

INTRODUCTION

A PRÈS *al-Mağmū‘ fī l-Muḥīṭ bi-l-taklīf*¹, voici donc le second des ouvrages conservés du théologien mu‘tazilite Abū Muḥammad b. Mattawayh², son « Mémento (*taḍkira*) sur les propriétés des substances et des accidents ». Disciple, rappelons-le, du *qāḍī* ‘Abd al-Ġabbār (m. 415/1025), Ibn Mattawayh s’inscrit à sa suite dans la longue et riche tradition théologico-philosophique dite des « Bašriens³ » inaugurée un siècle et demi plus tôt par Abū ‘Alī al-Ġubbā‘ī (m. 303/915) et son fils Abū Hāšim (m. 321/933), « les deux shaykhs », et encore pleinement vivante de son temps, illustrée par toute une pléiade de théologiens dont notamment Abū l-Ḥusayn al-Bašrī (m. 436/1044) et Abū Rašīd al-Nīsābūrī (m.?).

Mağmū‘ et *Taḍkira* ne sont pas des ouvrages de même nature. Certes, quant au contenu, maints éléments leur sont communs. Quantité de développements – sur, par exemple, la démonstration de l’adventicité des corps (*ḥudūt al-ağsām*), les diverses catégories de « localisations » (*akwān*), la nature de la parole (*kalām*), le principe que toute puissance (*qudra*) est puissance des contraires et qu’elle est donc nécessairement

1 Toujours en cours de publication à Beyrouth, Dār al-Mašriq.

2 Dates non connues. W. Madelung a montré que la date de 469/1076 parfois avancée pour l’année de sa mort est sans fondement.

3 Par opposition aux « Bagdādiens » partisans d’al-Ḥayyāt (m. vers 300/913) et d’Abū l-Qāsim al-Balḥī

(m. 319/931). Les thèses contradictoires des deux écoles sont méthodiquement confrontées dans un ouvrage d’Abū Rašīd al-Nīsābūrī (*al-Masā’il fī l-ḥilāf bayna l-Bašriyyīn wa l-Bağdādiyyīn*) auquel il sera fréquemment fait référence ici dans mes notes de bas de page.

antérieure à l'acte, la définition de l'homme (*insān*), la nature du raisonnement (*nazar*) et son caractère obligatoire, etc. – se retrouvent parallèlement d'un livre à l'autre. Mais c'est la perspective d'ensemble qui est différente. Le *Mağmūʿ*, paraphrase (*taʿlīq*) d'un traité de ʿAbd al-Ġabbār, est proprement un ouvrage de théologie. Dieu y est la figure centrale, autour de laquelle tout s'organise. On y démontre d'abord Son existence. Puis vient l'énumération de Ses attributs (*ṣifāt*) : attributs de l'essence, attributs de l'acte, Sa volonté, Sa parole. Puis on en vient à l'homme et au statut qui est le sien relativement au Créateur, soumis à Sa loi, mais doté pour cela d'une puissance véritable et de libre arbitre. Et ainsi de suite.

Tout autre est le propos de la *Taḍkira*. Comme l'indique très expressément son titre (« ...sur les propriétés des substances et des accidents »), l'auteur se donne ici pour objet non pas Dieu mais l'univers dans ses diverses composantes, et cela conformément à une conception solidement établie à l'époque parmi les théologiens, muʿtazilites ou non. Le monde, selon ce système, est un composé de « substances » (*ḡawāhir*), toutes semblables entre elles (ce sont les atomes dont sont faits tous les corps, y compris ceux des anges) et d'« accidents » (*aʿrāḍ*), entités incorporelles portées par ces « substances » et dont la combinaison, l'apparition et la disparition expliquent l'infinie variété des êtres créés ainsi que leurs changements successifs. Répartis en un certain nombre de genres et de sous-genres, les accidents sont évidemment de natures très diverses, mais quant à la relation qui les unit à leurs substrats respectifs, leur statut est identique et suscite dès lors les mêmes questionnements. Ontologiquement parlant, l'accident « science » est au « savant », l'accident « volonté » au « voulant » dans le même rapport que la noirceur au noir ou au mobile le mouvement.

Ainsi, une fois défini l'objet de l'ouvrage, le plan en est facile à deviner. Après une première section (*qawl*) traitant des substances et des règles qui leur sont propres, et dont une bonne part est consacrée à la démonstration de la théorie atomistique (*itbāt al-ḡuzʿ*), c'est ensuite toute la série des accidents qu'Ibn Mattawayh passe en revue, depuis ceux perçus par les sens – couleurs, saveurs, odeurs, chaleur et froideur, douleur et plaisir, enfin le son dont la parole, selon lui, n'est qu'une modalité particulière – et

auxquels succèdent d'autres catégories de phénomènes caractéristiques des corps en général – « localisations » (*akwān*)⁴, assemblage (*taʿlīf*), pression (*iʿtimād*), humidité et sécheresse – jusqu'aux accidents spécifiques du vivant, soit la vie elle-même, le désir (*šahwa*), la puissance (*qudra*), la volonté, la croyance (*iʿtiqād*) dont la science (*ʿilm*) est une modalité, enfin le raisonnement (*naẓar*). À quoi Ibn Mattawayh a jugé nécessaire d'ajouter un dernier *qawl* consacré à la perception (*idrāk*), bien que, pour lui (mais d'autres, dont Abū ʿAlī, ont pensé le contraire), la perception ne puisse être comptée parmi les accidents; il y expose longuement, en particulier, une théorie de la vision oculaire.

De ce vaste panorama cosmologique, Dieu certes n'est pas absent, bien au contraire. En maints endroits, l'auteur est conduit à faire de Lui mention, quand notamment il s'agit de rappeler Ses prérogatives: seul à même de créer les substances, seul capable parallèlement de les anéantir; seul capable encore de créer la couleur, la vie, le désir, de même qu'une certaine forme de science lorsque celle-ci est « contrainte » (*ḍarūrī*) et non « acquise » (*muktasab*). Il reste que ces interventions divines gardent toujours, en l'occurrence, un caractère en quelque sorte marginal; elles sont jugées indispensables à tel ou tel point du développement mais sans plus. Il ne s'agit pas ici, en vérité, de théologie, mais de ce qu'il faut bien appeler philosophie – le terme est à entendre au sens large, les préoccupations purement scientifiques y tiennent une place importante –, de cette philosophie très spéciale propre aux théologiens musulmans des 3^e-5^e siècles qu'ils désignaient, quant à eux, par l'expression de *laṭīf al-kalām*⁵. Très tôt, on le sait, les *mutakallimūn* se sont trouvés conduits, souvent par les nécessités de la controverse, mais aussi, tout simplement, par le formidable appétit de savoir et de comprendre caractéristique des premiers siècles abbassides, à ce genre de spéculations extérieures au domaine religieux proprement dit, et touchant selon le cas à la physique, à la psychologie, à l'épistémologie, etc. Ces

4 Le *kawn* est l'accident en vertu duquel, à un instant donné, telle substance se trouve occuper tel point de l'espace. Ses deux principales modalités sont le mouvement (*ḥaraka*) et la fixité (*sukūn*).

5 Dans la notice qui lui est consacrée par Ibn al-Murtaḍā, l'ouvrage d'Ibn Mattawayh est mentionné précisément sous le titre d'*al-Taḍkira fī laṭīf al-kalām*. Et c'est un titre semblable qui figure en tête du ms. *alif* (Şanʿā' 901): *al-Taḍkira fī l-Laṭīf*.

spéculations, d'abord disjointes, sont devenues avec les Ğubbā'ī, et notamment avec Abū Hāšim, un véritable système, avec un vocabulaire, une méthodologie, tout un ensemble de principes visant à donner du monde une explication cohérente et complète.

Cette philosophie, il est vrai, est d'une étrange sorte, fort éloignée de nos habitudes mentales; les problèmes qu'elle soulève, ses modes de raisonner et d'argumenter ont largement de quoi surprendre. Il n'empêche qu'il y a là une pensée fortement structurée, qui a sa logique, son histoire, et qui mérite donc, comme telle, qu'on s'emploie à la décrypter, ce qui n'a guère été fait jusqu'à maintenant. L'exposé détaillé, minutieux qu'en donne la *Tadkira* – ouvrage unique en son genre, du moins par son ampleur⁶ – fournit d'abondance les moyens d'y parvenir.

Sur chaque point, Ibn Mattawayh indique d'abord, et souvent exclusivement, les positions respectives des « deux shaykhs », divergentes dans la plupart des cas. À l'occasion, il fait référence à tel ou tel de leurs écrits. Certaines questions l'amènent à mentionner en outre les points de vue de tel ou tel des théologiens postérieurs. Le plus souvent cité est Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī, l'un des maîtres de 'Abd al-Ğabbār; plus rarement 'Abd al-Ğabbār lui-même, toujours désigné par son titre de *qāḍī l-quḍāt*; parfois également Abū Ishāq b. 'Ayyāš, l'autre maître du *qāḍī*, ou encore Abū 'Alī b. Ḥallād, disciple d'Abū Hāšim; enfin, ici ou là, d'autres théologiens de la même lignée, plus obscurs. Dans cet inventaire des points de vue, Ibn Mattawayh, du reste, n'est pas neutre, il prend parti, décide chaque fois de ce qui, à ses yeux, est la position « juste » (*al-ṣaḥīḥ*). La plupart du temps, il est de l'avis d'Abū Hāšim; comme lui, en particulier, il soutient la thèse des « états » (*aḥwāl*). En plus d'une occasion cependant, il n'hésite pas à le contredire de la façon la plus nette, pour se ranger au point de vue d'Abū 'Alī. Parfois, c'est la position du *qāḍī l-quḍāt* qu'il reprend à son compte, contre une thèse commune aux « deux

6 Parmi les ouvrages conservés, seul lui est comparable le livre d'Abū Rašīd cité plus haut, de beaucoup plus modeste envergure.

shaykhs ». Ibn Mattawayh, on le voit, fait montre ici de la même liberté de jugement que dans le *Mağmūʿ* où, cette fois, c'est son propre maître, ʿAbd al-Ġabbār, que, de temps à autre, il ne se prive pas de critiquer.

* *
*

Pour l'histoire des doctrines muʿtazilites, la *Taḍkira* est donc d'un exceptionnel intérêt et il convenait que la publication intégrale en fût faite. Jusqu'ici, le lecteur n'avait accès qu'à la première partie du livre, dans l'édition qu'en ont réalisée Sāmī Naṣr Luṭf et Fayṣal Badīr ʿŪn (Le Caire, 1975), une édition par ailleurs passablement défectueuse, hélas (grande abondance de mots sautés ou mal lus). Les mêmes disaient dans leur introduction préparer la publication de la seconde partie, mais celle-ci, autant que je sache, n'a jamais vu le jour.

La présente édition est fondée sur trois manuscrits.

Le plus ancien est le ms. Ṣanʿāʾ *kalām* 901 (anciennement 207) daté de 605. Il a été copié sous le règne de l'imam zaydite al-Manṣūr bi-llāh (m. 614), à qui du reste il est rendu hommage dans le colophon. Le ms. ne contient malheureusement que la première partie de l'œuvre. D'un beau *nashī* parfaitement lisible, il compte 207 folios. On notera dans les marges des ff. 57 et 58 des figures géométriques visant à illustrer le chapitre situé dans mon édition aux p. 92-94. À l'exemple des éditeurs égyptiens, je désigne ce ms. par la lettre *alif*.

Les deux autres manuscrits comportent (en principe) la totalité du texte.

Le premier d'entre eux est le ms. Ṣanʿāʾ *kalām* 562 (anciennement 210) daté de 693. Il compte théoriquement 160 folios, mais le nombre réel n'est que de 154, du fait qu'à six reprises, par une incroyable distraction, le personnage qui les a numérotés a chaque fois sauté un chiffre, et cela parfois à deux folios de distance ! Par ailleurs, le ms. souffre de deux importantes lacunes : il manque, d'une part, le premier folio, où était la page de titre ainsi que le début du texte ; d'autre part, et surtout, une lacune que j'évalue à

trois folios se situe entre les ff. 4 et 5⁷. Cela dit, le ms. est lui aussi, tout au long, d'un beau *nashī* très régulier, quoique d'une lecture moins aisée que le ms. précédent, en raison de la petitesse des caractères. On notera là également, dans les marges du f. 18, les mêmes figures géométriques que celles mentionnées ci-dessus. J'ai choisi, quant à moi, de désigner ce ms. par la lettre *ṣād*.

Le second ms. complet est celui de Milan, Ambrosiana C. 104. Ce ms., qui compte en tout 233 folios, est curieusement constitué. D'une part, il se divise matériellement en deux parties, correspondant effectivement aux deux parties du livre; la première, qui s'achève au f. 121, est datée de 798, la seconde est datée de 814. Mais d'autre part, au f. 185, où l'on passe du *qawl fī l-irāda* au *qawl fī l-ʿitiqādāt*, il apparaît que le copiste reproduit un ms. antérieur constitué en fait de quatre parties (*tamma l-ḡuz' al-tālīt... yatlūhu al-ḡuz' al-rābi'*). Cependant, au niveau des ff. 121-122, rien ne laisse supposer une telle division...

Ce ms., que je désigne par la lettre *mīm*, n'a pas au surplus l'élégance des deux précédents. La graphie en est grossière, de volume inégal (certaines pages comptent 25 lignes, d'autres près de 40), parfois d'une main différente. Et contrairement au ms. *ṣād*, où abondent en marge les corrections et additions, il est clair que celui-ci, dont les marges sont uniformément vides, n'a pas fait l'objet d'une relecture, et, de fait, nombreux y sont les mots sautés.

Il existe encore un quatrième ms. de la *Taḍkira*: *Ṣan'ā' kalām* 560 (anciennement 56), daté de 709. Comme le ms. *alif*, il ne porte que la première partie du livre. Et comme le ms. *mīm*, il est de facture grossière, et vierge de corrections marginales. Le texte, dont diverses variantes se retrouvent dans le ms. de Milan, est extrêmement fautif, comme en témoigne l'apparat critique de l'édition égyptienne (où il est désigné par la lettre *hā'*). J'ai donc décidé de n'en pas tenir compte.

Je signale enfin que, contrairement à ce qu'indique le catalogue des mss de *Ṣan'ā'*, le ms. *kalām* 561 (anciennement 220) n'est pas l'ouvrage d'Ibn Mattawayh.

7 Elle correspond dans mon édition aux p. 21-32.

Pour l'établissement du texte, il va de soi que la préférence devait être donnée prioritairement aux deux mss de Ṣan'ā'. C'est ce qui a été fait en général, mais pas toujours. Car il est vite devenu évident que même ces deux mss n'étaient pas exempts de lectures manifestement erronées (le plus ancien des deux est tout de même postérieur d'environ un siècle et demi à l'ouvrage original), et c'est pourquoi, notamment dans la seconde partie, il m'est arrivé plus d'une fois de préférer la lecture du ms. de Milan.

Une particularité orthographique commune aux trois mss est que, s'agissant notamment des V^e et VI^e formes des verbes ayant un *hamza* pour troisième radicale, le *hamza* y est presque systématiquement remplacé par un *alif maqṣūra* à la forme verbale et par un *yā'* à la forme nominale. Ainsi en particulier *taḡazzā* et *taḡazzī* au lieu de *taḡazza'a* et *taḡazzu'*; *takāfā* et *takāfī* au lieu de *takāfa'a* et *takāfu'*; *tawāṭī* au lieu de *tawāṭu'*. La lecture des chapitres relatifs à la démonstration de l'atomisme, où naturellement les formes *taḡazzā*, *taḡazzī*, etc. se comptent par dizaines, m'a finalement convaincu de l'inconvénient qu'il y aurait à rétablir partout la graphie « correcte », et j'ai donc choisi de laisser les choses en l'état.

Enfin, si dans nos mss les grandes sections (appelées *qawl* ou *kalām*) portent bien chacune un titre, il n'en va pas de même des simples chapitres qui, sauf deux ou trois exceptions, n'ont d'autre intitulé que le mot *faṣl*. À l'exemple des éditeurs égyptiens, j'ai fait en sorte, tant bien que mal, de combler cette lacune.

N.B. Dans son article sur Ibn Mattawayh de l'*Encyclopédie de l'islam* 2^e éd. (Supplément p. 393 de l'éd. française), W. Madelung signalait l'existence en Iran d'un commentaire anonyme de la *Taḍkira* daté de 570/1175. Ce commentaire vient d'être publié à Téhéran (fin 2006) en édition fac-similé, avec une préface de Sabine Schmidtke. Arrivé trop tard pour que j'en aie pu moi-même tirer profit, ce nouveau matériau devrait être, sans aucun doute, d'un extrême intérêt, et nul lecteur attentif de la *Taḍkira* ne pourra omettre désormais de s'y reporter.

* *
*

Cette fois encore, les aides ont été nombreuses, et je dois dire pour elles ma gratitude : à Josef van Ess et au regretté A.L. de Prémare, pour deux passages difficiles qu'ils ont su respectivement démêler; à Pierre Lory, toujours disponible pour consultation de dictionnaires à distance; très spécialement à Ziad Bou Akl, qui a bien voulu assurer la version arabe de cette *Introduction*; à Frédéric Leher, informaticien, dont la diligence et la compétence m'auront été, tout au long, si précieuses; à Christian Robin, pour le secours apporté dans une passe délicate; à l'Institut français d'archéologie orientale, et particulièrement Sylvie Denoix, Naglaa Hamdi, Patrick Tillard, Christian Gaubert, et tous les personnels concernés, à qui, après maintes traverses, ce livre doit de paraître enfin, et de la plus belle façon; et, bien sûr, à Catherine ma femme, sans qui me manquerait le courage de vivre.