

Roger ARNALDEZ

Traits généraux de la pensée de **Fakhr al-Dīn al-Rāzī** (543/1149-606/1209)

Rāzī est l'un des plus grands penseurs de l'islam, l'auteur d'un vaste système où il réunit les différentes sciences religieuses de l'islam à la philosophie, en utilisant ses devanciers, de façon critique, pour les concilier et les unir dans l'édification d'une doctrine capable de satisfaire la raison et la foi, la sagesse en ce monde et les exigences de l'esprit scientifique ainsi que les aspirations les plus hautes de la spiritualité. Son commentaire du Coran, *Mafātiḥ al-ghayb*,* est à cet égard typique. Non seulement il rappelle les diverses exégèses qui ont été données avant lui des versets selon les lectures admises, en fonction des idées grammaticales, de la science du *ḥadīth* et du *kalām*, mais il donne ses propres interprétations, juridiques, théologiques, philosophiques, voire mystiques. Bien qu'il soit *aḥ'arīte*, de la lignée de *Ghazālī* (m. en 1111), il fait une place dans sa synthèse

* Dans les deux premiers articles, nous avons respecté le système de translittération des auteurs (NDLR).

personnelle, aux idées mu'tazilites, là où il leur reconnaît une valeur, non sans les critiquer, là où il les juge faibles ou fausses, pour les corriger ou les rejeter. On a pu ainsi voir en lui un néo-mu'tazilite. Il a examiné également les thèses māturidites des théologiens de Transoxiane. Sur le plan de la philosophie, il se situe dans la postérité d'Ibn Sīnā (370 h./980-428/1036) dont il a commenté les *Ishārāt*, en un sens qui s'oppose en général aux interprétations de Ṭūsī. Il a également subi l'influence d'Abu'l-Barakāt al-Baghḍādī (m. avant 560h./1164) tout en se différenciant de lui sur certains points de doctrine. En dépit de sa reconnaissance d'un héritage philosophique, il ne renie pas Ḡhazālī qui avait critiqué la *falsafa* de l'école d'Ibn Sīnā dans son *Tahāfut al-Falāsifa*. Fakhr al-Dīn fait figure de rationaliste en ce sens que, s'il fait normalement mention de l'argument traditionnel (*naqlī*/نَقْلِي), en s'appuyant sur le *ḥadīth*, il porte une attention toute spéciale sur l'argument rationnel (*'aqlī*/عَقْلِي) auquel il soumet en tout premier lieu son examen du Livre révélé. Il s'appuie en effet sur les nombreux versets où Dieu appelle les hommes à comprendre par l'intelligence, et il explique au début de son Commentaire, que plus on a de science, mieux on comprend le Coran, voire qu'il faudrait une science universelle pour saisir la signification parfaite du moindre verset. Sur ce point, il fait penser aux mu'tazilites. Son goût de l'ordre se révèle tout particulièrement dans son *tafsīr*: en effet, alors que sourates et versets semblent se succéder dans aucun lien logique, Fakhr al-Dīn s'applique au contraire à dégager, en particulier au niveau des problèmes impliqués par les textes, le plan qui commande le passage d'un verset au suivant, voire d'une sourate à celle qui lui fait suite. Ainsi présente-t-il l'ensemble du Coran, dont on a dit qu'il forme comme un seul mot, dans le développement organique interne de son enseignement. Il est donc certain que pour Fakhr al-Dīn, la composition du Coran tel qu'il se présente, n'est un effet ni du hasard, ni de l'arbitraire, mais qu'elle fut voulue par le Prophète, et en ce sens également révélée.

Les *Mabāḥith al-Mashriqīyya* sont la grande œuvre philosophique de Rāzī. Dans l'introduction, il examine l'opinion de ceux qui pensent qu'il faut suivre les Anciens.

Ceux qui décident de façon tranchante qu'il est nécessaire d'être d'accord avec les Anciens en toute matière, importante ou secondaire, et qui interdisent de se séparer d'eux tant soit peu, savent bien que ces penseurs qui nous ont précédés étaient en désaccord sur certains points avec ceux qui les avaient précédés, qu'ils avaient fait des objections à leurs thèses et s'étaient opposés à leurs propos ...

Cela étant, ou bien les critiques adressées par les Anciens à leurs prédécesseurs ne sont pas recevables, alors ils doivent eux-mêmes être critiqués; ou bien elles sont justes, et alors, à ce que prétend le partisan de l'imitation aveugle (*al-muqallid* / المُقَلِّد), nous sommes tenus de nous attacher à leurs traces et de nous conduire à leurs lumières. Dans les deux cas, nous serons conduits à nous plonger dans des abîmes de difficultés subtiles et à nous détourner d'idées reçues couramment, qui indiquent la bonne direction et marquent le droit chemin (*al-ṣirāt al-mustaqim* / الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيم). Il y a donc deux erreurs extrêmes à éviter : ou bien imiter aveuglément les Anciens en tout, alors qu'il faut reconnaître les contradictions qui les opposent; ou bien les rejeter complètement, en pensant se faire ainsi une renommée d'originalité. Il faut les imiter en utilisant comme eux les critères rationnels (*al-'adilla* / الأدلَّة) et les preuves démonstratives (*barāhīn* / بَرَاهِين); il faut examiner leurs doctrines en montrant en quoi elles restent exposées au doute. Cela fait, il faut ajouter des principes (*uṣūl* / أُصُول). Sur ce point, Rāzī a conscience de faire œuvre originale:

Que Dieu nous aide à rédiger ces doctrines, à les rendre accessibles, à les bien fonder, à les détailler en ce qui n'a fait l'objet des préoccupations d'aucun de nos prédécesseurs, et qu'aucun de ceux qui ont été sur la voie parmi nos devanciers n'a été capable de réaliser, de telle sorte qu'il en soit de notre livre comme d'une somme renfermant tout ce qui est dans des livres du même genre, mais en y ajoutant en plus l'indication des principes universels (*uṣūl kullīyya* / أُصُولُ كُلِّيَّة), des bases réelles (*qawā'id ḥaqīqīyya* / قَوَائِدُ حَقِيقِيَّة), des notations scientifiques (*nukat 'ilmīyya* / نَوَاطِلُ عِلْمِيَّة), des raisons philosophiques profondes (*asrār ḥikamīyya* / أَسْرَارُ حِكْمِيَّة), des questions bien posées et pénétrantes, et des réponses lumineuses et claires.

Ce jugement que Rāzī porte sur son œuvre le caractérise bien. Il ne cherche pas à innover à tout prix. Mais il fait un usage de la

raison qui l'amène à rechercher en profondeur les raisons qui ont amené ses prédécesseurs à soutenir telle ou telle opinion. Ces raisons sont-elles convaincantes? Comme Ghazālī, il admet que toute raison n'est pas forcément raisonnable et digne d'entraîner la certitude. Il ne faut donc pas se précipiter. Les principes qui commandent l'opinion, ne sont pas ceux qui emportent la certitude objective. La critique philosophique doit justement parvenir à distinguer ces deux sortes de principes. Pour Rāzī, la raison qui est capable de faire cette distinction est proche du bon sens et n'est pas loin de l'idée de raison qu'on pourrait tirer des textes coraniques. En effet, le verbe 'aqala (intelliger), à défaut du substantif 'aql (l'intellect) est fréquemment employé dans le Coran dans des expressions comme: «Peut-être comprendrez-vous (intelligerez-vous?)», ou «n'intelligerez-vous pas»: (*la'allakum ta'qilūna; a fa-lā ta'qilūna/ أفلا تعقلون لعلكم تدعقلون* ?) Commentant le verset (2/73) où il est fait allusion à la résurrection d'un homme à la suite de l'ordre donné par Dieu de frapper son cadavre avec un membre d'une vache bien déterminée préalablement immolée, et qui se termine par les mots: «Ainsi Dieu ressuscite les morts et vous fait voir Ses signes: peut-être intelligerez-vous», Rāzī écrit que le sens en est: «Peut-être ferez-vous attention au jugement de vos intellects (*la'allakum ta'malūna 'alā qaḍīyyati 'uqūlikum/ لعلكم تعملون على قضية عقولكم*) , à savoir que Celui qui a le pouvoir de ressusciter un seul vivant a le pouvoir de ressusciter tous les vivants». Le jugement de la raison, ou de l'intellect, consiste à discerner la signification d'un signe, d'une façon générale d'un donné ou sa valeur, en un mot à discerner le vrai du faux, le bien du mal. C'est par ce discernement que l'homme est capable de découvrir les principes réels, ou de dénoncer les principes apparents et illusoire de tout énoncé. Ce point de vue explique la méthode que Rāzī applique presque constamment dans ses recherches: sur une question donnée, il applique son intelligence à énumérer les réponses possibles, puis il examine chacune de ces réponses et élimine toutes celles dont il discerne la fausseté; celle qui résiste est la réponse vraie. Ainsi pour que l'intellect entre en action, il faut lui fournir un problème, un choix. C'est pourquoi il convient parfaitement à découvrir la vérité du donné révélé. Les principes

de la raison ne sont pas les principes du vrai comme vérité de l'être; mais ils sont un instrument pour déterminer la vérité de ce qui est dit de l'être et des êtres.

Al-Mabāhith al-Mashriqiyya sont une véritable somme philosophique de plus de 1200 pages dans l'édition de Téhéran (1966). L'ouvrage, dont nous ne pouvons donner qu'une idée très générale, ne se présente pas comme les grands traités de philosophie tels le *Shifā'* ou *Kitāb al-Najāt* d'Avicenne, qui commencent par un exposé de la logique, puis de la physique, enfin de la métaphysique. Dans le livre I, il commence par les notions générales (*al-'umūr al-'āmma* / الأُمُورُ الْعَامَّةُ), ce qu'on pourrait entendre dans le sens spinoziste de notions communes, celles sans lesquelles il n'y aurait ni recherche, ni connaissance, qui sont toujours présentes à la pensée et partout données dans les choses. Car Rāzī ne sépare jamais la pensée et les choses, sauf pour les besoins de l'analyse, et c'est précisément parce qu'elles ne sont jamais séparées qu'il peut y avoir science et vérité. La source de toutes les erreurs est dans leur séparation. Ces notions communes sont l'existence, la quiddité (ou essence), l'unité et la pluralité, la nécessité, la possibilité, et l'impossibilité. Elles sont données intuitivement à la pensée, et intuitivement dans les choses. Elles sont indéfinissables. Par exemple, on ne peut définir l'existence, car, ainsi que l'avait noté Ibn Sīnā, il faudrait dire à cet effet: l'existence est ce qui ... (*mā, alladhī* / مَا الَّذِي) ou l'existence est une chose qui ... (*shay'* / شَيْءٌ). Mais les mots *mā, alladhī, shay'* désignent déjà l'existence, de sorte qu'on aurait: l'existence est une existence qui ... Mais à la différence d'Ibn Sīnā, Rāzī ne cherche pas par ce biais à faire comprendre ce qu'il faut entendre par ce qu'Aristote appelle l'être en tant qu'être (*al-mawjūd bi-mā huwa mawjūd* / الْمَوْجُودُ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ) pour y introduire ensuite la distinction de l'être nécessaire et de l'être possible. Il n'y a pas d'être en tant qu'être qui se diviserait ou que la pensée humaine pourrait diviser en être nécessaire et en être possible. Tout être donné, tout être pensé est l'un ou l'autre. On considère un être comme possible quand on voit que sans la cause qui lui a donné l'existence, il n'aurait pas existé; mais sa cause étant donnée, il devient sous cette condition, nécessaire. Or les causes ne sauraient s'étendre à l'infini, ni tourner en cercle. Il y a

donc une première cause, non parce qu'il faut s'arrêter dans la remontée de cause en cause, comme le disait Aristote, ce qui risque d'introduire un arbitraire, mais parce que, par suite de la correspondance de la pensée et des choses, les êtres dans leur ensemble doivent être accessibles à la pensée, c'est-à-dire intelligibles, et cela n'est pas possible s'il n'existe pas une cause première. En outre, la Révélation coranique ne dit-elle pas que Dieu est le Premier et le Dernier (57/3)? Commentant ce verset, Rāzī reproduit ce qu'avait écrit Ghazālī dans les *Maqāsid al-Falāsifa* sur les différents sens de l'antériorité (*taqaddum* / تَقَدُّمٌ), et il conclut que Dieu est Premier en ce sens qu'il est l'Être nécessaire, s'appuyant ainsi sur une idée avicennienne. Mais alors qu'Ibn Sīnā, en vertu de sa conception aristotélicienne de la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être, démontrait l'existence de Dieu en partant de l'être nécessaire, disant que l'être nécessaire est Dieu, Rāzī fait l'inverse et va de Dieu à l'être nécessaire: Dieu est l'être nécessaire. Or Dieu est donné à la fois dans la Révélation et dans l'exigence rationnelle d'une totalité intelligible de l'univers, c'est-à-dire de l'existence d'une cause première. D'autre part, on définit en général l'être nécessaire comme celui qui existe de par son essence. Mais cette formulation risque d'introduire une dualité de l'essence et de l'existence en Dieu, comme si l'existence s'ajoutait à l'essence pour faire que Dieu existe. Une telle composition, même si elle est purement logique, même si on dit que l'existence s'ajoute à l'essence de par l'essence elle-même, introduit dans la pensée une idée de Dieu qui n'est pas digne de Lui. Or l'existence séparée de l'essence n'existe que dans la pensée. En réalité, on ne trouve jamais l'une sans l'autre. *A fortiori* quand il s'agit de Dieu: à ce niveau, tout particulièrement, on ne peut dire que l'essence reçoit l'existence même en précisant qu'elle se la donne elle-même, car il n'y a aucune réceptivité en Dieu. Il faut donc en conclure que l'essence de Dieu est totalement active par elle-même, ou comme disait Aristote, qu'elle est acte pur, ou comme Spinoza qu'elle est *causa sui*. Quant aux êtres autres que Dieu, ils ne sont pas davantage d'abord des essences qui reçoivent ensuite l'existence, ils sont du premier coup des essences existantes, c'est-à-dire que Dieu les crée à la fois comme essences et comme existantes. En ce

sens, Rāzī ne se contente pas de préciser la pensée d'Ibn Sīnā en l'harmonisant plus expressément avec la Révélation coranique, mais il s'oppose résolument aux mu'tazilites qui estimaient que Dieu ne crée que les existences, qu'il n'est que *mūjīd*/مُوجِد, celui qui fait exister.

Quant aux quiddités, s'il est possible de définir ce qu'est essentiellement tel ou tel être, il est impossible de les définir en tant que quiddités. Se référant à un exposé de Ghazālī dans les *Maqāṣid al-Falāsifa*, Rāzī reconnaît qu'il n'est pas possible d'expliquer le comment et le pourquoi des quiddités. Ainsi «on ne comprend pas intelligiblement comment il se fait que la noirceur est noirceur», voire que le cheval est cheval, et l'homme homme. Certains voulaient tirer de là que les quiddités ne sont pas créées, car elles sont ce qu'elles sont sans cause et sans raison. Mais, remarque Rāzī, dans ce cas, l'existence elle-même ne saurait exister comme existence, car elle est, elle aussi, ce qu'elle est, sans qu'on puisse expliquer comment et pourquoi elle est existence. Par suite, il n'existerait ni quiddité, ni existence. Mais tout au contraire, si les quiddités sont ce qu'elles sont sans cause assignable et sans raison déterminante, c'est qu'elles dépendent d'une cause qui est d'un autre ordre que celle que nous connaissons dans la nature: c'est la cause créatrice que précisément l'objection voulait éliminer. Ainsi, on peut expliquer que tel cheval est cheval, parce que des causes ont façonné ses organes de telle manière et les ont assemblés de telle manière; mais on ne peut comprendre que l'essence du cheval est cheval que si on admet un Créateur qui la crée cheval. Ici encore, Rāzī serre de près les exigences du donné révélé.

Ainsi Rāzī met l'accent sur l'activité divine, c'est pourquoi dans son commentaire du Coran, traitant des attributs de Dieu (*al-ṣifāt*/الصفات), il met au premier plan la puissance. La science de Dieu est science de sa puissance, c'est-à-dire de ce qu'Il a le pouvoir de faire. En un sens, la puissance de Dieu définit le possible; comme elle est infinie, il y aura donc une infinité de possibles. Dans ces conditions, faut-il conclure que Dieu crée une infinité de possibles, ou fait-il un choix? C'est là une question importante qui a tourmenté les théologiens musulmans autant que les chrétiens, et qu'on retrouve sur le plan de la pensée

philosophique jusque chez Leibnitz. Ici Rāzī fait intervenir d'autres attributs divins, tout particulièrement la vie et la sagesse dont parle le Coran: il est dit en effet que Dieu est le Vivant et le Subsistant (*al-Ḥayy al-Qayyūm*/ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) dans les deux sourates (2/255) et (3/2), et qu'Il est vivant dans la sourate (40/65). D'autre part de très nombreux versets enseignent qu'Il est Sage (*Ḥakīm*/حَكِيم). Rāzī tire du commentaire de ces termes, que Dieu, Etre nécessaire, n'engendre pas le monde par une nécessité de nature, par une émanation nécessaire comparable à l'émission des rayons lumineux par le soleil. Il crée volontairement un monde ordonné par Sa sagesse, par un acte qui relève de Sa qualité de Vivant. C'est d'ailleurs en s'appuyant sur la sagesse de l'ordre du monde qui manifeste une finalité jusque dans les parties les plus petites, les plus matérielles de l'univers, que Rāzī montre, à l'instar de son prédécesseur parmi les philosophes musulmans, Abu'l-Barakāt al-Baghḍādī, lui aussi avicennien infidèle au maître, que Dieu connaît les êtres particuliers, bien qu'ils soient individualisés dans la matière. C'est là un gros problème théologique et philosophique qui a occupé les penseurs musulmans jusqu'à Ibn Rushd, ainsi que les penseurs chrétiens. En ce qui concerne Rāzī, concluons que Dieu n'est pas le créateur lointain qui donne de haut l'existence: il crée les quiddités, il crée les existences, il crée la relation des quiddités aux existences. Remarquons bien ces pluriels qui indiquent que chaque quiddité reçoit une existence qui lui est appropriée. C'est en ce sens que Dieu est proche de ses créatures, de chacune d'elles, car la réalité du créé, c'est précisément telle essence existant de son existence propre. La proximité divine prendra un relief tout particulier quand il s'agira de ces essences singulières et déterminées que sont les personnes. C'est en ce sens profond qu'il faut comprendre le verset (50/16): «Oui, Nous l'avons créé et Nous savons ce que lui suggère son âme; et Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire».

Revenons aux *Mabāḥiṭh*. Le livre II, comprend deux ensembles de recherches. Le premier est consacré aux accidents. Il est intéressant de noter que c'est à propos des accidents, c'est-à-dire de réalités existantes dans les êtres du monde, que Rāzī étudie les neuf catégories autres que la substance. Ainsi, à propos de la

qualité, il montre que les corps ne sont pas constitués par les qualités qu'ils portent, qu'ils ne sont pas réductibles aux figures (*ashkāl/ أشكال*) sous lesquelles ils se présentent. Il démontre en passant que la lumière n'est pas un corps. Toujours en rapport avec la qualité, mais cette fois avec les qualités propres à l'âme, il étudie la nature de la science; il s'oppose à la doctrine qui veut qu'une chose soit connue par l'union de l'âme avec l'intellect agent. Puis il passe à l'étude des facultés et des caractères psychologiques et moraux. A propos de la relation, il pose la question de savoir si les relations n'existent que dans la pensée entre les concepts universaux et particuliers, ou si elles existent également entre les essences existantes (*al-a'yān/ الأعيان*). Conformément à sa conception de l'union fondamentale entre ce qui est dans la pensée et ce qui est dans les choses (or la relation est quelque chose de fondamental), Rāzī démontre que la paternité, par exemple, marque réellement le père, et la filiation le fils. Il étudie, toujours à propos de la relation, ce qu'est la continuité, par opposition à la succession, à la contiguïté, à l'interposition, à l'interpénétration, à l'agglutination (*ittiṣāl/ إتصال*, *tatālī/ تَتَالِي*, *tamāss/ تَمَاس*, *tashāfu'/ تَشَافِع*, *tadākhull/ تَدَاخُل*, *iltiṣāq/ التَصَاق*). (تَدَاخُل).

Après avoir examiné les catégories du lieu, du temps, de la position et de l'habitus, c'est à propos des catégories de l'action et de la passion que Rāzī étudie les causes, et il termine cette partie par l'étude du mouvement et du repos, de la vitesse et de la lenteur. Il démontre par exemple que la différence des vitesses n'entraîne pas de différence dans l'essence des mobiles. On voit donc se confirmer que les réflexions sur les catégories ne se limitent pas à la logique, mais qu'elles s'étendent à tous les problèmes de la physique et de la «psychologie».

Le second ensemble de recherches porte sur la substance. D'abord est posée la question du corps, de ce qui constitue la corporéité, avec examen critique des doctrines touchant à la divisibilité à l'infini, ou au contraire à la conception atomique. Puis Rāzī passe à l'étude de cette autre substance qu'est l'âme. Il démontre que l'âme n'est pas éternelle, mais qu'elle vient à l'être et qu'elle est créée. En un sens, on peut dire avec Aristote que l'âme est la forme du corps. Mais selon Rāzī, cela ne l'empêche

pas d'en être séparée. Dans la formation du corps humain, on voit se réaliser un degré de complexité telle qu'il devient capable de recevoir une âme rationnelle. Dès ce moment, c'est l'âme qui prend en charge et qui dirige le développement du corps pendant les derniers mois de la gestation et surtout pendant les années qui suivent la naissance. L'examen rationnel de cette question se double d'une argumentation traditionnelle, tirée du Coran (23/14), là où Dieu, ayant rappelé le développement embryonnaire purement physiologique de l'homme, dit: «Puis Nous l'avons fait croître en une autre création». Il s'agit là de la création de l'homme en tant qu'animal raisonnable sous l'action de son âme rationnelle. Ainsi l'âme prend le relais de la nature et porte l'être qu'elle anime à un degré de perfection dont la nature n'est pas capable. L'âme est une entéléchie et la perfection qu'elle porte en elle et qu'elle communique au corps est d'un autre ordre que celui de la nature matérielle. C'est pourquoi, tout en informant le corps, l'âme en est séparée, grâce à quoi elle peut donner au corps humain des aptitudes qu'aucune matière, quelle que soit sa forme, ne saurait lui donner.

Cela étant, comment concevoir la relation de l'âme et du corps? L'erreur de la plupart des philosophes, depuis Aristote, est d'avoir traité la question de l'âme comme une partie de la physique, l'âme étant principe du mouvement volontaire, comme la nature est principe des mouvements naturels. Ainsi *psuchè* et *phusis* deviennent objets d'une seule et même science, la physique, dont le propre est d'étudier les mouvement et les êtres mobiles. Mais pour Rāzī, la relation de l'âme au corps ne saurait être connue au moyen de concepts tirés des choses de la nature, puisque l'âme est d'un autre ordre que la nature physique. A la suite d'Abu'l-Barakāt al-Baghdādī, Rāzī exprime la relation de l'âme au corps comme étant une relation d'amour: l'âme aime son corps, ce qui implique en particulier que son corps lui est propre et qu'elle ne saurait animer un autre corps que le sien: ainsi est écartée la métempsycose. Cette âme qui aime son corps est avant tout une âme qui est le sujet de tout ce qui se rapporte à son corps: l'âme est ce qui dit: je vois, je sens, je souffre, etc. C'est dans la suite d'Ibn Sīnā et d'Abu'l-Barakāt que Rāzī a conçu que l'âme de l'homme, voire l'homme tout entier, c'est le JE (*Ana*

أنا). Or ce *je*, partout et toujours présent, tel le *cogito* de Descartes, accompagne tous les états objectifs du moi psychologique, tout en s'en distinguant dans la mesure où elle n'est et ne peut être sur le même plan qu'eux. En ce sens encore, elle est séparée du corps et de toutes les affections corporelles que pourtant elle ressent et connaît.

L'âme séparée de son corps par la mort, le retrouvera par la résurrection de ce corps. Car si l'âme est séparable, elle n'est pas faite pour être séparée. Mais quel sera ce corps ressuscité.? Sera-ce celui que l'homme avait au moment de sa mort? Le corps d'un petit enfant s'il est mort enfant? ou le corps d'un vieillard décrépît s'il est mort âgé? En réalité, ici-bas, durant notre vie, notre corps ne cesse de changer sans cesser d'être notre corps: il y a une identité de notre corps qui n'est pas réductible à ses composants physiques, et que sans doute il doit à son âme. Ce qui sera rendu à l'âme à la résurrection, ce n'est pas l'un des ensembles matériels que fut son corps durant les diverses étapes de la vie ici-bas. C'est un corps totalement recréé, dans une seconde production, comme il avait été créé une première fois dans une première production, ainsi que le dit le Coran (cf. 29/30; 53/47; 56/62: *al-nash'at al-ākhirā*/النَّشْأَةُ الْآخِرَةُ *al-nash'at al-ukhrā* (النَّشْأَةُ الْآخِرَةُ) *al-nash'at al-ūlā* (النَّشْأَةُ الْأُولَى)). Cette seconde création qu'est la résurrection, donne à l'âme le corps qui lui convient, son identité qui avait été conservée durant cette vie à travers ses perpétuelles transformations, lui étant recréée dans cette seconde création.

L'âme de l'homme retrouvera donc le corps qui lui convient dans la vie dernière. La Loi coranique et le Coran tout entier sont un guide de conduite (*hudā* هُدًى) qui permet au fidèle d'accéder au paradis et d'éviter l'enfer. Sur ce point, Rāzī, comme les mu'tazilites, mais avec certaines modifications de leur doctrine, croit à la liberté humaine. Les êtres créés ont reçu une fonction (*wazīfa* وظيفته): pour les anges, comme pour les créatures inférieures à l'homme, cette fonction est déterminée. Les anges ont la fonction de glorification de Dieu; les animaux, les plantes et les minéraux suivent la loi naturelle que le Créateur leur impose. Seul l'homme n'a pas de fonction déterminée nécessairement. Sans doute reçoit-il une Loi, mais ce n'est pas une loi de

nature. Il est créé de telle sorte qu'il doit la suivre librement par un acte d'obéissance volontaire. Sur ce point particulier, Rāzī se sépare des mu'tazilites qui pensaient que l'homme a le pouvoir de désobéir, alors que Dieu, ne voulant que le bien, veut qu'il obéisse. L'homme selon Rāzī n'a pas le pouvoir de s'opposer à la volonté divine. Mais si Dieu crée en lui la foi et l'infidélité, quel sens peut avoir la Loi qui promet et menace, qui annonce la bonne nouvelle des joies du paradis et met en garde contre les peines de l'enfer? C'est ce que le Coran appelle *wa'd* / وَعْدٌ et *wa'id* / وَعِيدٌ, *tabshīr* / تَبَشِيرٌ et *indhār* / إِذْهَارٌ. Quel sens aura la Révélation tout entière? Dieu ne révèle aucune loi aux êtres inférieurs aux hommes; Il la leur impose avec leur nature. Au contraire Il crée l'homme avec une raison, et Il lui donne des raisons de croire et d'obéir à Sa Loi. La solution de Rāzī est simple. Il distingue deux volontés en Dieu exprimées par deux mots qui sont souvent synonymes dans le Coran, mais qui, dans certains contextes, peuvent être distingués: ce sont les verbes *arāda* / أَرَادَ et *shā'a* / شَاءَ. La volonté appelée *mashī'a* / مَشِيئَةٌ est la volonté de décret à laquelle rien ni personne ne peut se soustraire. Si la Loi révélée était décrétée par la *mashī'a* / مَشِيئَةٌ, tout serait inexorablement déterminé dans la vie humaine et ce serait pour l'homme le règne de la nécessité absolue. Mais il y a une volonté appelée *irāda*, qui est une volonté de bienveillance et qui tient compte de ce que sont les créatures, puisque Dieu sait parfaitement comment Il les a créées et ce qu'elles sont. Or Il sait qu'Il a créé les hommes libres, et par Sa volonté/*irāda*, Il veut qu'ils agissent librement. Etant donné que, de par cette liberté que Dieu veut, l'homme peut obéir et désobéir, il en résulte qu'on peut dire que Dieu veut l'obéissance et la désobéissance, du seul fait qu'Il crée l'homme libre d'être fidèle ou infidèle. Mais Il ne crée pas la foi et l'infidélité par une volonté de décret inexorable, la *mashī'a*. Comment expliquer alors les versets où il est dit que Dieu a scellé le cœur et les oreilles des incroyants et qu'Il a mis un bandeau sur leurs yeux (cf. 2/7)? C'est très simple. Lorsque, librement, un homme s'est engagé dans la voie de la désobéissance, plus il désobéit, plus il s'endurcit, selon ce qu'on pourrait appeler une loi psychologique. C'est pourquoi cet endurcissement, pour ainsi dire naturel, est rapporté à l'action de

Dieu.

Peut-être peut-on rapprocher de ces deux aspects de la volonté divine, deux aspects de Dieu Lui-même que Rāzī découvre à travers deux actes d'adoration, la louange (*taḥmīd*/ تَحْمِيد) qui consiste à dire: *al-Ḥamdu li-Llāh*/ الحمد لله , et la glorification (*tasbīḥ*/ تَسْبِيح) qui consiste à dire: *Subḥāna' Llāh*/ سُبحَانَ الله . Examinant les débuts des sourates où apparaissent l'une ou l'autre de ces formules d'adoration dans leurs contextes, Rāzī remarque que là où il y a glorification, il est question de Dieu dans sa majesté, sa puissance, sa transcendance, philosophiquement parlant, son en-soi. Au contraire, là où il y a louange, il s'agit du Dieu qui crée, qui révèle, qui donne, qui pourvoit aux besoins de ses créatures, qui pardonne, etc. Rāzī en conclut que le Dieu du *tasbīḥ* est le Dieu parfait, qui n'a besoin de rien, à qui la création n'apporte rien. Au contraire le Dieu du *taḥmīd*, qui est évidemment le même, est Dieu en tant qu'Il répand Ses dons hors de Soi, comme si la richesse de son être débordait dans les dons qu'Il fait librement, volontairement, conformément à Sa sagesse, à tous les êtres qu'Il crée. Empruntant une expression à Ibn Sīnā, Rāzī dit que le Dieu du *taḥmīd* est au-dessus de la perfection ou de la complétude (*fawq al-tamām* / فَوْق التَّامِّم), expression dans laquelle on peut voir un souvenir de la notion plotinienne de l'Un surabondant (ὕπερβηδης). Néanmoins, n'oublions pas que pour Rāzī, Dieu ne surabonde pas comme un vase qui déborde: Il surabonde par Ses faveurs et Ses dons parfaitement volontaires.

Pour terminer, rappelons comment Rāzī conçoit le paradis et l'enfer. A propos du verset (49/14): «Si vous obéissez à Dieu et à son Envoyé, Il ne vous lèsera en aucune de vos actions (*wa in tuṭī'ū 'Llāha wa Rasūlahū, lā yalitkum min a'mālikum shay'*^{an/} وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً)», Rāzī se demande en quoi les hommes pourraient être lésés dans leurs actions. Ils les ont faites, elles appartiennent à leur passé. On comprendrait que Dieu dise qu'ils ne seront pas lésés dans la récompense qui leur est promise. Voici la réponse. On sait que Dieu fait le compte (*ḥisāb*/ حساب) des actes de chaque homme. Et il est même dit que Dieu est le plus rapide des comptables (6/62: *asra' al-ḥāsibīn*/ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ). Le compte étant exact, aucune de nos actions n'est perdue. Or

explique Rāzī, ici-bas nos actes subsistent dans nos personnes individuelles (*a'yān* اعْيَان) comme des accidents dans des substances. Mais dans la vie dernière, c'est le contraire qui aura lieu: nous subsisterons dans nos actes conservés intégralement par Dieu. Si alors nous subsistons dans des actes d'obéissance qui plaisent à Dieu, nous subsisterons dans l'agrément de Dieu, le *riḍwān* dont parle le Coran: Dieu nous agréera dans l'amour qu'il a de nos actes d'obéissance voulus par lui, et nous l'agréerons, Lui, dans ces actes mêmes où nous subsisterons. On pense au beau verset: «O toi, âme apaisée, retourne vers ton Seigneur agréante et agréée (*yā ayyatuha 'l-nafs al-muṭma'inna irji'ī ilā Rabbiki rāḍiyat^m marḍiyya* يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً 89/27-28) ». Et c'est là le paradis. Quant aux délices promises, elles constituent, dit Rāzī, un surplus (*zīyāda* زِيَادَةٌ). Inversement, l'enfer consistera à subsister dans des actes que Dieu a en haine et qu'Il a interdits. Quant aux peines de l'enfer, elles sont, de leur côté, un surplus.

Voilà quelques aperçus qui donnent une idée de l'ampleur et de la valeur de la pensée de Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Son œuvre est considérable par son volume et par la diversité des sujets qu'elle aborde. Nous n'avons pu qu'énumérer en gros les questions que traitent les *Mabāḥiṭh*, en les étoffant par quelques références au Commentaire coranique, *Mafātīḥ al-Ghayb*. Plusieurs chercheurs se sont heureusement adonnés à l'étude de cette œuvre. Nous avons nous-même donné quelques articles dans différentes revues et nous nous proposons de réaliser une étude plus complète et plus systématique. Mais la tâche est immense, et il faudra de nombreux ouvriers. Fakhr al-Dīn mérite vraiment tous les efforts qu'on fera pour le mieux connaître.