

Laura HASSAN,
Ash'arism Encounter Avicennism.
Sayf al-Dīn al-Āmidī on Creation

Athens, University of Gorgias Press
(Islamic History and Thought, 19), 2020,
329 p., ISBN : 9781463207199

Mots-clés: ash'arisme, avicennisme, Āmidi, création

Keywords: ash'arism, avicennism, Āmidi, creation

On ne peut que se féliciter de l'intérêt croissant porté par les chercheurs comme Laura Hassan à l'ash'arisme, domaine relativement laissé en déshérence – en France du moins –, alors même que les derniers bouleversements des sociétés musulmanes redonnent une actualité aux débats brûlants qui, jadis, opposaient les Ash'arites aux Mu'tazilites ou encore aux anthropomorphistes se réclamant du hanbalisme. D'ailleurs, c'est à la doctrine d'un ash'arite hanbalite devenu shāfi'i – fait trop singulier pour ne pas être signalé – que s'est intéressée Laura Hassan dans sa thèse dont est issu le présent ouvrage: *Sayf al-Dīn Āmidī* (631/1233).

Ce livre n'est évidemment pas le premier sur Āmidī. On se souvient bien sûr de la célèbre monographie de Weiss⁽¹⁾, publiée en 1992, que Hallaq⁽²⁾ décrivait alors comme « *a dream made true* » et dont Chaumont⁽³⁾ pointait néanmoins certains manquements. Cependant, le travail de Weiss ne s'était focalisé que sur la pensée légale du savant à travers son *Iḥkām* (tout en abordant quelques aspects de la théologie en lien avec celle-ci), tandis que celui de Laura Hassan se concentre sur la pensée théologique de ce dernier, rendue complexe par l'interaction – qui l'est encore plus – entre *kalām* ash'arite et philosophie avicennienne. Cette interaction caractérise, en effet, l'œuvre de plusieurs théologiens de l'école éponyme dans la période post-ghazalienne, parmi lesquels Āmidī.

À ma connaissance, l'étude de cette relation ash'arisme/avicennisme chez Āmidī n'avait jamais bénéficié d'une étude détaillée ; Laura Hassan explique, d'ailleurs, qu'une grande partie des œuvres

philosophiques de ce dernier n'a toujours pas été éditée. L'objectif que se donne donc l'auteure est d'étudier ce rapport, mis en contexte avec l'environnement intellectuel qui a pu influencer Āmidī.

Parce qu'il serait très long et fastidieux de traiter l'entièr doctrine d'Āmidī, Laura Hassan se résout à n'étudier qu'un seul de ses traits : la question épineuse de la création du monde. Ce choix est évidemment astucieux quand on sait que celle-ci a été à l'origine des débats les plus passionnés entre Ash'arites, qui défendaient l'adventicité d'un monde nécessairement entré en existence par la volonté de Dieu, et les Philosophes, qui alléguait que ce monde était prééternel, émanant de Dieu qui en était, non pas l'agent volontaire, mais la cause. Chaque position se caractérise par une approche différente dans la manière d'aborder la question, ce qui rend évidemment complexe l'étude de la rencontre des deux dans l'œuvre d'Āmidī, étude que Laura Hassan articule autour de huit chapitres, précédés d'une introduction (p. 1-6).

Le premier aborde de façon classique la vie et l'œuvre d'Āmidī (p. 7-32). La biographie s'appuie sur près de vingt sources indiquées en note, dont six sont contemporaines d'Āmidī (p. 7, n. 2). Il s'agit de montrer que la pensée d'Āmidī a été marquée par son parcours singulier entre Bagdad (où il découvre l'avicennisme), Le Caire et Damas, dans lesquelles il a tantôt connu un fort soutien du pouvoir ayyūbide (à Damas, on lui confie la direction de la *madrasa* 'Azīziyya), et tantôt la disgrâce. En effet, il est la cible de vives critiques le poussant à quitter tour à tour Bagdad (peu avant 592/1196), puis Le Caire (peu avant 605/1208). Cette popularité l'accompagnera jusqu'aux dernières années de sa vie à Damas : il est démis de ses fonctions de directeur de la *madrasa* 'Azīziyya et emprisonné quelques mois avant sa mort, en 631/1233. Laura Hassan signale alors un désaccord des sources sur les causes de cette persécution mais en reporte l'examen à la fin du chapitre. Āmidī se voyait-il comme un philosophe ou un *mutakallim* ? La liste inventoriante les sept titres de *kalām* et *falsafa* qui composent son œuvre (p. 13-24) met en évidence une apparente contradiction concernant certaines doctrines, que celui-ci défend dans ses ouvrages philosophiques, tels *Al-Nūr al-bāhir fī l-hikam al-zawāhir* [La lumière éclatante dans les sagesses apparentes], mais réfute dans ceux de *kalām*, tels *Abkār al-afkār fī 'ilm al-kalām* [Les réflexions inédites dans la science du *kalām*]. D'ailleurs, dans ces mêmes *Abkār*, Āmidī « clearly identifies himself with the classical Ash'arī tradition » (p. 22). L'ordre chronologique de ces œuvres porte donc à croire que la pensée d'Āmidī a connu plusieurs variations, notamment dans son rapport à la *falsafa*. Laura Hassan conclut son chapitre en

(1) B. W. Weiss, *The Search for God's Law. Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, University of Utah Press 1992.
(2) Hallaq, « B. W. Weiss, « *The Search for God's Law. Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, University of Utah Press 1992, Salt Lake City, 746 p. », *International Journal of Middle East studies*, 1994, vol. 26, n°1, p. 152-154.

(3) Chaumont, « B. W. Weiss, *The Search for God's Law. Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, University of Utah Press 1992, Salt Lake City, 746 p. », *Bulletin Critique des Annales Islamologiques*, 1 janvier 1994, vol. 11, p. 45.

croisant les propos contradictoires des biographies du savant concernant les causes de sa persécution (p. 24-31) et le lien de celle-ci avec la *falsafa*. S'appuyant sur les travaux de S. Brentjes⁽⁴⁾ et G. Endress⁽⁵⁾, qui ont montré que l'enseignement de la philosophie a pu bénéficier d'un soutien du pouvoir sous la Syrie ayyûbide, Laura Hassan refuse la lecture, *a priori* simpliste, selon laquelle toute cette popularité aurait eu pour seule cause cette accointance avec la *falsafa*. Au contraire, la réponse à cette persécution serait, d'après elle, à trouver dans son rapport avec un autre *mutakallim* qui s'est intéressé à la *falsafa*: Fakhr al-Dîn al-Râzî. En effet, l'œuvre d'Āmidî est marquée par une vive opposition intellectuelle à ce dernier. Āmidî consacra d'ailleurs à cette opposition certains ouvrages, à l'image du *Kashf al-tamwîhât fi sharh al-ishârât wa l-tanbîhât* [Exposé des facticités du commentaire du livre « Les suggestions et les admonitions »], dans lequel il revient sur les « erreurs et facticités » (« *maghâlît wa l-tamwîhât* ») que comporte le commentaire de Râzî des *Ishârât* d'Avicenne. Par ailleurs, la popularité de Râzî a permis à celui-ci de tisser un réseau de disciples dont certains étaient très bien vus par la cour ayyûbide et avec lesquels Āmidî s'est livré à une « course à l'influence » (p. 22). C'est cette opposition idéologique, sur fond de compétition en vue du soutien ayyûbide face à un savant beaucoup plus en vue, qui aurait donc précipité la chute d'Āmidî.

La suite des chapitres se construit sur un plan relativement symétrique introduisant chaque question par une description du contexte intellectuel ayant pu influencer Āmidî, puis l'exposé de sa propre doctrine sur celle-ci. Mis à part le deuxième, le reste des chapitres fonctionne donc par paire; chapitres 3 et 4 (p. 57-121): conception du nécessaire et du possible; chapitres 5 et 6 (p. 125-194): philosophie naturelle; et chapitres 7 et 8 (p. 199-277): doctrine sur la création.

Le deuxième chapitre met en lumière le contexte intellectuel qui a influencé Āmidî dans l'élaboration de sa doctrine sur la création (p. 33-48). La conception avicennienne de la création est citée en premier lieu (p. 34). Elle se fonde sur une division des existants en possible (*mumkin al-wujûd li-dhâtih*), c'est-à-dire

la chose dont l'existence comme le néant est tout à fait possible, et en nécessaire ou obligatoire (*wâjib al-wujûd li-dhâtih*), à savoir la chose dont l'existence est nécessaire. Cette distinction lui permet de poser la thèse de la prééternité du monde tout en se défendant d'une quelconque assimilation de la créature au créateur: pour Avicenne, même si le monde est prééternel, son existence reste possible: il requiert donc une cause à son existence, qui n'est autre que l'être de Dieu, dont l'existence est nécessaire. Ainsi, la relation du monde à Dieu est celle d'un possible à un nécessaire, d'une conséquence (*ma'lûl*) à sa cause efficiente (*'illa*) (p. 35). Quant à la position ash'arite, Laura Hassan l'aborde en trois temps: elle commence par exposer la thèse du fondateur de l'école éponyme (p. 43), puis celle de la *Via Antiqua* (p. 45) et enfin celle de la *Via Moderna* (p. 47). Celle d'Ash'arî se fonde sur une division des existants en prééternel (*qâdim*), c'est-à-dire Dieu seul, et adventé (*muhdath*), tout autre que Dieu, souvent réuni sous le qualificatif de « monde » ('âlam), lui-même subdivisé en accidents (*a'râd*) et substances (*jawâhir*). C'est sur cet atomisme que s'appuie la thèse ash'arite d'un monde créé *ex nihilo*; il permet de démontrer l'adventicité du monde en prouvant celle de ses deux seuls composants, les substances et leurs accidents. Abordant plus en détail le *Luma'* d'Ash'arî, Laura Hassan. remarque une discontinuité entre celui-ci et ses successeurs immédiats, et constate que ledit texte ne bénéficie pas d'une section consacrée à la démonstration de la création du monde, mais que l'on peut trouver cette dernière dans le contexte d'une démonstration de l'existence de Dieu (p. 43). En fait, Ash'arî a eu recours à plusieurs argumentations pour démontrer l'existence de Dieu. Gimaret, que l'on aurait aimé voir cité dans ce passage, les a classées de la façon suivante: 1°) « La preuve par les quatre théorèmes », qui consiste, à partir de quatre postulats (existence et adventicité des accidents, existence et adventicité des substances), à prouver que ce monde est adventé et nécessite donc un créateur; 2°) « La preuve par les cinq hypothèses », qui consiste à invalider les seules cinq hypothèses envisagées si les substances étaient éternelles, ce qui revient à affirmer l'adventicité du monde; 3°) « La preuve par les métamorphoses », qui se concentre non pas sur l'adventicité, mais sur les changements d'état que peuvent connaître les corps. Ainsi, l'homme passe, tout au long de sa vie, par de nombreux états: goutte de sperme, sang coagulé, enfant, jeune homme, homme mûr et vieillard. De fait, ce n'est pas l'homme qui se transfère lui-même d'un état à un autre, auquel cas un vieux pourrait redevenir jeune, ce dont il est invraisemblablement incapable (Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî*, Paris, Les

(4) S. Brentjes, *Orthodoxy, Ancient Sciences, Power and the Madrasa (« College ») in Ayyubid and Early Mamluk Damascus*, Berlin: Max-Planck-Inst. Für Wissenschaftsgeschichte, 1997.

(5) G. Endress, « Reading Avicenna in the madrasa: intellectual genealogies and chains of transmission of philosophy and the sciences in the Islamic East », *Arabic theology, Arabic philosophy: from the many to the one: essays in celebration of Richard M. Frank*, éd. J. E. Montgomery, Louvain, Peeters Publishers and Department of Oriental Studies, 2006, p. 371-422.

éditions du Cerf, 1990, p. 219-230.). C'est pour cette troisième argumentation qu'a optée Ash'arī dans son *Luma'*. L'importance de l'adventicité de la création du monde dans la démonstration de l'existence de Dieu se formalise dans les premières générations postérieures à Ash'arī, Bāqillānī (403/1013) et 'Abd al-Qāhir Baghdādī (429/1037) sont cités. Une fois admise cette adventicité, il ne reste qu'à démontrer la nécessité d'un « adveniteur » selon la volonté duquel ce monde a existé. Concernant la position de la *Via Moderna*, Laura Hassan l'aborde à travers l'œuvre de Juwaynī, et conclut que « *although expressed with increasing sophistication from one generation of Ash'arī scholars to the next, the conception of caused-ness and creation remains unchanged* » (p. 48). En conclusion de ce chapitre, L. H. propose une réflexion sur ces deux conceptions contradictoires de la création (*falsafa / ash'arisme*) car, malgré leur antagonisme, la pensée d'Āmidī s'est bien imprégnée des deux. D'après elle, l'opposition *kalām/falsafa* sur cette question n'est qu'une tentative de chacun des camps de résoudre un paradoxe très présent dans le Coran, celui d'un Dieu qui s'affirme à la fois transcendant et appréhensible par la raison. Laura Hassan développe son propos avec le postulat ash'arite selon lequel le créateur est voulant et puissant, ce qui est mis en relation avec le fait que l'agent humain a nécessairement une volonté et une puissance afin que son acte soit produit, alors même que Dieu ne ressemble pas aux humains. La notion dite de « l'analogie du visible à l'invisible » (*qiyyās al-shāhid 'alā l-ghāib*), souvent invoquée dans les traités d'ash'arisme pour confirmer à Dieu l'attribut de volonté, de puissance, mais également de science, est étonnamment absente ici. Le chapitre se clôt sur une réflexion sur la définition de la volonté et de la puissance dans l'ash'arisme et l'avicennisme.

Le chapitre 3 (p. 57-80) montre le contraste entre conceptions aviceniennes et ash'arites du possible et du nécessaire. Avant d'aborder la question, Laura Hassan remarque que les commentateurs d'Avicenne ne sont pas unanimes quant à sa position sur l'existence et l'essence : on ne sait de façon sûre si les deux termes étaient pour lui synonymes ou bien renvoient à deux réalités distinctes. La conception avicennienne se construit sur un hylémorphisme, qui voit le corps comme composé de matière et de forme. Ainsi, pour Avicenne, chaque existant est précédé d'un substrat de matière qui nécessite une forme. Si le corps est composé de matière et de forme, et que la forme n'existe pas sans substrat, la possibilité de l'existence est alors « *inextricably a composite of its existence and its essence* » (p. 71). On retrouve le possible et le nécessaire dans la théorie avicennienne de la causalité : un existant possible s'appuie, en raison

de la possibilité de son essence, sur une cause qui le rend existant toute la durée de son existence, sans quelconque lien attribué à sa non-existence. Cette relation entre possible et cause permet à Avicenne de considérer un monde prééternel comme étant malgré tout créé. Pour les Ash'arites, ceci est une hérésie (p. 74-80). L'ossature entière de la théologie éponyme repose sur la dichotomie adventé/prééternel, et fonde la croyance en l'unicité (*tawḥīd*) sur l'absolue distinction entre le prééternel, Dieu Lui-seul, et l'adventé, Sa créature. Pour Laura Hassan, la conception ash'arite du possible repose sur le fait que l'existence et l'essence ne font qu'un : « possible » n'est donc pas une entité supplémentaire à l'existant. On trouve la notion de possible abordée dans l'exposé des thèses concernant l'objet de la puissance divine, qui diffère de celui de la science divine. Si l'on revient à la définition ash'arite de la puissance, celle-ci revient à faire surgir du néant à l'existence (*min al-'adam ilā l-wujūd*) : son objet est donc le possible, puisque celui-ci accepte l'anéantissement, ce qui exclut l'obligatoire rationnel, mais également l'entrée en existence, ce qui exclut l'impossible rationnel. L'objet de la science est tout ce qui peut être su tel qu'il est : en cela, Dieu sait le possible, mais également l'obligatoire rationnel (Dieu a la science de Sa propre essence), et de l'impossible rationnel. De même la science divine englobe l'inexistant (*ma'dūm*) : Dieu sait ce qui n'existe pas et de quelle manière il aurait pu exister. La science divine porte donc sur les trois catégories rationnelles (obligatoire, impossible et possible) alors que la puissance ne porte que sur une (le possible). Pour les Ash'arites, la puissance de Dieu concerne tout possible, même non-existent, en ce que Dieu est capable de le faire exister mais qu'il le maintient dans son état de néant. Laura Hassan pointe ici la différence cruciale entre les théories ash'arite et avicennienne. Pour Avicenne, le possible existe nécessairement par sa cause efficiente à l'existence duquel celle-ci est simultanée, ce qui rattache, de fait, le possible à l'idée d'une existence effective. Pour les Ash'arites en revanche, le possible englobe ce qui existe mais peut s'anéantir et ce qui n'existe pas mais peut entrer en existence. Dieu est tout-puissant sur les deux catégories : Il est capable d'anéantir l'un comme faire exister l'autre.

Une fois ces deux conceptions exposées, le chapitre 4 (p. 81-124) détaille la pensée d'Āmidī sur les notions de possible et nécessaire, précédée d'une étude du contexte post-avicennien (Ghazālī, Shahrastānī et Rāzī), que l'on verrait davantage au chapitre précédent. L'analyse de la pensée d'Āmidī se fait en deux temps : d'abord à travers l'étude de ses traités de *falsafa* (*Al-Nūr al-bāhir*, *Kashf al-tamwīhāt*, et *Rumūz al-kunūz*) puis ceux de *kalām* (*Abkār al-afkār* et *Ghāyat al-marām*). Si Āmidī souscrit à la

thèse d'Avicenne selon laquelle « *temporal originality is not what determines the need for a cause* » (p. 98), il rejette en revanche l'ontologie du possible défendue par ce dernier et défend celle des Ash'arites.

Le chapitre 5 (p. 125-143) expose la « *Ash'arī physical theory* » (p. 125), à savoir l'ensemble des postulats visant à définir et catégoriser les constituants du monde. Cette conception du monde s'appuie sur un atomisme, qui divise celui-ci en substance (*jawhar*) et accident ('*araḍ*). Le corps (*jism*) est composé de deux *jawhar*-s ou plus.

Laura Hassan juge opportun de consacrer son sixième chapitre (p. 145-197) à la position d'Āmidī sur ces postulats, car elle « *make an excellent case study in the evolution of his thought* » (p. 145). Bien qu'il se montre attaché aux terminologies ash'arites en la matière (notamment les définitions de *jawhar* et de *jism*), L'auteure pointe chez Āmidī une difficulté à adopter dans son entier l' « *Ash'arī physical theory* » à cause, justement, de l'influence avicennienne en vertu de laquelle cette théorie est davantage appréhendée comme une science à part plutôt qu'un sujet de théologie.

Les deux derniers chapitres abordent enfin la doctrine de la création. Le chapitre 7 (p. 199-227) détaille les positions des trois prédecesseurs d'Āmidī déjà cités au chapitre 4 (Ghazālī, Shahrastānī et Rāzī). Pour les Ash'arites classiques, la doctrine d'un monde créé à partir de rien a plus d'une fonction : prouver à l'existence de Dieu, mais également Sa toute-puissance et Sa volonté. Après avoir passé en revue les points de vue des trois savants, Laura Hassan conclut que « *under the influence of Ibn Sīna's doctrine of creation, a very significant shift occurred among Ash'arī theologians* » (p. 226). Ce revirement prit forme avec Ghazālī, puis devint plus franc chez Shahrastānī et Rāzī, qui adoptent le postulat avicennien selon lequel c'est en vertu de l'essence possible du monde que celui-ci nécessite une cause. Le huitième et dernier chapitre décrit la doctrine d'Āmidī concernant la création, telle qu'exposée en ses *Abkār* et *Ghāyat al-marām*. Contrairement à la doctrine ash'arite classique et conformément aux deux savants cités plus haut, le postulat d'un monde crée *ex-nihilo* n'est plus, chez Āmidī, l'élément central de sa démonstration de l'existence de Dieu : celui-ci est délaissé au profit du postulat avicennien. L'adventicité du monde n'est pas non plus utilisée pour démontrer que Dieu est voulant et omnipotent. Contrairement à d'autres sujets de *kalām* pour lesquels Āmidī reste fidèle à la méthodologie traditionnelle des Ash'arites, ce dernier n'hésite pas à convoquer des éléments de la métaphysique avicennienne pour critiquer certaines démonstrations de l'adventicité du monde, en particulier celle développée par Rāzī, qui semble

pourtant être nourrie d'avicennisme. Dans ces deux textes de *kalām*, Āmidī fait figurer la démonstration de l'adventicité du monde à partir de son caractère possible dans une liste d'arguments qu'il juge inefficaces et pointe de façon dialectique ce qui, selon lui, en constitue les faiblesses. Une conclusion générale vient clôturer le livre (p. 283-294).

Les coquilles sont très peu nombreuses. On regrettera une orthographe approximative du vers de poésie (*ḥasadū* et non *ḥassadū*; *a'dā'un lahū* et non *a'dā' lahu*; *khuṣūmū* et non *khuṣūm*, p. 30), de certains titres d'ouvrage (*al-Maṭālib al-āliya* et non *al-āliyya*; *al-Mā'khidh* et non *al-Mākhadh*, p. 23 n. 28) ou encore d'un nom commun (*a'yān* et non *'ayyān*, p. 243).

Cela ne nous empêchera cependant pas de saluer l'effort fourni par Laura Hassan qui, malgré un abord particulièrement difficile de cette littérature dû à la complexité de son vocabulaire, a su restituer de façon claire une doctrine qui ne l'est pas toujours, et est parvenue à montrer la complexité que représente la rencontre de l'ash'arisme et l'avicennisme dans la pensée d'Āmidī concernant la création du monde.

Ilyass Amharar
Post-doctorant Aix Marseille Université - IREMAM