



HAL
open science

L'impeccabilité du prophète Muḥammad dans le credo sunnite. D'al-Ašʿarī (m. 324/935) à Ibn Taymiyya (m. 728/1328).

Nadjet Zouggar

► To cite this version:

Nadjet Zouggar. L'impeccabilité du prophète Muḥammad dans le credo sunnite. D'al-Ašʿarī (m. 324/935) à Ibn Taymiyya (m. 728/1328).. 2009. halshs-00656461

HAL Id: halshs-00656461

<https://shs.hal.science/halshs-00656461>

Preprint submitted on 4 Jan 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'impeccabilité du prophète Muḥammad dans le credo sunnite. D'al-Aš'arī (m. 324/935) à Ibn Taymiyya (m. 728/1328).

Dans la littérature religieuse de l'islam, le substantif 璽 *ʿiṣma*¹ renvoie à plusieurs sens qui convergent vers l'idée de « protection » ou de « préservation » de l'erreur ou du péché. Le mot *ʿiṣma* englobe ainsi l'idée d'infaillibilité, entendue comme la capacité d'être à l'abri de l'erreur, qu'elle soit produite en conscience ou non ; ce qui inclut l'erreur d'estimation (*tark al-awlā*) ou bien l'erreur dans l'effort d'interprétation (*al-iğtihād*), le lapsus (*al-zalal*) et l'inadvertance (*al-sahw*). La notion couvre également le sens d'impeccabilité, c'est-à-dire la préservation de la faute intentionnelle qui comprend les petits (*al-ṣagā'ir*) et les grands péchés (*al-kabā'ir*).

Si la tendance à blanchir le prophète Muḥammad en l'exemptant de toute erreur est manifeste dès les premières écritures biographiques de l'islam², il est important de noter que le Coran et le Ḥadīṭ ne mentionnent pas la *ʿiṣma* des prophètes entendue comme une préservation de l'erreur ou bien du péché. Les sources scripturaires d'autorité de l'islam ne permettent donc pas d'établir la doctrine de l'impeccabilité ni même celle de l'infaillibilité des prophètes³. Cette notion est probablement entrée dans l'islam par la pensée ši'ite, sous l'influence de croyances venues de l'Orient ancien, assignant aux hommes investis par une instance divine, afin de guider leur communauté, nombre d'attributs surnaturels⁴. Les mu'tazilités avaient adopté la doctrine de l'impeccabilité morale des prophètes pour l'ériger en argument rationnel dans leur démonstration de la validité du prophétisme (*dalā'il al-nubuwwa*). Par la suite, la doctrine fut naturellement absorbée par le credo sunnite avec la formation des traités de kalām māṭūridite et aš'arite. On la voit apparaître dans les professions de foi sous forme d'affirmation et dans les questions traditionnelles (*sam'iyyāt*) des traités de kalām où elle est devenue incontournable⁵.

Toutes ces écoles divergeaient quant à la portée et la nature de la *ʿiṣma*. Elle relevait selon les mu'tazilités et les ši'ites du même argument rationnel qui justifie l'envoi de prophètes, à savoir, une bienveillance obligatoire pour Dieu (*luṭf wāğib*) envers ses créatures. Les aš'arites, eux, invoquaient le plus souvent la tradition *ex auditu* (*al-sam'*) et plus précisément, le consensus des savants (*iğmā'*), pour parler de cette notion⁶. Dans un premier temps, ces derniers semblent avoir restreint l'utilité de la 璽 *ʿiṣma* à la sauvegarde de l'intégrité de la révélation, ne visant alors que l'infaillibilité du prophète dans la transmission du message divin. Mais en insistant sur la période qui suit la révélation, l'impeccabilité du prophète entendu comme une inerrance absolue allait pourtant faire son chemin. C'est ainsi que chez

¹ Le mot *ʿiṣma* est une déclinaison de la racine 璽 -ṣ-m. *Al-ʿiṣma* : *al-man'* (interdiction) ; *ʿaṣamah* : *waqāhu* (protection) ; *al-ḥifz* (la préservation) ; *al-i'ṭiṣām bi-ṣay'* : *al-imtisāk bi-ṣay'* (l'idée de s'attacher ou de s'en tenir à quelque chose). Voir IBN MANZŪR, *Lisān*, p. 175-178.

² Notamment chez Ibn Sa'd, Ibn Hišām et al-Ṭabarī. Le ḥadīṭ de Muḥammad purifié par des anges alors qu'il était enfant illustre ce phénomène : « On m'envoya deux hommes vêtus de blanc avec une écuelle en or pleine de neige ; ils m'ouvrirent la poitrine, me fendirent le cœur afin d'en extraire une adhérence noire, ils me lavèrent ensuite le cœur et la poitrine avec la neige ». IBN HIŠĀM, *Sīra*, p. 176.

³ Le Coran mentionne toutefois des dérivés de la même racine, notamment : « *wa-taṣimū bi-ḥabli l-Lāhi ġamī'an* » (mettez-vous hors de péril en vous rattachant à la protection d'Allah) Cor. 3, 103, et « *wa-Allah ya ṣimuka min al-nās* » (Et Allah te mettra hors d'atteinte des Hommes) Cor. 5, 67, trad. R. BLACHÈRE. Seul un ḥadīṭ cité dans le recueil d'Ibn Ḥanbal évoque la *ʿiṣma* dans un sens qui se rapproche de l'idée d'impeccabilité : « Si vous adoptez mon exemple, car je suis votre prophète, je n'en serai digne si je n'étais préservé (*ma ṣūm*) de Satan ». Voir WENSINCK, *Concordance*, vol IV, p. 249-250.

⁴ Pour des éclaircissements sur ce point, il faut se reporter aux études du courant « comparatiste » entre le monothéisme biblique et les religions de l'Orient ancien qui font ressortir les origines de nombreuses croyances comme celle qui nous occupe ici. Voir SFAR, *Le Coran*, p. 157-197.

⁵ WENSINCK, *The Muslim creed*, p. 217-18.

⁶ Voir AL-BAĞDĀDĪ, *Uṣūl*, p. 167.

les aš'arites tardifs, la doctrine finit par englober les deux sens d'impeccabilité et d'infaillibilité totales de tous les prophètes, à partir de leur investiture.

Partisans d'une lecture littéraliste de la révélation, les traditionnistes que l'hérésiologie aš'arite surnommait « *hašwiyya* », sont restés attachés au sens apparent des versets coraniques où les prophètes sont admonestés, et n'ont donc pas adhéré à la doctrine qui nous intéresse ici ⁷. Selon eux, ces versets témoignent explicitement de ce que tous les prophètes, y compris Muḥammad, ont commis des péchés avant et pendant leur mission ⁸.

Al-Aš'arī et ses premiers disciples : Une impeccabilité limitée

Aucun de ses ouvrages qui nous sont parvenus ne permet d'affirmer qu'al-Aš'arī (m. 324/935) avait adhéré à la doctrine de l'impeccabilité ou de l'infaillibilité des prophètes ⁹.

Aussi, lorsque l'on considère le parcours de ses idées, les disciples de ce fondateur d'un *kalām* consensuel ont eu à le suivre dans sa démarche de conciliation entre d'une part, les traditionnistes représentés par une école ḥanbalite très vigoureuse à son époque, et de l'autre, le courant mu'tazilites dont il est resté tributaire même après son départ de leur école ¹⁰.

Pour autant, si les sources directes d'al-Aš'arī ne nous renseignent pas sur son attitude vis-à-vis de la *ḥiṣma* des prophètes, le *Muḡarrad maqālāt al-Aš'arī* ¹¹, qui est une synthèse de sa doctrine établie par son disciple Abū Bakr Ibn Fūrak (m. 406/1015), procure quelques éléments éclairants.

Nous y apprenons d'abord qu'al-Aš'arī enseignait qu'il existe des gens qualifiés par la *'iṣma* (*ma'ṣūmūn*) en dehors des prophètes ¹². Sa théorie énonce en substance que si Dieu accorde ses grâces (*alṭāf*) dont fait partie la *'iṣma* à une personne assujettie (*mukallaḡ*) sans qu'un grand péché vienne obscurcir le tableau, on peut alors la considérer comme préservée dans l'absolu (*ma'ṣūm muṭlaqan*). Et si cette personne témoigne de l'unicité de Dieu (*tawḥīd*) et s'en remet à Lui pour la résurrection, elle est dite « préservée de la mécréance » (*ma'ṣūm min al-kufr*). Ibn Fūrak transmet à cet effet : « Il [al-Aš'arī] disait qu'il ne niait pas qu'il puisse y avoir des gens dont Dieu sait qu'il ne commettrons pas de grands péchés, en dehors des envoyés ; ce sont là des "préservés dans l'absolu" ». Mais notre rapporteur d'objecter aussi tôt :

Nous ne professons pas cela pour ce qui concerne un individu en dehors des prophètes et envoyés (*lā yuqāl ḡālika 'inda-nā fi wāḥid bi-'ayni-hi mā ḡalā al-anbiyā' wa-l-*

⁷ IBN BAṬṬA, *Al-Šarḥ*, p. 120.

⁸ Nous évoquons les principaux passages du Coran invoqués contre la *'iṣma* plus bas.

⁹ En effet, sa célèbre profession de foi, *al-Ibāna*, ne mentionne pas la *'iṣma*. Aussi, son traité d'hérésiologie *Maqālat* expose, avec une neutralité remarquable, les opinions des murḡī'ites, des rāfiḡites et des mu'tazilites sur la question, sans mention aucune de l'opinion des siens. Voir *Maqālāt*, p. 48-49, p. 151, p. 226-7. Nous n'aurons pas plus d'éléments émanant du *Kitāb al-Luma'*.

Ce mutisme a d'ailleurs laissé libre cours à des interprétations divergentes dans les études d'islamologie. Dans l'article « *'iṣma* » de l'Encyclopédie de l'Islam, W. Madelung écrit : « L'opinion attribuée plus tard à al-Aš'arī, que les prophètes sont exempts de l'erreur et du péché après mais non avant leur mission, n'est probablement pas authentique, elle reflète cependant la doctrine postérieure généralement professée par les aš'arites qui limitaient l'exemption à la période postérieure à la mission et admettait, pour la période antérieure, les fautes graves et légères, mais non l'incroyance ». Voir MADELUNG « *'iṣma* ». Et dans son ouvrage sur la doctrine d'al-Aš'arī, D. Gimaret s'opposant à l'avis de W. Madelung déclarait : « Je ne vois pas ce qui permet à Madelung d'affirmer que l'attribution à al-Aš'arī d'une telle thèse "*n'est probablement pas authentique*". Les indications de Pazdāwī à ce sujet sont en tout cas entièrement confirmées par le *Muḡarrad*. Et qu'Aš'arī ait pensé ainsi n'a, en soi, rien de surprenant ». Voir GIMARET, *La doctrine*, p. 459.

¹⁰ Al-Aš'arī connaissait certainement l'opinion de son maître Abū l-'Alī al-Ġubba'ī (m. 303/915-6) sur la *'iṣma*, une opinion rapportée plus tard par les théologiens aš'arites ainsi : « Il est inadmissible que les prophètes commettent intentionnellement un péché, petit ou grand soit-il, mais il est possible qu'ils commettent de petites erreurs dans leurs efforts d'interprétation ». Voir AL-BAGDĀDĪ, *Uṣūl*, p. 168 ; AL-RĀZĪ, *Al-Maḡṣūl*, vol I, p. 501 ; AL-ĪĠĪ, *Al-Mawāqif*, p. 265.

¹¹ Éd. D. GIMARET, *Dār al-Mašriq*, Beyrouth, 1987.

¹² *Idem*, p. 109.

mursalīn) sauf ce qui est transmis par la communauté lorsqu'elle s'accorde sur un cas qui est validé, car le consensus est préservé de l'erreur¹³.

Le commentateur se démarque ici de la doctrine de son maître qui semble relativiser le caractère exclusif de la *'iṣma* en l'admettant de fait pour toute personne croyante qui n'a pas commis de grand péché. Al-Aṣ'arī aurait donc opté pour un sens pratique de la notion de *'iṣma*, en rupture avec l'idée d'un privilège divin accordé aux prophètes afin qu'ils guident mieux leurs communautés. Une idée largement répandue chez les mu'tazilités et les ši'ites dont certains de ses disciples tardifs se feront l'écho.

Plus loin, le problème d'une préservation du péché avant, de même que pendant la prophétie est évoqué en ces termes :

[Al-Aṣ'arī] dit que le péché et l'erreur étaient possibles chez eux avant la révélation, quant à l'après, nous n'avons pas trouvé de texte de lui attestant cela. C'est pourquoi il interprétait « Adam désobéit à son seigneur et s'égarait », comme étant [valable] pour ce qui est antérieur à la prophétie. Car Dieu en a fait un prophète après l'avoir chassé du paradis¹⁴.

Ibn Fūrak relate un dernier raisonnement attribué à son maître : Si les théologiens admettent (*ağāzū*) que les prophètes puissent commettre des péchés pendant la prophétie, ils envisagent par là même qu'ils soient de grands pécheurs (*yafsiqū*), mais le *fisq*¹⁵ des prophètes est minime et s'il se produit, leur attribut de grands pécheurs (*fāsiq*) se dissipe et s'annule (*zāla l-ism 'an-hum*), de sorte qu'ils ne soient pas visés dans les versets incriminant les grands pécheurs¹⁶. Ce propos est éclairé par un autre passage de l'ouvrage où Ibn Fūrak affirme que :

Au sujet des péchés des prophètes, que le salut soit sur eux, on raconte qu'il [al-Aṣ'arī] disait que les prophètes sont susceptibles de commettre des péchés mais qu'ils n'en sont pas qualifiés de pécheurs (*lā yusammūna bi-hā wa-lā yuqāl la-hum 'uṣāt*). Ceci n'est pas sa doctrine (*madhabu-hu*), mais celle de certains murji'ites. Lui, disait que l'on qualifie quelqu'un de pécheur à cause de l'occurrence de son péché, mais si [cette personne] se repent, la qualification de pécheur s'annule à cause de l'annulation de la chose signifiée¹⁷.

Malgré le caractère indirect de cette source, le *Muğarrad* permet d'établir qu'al-Aṣ'arī s'est exprimé au sujet de la *'iṣma*, reste que la conception qu'il semble en avoir eu se situe bien loin de l'idée d'une préservation absolue du péché qui soit propre au prophétisme.

Cette tiédeur vis-à-vis d'une *'iṣma* étendue au domaine des mœurs se retrouve chez les disciples de la première génération. On apprendra par exemple du théologien juriste Abū Bakr al-Bāqillānī (m. 402/1013) que le fait de valider la possibilité de péchés commis par le prophète Muḥammad, en dehors de ce qui se rapporte à la transmission du message coranique, ne remet pas en cause sa sincérité et ne dissuade pas de son obéissance¹⁸.

¹³ *Id.* p. 126.

¹⁴ *Id.* p. 176.

¹⁵ Ce substantif désigne le statut juridique de « grand pécheur ».

¹⁶ *Id.* p. 158.

¹⁷ *Id.* p. 336.

¹⁸ AL-BĀQILLĀNĪ, *Al-Taqrīb*, vol I, p. 438. Notons que cet auteur est souvent évoqué par les théologiens postérieurs comme un archétype de négation de l'impeccabilité des prophètes. À commencer par Ibn Ḥazm (m. 456/1064) qui se montre particulièrement critique à son endroit, comme l'indique cet extrait de son traité doxographique : « Quant à ce Bāqillānī, nous savons d'après l'ouvrage de son compagnon Abū Ġāfar al-Sumnānī, le qādī de Mossoul, qu'il prétendait que tout péché, infime ou énorme soit-il, est possible [de la part] des prophètes, sauf le mensonge dans la révélation. Il a admis qu'ils commettent de grands péchés en ajoutant que si le prophète interdit quelque chose et qu'ensuite il se le permet, cela ne signifie pas qu'il y a eu abrogation, car il se peut qu'il le fasse en désobéissant à Dieu, et ce n'est pas à ses compagnons de le réprimander. Il a admis

Par ailleurs, il est évident que la notion de *‘iṣma* est étroitement liée à la dimension normative du prophète de l’islam, et c’est à travers la question de l’infaillibilité ou non de son effort de compréhension (*iğtihād*) qu’elle s’est posée aux théologiens juristes aṣ’arites. L’étude d’Éric Chaumont sur l’uṣūlīte šāfi’ite et aṣ’arite Abū Ishāq al-Širāzī al-Fīrūzābādī (m. 476/1084) qui illustre parfaitement ce lien entre la valeur de l’*iğtihād* de Muḥammad et le débat sur la *‘iṣma*, nous informe qu’al-Širāzī n’avait pas admis une telle infaillibilité¹⁹. Et en poussant plus loin la recherche sur l’opinion de cet auteur, notamment dans ses professions de foi, nous n’avons trouvé aucune allusion à toute autre dimension de la *‘iṣma*²⁰.

Al-Ġazālī (m. 505/1111) et Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209) : Deux attitudes opposées

L’argument suprême des premiers théologiens aṣ’arites dans leur distinction entre un vrai prophète et un imposteur porte sur les miracles accomplis par Dieu en guise d’authentification. Le Coran, ou la Parole de Dieu révélée à Muḥammad, étant considéré comme la preuve par excellence attestant de sa véridicité.

Par ailleurs, le kalām mu’tazilite où l’on retrouve l’origine de toutes les discussions développées par l’aṣ’arisme, invoquait une autre catégorie de preuves pour justifier le prophétisme. Ces preuves sont liées à la personne même de Muḥammad, et plus précisément, à sa véridicité (*ṣidq*), à son infaillibilité dans la transmission du message divin et à l’impeccabilité de ses mœurs (*‘iṣma*)²¹.

Cependant, en vertu du principe fondamental de la négation du bien et du mal rationnels (*taḥsīn al-‘aql wa-taqbīhihi*) adopté par l’aṣ’arisme, si les hommes sont à même de saisir seuls les connaissances théoriques concernant leur milieu naturel, ils ne sont pas capables, sans l’aide d’une révélation divine, de distinguer le bien du mal en matière d’obligations religieuses²².

Si bien que l’évaluation du caractère moral du prophète n’est possible qu’une fois que ce dernier a révélé la voie vertueuse à ses adeptes. Donc, son impeccabilité, si toutefois elle était reconnue, ne pouvait constituer un argument pour prouver la véridicité d’un homme se réclamant d’être prophète, puisqu’elle ne pouvait être saisie qu’a posteriori.

La raison humaine n’étant pas apte, indépendamment de l’éthique enseignée par la religion, à juger de la qualité morale d’une personne ou d’un acte, dans ce système, les miracles sont restés pendant un temps le seul critère valable pour distinguer un véritable prophète d’un imposteur.

Par la suite, au sein d’un kalām aṣ’arite plus tardif, dans lequel des éléments de philosophie avicennienne avaient été introduits, nous observons une évolution de la démonstration du prophétisme qui comptera dorénavant cette autre catégorie de preuves que sont les vertus morales²³.

aussi qu’il puisse y avoir dans la communauté de Muḥammad, meilleur [homme] que lui, depuis son investiture jusqu’à sa mort », voir IBN ḤAZM, *al-Fiṣal*, t. 4, p. 2.

¹⁹ D’après Éric Chaumont : « Širāzī emprunte à l’inverse de certains de ces condisciples, la voie la plus difficile : D’une part il tient que le prophète était *muğtahid* exactement comme tout homme qualifié peut l’être, et d’autre part, il refuse, de manière cohérente, d’admettre l’idée que le prophète soit infaillible. Si Širāzī ne reconnaît pas cette qualité au prophète, la thèse qu’il défend s’énonce pourtant ainsi : “il est possible que le prophète (Dieu le bénisse et le salue !) soit dans l’erreur en son *iğtihād*. Néanmoins, il ne persévérerait pas dans [l’erreur] mais s’en trouvait averti” ». Voir CHAUMONT, « La problématique », p. 130.

²⁰ Notamment en ce qui concerne ses deux ouvrages *Aqīdat al-salaf*, et *Al-Išāra ilā maḏhab ahl al-ḥaqq*. Certes la doctrine n’est pas niée explicitement mais elle est éludée.

²¹ Voir GRIFFEL “Al-Ġazālī’s”, p. 101-2.

²² AL-ĠUWAYNĪ, *al-Iršād*, p. 258.

²³ L’introduction d’éléments avicenniens dans la théologie aṣ’arite entre le début du XII^e et le début du XIII^e siècle est attestée entre autres par l’étude de F. Griffel qui souligne l’étendu de cette influence sur la

Nous abordons ici un aspect de ce que Louis Gardet avait contribué à identifier en distinguant « la voie des modernes », inaugurée par al-Ġazālī, de « la voie des anciens » au sein de la théologie aš‘arite²⁴. Le critère le plus visible pour dater cette rupture semble avoir été l’introduction du syllogisme aristotélicien dans l’argumentation. Mais plus généralement, le phénomène qui a déterminé ce nouveau discours théologique est l’emprunt de doctrines à la *falsafa*. En dehors de ces apports extérieurs, il faut noter, comme c’est d’ailleurs le propre de tout progrès de la pensée humaine, que cette évolution fut portée par des courants internes à l’islam, et plus particulièrement au *kalām*. C’est ce qu’inspirent précisément des auteurs comme al-Ġuwaynī (m. 478/1085), l’un des plus illustres théologiens de la voie des « anciens », qui peut être considéré comme un précurseur de cette modernité dont il est question ici, tant son œuvre a engendré des idées innovantes qui ont fécondé les générations suivantes.

Dans le domaine de la prophétologie, cette évolution est marquée par l’introduction de critères nouveaux dans la démonstration de la validité du prophétisme de Muḥammad. Une démonstration dans laquelle l’invocation de la *‘iṣma* jouera un rôle capital.

En effet, comme nous allons le voir à travers les exemples d’al-Ġazālī puis de Faḥr al-Dīn al-Rāzī, une connaissance préalable à ce que le prophète vient enseigner au hommes sera dorénavant postulée qui permet à l’être humain « d’apprécier » les qualités, notamment celle d’impeccabilité, d’un homme qui prétend être prophète.

Délaissant la classique démonstration par le miracle, fondée sur une perception sensible et prolongée par une transmission à chaînes multiples ininterrompues (*al-tawātur*), Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 505/1111) a adopté une démonstration basée sur la saisie *a posteriori* des conséquences du prophétisme. À ce titre, ce penseur représente assurément une rupture dans la prophétologie sunnite²⁵. Mais contrairement à ses successeurs, la notion de *‘iṣma* est absente de son credo et n’apparaît que dans sa critique du ši‘isme²⁶. Et lorsqu’il en parle dans ses réfutations du dogme de l’imām infaillible des bāṭinites, ce n’est visiblement pas pour en faire l’éloge :

En ce qui concerne la *‘iṣma*, elle n’est pas une caractéristique de la prophétie, l’affirmer ne prouve pas la prophétie. Certains groupes parmi nos condisciples ont soutenu que la *‘iṣma* des prophètes concernant les petits péchés n’était pas démontrable, ils prirent pour exemple la parole de Dieu : « Adam désobéit à son seigneur et s’égara », ainsi qu’un ensemble d’histoires des prophètes (...) ²⁷.

Le prophète lui-même a dit : « Je juge sur les apparences ; c’est Dieu qui a la charge des secrets ». Ce qui signifie ; « Je juge d’après l’opinion générale recueillie auprès des témoins ; et il se peut que ces derniers se trompent ». Les prophètes eux-mêmes n’ont aucun moyen de se prémunir de l’erreur dans ce genre d’effort de compréhension, alors comment lui [l’imām bāṭinite] peut espérer l’être ? ²⁸

prophétologie dans “Al-Ġazālī’s”, p. 103-14. Auparavant, B. Abrahamov avait fourni une illustration de ce mouvement à travers l’exemple de Faḥr al-Dīn al-Rāzī dans “Religion”, p. 415-425.

²⁴ Cette distinction fait écho à ce que Ibn Ḥaldūn avait identifié comme étant un tournant décisif dans les sciences du *kalām*, voir GARDET, ANAWATI, *Introduction*, p. 72-6.

²⁵ Pour approfondir la distinction entre la preuve par le miracle, dite *burhān al-inna* (*quia* en latin) et la preuve par l’effet du prophétisme *burhān al-limā* (*propter quid*), voir GRIFFEL, “Al-Ġazālī’s”, p. 109, n. 28.

²⁶ Nous avons consulté en effet deux œuvres fondamentales d’al-Ġazālī : *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn* ainsi que son unique ouvrage de *kalām* à strictement parler *Al-Iqtīṣād fī al-i’tiqād* et aucun des deux ne mentionne la *‘iṣma*.

²⁷ AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Mustazhirī*, p. 43.

²⁸ AL-ĠAZĀLĪ, *Al-Munqid*, p. 90.

Faḥr al-Dīn al-Rāzī n'empruntera pas la voie d'al-Ġazālī sur cette question. Certes leurs prophétologies préférant une démonstration dite *propter quid*²⁹ les mènent tous deux à centrer leur intérêt sur les qualités de Muḥammad pour prouver la validité de son prophétisme ; mais Ġazālī n'ayant manifestement pas senti la nécessité de compter la *ḥis̄ma* parmi ces qualités, il en sera autrement pour son successeur qui adoptera cette doctrine en lui conférant une importance jusque-là inégalée dans le kalām aš'arite.

En effet, al-Rāzī a consacré un traité intitulé '*iṣmat l-anbiyā*'³⁰ à la défense de l'impeccabilité des prophètes. Ce livre, qui a retenu notre attention, nous apprend en premier lieu que les divergences d'opinion de la communauté musulmane sur la *iṣma* portent sur quatre chefs³¹ :

1 - Du point de vue de la croyance en Dieu (*al-i'tiqād*), tous ces groupes, nous dit-il, ont affirmé l'impossibilité que les prophètes fassent preuve de mécréance (*kufr*), excepté les *fāḍiliyya* parmi les ḥāriġites. Ces derniers auraient affirmé que les prophètes ont commis des péchés, alors même que tout péché, selon eux, relève de la mécréance.

2 - Sur la question de la transmission des religions (*tablīġ al-šarā'i*'), il y a un accord unanime de la communauté sur l'impossibilité que les prophètes puissent commettre des altérations (*taġyīr*), pas même par inadvertance (*sahw*), sinon la fiabilité des religions s'annulerait.

3 - Pour ce qui se rapporte aux décisions juridiques (*al-fatwā*), il est convenu ici aussi que les prophètes ne peuvent commettre une erreur. Mais un groupe aurait admis des erreurs d'inadvertance.

4 - En ce qui concerne les mœurs (*af'āli-him wa-aḥwāli-him*), Rāzī expose cinq points de vus :

a - Les littéralistes, qu'il appelle *al-ḥašwiyya*, affirment que les prophètes ont pu commettre de grands péchés intentionnellement (*ta'ammudan*).

b - Al-Ġubbā'ī (m. 303/915-6) enseignait l'impossibilité que les prophètes commettent intentionnellement un péché, aussi petit soit-il, mais qu'ils peuvent commettre des erreurs d'interprétation (*ḥaṭa' fī l-ta'wīl*).

c - La majorité des mu'tazilites excluent les grands péchés mais ils conçoivent que les prophètes commettent des fautes légères excepté les actes répugnants.

d - Al-Nazzām (m. c. 230/845) soutenait l'impossibilité que les prophètes commettent de grands ou petits péchés intentionnellement ou par erreur ; et la possibilité qu'ils fassent preuve d'oubli ou d'inadvertance, auquel cas ils sont réprimandé (*yu'atabūn*) parce qu'ils se doivent d'exceller en matières de lucidité et de sincérité.

e - Les rāfiḍites affirment que les prophètes sont exempts de tout péché quel qu'il soit, et de tout oubli, inadvertance ou erreur de jugement et ce, de leur naissance à leur mort. Hormis cette école, écrit al-Rāzī, la communauté des musulmans considère que l'impeccabilité n'est vérifiée qu'après l'investiture des prophètes.

L'auteur fait enfin part de son opinion en affirmant qu'il est inadmissible que les prophètes commettent une faute, quelle qu'elle soit, mais que c'est possible en cas d'inadvertance ou par oubli.

²⁹ Voir *supra*, n. 26.

³⁰ Dont l'essentiel est repris dans *al-Arba'īn*, p. 329-368, et plus succinctement dans *Al-Maḥṣūl*, p. 501-2, du même auteur. Dans son ouvrage doxographique *al-Fiṣal*, Ibn Ḥazm traite de la *iṣma* sous une forme qui dépassera le simple exposé hérésiologique des premiers aš'arites et s'imposera comme un modèle chez des Faḥr al-Dīn al-Rāzī et plus tard al-Īġī (m. 756/1355). La méthode consiste à donner une réfutation des fautes imputées par les adversaires présumés de la *iṣma* à chaque prophète, suivant l'ordre chronologique de leurs apparitions. Ces accusations sont basées exclusivement sur des versets coraniques d'admonestation. Les plaidoyers pour disculper les prophètes sont de longueurs variables et l'argumentation fait appel, selon les cas et les auteurs, à l'exégèse coranique, aux circonstances de la révélation (*asbāb al-nuzūl*), à l'examen de la validité des ḥadīṭ en relation avec celles-ci et à la philologie.

³¹ Voir AL-RĀZĪ, *Iṣmat*, p. 26-7.

Pourtant, lorsqu'il entreprend d'expliquer les différents versets coraniques d'admonestation dont le sens apparent et les récits sur le contexte de la révélation (*asbāb al-nuzūl*) indiquent explicitement que le prophète Muḥammad a commis une faute, Rāzī se voit souvent contraint d'invoquer une justification qui ne figure pas clairement dans l'énoncé de son opinion, à savoir : l'erreur de jugement ou d'estimation (*tark al-aḥdāl*) ou (*tark al-awlā*)³².

Ainsi, par exemple, au sujet du verset « Il s'est renfrogné et détourné car à lui est venu l'aveugle »³³, notre auteur rapporte le récit de l'événement relatif à cette révélation en soulignant que le prophète avait de quoi être gêné par l'intervention de cet « aveugle » alors qu'il conversait avec des notables de la tribu de Qurayš dans le but de les convertir. La réprimande divine qui s'en suivit porte donc, selon lui, sur une erreur d'estimation (*tark al-aḥdāl*) et en aucun cas sur un péché³⁴. Les versets au sujet de la prise de rançon à la bataille de Badr « Il n'est d'aucun prophète de faire des captifs (...) »³⁵ sont justifiés de la même manière.

Un autre événement de la biographie du prophète invoqué par les opposants à la *ḥiṣma* retient particulièrement l'attention d'al-Rāzī : Il s'agit de la réticence de Muḥammad à mettre au jour son penchant pour Zaynab, l'épouse de Zayd son fils adoptif. Les versets en relation, notamment : « (...) Quand tu craignais le jugement public alors qu'Allah est plus digne que tu le craignisses ! »³⁶, ne sont pas particulièrement blâmant, mais les récits rapportant cette histoire restituent un malaise que l'auteur tente de dissiper.

Sa propre justification est qu'Allah voulait abroger l'interdit affectant ce type d'alliance, mais, craignant les invectives des hypocrites, le prophète se rétracta, alors qu'il eût été plus judicieux de divulguer son intention et de supporter les on-dit. Il n'est donc pas question ici non plus d'une quelconque faute, si le prophète est sermonné c'est uniquement pour ne pas avoir opté pour la meilleure solution (*tark al-aḥdāl*).

Quant aux récits relatant que Muḥammad était secrètement amoureux de Zaynab, nous dit al-Rāzī, ils se fondent sur des informateurs uniques (*āḥād*), et il convient mieux de les rejeter afin de décharger le prophète d'une telle chose. Mais il ajoute que si cela s'avérait juste, deux versions des faits sont rapportées : Certains disent que dès lors que le prophète eut vu et désiré Zaynab elle devint proscrire pour Zayd.

L'auteur conteste fermement cette version, parce que si c'était vrai, en recommandant à Zayd de garder son épouse, d'une part, Muḥammad aurait encouragé un adultère et de l'autre, en qualifiant Zaynab d'épouse de Zayd il aurait proféré un mensonge. « Or, ces deux faits sont indignes des musulmans et *a fortiori* du meilleur des prophètes »³⁷.

D'autres ne soutiennent pas que Zaynab fut illicite pour son époux mais ils relatent qu'il devint obligatoire pour ce dernier de la répudier et que cela représentait une épreuve dans laquelle l'époux devait se conformer à la volonté de Dieu et de Son prophète. Mais pour notre auteur, cette version est également outrageante pour le prophète en ce qu'elle implique que si ce dernier ne contenait pas son regard, il est possible qu'il s'arrêtât sur une créature vers laquelle il se trouvât alors attiré, et étant donné que l'attraction est chose involontaire (*laysa bi-ḥtiyāri-hi*), il devenait nécessaire de contraindre l'époux à répudier sa conjointe. Partant, le prophète avait le choix entre s'exposer aux diatribes ou enfreindre la révélation s'il n'imposait

³² Les versets à portée générale qui ne concernent pas un événement particulier tels que Cor. 48, 2 : « Afin que Dieu te pardonne tes premiers et tes derniers péchés (...) » de même que Cor. 93, 7 ; Cor. 40, 55 ; Cor. 9, 117 et Cor. 94, 2 sont justifiés par des arguments rhétoriques et des versets contradictoires. Pour information, les autres versets invoqués par les négateurs de la *ḥiṣma* sont : Cor. 39, 65 ; Cor. 87, 6 ; Cor. 33, 1 ; Cor. 5, 67 ; Cor. 10, 94 ; Cor. 17, 73-4 ; Cor. 9, 43 ; Cor. 6, 52.

³³ Cor. 80, 1-2.

³⁴ Voir *Ḥiṣmat*, p. 137. Pour sa part, Ibn Ḥazm disculpe complètement le prophète en affirmant que ce dernier a agi en croyant bien faire, parce que la conversion d'un homme influent qui risquait de lui échapper était prioritaire. Voir *al-Fiṣal*, t. 4, p. 22.

³⁵ Cor. 8, 68-7. Voir *Ḥiṣmat*, p. 132.

³⁶ Cor. 33, 37. *Id.* p. 129.

³⁷ *Id.* p. 131.

pas le divorce. Mais l'auteur de conclure qu'afin d'éviter ces deux grands périls, Muḥammad se surpassait en évitant les regards (*kāna yubāliġ fī-ḥifz al-naẓar*)³⁸.

L'épisode des versets sataniques est un autre événement édifiant de la vie du prophète qui offre un argument de choix aux adversaires de la *'iṣma*. Bien plus que l'impeccabilité, c'est l'infailibilité dans la transmission de la révélation qui est ici en jeu.

La révélation coranique ayant informé le prophète que : « Avant toi, Nous n'avons envoyé nul Apôtre et nul prophète, sans que le démon jetât l'impureté dans leur souhait (*tamannī*) lorsqu'ils le formulaient. Allah abrogera donc ce que le démon jette [d'impur en ton message] »³⁹, les négateurs de la *'iṣma* considèrent que le sens apparent de ce verset indique que Satan répand de quoi semer le doute sur la récitation des prophètes. Al-Rāzī s'oppose d'emblée à cette lecture parce qu'elle annule toute confiance en la validité de la révélation. Il rapporte le récit relatif à cette affaire en citant le passage qui fut supprimé après les versets 19-20 de la sourate 53 (*al-Nağm*) : « Ce sont les sublimes Déesses et leur intercession est certes souhaitée » et glose les justifications de ses prédécesseurs⁴⁰.

Le mot « *al-tamannī* » revêt deux sens, nous dit-il, le premier est le souhait qui émane du cœur et le second est la récitation. Certains exégètes ont opté pour la première signification que l'auteur juge faible en se fondant sur la suite de la sourate 22, indiquant que l'impureté répandue par Satan sert de tentation aux injustes. Or, si cette tentation était abrogée au stade de souhait, soit avant d'être récitée par le prophète, elle ne pourrait être mise à contribution.

L'auteur en vient à dire qu'il s'agit donc de récitation et entame une discussion dans laquelle il s'oppose radicalement à l'idée que Muḥammad ait bien pu prononcer le verset proscrit, pour s'aligner sur ceux qui prétendent que Satan avait mêlé sa voix à celle du prophète.

Les tenants d'une récitation par le prophète prétendent pour certains que, contrairement à ce qui a été compris par les infidèles en présence, le ton de la phrase « et leur intercession est certes souhaitée » se voulait interro-négatif (*istifhām inkār*), l'intention étant de nier un quelconque pouvoir d'intercession chez les idoles en question, alors que d'autres invoquent un moment d'inadvertance (*sahw*) dans la récitation.

Rāzī exclue les deux thèses, la première parce que la phrase proscrite s'accorde tant au niveau du sens que du rythme avec le reste de la sourate et induit les auditeurs à croire qu'elle est laudative, ce qui revient au même ; la seconde parce qu'il est peu probable que soit produit un tel accord de sens et de rythme dans un moment d'inadvertance, sans compter qu'admettre une telle absence dans la récitation du Coran remet en cause la fiabilité de la religion. Cet argument est réutilisé par notre auteur contre ceux qui prétendent que Satan a contraint le prophète à formuler la phrase interdite⁴¹.

Al-Rāzī admet néanmoins la possibilité de trois autres explications. La première relate que c'est Satan qui a récité le verset en question ; ce serait donc sa voix et non celle du prophète qui fut entendue par l'assistance. Al-Rāzī d'ajouter que ce n'est pas impossible, d'autant que cela dispense complètement le prophète. Quant à objecter que cela peut remettre en cause la fiabilité de la révélation, il répond qu'en vertu de Sa sagesse (*ḥikma*) Dieu aurait nécessairement déjoué d'autres tromperies Sataniques de sorte que l'intégrité de la révélation soit préservée⁴². La seconde explication prétend que ce sont les qurayšites présents à ce moment-là qui ont ajouté la phrase laudative concernant leurs idoles. Sachant que le prophète

³⁸ *Id.* p. 132.

³⁹ Cor. 22, 51-2. *Id.* p. 121-2.

⁴⁰ *Ibid.* Pour connaître l'opinion d'al-Rāzī sur cette affaire il convient de se reporter à son exégèse coranique *al-Taḥfīf al-kabīr* dans lequel il n'accorde aucun crédit aux récits rapportant cet épisode et nie par là même la relation de cause à effet entre le verset proscrit et Cor. 22, 51-2. Voir *Al-Taḥfīf*, Vol. 23, p. 44.

⁴¹ Voir *'Iṣmat*, p. 126.

⁴² Notons que l'argument de la sagesse divine protectrice aurait pu être brandi pour justifier les cas où Muḥammad aurait récité ce verset, que ce soit par inadvertance ou par influence satanique. Mais al-Rāzī semble bien déterminé à évacuer l'idée d'une possible altération de la révélation par le prophète, fut-elle corrigée immédiatement par Allah.

avait cité leurs noms dans l'intention de les insulter, ces derniers se seraient empressés de rajouter cette phrase dans le but de le confondre. L'ultime thèse agréée par notre auteur énonce que le mot « *al-Ġarānīq* » (les grues) renvoyait en réalité à des anges ; seulement lorsque les associationnistes ont imaginé qu'il s'agissait de leurs déesses, Allah a abrogé ce passage ⁴³.

De par ses justifications visiblement plus dialectiques que scripturaires al-Rāzī établit une *'iṣma* dont la conception est très proche de celles des mu'taziltes.⁴⁴ Hormis des erreurs d'estimation ou d'inadvertance immédiatement corrigées par le prophète lui-même, il rejette l'idée qu'aucune autre forme de faute lui soit attribuée durant sa mission. C'est précisément cette conception de l'impeccabilité des prophètes qui sera défendue plus tard par les théologiens aṣ'arites à l'instar d'al-Īḡī (m. 756/1355)⁴⁵.

La notion de *'iṣma* chez Ibn Taymiyya

Quelques décennies plus tard, au détour d'un essai de définition du terme *nabī*, (messager ou informateur), le théologien juriste Ibn Taymiyya (m. 728/1328) note que la caractéristique de cette sorte de messager que sont les prophètes est d'être véridiques dans la transmission du message divin :

Le messager (*nabī*) est celui qui transmet ce que Dieu lui a révélé sans y inclure aucun mensonge ou contradiction intentionnelle (*'amdan*) ou involontaire (*ḥata*). Voilà ce que signifie le terme infailibles (*ma 'ṣūmūn*) en ce qu'ils transmettent de par Dieu ⁴⁶.

Sans doute conscient des multiples portées attribuées à la notion de ʾiṣma, il ajoute aussitôt que le Coran parle plus explicitement de véridicité (*sidq*) lorsqu'il s'agit de qualifier le prophète. Et c'est, selon lui, précisément cette véridicité qui est l'objet des signes (*al-āyāt*) et des démonstrations (*al-barāhīn*) contenues dans le Coran :

Quant au terme *'iṣma*, il est énoncé dans le Coran à : « Et Dieu te protégera des gens » (*wa-allāh ya 'ṣimu-ka min al-nās*) c'est-à-dire de leur malveillance. Le sens de ce mot [*ma 'ṣūm*] dans le Coran est : « celui que Dieu protège du mensonge volontaire ou involontaire ». Et l'utilisation de termes coraniques pour définir les vérités du dogme est préférable à l'utilisation d'autres termes. (...) Aussi le prophète est [dit] *ma 'ṣūm* selon la langue du Coran. C'est-à-dire que Dieu le protège des démons (*al-ṣayāṭīn*), ceux des humains et des jinns. Et qu'Il les défend d'altérer le message qu'il transmet ou bien d'empêcher sa transmission de sorte que le prophète ne dissimule jamais et ne mente jamais ⁴⁷.

Sans s'inscrire totalement en faux avec le pragmatisme des disciples d'Ibn Ḥanbal, qui, rappelons-le, rejettent la *'iṣma* en s'appuyant sur des preuves scripturaires, Ibn Taymiyya limitera la portée de la *'iṣma* à l'infailibilité du prophète dans la transmission du message coranique.

⁴³ *Id.* p. 127.

⁴⁴ La source mu'tazilite la plus exhaustive sur cette question est sans nul doute le *Muḡnī* du Qādī 'Abd al-Ġabbār (m. 415/1025). La discussion sur le critère de répugnance (*tanfīr*) discriminant les petites fautes envisageables de toutes celles qui sont inadmissibles, de même que la démonstration de cette inadmissibilité y sont purement intellectuelles, les arguments coraniques étant remarquablement absents. Voir *Al-Muḡnī*, vol 15, p. 281-304.

⁴⁵ Pour Īḡī les récits sur les péchés des prophètes inspirés du Coran, du ḥadīth ou des traditions sont systématiquement réfutés lorsqu'ils émanent d'informateurs uniques. Pour le reste, l'auteur préconise de dégager d'autres interprétations, et si ce n'est pas possible, il convient de considérer que cela porte uniquement sur la période qui précède leur mission, sinon il s'agit nécessairement d'omissions vénielles (*ṣaḡā'ir ṣadarat saḥwan*) ou d'erreurs d'estimation (*tark al-awlā*). Voir AL-ĪḠĪ, *al-Mawāqif*, p. 268.

⁴⁶ IBN TAYMIYYA, *Al-Nubuwwāt*, p. 355.

⁴⁷ *Id.* p. 355-6.

Notons que parmi les adversaires de choix de ce polémiste figurent les rāfiḍites qui prônent l'impeccabilité de leurs imāms, et les chrétiens auxquels il reproche leurs excès dans l'exaltation de la personne de Jésus. Autant d'éléments qui sont déterminants dans la formulation de son opinion. Pour illustrer ce propos, nous analysons une dissertation qui figure dans son *Minhāḡ al-sunna*⁴⁸ dont le ton est particulièrement polémique, puisque qu'il s'agit de réfuter la *'iṣma* telle que conçue par les rāfiḍites.

En s'appuyant sur le traité d'hérésiographie d'al-Aṣ'arī (*Maqālāt al-islāmiyyīn*), Ibn Taymiyya commence par objecter que l'opinion des rāfiḍites sur la ʾiṣma n'est pas homogène puisque certains d'entre eux, tels Hišām b. al-Ḥakam (m. 179/ 795), vont jusqu'à considérer que les prophètes sont susceptibles de commettre des péchés qu'une révélation vient corriger, à l'inverse des Imāms qui sont absolument impeccables puisqu'ils ne bénéficient pas de révélations. Il affirme ensuite ce qui semble être l'unique sens qu'il attribue à cette notion, à savoir, l'infailibilité dans la transmission du message divin :

Deuxièmement, il est donné que les musulmans sont d'accord sur l'infailibilité [des prophètes] en ce qu'ils transmettent de par Dieu, [car] cela garantit l'objectif de la mission [prophétique]⁴⁹.

Suit un passage pivot qui ne manque pas d'ironie, à partir duquel l'auteur aborde la critique des tenants d'une impeccabilité du prophète semble-t-il trop abusive à son goût. Dénonçant les conséquences d'une telle *'iṣma* qui signifie être à l'abri de toute erreur, il tente de démontrer que cette conception de ses adversaire ṣī'ites porte préjudice aux prophètes.

Aussi, il faudrait [donc] que le prophète n'ait pas à se repentir pour gagner l'amour de Dieu et sa joie, en vue d'élever son rang. Et qu'en [conséquence de] ce repentir désiré par Dieu, il devienne meilleur qu'avant.

Outre les contradictions [que présente] cette opinion avec le Livre et la *sunna*, il s'agit d'une atteinte à la dignité des prophètes et d'un reniement de leur rang, excluant la charité de Dieu envers eux, de même que sa miséricorde et son pardon. Celui qui va croire que toute personne n'ayant jamais péché ni même été infidèle est meilleure que quiconque à cru après avoir été impie ou bien s'est repenti après avoir péché, va à l'encontre de ce qui est clairement enseigné par l'islam. Il est évident que les compagnons qui ont cru le prophète après avoir été incroyables et qui se sont repentis de leurs péchés, Dieu les ayant guidés après leur errance, sont plus vertueux que leurs enfants qui sont nés dans l'Islam. On ne peut confondre les enfants des *anṣār*⁵⁰ avec les *anṣār* et les enfants de *muhāḡirūn*⁵¹ avec les *muhāḡirūn*, que si l'on est ignorant. Mais où [se situe donc] l'homme qui se transporte du péché vers la vertu par la réflexion (*naẓar*), la démonstration (*istidlāl*), la patience (*ṣabr*) et son effort de compréhension (*iḡtihād*), [ajoutant à cela] l'abandon de ses habitudes et le reniement de ses amis etc., par rapport à celui qui n'a rien connu de tel⁵².

Aussi, contre l'argument répandu parmi des théologiens de toutes tendances, et qu'il attribue ici à al-Ḥillī (m. 725/1325), selon lequel un péché commis par un prophète induirait une répugnance (*yūḡīb al-tanfīr*) et entamerait son intégrité, Ibn Taymiyya est formel : une telle intégrité n'est absolument pas altérée par des péchés expiés. Bien plus, soustraire cette catégorie d'êtres que sont les prophètes au besoin de miséricorde divine procède de l'orgueil. Et comme il se doit pour un partisan de la supériorité des preuves scripturaires, l'auteur ne prive pas son argumentation de traditions où le prophète lui-même se décrit comme n'étant

⁴⁸ Voir IBN TAYMIYYA, *Minhāḡ*, p. 226-8. Cette œuvre majeure est une réfutation systématique du grand œuvre intitulé *Minhāḡ al-karāma* du théologien al-Ḥillī (m. 725/1325).

⁴⁹ *Id.* p. 226.

⁵⁰ Ainsi sont désignés les habitants de Médine, ville où le prophète s'exila avec ses compagnons, qui se convertirent à l'Islam.

⁵¹ Les exilés sont les compagnons de la première heure qui ont suivi le prophète Muḥammad dans son exil vers Médine.

⁵² *Ibid.*

pas à l'abri de l'erreur. Traditions parmi lesquelles on retrouve l'expression du spectre de la divinisation de Jésus qui est manifestement l'une des causes principales de la défiance d'Ibn Taymiyya pour cette doctrine :

Il est attesté dans le *Ṣaḥīḥ* que le prophète a annoncé : « Personne d'entre vous n'entrera au paradis par son action ; on lui répondit, pas même toi ô envoyé de Dieu ? Pas même moi, sauf si Dieu étend sa miséricorde et sa faveur sur moi ». C'était l'un de ses sermons les plus fameux. Aussi, que Dieu le bénisse et le salut, dit-il : « Ne m'exaltez pas comme les chrétiens ont exalté Jésus, le fils de Marie ; au demeurant, je suis un homme, alors dites que je suis le sujet de Dieu et son envoyé ». Tous ceux qui l'ont entendu l'ont loué pour ces paroles. Les deux *Ṣaḥīḥ* relatent qu'il récitait aussi : « Mon Dieu pardonne moi mon erreur, mon ignorance, mes excès, et ce que Toi seul sais de moi. Mon Dieu pardonne moi la facétie, l'imprévisibilité, l'erreur et son intention, et toutes ces choses en moi. Mon Dieu pardonne moi mes premières et mes dernières [erreurs], celles que j'ai dissimulées et celles que j'ai divulguées ainsi que ce que Toi seul sais de moi. Tu es celui qui anticipe (*al-muqaddim*) et celui qui ajourne (*al-mu'ahhir*), tu es l'omnipotent ⁵³.

L'ultime argument développé par notre auteur ne manque pas d'originalité et porte sur l'édification de l'unicité divine (*al-tawḥīd*) ⁵⁴. Pour Ibn Taymiyya, une *'iṣma* qui impliquerait l'absence du besoin de miséricorde divine dépasserait les limites de Dieu, ou plus exactement, celles de la seigneurialité (*al-rubūbiyya*). En effet, l'atteinte à l'unicité de Dieu est l'objet d'une doctrine remarquablement sophistiquée chez cet auteur. Pour lui, personne n'échappe à ce travers, fut-ce sous des formes quasi imperceptibles. Il n'est donc pas surprenant que, de son point de vue, la *'iṣma* des prophètes prêchée par les ši'ites engendre l'associationnisme (*al-širk*) ⁵⁵.

L'absence de besoin est une caractéristique de la seigneurialité (*al-rubūbiyya*), quant à l'être humain, son accomplissement (*kamāl*) réside dans son besoin de Dieu, dans la dévotion, la pauvreté et l'indigence. Plus sa dévotion s'accomplit, plus il s'améliore. Et l'occurrence de ce qui l'astreint au repentir (*ṣudūr mā yuḥwiġu-hu ilā l-tawba*) et au pardon contribue à augmenter sa dévotion, son dénuement et son humilité ⁵⁶.

Ibn Taymiyya affronte ses adversaires au sujet de la *'iṣma* dans un autre passage du *Minhāġ* ⁵⁷. Il s'agit cette fois-ci de démentir, dans une dissertation plus courte, une allégation portée par les rāfiḍites ⁵⁸ contre les sunnites qui, selon leurs détracteurs, considèreraient que les prophètes ne sont pas impeccables (*ġayr ma'ṣūmīn*). L'auteur reformule la position consensuelle des sunnites sur l'infailibilité du prophète dans la transmission de la révélation et ajoute qu'aucune erreur ne saurait persister dans ce domaine. La controverse des versets sataniques est évoquée à ce propos et Ibn Taymiyya ne nie pas l'éventualité d'une inspiration satanique qui aurait toujours été rectifié par Dieu. Aussi, la possibilité de commettre des péchés n'est pas rejetée, mais les prophètes ne persisteraient pas en tout ce qui remet en cause leur statut de messenger. L'éloge du repentir réapparaît brièvement, puis ce sont les thèmes de l'omission et de l'inadvertance qui sont développés. L'auteur reconnaît non seulement que les prophètes ont pu faire preuve d'inadvertance mais que ce faisant, ces derniers fondaient la norme. Une phrase de Muḥammad rapportée dans le *Muwatta'* de l'imam Mālik est donnée en exemple : « [Il arrive] que j'omette et j'omets afin [d'établir] la tradition (*sunna*) ». Ibn

⁵³ *Id.* p. 227.

⁵⁴ Voir ABRAHAMOV, "Ibn Taymiyyah", p. 24-25.

⁵⁵ Ibn Taymiyya a complexifié l'idée d'unicité divine en distinguant au moins trois paradigmes : La seigneurialité (*al-rubūbiyya*), la divinité (*al-ulūhiyya*) et les noms et les attributs (*al-asmā' wa-l-ṣifāt*). Voir MICHOT, « Entre la divinité et la seigneurialité » [en ligne]. Disponible sur : <<http://www.muslimphilosophy.com/it/works/ITA%20Texspi%2004.pdf>>

⁵⁶ IBN TAYMIYYA, *Minhāġ*, t. 1, p. 228.

⁵⁷ *Id.* p. 130.

⁵⁸ Notons que cette accusation concernant les *ḥaṣwiyya* est présente dans le discours des aš'arites comme en témoigne notre étude sur al-Rāzī.

Taymiyya développe enfin le sujet de l'excès (*al-ġuluw*) des rāfiḍites dans la glorification des prophètes et des imams, un excès qui selon lui les a mené, comme ce fut le cas des chrétiens, à l'associationnisme ⁵⁹.

Conclusion

Dans la continuité de leur maître al-Aš'arī, dont la volonté était de concilier la tendance des *ahl al-ḥadīṭ* (les partisans des traditions prophétiques) avec la dogmatique spéculative, les premiers aš'arites avaient adopté la *'isma* des prophètes en se gardant d'une conception qui remettait en cause le sens littéral des versets d'admonestation. L'édification du miracle coranique (*i'ġāz al-qur'ān*) semble avoir été leur seule ambition lorsqu'ils proclamaient l'infailibilité du prophète dans la transmission de la révélation.

Quelques siècles plus tard, Ibn Taymiyya fera montre du même discernement vis-à-vis de cette doctrine. Certes, comme nous l'avons vu, son discours sur la question ne manque pas d'être original, mais au final, son opinion rejoint ce qui était enseigné jadis par les *anciens* de l'aš'arisme. Il y a évidemment une part de réaction au christianisme et à la prophétologie šī'ite dans son discours. Mais à l'inverse des aš'arites tardifs, il se démarque clairement du rationalisme šī'ite et mu'tazilite dans le traitement de cette question ⁶⁰.

En somme, nous retiendrons que le parcours de la doctrine de l'impeccabilité des prophètes au sein du sunnisme est marqué par un paradoxe. C'est une idée qui ne peut être vérifiée par un raisonnement démonstratif ou validée par les informations recueillies par voie de transmissions multiples et ininterrompues (*tawātur*). Il s'agit tout au plus d'un postulat associé à celui d'un Dieu nécessairement bienveillant pour l'humanité, adopté par les courants les plus favorables à la primauté de la raison dans l'interprétation de la révélation de Muḥammad, ceux que les historiens de la pensée appellent « les rationalistes » ⁶¹. Alors même que les littéralistes qui rejetaient cette primauté de la raison, se référant au sens obvie des sources scripturaires que sont le Coran et la tradition prophétique, s'étaient érigés contre cette doctrine. Et il fallut attendre la synthèse d'un Ibn Taymiyya pour voir ce rejet justifié par des arguments dialectiques.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Dans son éminente thèse sur la pensée d'Ibn Taymiyya, Henri Laoust s'était trompé en attribuant à son auteur une opinion sur la *'isma* calquée sur celle d'al-Hillī : « C'est surtout cependant à sa prophétologie, formée en communion d'idées assez étroite avec le šī'isme, qu'Ibn Taymiyya a recours : il voit, dans l'infailibilité et la perfection de Muḥammad, la certitude que suivre la sunna revient à suivre le Coran ». Voir *Éssai*, p. 295. En se fiant exclusivement à cette étude pour illustrer l'opinion d'Ibn Taymiyya, Louis Gardet avait reproduit la même erreur. Voir *Dieu et la destinée*, p. 186.

⁶¹ Sur ce point nous rejoignons l'avis de J. Van Ess selon lequel « Au contraire c'était eux, les mu'tazilites, qui au moment du plus grand effort de leur rationalisme, donnèrent des impulsions décisives à la glorification du prophète, et par cela contribuèrent sans en douter, à la victoire du ḥadīṭ », voir « L'autorité », p. 222.

Bibliographie :

Sources :

- 'ABD AL-ĞABBĀR, al-Qāḍī, *Al-Muğnī fī abwāb al-tawhīd wa-l-'adl*, vol 15, « Al-Tanabbu'āt wa-l-mu'ğizāt », éd. M.M. Qāsim, Le Caire, 1965.
- AŞ'ARĪ (AL-), Abū al-Ḥasan, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*, 2t., Le Caire, 1950.
- *Id.*, *al-Ibāna 'an uṣūl al-diyāna*, Le Caire, 1347h.
- *Id.*, *Kitāb al-Luma' fī al-radd 'alā ahl al-zayg wa l-bida'*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1953.
- BAĞDĀDĪ (AL-), Abu Manşūr, *Uṣūl al-dīn*, Istanbul, 1928.
- BAQILLĀNĪ (AL-), Abū Bakr, *al-Taqrīb wa-al-irṣād*, t. I, Beyrouth, al-Risāla, 1998.
- ĠAZĀLĪ (AL-), Abū Ḥāmid, *al-Munqid min al-ḍalāl*, trad. F. Jabre, Beyrouth, 1969.
- *Id.*, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, t.2, Le Caire, ed. Halabī, 1933.
- *Id.*, *al-Mustazhrī (Streitschrift des Ghazālī gegen die Batiniyya-Sekte)*, éd. I. Goldziher, Leiden, Brill, 1956.
- ĞUWAYNĪ (AL-), Abū l-Ma'ālī, *al-Irṣād ilā qawāti' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād*, Le Caire, Maktabat al-Khānjī, 1950.
- IBN BAṬṬA, *al-Šarḥ wa al-ibāna 'alā uṣūl al-sunna wa-l-diyāna*, trad. H. Laoust, Damas, 1958, p.120.
- IBN FŪRAK, Abū Bakr, *Muğarrad maqālāt al-Aş'arī*, éd. D. Gimaret, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1987.
- IBN ḤAZM, Abū Muḥammad Alī, *Kitāb al-Fiṣal fī l-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal*, Bagdad, Maktabat al-Muṭannā, 1970.
- IBN HIŞĀM, *Sīrat al-nabī*, Dār al-taḥrīr li-al-ṭab' wa-l-našr, Le Caire, s.d.
- IBN MANZŪR, *Lisān al-arab*, Beyrouth, Dār Şādir, 2000.
- IBN TAYMIYYA, Taqī al-Dīn Aḥmad, *Minhāğ al-sunna al-nabawiyya fī naqḍ kalām al-shī'a wa-l-qadariyya*, Le Caire, Bulaq, 1903.
- *Id.*, *Al-Nubuwwāt*, Beyrouth, 1985.
- ĪĠĪ (AL-), 'Aḍḍ al-Dīn, *al-Mawāqif fā 'ilm al-kalām*, Beyrouth, Dār al-Ğīl, 1997.
- RĀZĪ (AL-), Faḥr al-Dīn, *al-Maḥsūl fī- 'ilm al-uṣūl*, t.1, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1988.
- *Id.*, *Kitāb al-Arba 'īn fī uṣūl al-dīn*, Haidarabad, 1934.
- *Id.*, *'Iṣmat al-anbiyā'*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1988.
- *Id.* *Al-Taḥsīn al-kabīr*, 16 vol, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2000.
- ŞĪRĀZĪ (AL-), Abū Iṣḥāq, *Aqīdat al-salaḥ*, éd. M. Bernand, Le Caire, 1987.
- *Id.*, *al-Iṣāra ilā maḍhab ahl al-ḥaqq*, éd. M. Bernand, Le Caire, 1987.
- WENSINCK, A.J., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leyde, Brill, 1938.

Études :

- ABRAHAMOV, Benyamin, "Ibn Taymiyyah and the doctrine of 'iṣmah'", *The Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, 12/3-4 (1993), p. 24-25.
- *Id.*, "Religion versus philosophy : The case of Faḥr al-Dīn al-Rāzī's proofs of prophecy", *Oriente Moderno*, 19 (2000), p. 415-425.
- CHAUMONT, Éric, « La problématique classique de l'Iğtihād et la question de l'Iğtihād du prophète : Iğtihād, waḥy et 'iṣma », *Studia Islamica*, 75 (1992), p. 105-139.
- GARDET, L., ANAWATI, M.-M, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1948.
- GARDET, L., *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Vrin, 1967.
- GIMARET, Daniel, *La doctrine d'al-Aş'arī*, Paris, Cerf, 1990.
- GRIFFEL, Franck, "Al-Ğazālī's concept of prophecy : The introduction of Avicennan Psychology into Aş'arite Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 14 (2004), p. 101-144.
- LAOUST, Henri, *Éssai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī-d-dīn Aḥmad b. Taymiyya, canoniste ḥanbalite né à Harrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*, Le Caire, IFAO, 1939.
- *Id.*, *Les Schismes dans l'Islam*, Alger, SNED, 1979.
- MADELUNG, W., art. « 'iṣma », *EP*.

MICHOT, Y., « Entre la divinité et la seigneurialité, le polymorphisme de l'associationnisme (širk) »
Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. [en ligne]. Disponible sur :
<<http://www.muslimphilosophy.com/it/works/ITA%20Texspi%2004.pdf>>
SFAR, Mondher, *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, Paris, Sfar, 1998.
VAN ESS, Josef, « L'autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu'tazilite », *La Notion d'autorité au moyen âge : Islam, Byzance, Occident*, Paris, 1978, p. 222.
WENSINCK, A.J., *The Muslim Creed*, Frank Cass & Co. Ltd, 1965².