iranicaonline.org/articles/abul-qasem-al-balki-al-kabi-abdallah>) et de ʿAbbas Zaryab et Farzin Negahban dans l’*Encyclopaedia Islamica* (https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-islamica/abu-al-qasim-al-balkhi-COM_0122).

¹⁵ Abū Ishāq al-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, éd. Riḍā Taḡaddud (Téhéran, 1973), p. 359.

¹⁶ *Ibid.*, p. 358. Cf. Paul Kraus, *Épître de Bērūnī contenant le répertoire des ouvrages de Muḥammad b. Zakarīyā ar-Rāzī* (Paris, 1936), p. 21.

et de ceux qui, parmi eux, n'affirmaient pas que les astres sont vivants». Loin de tout prosélytisme astrologique, un tel titre paraît plutôt attester qu'Abū Bakr al-Rāzī puisait au naturalisme grec des arguments pour réduire la validité des horoscopes à la portion congrue – c'est-à-dire, très probablement, à ce qu'il y a en eux de vérité cosmologique, dès lors que l'on admettait, comme déjà Alexandre d'Aphrodise le faisait, une forme d'influence du supralunaire sur le sublunaire¹⁷. Il y a donc tout lieu de croire que l'absence de référence à l'astrologie dans le texte du Qāḍī °Abd al-Ġabbār, et sa présence dans celui d'Ibn al-°Ibrī, trahissent l'interpolation, dans une anecdote que les mu°tazilites aimaient raconter, d'un élément allogène ajouté pour la beauté de l'histoire.

On peut donc, dans l'état actuel de nos connaissances, considérer le texte du Qāḍī °Abd al-Ġabbār comme le plus proche de l'original. Celui-ci était peut-être un récit produit par Abū al-Qāsim al-Ka°bī lui-même, où il rappelait sa controverse avec Abū Bakr al-Rāzī. Nous apprenons qu'au moins l'une de leurs confrontations eut lieu non pas à Bagdad ni à Rayy, mais à Balḥ, en présence du gouverneur Aḥmad b. Sahl al-Marwazī¹⁸. Cette présence d'Abū Bakr al-Rāzī à Balḥ ne semble pas avoir été consignée par d'autres sources. Dans son récit, Abū al-Qāsim se donnait le beau rôle et expliquait qu'al-Rāzī, après avoir séduit le sultan par ses complaisances indignes de l'art médical, avait essayé de le monter contre lui, sans y parvenir.

3. AL-MAṬĀLIB AL-°ĀLIYA VIII, 4 ET LE KITĀB AL-ZUMURRUD D'IBN AL-RĀWANDĪ

Dans la suite de ses articles, P. Vallat s'emploie à exposer, en traduisant plusieurs fragments authentiques bien connus, le système d'Abū Bakr al-Rāzī tel qu'il se le représente. Je n'ai ni le temps ni l'envie de revenir sur sa stratégie, au lecteur intéressé de juger. Notons simplement qu'il s'agit pour lui, à tout prix, d'éviter une lecture selon laquelle al-Rāzī construirait une théodicée dont le point d'attache scripturaire serait le verset 14 de la sourate Āl °Imrān (Coran III, 14). Ce qui a pour conséquence tactique de parcourir l'ensemble des textes déjà connus, d'y intégrer une grande partie de ceux auxquels j'ai consacré deux articles¹⁹ (en minorant cependant la mention de Āl °Imrān 14 en *Maṭālib*

¹⁷ Pour cette signification minimaliste de la validité de l'astrologie, voir Marwan Rashed, *Al-Hasan Ibn Mūsā al-Nawbaḥṭī, Commentary on Aristotle De generatione et corruptione, edition, translation and commentary* (De Gruyter, 2015), p. 336-340.

¹⁸ Voir *supra*, n. 14.

IV.7, p. 418-419) et d'attirer pour la première fois l'attention des spécialistes sur un long fragment des *Maṭālib* où se trouverait un exposé de la doctrine véritable de la prophétie islamique professée par Abū Bakr al-Rāzī : ce texte montrerait qu'il l'aurait rejetée. *Exit*, donc, l'interprétation selon laquelle Abū Bakr al-Rāzī la considérait comme un véhicule nécessaire de l'Intellect, par lequel Dieu persuade l'Âme d'abandonner la Matière.

Voici pour commencer une traduction intégrale de ce texte de Faḥr al-Dīn al-Rāzī²⁰ :

Les visées ultimes, livre VIII, chap. 4

Exposé des faux-semblants de ceux qui dénie les prophéties
à partir de l'autosuffisance de l'intellect
pour connaître l'obligation.
Cela implique nécessairement que s'écroule
la doctrine de la mission et de l'envoi.

1. L'exposé du discours de cette secte consiste à dire :

2. «La doctrine de la vérité de la mission s'accompagne soit de l'affirmation qu'il relève de l'intellect de se prononcer sur le bien et le mal, soit de la négation de ce principe. Or les deux divisions sont fausses. La doctrine de l'envoi est donc fausse. La déficience de la première division peut être prouvée de plusieurs façons.

3. «La première consiste à dire que les actes peuvent être divisés en trois classes. La première est celle des actes dont l'intellect édicte qu'ils sont bons. L'acte est alors approprié et le jugement de l'intellect doit nécessairement être reçu. La deuxième est celle des actes dont l'intellect édicte qu'ils sont mauvais et interdits, de telle manière que son jugement, là encore, doit nécessairement être reçu. La troisième est celle des actes au sujet desquels l'intellect suspend son jugement, de telle manière qu'il ne les juge ni bien ni mal. Et nous disons que cette classe se divise en deux sous-classes, selon qu'il est possible ou impossible de ne pas se livrer à ces actes. Si ne pas s'y livrer est facilement et aisément possible, ne pas s'y livrer est alors une obligation, parce que s'en

¹⁹ Le verset est le suivant : زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَآءِ. Pour son rôle selon moi décisif, voir «Abū Bakr al-Rāzī et le *kalām*», p. 46-47 et la fin de non-recevoir de Vallat, «Between Hellenism, Islam, and Christianity», p. 182.

²⁰ Voir Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Al-maṭālib al-ʿāliya min al-ʿilm al-ilāhī*, éd. Aḥmad Ḥiğāzī al-Saqqā (Beyrouth, Dār al-kitāb al-ʿarabī, 1987), livre VIII, p. 29-33.

éloigner est possible et qu'on ne sait pas s'ils sont bons ou mauvais, si bien que s'y livrer consiste à se livrer à un acte qui n'a rien d'indispensable alors même qu'il y a une vraisemblance qu'il soit dommageable. L'intellect édicte alors, pour ce qui relève d'une telle forme, de ne pas s'y livrer et de s'en écarter, car la peur s'attache à lui. De fait, s'y livrer présente nécessairement le dommage de la peur sans rien d'indispensable [30] ni de nécessaire, or la présence nécessaire du dommage sans rien de nécessaire est un mal du point de vue de l'intellect. L'intellect juge donc, dans cette sous-classe, qu'il est obligatoire de ne pas se livrer à l'acte. La seconde sous-classe est celle de l'acte tel que l'on ne peut pas ne pas s'y livrer. L'intellect se prononce dans ce cas pour la permission. L'intellect sait en effet que la divinité du monde est sage et pleine de miséricorde et qu'elle n'oblige pas son serviteur au-delà de sa puissance et de sa force. Si donc cet acte relève de ceux tels que le serviteur ne peut pas s'en détacher, alors, si Dieu lui avait ordonné de s'en détacher, Il l'aurait obligé d'accomplir ce dont il n'a pas la force, ce qui est un mal du point de vue de l'intellect. Nous nous plaçons toujours, pour l'instant, du point de vue selon lequel, lorsque l'intellect se prononce sur le bien et le mal, il s'agit d'un jugement bien fondé. Il est donc établi que le jugement de l'intellect se produit également pour les actes relevant de cette classe. Il appert, par conséquent, à l'issue de cette recherche, que le jugement de l'intellect se produit dans toutes les classes d'actes. Or, dès lors que l'intellect est suffisant pour la connaissance de Dieu, qu'il soit exhaussé, ainsi que de ce qui est obligatoire, permis et interdit, la mission n'a plus la moindre utilité.

4. « Mais s'ils disent : « Pourquoi n'est-il pas permis de dire : la mission des prophètes et des envoyés est bonne de multiples manières ?

“La première : une confirmation de ce qu'il y a dans les intellects.

“La deuxième est qu'il peut se produire dans les choses des avantages et des bénéfiques auxquels nous ne pouvons parvenir par nos seuls intellects. La mission des prophètes et des envoyés est donc un bien, qui vise à les indiquer et à faire savoir aux créatures ce que ces choses contiennent en fait d'avantages et de bénéfiques.

“La troisième est que les intellects des créatures sont défectueux, inaptes à la connaissance de Dieu, qu'il soit exhaussé, ainsi qu'à la connaissance des actes d'obéissance qu'on lui doit. La sagesse derrière la mission des prophètes et des envoyés, sur eux soit la paix, était donc d'en faire les guides des créatures vers la connaissance de l'essence de Dieu, qu'il soit exhaussé, de ses attributs et de la modalité des actes d'obéissance qu'on lui doit.

«La quatrième : Dieu, qu'il soit exhaussé, n'a ordonné ces actes légaux de culte que pour en faire des facilitateurs des devoirs de l'intellect. C'est là la doctrine des mu^ctazilites.»

5. «Nous répondons : pour ce qui est de la première manière, elle est faible. Puisqu'en effet l'intellect se suffit à lui-même pour ce qui est de la connaissance des différents aspects du bien [31] et du mal, du bénéfique et du préjudiciable, l'objectif principal se produit ; quant aux degrés de confirmation, ils ne sont pas arrêtés : si en effet ce prophète était accompagné d'une compagnie d'anges, la confirmation serait plus grande, et s'il était accompagné d'une compagnie d'archanges impeccables, la confirmation serait plus étendue encore. Mais puisque se réalise l'objectif principal, ces additions n'ont pas la moindre nécessité. Et il en va ainsi ici. Et puisque ce qui est visé dans la confirmation, c'est d'œuvrer à repousser les préjudices de la plus éminente des manières, mais que les prophètes, sur eux soit la paix, disent «Celui qui s'écarte de nos partisans, celui-là mérite le plus grand des châtiments», selon ce point de vue, la mission se fait cause de la plus grande espèce de préjudices, à savoir : que mérite le supplice éternel quiconque envisage de s'opposer à eux et de quitter le rang de leurs partisans. Ce qui est contradictoire.

«Quant à la deuxième manière, c'est son propos «Ce qui est visé dans la mission, c'est d'avertir des avantages qu'il y a dans les choses.» Nous répondons : s'il est nécessaire d'obtenir ces avantages, ils sont connus de tous. Car selon ce point de vue, la vie n'a lieu qu'en vertu d'eux. Si leur obtention n'est pas nécessaire, leur perte n'entraîne alors aucun dommage du tout, si bien qu'il est obligatoire de s'en abstenir, selon ce que nous avons expliqué dans l'établissement de la preuve.

«Quant à son propos «Ces actes de culte sont des facilitateurs des actes obligatoires du point de vue de l'intellect», nous disons : cela est faux de deux manières.

«La première est que le sens du fait que l'acte premier soit facilitateur de l'acte second est que l'acte premier incite l'agent à accomplir l'acte second. Mais cette notion, du point de vue de son advenue, est un état mental nécessairement attaché à l'âme, or nous ne trouvons absolument pas, attaché à nos âmes, de cheminement qui, en partant de la prière et du jeûne, nous incite à nous acquitter de notre dette ou nous porte à délaisser l'acte injuste. Il est établi que si un tel état existait, la connaissance de sa présence serait une connaissance nécessaire ; et il est établi qu'une telle science nécessaire est introuvable. Par conséquent, il est nécessaire que cette notion n'ait pas lieu d'être.

«La seconde manière est que si le caractère obligatoire de ces actes de

culte légaux ne visait qu'à ce qu'ils deviennent des facilitateurs des obligations de l'intellect, alors il faudrait que l'homme, dès lors qu'il se serait acquitté de sa dette ou qu'il aurait délaissé l'injustice, ne soit obligé à aucun de ces actes de culte. Car une fois réalisé ce que l'on recherche, [32] la nécessité du facilitateur est un vain mot. Or cela, d'après vous, est faux.

6. «Le deuxième argument pour montrer que l'intellect suffit à la connaissance des tâches consiste à dire : la visée ultime est soit la connaissance des choses cachées aux sens, soit la connaissance des choses présentes aux sens. Dans le premier cas, nous disons : les intellects suffisent à la connaissance de l'essence de Dieu, qu'il soit exhaussé, de ses attributs, de ses actes, de ses caractéristiques. La preuve en est que la connaissance de la prophétie des prophètes, sur eux soit la paix, est une ramification de la connaissance des choses divines. Si donc nous posons que la connaissance des choses divines est une ramification des prophéties, il y aura un cercle vicieux.

7. «Quant à la connaissance des tâches de la subsistance et des bénéfices du monde, elle n'est pas fondée sur la mission des prophètes ni des envoyés. Nous voyons en effet celui qui ne croit pas en Dieu, ni en son prophète, ni au jour dernier, s'activer pour acquérir ces bénéfices de la meilleure des manières. Nous apprenons donc que l'activité qu'on déploie à leur endroit ne se fonde pas sur la mission des prophètes, puisque les intellects ardents et les pensées profondes suffisent à acquérir ces objets. Quant à la modalité des actes du culte, elle aussi est connue par les intellects, car tout acte où la dévotion envers Dieu, qu'il soit exhaussé, est plus complète et plus parfaite, est plus susceptible de recevoir notre aval, tandis que tout acte que vicie tel ou tel but opportuniste ne donne pas lieu à cela. Et aussi : lorsque l'intellect constate que l'ici-bas est caduc et l'au-delà pérenne, il juge clairement qu'il faut s'activer à amoindrir l'amour de l'ici-bas et à affermir l'amour de l'au-delà. Or ces principes sont les visées principielles de l'homme. Les intellects disposent d'eux dans leur totalité, si bien que nous savons que les intellects sont dépositaires de la connaissance de la totalité des tâches de l'ici-bas, de l'au-delà et de la religion.

8. «Le troisième argument est que la prophétie des prophètes et la transmission des obligations de la part de Dieu, qu'il soit exhaussé, aux hommes, ne s'accomplissent qu'après que l'on a connu par l'intellect la connaissance de Dieu, qu'il soit exhaussé, dans son essence, ainsi que de ses attributs, de ses actes et de caractéristiques. Et dès lors que l'intellect dispose de ces hautes et nobles visées, il dispose également de la

connaissance des avantages de l'ici-bas et de l'au-delà, en vertu de ce que nous avons prouvé [33] dans la deuxième méthode. Il dispose aussi de la modalité des actes du culte. Et si l'intellect dispose de ces visées ultimes, il dispose également de la connaissance des avantages de l'ici-bas, car quiconque dispose de la connaissance des tâches éminentes et nobles dispose *a fortiori* de la connaissance des tâches basses et humbles. Et si cela est établi, nous disons : il est manifeste que la connaissance de la prophétie des prophètes est une ramification de l'acceptation du jugement de l'intellect pour tout ce qui relève des visées ultimes.

9. « Nous disons dès lors : si le jugement des prophètes et des envoyés concorde avec le jugement de la raison, alors le jugement de la raison se suffit à lui-même. Et s'il en va à l'inverse, alors la ramification entrera en opposition avec le principe. Or, dans l'opposition entre le principe et la ramification, il vaut mieux accorder la préférence au principe sur la ramification que le contraire. Il est donc établi que le jugement de la raison doit l'emporter sur toutes les considérations.

10. « Un tel propos se fonde sur le point de vue selon lequel il est bien fondé que l'intellect se prononce sur le bien et le mal dans la connaissance de Dieu, qu'il soit exhaussé, de ses attributs et de ses actes. Mais dès lors que nous disons qu'il n'est pas fondé en raison que l'intellect se prononce sur le bien et le mal, alors le propos selon lequel la mission et la prophétie sont fausses est encore plus inévitable et manifeste, selon ce que nous avons prouvé dans la méthode précédente. À Dieu la science ! »

Ce texte propose des arguments assez originaux sur un chapitre qui ne l'est pas. La plupart des grands ouvrages de *kalām*, en effet, tant mu^ctazilites qu'as^carites, consacrent un chapitre à la réfutation des brahmanes, à qui l'on attribue la dénégation de la prophétie²¹. Dans ces textes, le premier argument consiste toujours à affirmer que la prophétie est soit conforme à la raison, soit contraire à elle. Dans le premier cas, elle est inutile et dans le second, vaine. Aucun de ces ouvrages ne propose cependant, au cours de ce premier argument, la division des actes humains en trois catégories que nous trouvons au § 3²². L'auteur que cite Fahr al-Dīn al-Rāzī adopte une tripartition déontique des actes, qui,

²¹ Pour quelques références, voir Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, traduction avec introduction et notes par J. Jolivet et G. Monnot (Peeters / Unesco, 1986), vol. 2, p. 527, n. 5.

²² Cette division a cependant quelque chose, dans son esprit, de mu^ctazilite. Pour une introduction à la doctrine mu^ctazilite de l'acte, voir Ayman Shihadeh, « Theories of Ethical Values in *kalām* », in Sabine Schmidtke (dir.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (Oxford University Press, 2016), p. 384-407.

de manière excessivement intéressante, calque la tripartition modale entre nécessaire, possible et impossible, dès lors que l'on interprétera une telle tripartition, et surtout la catégorie de possible qu'elle renferme, en termes épistémiques : les actes humains sont en effet appréhendés soit comme bons (déontiquement nécessaires), soit comme mauvais (déontiquement impossibles), soit comme axiologiquement *inconnus* (déontiquement possibles) – catégorie que l'on aura soin de distinguer de celle des actes objectivement neutres d'un point de vue axiologique, comme on en trouve dans d'autres classifications muʿtazilites²³. S'ils sont inconnus et qu'ils soient facilement évitables, il convient de s'en abstenir. Si, en revanche, nous sommes irrésistiblement poussés à les accomplir, il n'y a pas de mal à suivre notre penchant, car Dieu, dans sa bonté, ne saurait exiger de nous que nous ne fassions pas ce à quoi nous sommes invinciblement portés.

Dans le paragraphe suivant (§ 4), le critique de la prophétie laisse la parole à ses défenseurs. Il présente ainsi quatre contre-arguments, chacun en défense de la prophétie, dont tous, à l'exception du troisième, sont muʿtazilites (fait noté par l'auteur à l'issue du seul quatrième argument). On peut, d'après les adversaires des négateurs de la prophétie, voir dans la prophétie une confirmation des conclusions de la raison (premier argument), une aide pour l'homme lui permettant d'atteindre, dans différents domaines, des avantages et des bénéfices (deuxième argument), voire la connaissance théologique hors de la portée de son intellect livré à ses seules forces (troisième argument). La prophétie, enfin, contient des incitations nous facilitant le recours à la raison.

Il est significatif qu'au paragraphe suivant (§ 5), on ne trouve de réponse qu'aux contre-arguments *muʿtazilites*, mais non au troisième contre-argument, qui ne l'est pas. Tout se passe comme si la source ultime de Faḥr al-Dīn al-Rāzī n'avait présenté que trois contre-arguments muʿtazilites et, pour chacun, la réponse des dénégateurs de la prophétie, tandis que le troisième aurait été ajouté ultérieurement, sans que l'on prenne le soin – et pour cause – de lui apporter une réponse.

Le deuxième argument des négateurs de la prophétie (§ 6-7) développe en réalité la réponse au deuxième contre-argument muʿtazilite : la raison, par ses propres forces, parvient tant à acquérir des connaissances en matière théologique (le « caché ») qu'en matière *pratique*, dans la sphère tant morale que transactionnelle de la conduite humaine.

Enfin, le troisième argument (§ 8), en hiérarchisant nettement les connaissances théologiques supérieures et leurs dérivations pratiques,

²³ Voir note précédente.

et en affirmant que la raison peut statuer sur les vérités théologiques, en conclut qu'elle peut du même coup statuer sur les dérivations pratiques.

Une telle argumentation contredirait les fragments attribués nominale-ment à Abū Bakr al-Rāzī par Faḥr al-Dīn al-Rāzī, puisque la doctrine qu'ils exposent est celle de l'utilité des prophètes pour l'éducation et l'admonestation du genre humain. Ce n'est pas la raison seule, chez lui, qui juge du peu de valeur de l'ici-bas, mais la raison aidée par la prophétie et en particulier, dans l'islam, les versets coraniques qui, à l'instar d'Āl 'Imrān 14, appellent à privilégier l'au-delà sur les séductions factices d'ici-bas. La position d'Abū Bakr al-Rāzī, autrement dit, se rapproche beaucoup des quatre contre-arguments prêtés ici aux mu^c-tazilites, sans toutefois se confondre avec eux. Pour le médecin, c'est le rôle d'admonestation qui l'emporte. À cette évidence philosophique s'ajoutent des considérations philologiques qui ont déjà été abordées par P. Adamson, et auxquelles on peut aujourd'hui apporter la touche finale : rien, philologiquement parlant, ne permet d'attribuer à Abū Bakr al-Rāzī le chap. VIII, 4 de Faḥr al-Dīn al-Rāzī²⁴.

Comme P. Adamson l'a en effet déjà montré, l'argument de P. Vallat consistant à rapprocher VIII, 4 du chap. I, 4 du *Kitāb al-bad' wa-l-ta'riḥ* d'al-Maqdisī est fourvoyant²⁵. La construction de P. Vallat consiste en effet à s'appuyer sur une phrase d'al-Maqdisī apparaissant au chapitre suivant, consacré non pas à la prophétie, mais à la création du monde, où celui-ci, à l'issue d'un développement assez touffu, indique qu'il a suivi le meilleur traitement de ce sujet, à savoir celui d'al-Balḥī dans les «Principes des preuves» (*Awā'il al-adilla*)²⁶ :

C'est là une question qui existe depuis les temps les plus anciens. J'ai vu que les amateurs de spéculation s'y précipitent inconsidérément et lui accordent une grande importance ; je l'ai trouvée dans un grand nombre de livres, traitée avec des expressions différentes, mais je ne l'ai rencontrée discutée d'une manière parfaite et complète que par Abou'l-Qāsim el-Ka'bī dans son livre des *Principes des preuves*, et je l'ai reproduite telle quelle.

Il va de soi que l'on ne peut faire remonter l'usage d'al-Balḥī – à supposer même que celui-ci citait et critiquait Abū Bakr al-Rāzī dans les *Awā'il al-adilla*, et cela aussi serait à prouver – au chapitre précédant celui sur la création du monde. Une confirmation nous en est

²⁴ Voir *supra*, n. 4.

²⁵ Voir Vallat, «Between Hellenism, Islam, and Christianity», p. 183-184.

²⁶ Pour le *Kitāb al-bad' wa-l-ta'riḥ* d'al-Maqdisī, voir *Le livre de la création et de l'histoire d'Abou-Zéid Ahmed Ben Sahl El-Balkhi, publié et traduit d'après le manuscrit de Constantinople par Clément Huart* (Paris, Ernest Leroux, 1899), vol. 1, p. 135 (texte arabe) et p. 125 (traduction française). Je cite la traduction de Huart.

fournie, aujourd'hui, par un texte d'al-Balḥī, intitulé *‘Uyūn al-masā’il wa-l-ḡawābāt*, qui contient une section sur la création du monde très similaire, par endroit, au chapitre d'al-Maqdisī, et qui n'est précédée par aucun développement sur la prophétie²⁷.

On peut noter, au surplus, que le parallèle entre al-Maqdisī et Faḥr al-Dīn al-Rāzī est beaucoup moins significatif lorsque l'on prend tous les textes du *kalām* en compte. Bien sûr, on trouve chez al-Maqdisī l'opposition de la raison et de la prophétie, bien sûr, ce dernier mentionne les avantages que la prophétie peut apporter et qui sont inaccessibles à la raison. Mais tout cela est fort commun : on trouve de telles considérations dans tous les traités de *kalām* qui réfutent la position des brahmanes sur la prophétie. Al-Maqdisī n'a rien qui le rapproche spécifiquement de *Maṭālib* VIII, 4.

Philosophiquement inepte et philologiquement gratuite, l'attribution de *Maṭālib* VIII, 4 à Abū Bakr al-Rāzī doit par conséquent être abandonnée. Mais si ce n'est pas Abū Bakr al-Rāzī qui en est l'auteur, qui donc est le contempteur de la prophétie cité par Faḥr al-Dīn al-Rāzī? Cette question est doublement insoluble. Tout d'abord, le caractère dichotomique du chapitre pourrait pointer vers une forme de réélaboration scolastique, par Faḥr al-Dīn al-Rāzī ou l'un de ses prédécesseurs aṣḥārites. En second lieu, il serait hasardeux de jouer aux devinettes alors que presque tous les textes du *kalām* ancien ont sombré corps et biens. Plutôt donc que de céder au fétichisme de la *Quellenforschung*, mieux vaut se demander dans quelle tradition conceptuelle s'insère *Maṭālib* VIII, 4. La réponse à cette question plus modeste ne fait, selon nous, aucun doute : il s'agit d'un écho, dont il faudrait idéalement déterminer la précision, du *Kitāb al-zumurrud* d'Ibn al-Rāwandī²⁸.

La raison principale pour laquelle nous pensons pouvoir évoquer le nom d'Ibn al-Rāwandī est le rôle que joue, dans notre texte, la normativité de l'intellect. La réflexion se déploie en effet dans une sphère où l'on considère que lorsque l'intellect tient pour bonne (*taḥsīn*) ou mauvaise (*taqbiḥ*) une certaine réalité, il s'agit d'un jugement bien fondé du point de vue des choses mêmes (*muṭtabar*). C'est dans ce cadre idéologique,

²⁷ Voir Abū al-Qāsim al-Balḥī, *K. al-maqālāt wa-ma‘āhu ‘uyūn al-masā’il wa-l-ḡawābāt*, éd. Hüseyin Hānşū, Rāḡiḥ Kurdi et ‘Abd al-Ḥamīd Kurdī (Istanbul / ‘Ammān, Kuramer / Dār al-Faṭḥ, 2018), p. 576 sqq. Il incombera à la recherche future de comparer précisément ce chapitre d'al-Balḥī et la section correspondante dans le *Kitāb al-bad’*.

²⁸ Sur cet ouvrage, voir la synthèse de Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin / New York, De Grutyer, 1991-1997), vol. 4, p. 319-335.

évidemment mu^tazilite, que l'on peut détruire la prophétie, au motif que, dès lors que l'intellect fait office de norme, nous n'avons pas besoin de le redoubler par la prophétie, ni de le contredire par un système de valeurs différent, qui serait celui des prophètes.

Pour parler de manière très générale et sans entrer dans les subtilités des détails, deux grandes voies s'ouvrent alors pour répondre à l'attaque : soit dire que, sans contredire la norme de la raison, le discours prophétique permet de l'enrichir, de la compléter et d'en faciliter l'application. C'est la solution mu^tazilite. Soit dénier à l'intellect son pouvoir normatif, ce qui est la solution aš^carite. La double thèse que nous voudrions suggérer ici est que l'auteur du dilemme est Ibn al-Rāwandī et que c'est lui qui, en s'attaquant aux mu^tazilites, a mis sur le devant de la scène la question de la normativité de l'intellect, qui – à nos yeux du moins – constitue l'enjeu le plus profond du *Kitāb al-zumurrud*. On n'a pas assez prêté attention, de ce point de vue, à la lettre du fragment 3 de l'édition de Paul Kraus²⁹ :

Ibn al-Rāwandī a dit que les brahmanes disaient : il est établi chez nous et chez nos adversaires que l'intellect est le plus grand des bienfaits de Dieu, gloire à lui, à l'égard des hommes, et que c'est en vertu de lui que l'on connaît le Seigneur et ses bienfaits. C'est par lui que se vérifient l'ordre et la défense, l'attrait et la répulsion. Si donc l'envoyé vient confirmer ce que l'intellect tient pour bien et pour mal (لما فيه من التحسين والتقبيح), comme obligation et comme défense, il nous décharge de l'examen de l'argument de l'envoyé et de sa prédication, puisque, grâce à ce qu'il y a dans l'intellect, nous n'en avons pas besoin. Postuler l'envoi, de cette manière, est une erreur. Si en revanche l'envoyé contredit ce que l'intellect tient pour bien et pour mal (ما في العقل من (التحسين والتقبيح), ce qu'il enjoint et défend, alors il nous faut abandonner sa prophétie. C'est là la substance de son propos.

Comme nous le constatons, l'expression *al-tahsīn wa-l-taqbīh* appliquée à l'intellect (*al-^caql*) apparaît à deux reprises sous le calame d'Ibn al-Rāwandī. Nous tenons donc la preuve qu'elle est authentique. Dans le dispositif du *Kitāb al-zumurrud*, il semble admis que la communauté des théologiens reconnaît unanimement la normativité de l'intellect. La dichotomie de Faḥr al-Dīn al-Rāzī entre deux groupes, les tenants et les adversaires de cette dernière, n'existe donc encore, si l'on peut dire, qu'en puissance, au sens où il n'est pas nécessaire, avant qu'al-Aš^carī lance à son tour ses attaques contre l'hyper-rationalisme mu^tazilite, de réfuter par le menu les adversaires du *tahsīn wa-taqbīh al-^caql*. Non pas

²⁹ Voir Paul Kraus, «Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Das *Kitāb al-zumurrud* des Ibn al-Rāwandī», *Rivista degli studi orientali*, vol. 14 (1933), p. 93-129, et vol. 15 (1934), p. 335-379, p. 97 (texte arabe) et p. 111 (traduction allemande).

forcément que ceux-ci n'existent pas encore, et que la doctrine d'al-Aš'arī soit sortie du néant. Mais peut-être, tout simplement, parce qu'Ibn al-Rāwandī évolue dans un monde où théologie rationnelle et optimisme rationaliste se superposent encore sans excès ni reste.

Nous sommes désormais justifiés à considérer *Maṭālib VIII*, 4 comme un écho de l'argument sur lequel s'ouvrait le *Kitāb al-zumurrud*. Se peut-il qu'il s'agisse de plus que d'un écho ? Ce chapitre nous aurait alors transmis ce que le fr. 3 Kraus ne fait que résumer. L'auteur anonyme dit bien qu'il ne s'agit là que « de la substance de son propos » (هذا فصل كلامه). Kraus force peut-être le texte arabe en traduisant (p. 111) : *Das ist der Wortlaut seines Ausspruchs*. L'auteur se borne à nous donner la teneur (*faṣṣ*) du texte, terme qui s'oppose implicitement à une citation littérale (*naṣṣ*). Il n'est pas impossible, par conséquent, que le passage du *Kitāb al-zumurrud* était plus étendu et ressemblait davantage à *Maṭālib VIII*, 4. Ibn al-Rāwandī aurait justifié sa thèse en distinguant trois classes d'actes, et aurait réfuté un éventail de réponses mu'tazilites. C'est lui, également, qui aurait insisté sur la primauté des vérités théologiques de raison, décrites comme des « principes » (*uṣūl*), par opposition aux injonctions cultuelles des prophètes, tenues pour des « ramifications » (*furū'*), et qui aurait déduit de la subordination de celles-ci à celles-là l'impossibilité de la prophétie.

Un argument en faveur d'une relative authenticité du chapitre peut être tiré d'un dernier indice. Comme nous l'avons vu, Faḥr al-Dīn al-Rāzī évoque deux possibilités (normativité ou non de l'intellect) mais ne traite que d'une seule (normativité de l'intellect) et expédie la seconde, à la toute fin du texte, d'une simple phrase renvoyant le lecteur au chapitre qui précède (*Maṭālib VIII*, chap. 3). Ce renvoi est gênant, car il est formulé à la première personne du pluriel. En surface, il est donc partie intégrante de la citation des adversaires de la prophétie. En outre, le chapitre qui précède n'est pas *directement* consacré à la réfutation de la prophétie, mais à celle de l'obligation (*taklīf*) que Dieu impose à l'homme. Cet argument, toutefois, se retourne en partie. Si la suture entre les deux chapitres est insatisfaisante, peut-être est-ce parce que les matériaux qui y figurent sont d'origine différente.

Encore une fois, nous n'avons pas les moyens de mettre un nom sur la *ṭā'ifa* anonyme de *Maṭālib VIII*, 4. Mais nous en savons assez, dorénavant, pour conjecturer qu'il s'agit de celle des brahmanes, c'est-à-dire pour attribuer à ce texte une filiation rawandienne, sans rapport avec Abū Bakr al-Rāzī. Plus encore : nous discernons comment, à l'époque d'Abū Bakr al-Rāzī, tant ce dernier que les mu'tazilites et les aš'arites

ont dû prendre position, dans leur doctrine respective de la prophétie, contre l'argument sur lequel s'ouvrait le *Kitāb al-zumurrud*. Ne pas comprendre que, dans une grande mesure, Abū Bakr al-Rāzī n'est pas le suiveur d'Ibn al-Rāwandī, mais l'auteur de l'une des plus puissantes critiques à l'encontre de son argument majeur contre la prophétie, c'est manquer un tournant important dans l'histoire de la philosophie islamique.

Remerciements. Je remercie M. Ziad Bou Akl pour sa relecture d'une première version de cet article. Les erreurs sont miennes.