



HAL
open science

Ordre et volonté dans quelques traités de théorie juridique (uṣūl al-fiqh)

Ziad Bou Akl

► **To cite this version:**

Ziad Bou Akl. Ordre et volonté dans quelques traités de théorie juridique (uṣūl al-fiqh). Language and Method. Historical and Historiographical Reflections on Medieval Thought, Rombach Verlag, 2017, 978-3-7930-9897-3. hal-02438321

HAL Id: hal-02438321

<https://hal.science/hal-02438321>

Submitted on 11 May 2020

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.

Ueli Zahnd (Ed.)

Language and Method

Historical and Historiographical
Reflections on Medieval Thought

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

© 2017 Rombach Verlag KG, Freiburg i.Br./Berlin/Wien

1. Auflage. Alle Rechte vorbehalten

Umschlag: Bärbel Engler, Rombach Verlag KG, Freiburg i.Br./Berlin/Wien

Satz: rombach digitale manufaktur, Freiburg im Breisgau

Herstellung: Rombach Druck- und Verlagshaus GmbH & Co. KG, Freiburg i.Br.

Printed in Germany

ISBN 978-3-7930-9897-3

Contents

Preface	9
NADJA GERMANN	
A Matter of Method: al-Fārābī's conception of philosophy	11
ZIAD BOU AKL	
Ordre et volonté dans quelques traités de théorie juridique (uṣūl al-fiqh)	39
Annexe : Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī Ce que sa qualification d'« ordre » ajoute à la signification d'un énoncé	59
SILVIA NEGRI	
<i>Disciplina scholastica</i> : Vorstellungen des Hörens und des Hörers an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert	69
GIANLUCA BRIGUGLIA	
Celestine's renunciation Observations on method and language in Giles of Rome's <i>De renunciatione papae</i>	107
JOHN T. SLOTEMAKER	
William of Ockham and Theological Method	121
FLORIAN WÖLLER	
Fußnoten im Mittelalter Zur These einer historischen Wende im Denken des 14. Jahrhunderts	143
KANTIK GHOSH	
Genre and Method in the late <i>Sermones</i> of John Wyclif	167

ISABEL IRIBARREN

Question de style
Langage et méthode comme enjeux rhétoriques dans l'œuvre de
Gerson 183

MEREDITH ZIEBART

Language and Reform in the Tegernsee Debate on Mystical
Theology 223

UELI ZAHND

Das trojanische Pferd der Scholastik: Antoine de Chandieu (†1591)
über Sophistereien, Syllogistik – und Rhetorik 247

ZORNITSA RADEVA

»Quo pacto ex philosophis interpretes Aristotelis facti sunt?«
Die genuinen Peripatetiker der Frühen Neuzeit in Jacob Bruckers
Historia critica philosophiae 281

MARIO MELIADÒ

Die Verwandlungen der Methode: Victor Cousin und die
scholastische Genealogie der cartesischen Vernunft 309

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

Entangled Philosophical Ideologies
The Language of Reason: From Modern French to
Scholastic Latin 337

LAURENT CESALLI

Brentano philosophe de l'histoire de la philosophie 357

Index 375

ZIAD BOU AKL (PARIS)

Ordre et volonté dans quelques traités de théorie juridique (uṣūl al-fiqh)

Annexe : Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī,

Ce que sa qualification d'« ordre » ajoute à la signification d'un énoncé

Les développements consacrés au langage que renferme l'abondante littérature de théorie juridique nous livrent une vision pragmatique de ce phénomène que l'on ne trouve pas dans les autres disciplines de la pensée islamique, comme par exemple la grammaire. La spécificité de cette approche a été soulignée au XI^e s. par le théologien ash'arite al-Juwaynī (m. 478/1085), qui distingue au début de sa *Démonstration en théorie juridique* deux découpages différents des parties du discours (*aqsām al-kalām*) : celui des grammairiens, qui divisent le discours en noms, verbes et particules, et celui des théoriciens du droit, qui le divisent en phrases déclaratives, impératives, interrogatives, etc.¹ Quelle qu'en soit la pertinence historique, cette remarque entérine une division des tâches entre grammairiens et théoriciens du droit et nous livre ce qu'est pour un théologien médiéval le principal apport du droit au langage : envisagée dans le cadre d'une réflexion métajuridique, l'étude du langage n'est plus une affaire de morphologie et de syntaxe, mais d'intention qui sous-tend l'acte d'énoncer des phrases.

L'étude pragmatique du langage, qui correspond selon al-Juwaynī aux « objectifs poursuivis » par les praticiens de cette discipline, s'est dédoublée très tôt en deux approches différentes qui se sont côtoyées durant l'époque classique, celle des « théologiens » et celle des « juristes ». Ces deux approches correspondent à deux manières différentes d'envisager la discipline même de théorie juridique et sa relation avec les autres sciences. Au cours du présent chapitre, consacré au lien entre ordre et volonté dans les traités de théorie juridique, j'exposerai la différence entre ces deux approches, ainsi que les débats entre théologiens et juristes que

¹ Al-Juwaynī, *Al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, ed. Ṣ. b. M. Bin 'Awīḍa, Beyrouth 1997, p. 59, § 113.

suscite la question de savoir quelle est la meilleure façon de définir un ordre.

Les énoncés prescriptifs, qui intéressent au plus haut point tout théoricien du droit, font l'objet de longues sections, intitulées *Des ordres et des défenses*, où ils ne sont pas abordés en partant du mode verbal de l'impératif – également appelé « amr » ou « ṣiġhat al-amr » – mais de l'intention de donner un ordre. Un ordre ne peut donc pas être limité au mode verbal de l'impératif ni défini *a priori* par des critères morphologiques. Une phrase, que nos auteurs attribuent aux « Arabes » de l'époque pré-islamique, dépositaires du génie de la langue et de la sagesse qu'elle renferme, permet d'en donner une définition provisoire : « l'ordre est ce dont l'omission, par celui qui le reçoit, est appelée désobéissance. »²

Cette définition négative présente l'ordre comme un acte pourvu de conséquences, et qui engage un locuteur, celui qui donne l'ordre (*al-āmīr*), et un allocutaire, celui qui le reçoit (*al-ma'mūr*). Il est composé d'une forme linguistique (*ṣiġha*) dont le statut fait l'objet de débats que nous évoquerons, et d'un contenu qu'elle véhicule, l'objet de l'ordre (*al-ma'mūr bihi*), à savoir l'acte que l'allocutaire doit exécuter. Cette énonciation doit remplir un ensemble de conditions, morphologiques ou psychologiques, qui en font un ordre en bonne et due forme, et lui confèrent ce que nous pouvons appeler, en utilisant une terminologie moderne, sa force illocutoire. Ces conditions font l'objet de débats parmi différents groupes et écoles revendiquant chacun leur propre méthode d'approche du langage et leurs propres présupposés théologiques et ontologiques.

² Al-Jaṣṣāṣ, *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ al-musammā al-fuṣūl fi al-uṣūl*, éd. par M. M. Tāmīr, 2 vols., Beyrouth 2010, vol. 1, p. 282. Ces sections n'ont pas encore fait l'objet d'études systématiques. Pour une présentation détaillée de l'ordre dans l'œuvre du théologien al-Āmidī, voir Bernard G. Weiss, *The Search for God's Law*, Salt Lake City 1992, p. 329–388. Pour une étude de certains aspects de cette question chez les juristes ḥanafites, voir Aron Zysow, *The Economy of Certainty. An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, Atlanta, GA, 2013 (Resources in Arabic and Islamic Studies 2), p. 60–76. David Vishanoff aborde également la question de l'ordre dans certains passages de son livre consacré à l'herméneutique des théoriciens du droit (*The Formation of Islamic Hermeneutics. How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*, New Haven 2011). Baber Johansen a consacré une étude sur l'ordre et le temps chez les ḥanafites : Baber Johansen, « L'ordre divin, le temps et la prière : une discussion sur la causalité concernant les actes de culte », in : *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 61 (2008), p. 545–557. Pour une traduction française annotée d'une section de théorie juridique sur l'ordre, voir al-Shīrāzī, *Kitāb al-luma' fi uṣūl al-fiqh, Traité de théorie légale musulmane*, éd. par Eric Chaumont, Berkeley 1999, p. 60–89, et Ziad Bou Akl, *Averroès : le philosophe et la Loi. Édition, traduction et commentaire de l'Abrégé du Mustasfā*, Berlin 2015 (Scientia Graeco-Arabica 14), p. 279–287.

La thèse mu‘tazilite d’une volonté du locuteur comme condition de validité de l’ordre, volonté qui se décline en trois différentes volitions (*irādāt*) – vouloir que l’ordre existe, qu’il prenne la forme d’un ordre, et que son récepteur l’exécute – est l’une des plus anciennes tentatives de cerner cet acte de parole. Elle l’inscrit dans une théorie plus générale de l’acte humain qui a particulièrement préoccupé cette école théologique, et l’envisage essentiellement comme un événement.³ Cette thèse suscita un ensemble de réactions et d’objections. Certaines émanent d’écoles théologiques plus récentes (les ash‘arites) qui contestent les présupposés théologiques et ontologiques du mu‘tazilisme et préfèrent substituer à la notion mu‘tazilite de « volonté » celle d’« intention » (*ma‘nā*), qui s’inscrit, comme nous le verrons, dans une tout autre conception de la nature du langage. Certaines autres objections proviennent d’autres professionnels qui se sont intéressés à cette discipline (les juristes) et qui contestent l’approche spéculative des théologiens, lui préférant une lecture plus exégétique de cet acte de parole. Enfin, certaines objections sont internes au mouvement mu‘tazilite, comme la thèse de la branche basrienne de l’école qui ne gardera de ces trois volitions que la dernière, celle qui fait écho à un enjeu théologique fondamental, celui de la relation entre la volonté de Dieu et les actes mauvais de ses créatures.

La présentation de ces débats est suivie de la traduction d’un extrait du *Mu‘tamad fi uṣūl al-fiqh* du mu‘tazilite Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī.⁴ L’auteur, qui s’adresse notamment aux mu‘tazilites et aux juristes, se débarrasse de toutes les volitions pour n’en garder que la dernière, celle de l’exécution de l’objet de l’ordre. En plus de l’intérêt doctrinal de ce texte qui permet de montrer que l’évolution de la théorie des ordres se fait dans le cadre plus général d’une évolution de la théorie des actions humaines, sa très grande diffusion au-delà du cercle de cette école illustre l’influence et la pérennité, dans la tradition juridique islamique, des questions posées par cette première grande école de théologie rationnelle.

³ Pour une étude exhaustive de l’action humaine chez les mu‘tazilites, voir Daniel Gimaret, *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*, Paris / Louvain 1980 (Études musulmanes 24). Sur les conséquences en termes de morale de cette conception mu‘tazilite de l’ordre comme un événement, par opposition à la conception ash‘arite qui en fait un attribut, voir la récente étude de Omar M. Farahat, « Commands as Divine Attributes. Islamic Jurisprudence and the Euthyphro Question », in: *Journal of Religious Ethics* 44 (2016), p. 581–605.

⁴ *Kitāb al-mu‘tamad fi uṣūl al-fiqh*, éd. par Muḥammad Ḥamidullāh (avec la collaboration de Muḥammad Bakr et Ḥasan Ḥanafī), 2 vols., Damas 1964–1965, vol. I, p. 49–56.

1. Présentation des trois volitions

Dans son encyclopédie de théorie juridique *Al-Baḥr al-muḥīṭ*, al-Zarkashī (m. 794/1392) compile les principales positions et thèses des théoriciens du droit en les classant par thème.⁵ La question des liens entre ordre et volonté est abordée dans une section qui soulève la question de l'indication de la forme impérative (*dalālat ṣiḡhat al-amr*). À cette occasion, l'auteur cite un passage d'Ibn Barhān (m. 518/1124) qui expose la thèse mu'tazilite. L'auteur énumère dans un premier temps les trois volitions nécessaires, selon les mu'tazilites, pour qu'un énoncé devienne un ordre, puis répartit, dans un second temps, les réactions des différents groupes et écoles par rapport à chacune de ces volitions. Je reproduis ici ce texte qui nous servira de fil conducteur pour exposer en les développant les principales positions à ce sujet.

Certains d'entre eux considèrent qu'il faut trois volitions pour que la forme linguistique devienne un ordre. La première, que celui qui donne l'ordre veuille faire exister (*ijād*) la forme, de sorte que s'il ne la veut pas, parce qu'il est inattentif, inconscient ou dormant, la forme qui se produit de lui ne sera pas un ordre. La deuxième est qu'il veuille détourner la forme impérative d'autre chose que l'ordre vers l'ordre. En effet, l'impératif s'applique de plusieurs façons (*jihāt*), comme l'accusation d'impuissance (*ta'jiz*), la création (*takwīn*), la promesse, la réprimande (*zajr*), etc. Il faut donc que [le locuteur] veuille détourner la forme de toutes ces façons vers celle de l'ordre. Le maître Abū al-Ḥasan al-Ash'arī a exprimé cela en disant : il faut qu'il veuille, par la forme, l'intention subsistant en lui (*al-ma'nā al-qā'im bi-al-nafs*). La troisième est la volition de l'acte ordonné et son exécution.

La première, qui est la volition de faire exister la forme linguistique, ne soulève pas d'objections (*lā khilāfa fī i'tibārihā*). La seconde, la volition de détourner la forme d'autre chose que de l'ordre vers l'ordre, fait l'objet d'un désaccord parmi nos condisciples : les théologiens la considèrent et les juristes parmi eux ne la considèrent pas et [soutiennent] que si la forme advient dépourvue de toute circonstance (*mujarrada 'an al-qarā'in*), elle est rapportée à l'ordre. Quant à la troisième, elle fait l'objet d'un désaccord entre nous et les mu'tazilites. Nos compagnons s'accordent à dire qu'on ne doit pas en tenir compte, alors que les mu'tazilites s'accordent pour en tenir compte. Et [Ibn Barhān] continue en disant : Cela se fonde sur un principe important qui nous sépare d'eux, à savoir

⁵ Al-Zarkashī, *Al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*, 6 vols., éd. par 'A. 'A. al-Ānī, Koweït 1992. La partie sur l'ordre couvre les pages 242-425 du 2^e volume.

que les choses du monde dans leur ensemble n'ont lieu selon nous que par la volonté de Dieu.⁶

2. La première volition : la parole comme action

La première volition est celle qui fait exister (*ijād*) la forme linguistique de l'ordre et le produit en tant qu'acte de la part de l'agent. Sa présence est expliquée par la nécessité d'exclure, de l'ensemble des locuteurs, les inconscients, les inattentifs ou les somnambules qui préféreraient un énoncé impératif par inadvertance et sans vouloir donner un ordre. Ibn Barhān ne s'y attarde pas et signale qu'elle fait l'unanimité.⁷ En effet, dans un contexte juridique, cette condition s'impose au lecteur comme une évidence, en ce qu'elle rappelle l'extension de l'acte légal et de la responsabilité légale qui excluent de leur définition le même type de personnes (les dormants, les inconscients, etc.), même si, à proprement parler, le contexte linguistique de l'énonciation de l'ordre est distinct de celui du droit, et que celui qui donne un ordre n'a pas à être, par définition, légalement chargé.

Mais à un autre niveau, cette première volition fait écho à des débats de théologie rationnelle et inscrit l'énonciation de l'ordre dans la théorie mu'tazilite de l'action humaine. Parmi la série des éléments déterminant la production d'un acte, son existenciation (*ijād*) est en effet distinguée de ses qualifications, notamment morales, qui ne dépendent pas de l'agent. Le minimum qu'un agent peut faire à un acte, c'est de le faire exister quand il le veut et c'est cet acte d'existenciation qui détermine l'appartenance, fondamentale dans une perspective éthique, de l'acte à l'agent.⁸ Dans le cadre de ces débats sur la capacité de l'homme et sa marge de manœuvre, cette première volition remplit donc une fonction théologique et s'insère implicitement dans la querelle qui oppose les mu'tazilites à leurs adversaires au sujet de la création ou non par l'homme de ses actes. Si elle ne pose plus de problèmes pour Ibn Barhān qui n'y voit aucun enjeu, c'est d'une part en raison du contexte juridique où la

⁶ Ibid., p. 349.

⁷ Ibid.

⁸ Gimaret, *Théories de l'acte humain*, p. 17. D'ailleurs, énoncer une proposition figure parmi les exemples donnés pour illustrer l'acte d'un agent (ibid., p. 15, par ex.)

notion de responsabilité légale relègue au second plan les considérations théologiques de la toute-puissance divine,⁹ et d'autre part, parce qu'une fois extraite de son cadre initial et des questions liées à la justice et à la rétribution divine des actions humaines qui occupent de moins en moins de place dans la théologie post-avicennienne,¹⁰ elle s'impose comme relevant du bon sens et perd toute fonction « idéologique » proprement mu'tazilite. D'ailleurs, dans l'extrait du *Mu'tamad* traduit en annexe à ce chapitre, Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, conformément à sa propre théorie des actions humaines, l'écartera complètement en la considérant comme superflue.

3. La deuxième volition : juristes et théologiens au sujet de la force de l'ordre

La deuxième volition est d'emblée plus problématique. C'est celle qui consiste à faire de l'énoncé produit un ordre. Elle ne concerne pas la venue à l'être de l'énoncé impératif, mais ses modalités et sa visée : une fois que cet énoncé existe, cette deuxième volition le spécifie et en fait un ordre, à l'exclusion de tous les autres types d'énoncé qu'un impératif peut signifier.¹¹

⁹ Sur le changement de perspective en fonction de la discipline au sujet de la capacité humaine, voir les remarques de Brunschvig dans son article consacré à la notion de charge de l'impossible. Voir Robert Brunschvig, « Devoir et pouvoir. Histoire d'un problème de théologie musulmane », in: *Studia Islamica* 20 (1964), p. 5–46.

¹⁰ Au profit, comme le signale Gimaret, des questions de *tawḥīd* et d'attributs. Ce déclin affecte d'ailleurs le positionnement des auteurs sunnites au sujet de la volonté divine du mal : les précautions qui accompagnaient son admission par les premiers auteurs n'ont plus paru nécessaires à leurs successeurs. Voir Daniel Gimaret, « Un problème de théologie musulmane : Dieu veut-il les actes mauvais ? Thèses et arguments », in: *Studia Islamica* 40 (1974), p. 5–73, ici p. 32.

¹¹ Sur une vue générale de la question des actes de parole dans la tradition linguistique arabe, voir Daniela F. Firanescu, « Speech acts », in: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* 4 (2005), p. 328–334. Cf. aussi la présentation de Zysow dans l'introduction de son article sur le *tamanni* (Aron Zysow, « Tamanni. If Wishes Were...: Notes on Wishing in Islamic Texts », in: Wolfhart Heinrichs et Michael Cooperson (éd.), *Classical Arabic Humanities in their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs on his 65th Birthday*, Leyde / Boston 2008, p. 521–567).

Cette volition, qui ne fait pas l'unanimité,¹² soulève le problème du lien entre la forme linguistique que prend l'énoncé, en l'occurrence sa forme impérative (*ṣiḡhat al-amr*) située dans l'expression (*al-lafz*), et l'intention (*al-ma'nā*) du locuteur de véhiculer, à travers cet énoncé, un ordre (*amr*).¹³ Pour al-Ka'bi, la qualité « ordre » s'ensuit directement de l'expression impérative, sans besoin de faire intervenir un quelconque élément psychologique. Cette position s'apparente, comme nous le verrons, à celle des juristes.

La relation problématique entre forme impérative et intention d'émettre un ordre s'inscrit dans l'idée plus générale que l'on trouve dans la tradition linguistique arabe d'une dissociation entre l'intention du locuteur, c'est-à-dire la force illocutoire de son énoncé, le *ma'nā* de sa phrase, et le type de phrase qu'il utilise pour l'exprimer.¹⁴ Cela se manifeste, dans le cas particulier de l'ordre, par la remarque que l'on trouve dans le texte d'Ibn Barhān : « En effet, l'impératif s'applique de plusieurs façons (*jihāt*), comme l'accusation d'impuissance (*ta'jiz*), la création (*takwīn*), la promesse, la réprimande (*zajr*), etc. » L'énumération des différentes « façons » d'utiliser un impératif est en réalité un lieu commun des traités de théorie juridique. Elle fait écho aux recensions, faisant l'objet de chapitres à part, des différents sens qu'un énoncé impératif peut avoir : menace,

¹² C'est ainsi qu'al-Ka'bi (m. 319/913) et les mu'tazilites bagdadiens l'écartent en la considérant comme inutile (al-Juwayni, *Al-Burhān fi uṣūl al-fiqh*, p. 64, § 122). Abū Hāshim, en revanche, lui accorde une place centrale et affirme qu'elle dispense de la première volition ('Abd al-Jabbār, *Al-Mughnī fi abwāb al-'adl wa-al-tawhīd*, 20 vols., Le Caire 1960–1969, vol. 17 [al-shar'īyyāt], éd. A. al-Khūli, p. 23¹⁰⁻¹²).

¹³ Sur ce couple de concepts (*lafz* – *ma'nā*) qui structure la pensée linguistique arabe, et sur son évolution, voir Djamel E. Kouloughli, « À propos de lafz et ma'nā », in: *Bulletin d'études orientales* 35 (1983), p. 43–63. Voir aussi, pour une approche plus synthétique de la question, id., « Ma'nā », in: *Encyclopedia of Arabic language and linguistics* 3, p. 159–164.

¹⁴ Cette dissociation est analysée par Versteegh (sous forme d'opposition entre « speech acts » et « sentential types » ou « moods ») dans un article où elle lui permet d'expliquer le désintérêt des grammairiens, à la suite de Sibawayhi, pour le contenu des phrases, au profit de leur structure linguistique, et cela par opposition au mouvement exégétique du Coran des I^e et II^e s. de l'Hégire (la littérature des *tafāsīr*) qui, lui, se concentrait exclusivement sur l'intention du locuteur. De par son intérêt pour les actes de parole, la théorie juridique (ainsi que la science tardive du '*ilm al-ma'ānī*, exclusivement consacrée à ce sujet) est donc l'héritière de cette approche du langage (Kees Versteegh, « Meanings of Speech. The Category of Sentential Mood in Arabic Grammar », in: Joseph Dichy et Hassan Hamzē (éd.), *Le voyage et la langue: mélanges en l'honneur d'Anouar Louca et d'André Roman*, Damas 2004 (PIFD 211), p. 269–287.

intimidation, permission, souhait, imploration, orientation, etc.¹⁵ Ces différentes significations, énumérées en vrac, sont presque exclusivement illustrées par des exemples coraniques, ce qui suggère que ces listes se situent dans le sillage de la tradition de l'exégèse coranique qui a inauguré l'analyse linguistique des phrases et l'étude de l'intention véhiculée par le langage, avec comme objectif premier la désambiguïsation des constructions homonymes du discours divin.¹⁶

Cela ne va donc pas de soi que la forme impérative (*ṣiḡhat al-amr*) confère à un énoncé une intention d'ordre, et certains exigent un élément supplémentaire pour en spécifier le sens. Comme le dit Ibn Barhān dans son commentaire de cette deuxième volition, cet aspect du débat oppose, comme nous l'avons déjà vu, les juristes (*fuqahā'*) aux théologiens (*mutakallimūn*) :

La seconde, la volition de détourner la forme d'autre chose que de l'ordre vers l'ordre, fait l'objet d'un désaccord parmi nos condisciples : les théologiens en tiennent compte et les juristes parmi eux n'en tiennent pas compte et [soutiennent] que si la forme advient dépourvue de toute circonstance (*mujarrada 'an al-qarā'in*), elle est rattachée à l'ordre.¹⁷

La question consiste à savoir où situer l'élément qui donne à l'énoncé impératif sa valeur d'ordre : dans un élément extérieur qui assure le lien entre forme linguistique et intention du locuteur, comme le prétendent les théologiens qui débattent ensuite entre eux de la nature de cet élément, ou, comme le disent les juristes, dans l'énoncé linguistique lui-même, capable de véhiculer à lui seul l'intention de l'ordre.¹⁸

¹⁵ Voir par exemple la liste des seize *ma'āni* recensés dans al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, éd. par M. S. al-Ashqar, 2 vols., Beyrouth 1997, vol. 2, p. 66s., ou des trente-trois que l'on trouve dans al-Zarkashī, *Al-Baḥr al-muḥīṭ fi uṣūl al-fiqh*, vol. 2, p. 356–364.

¹⁶ Comme de distinguer, pour prendre un exemple de Muqātil (m. 150/767), entre la vraie question et la question rhétorique, utilisée en guise d'exclamation. Sur cet exemple et d'autres, voir Versteegh, « Meanings of Speech », p. 271–273.

¹⁷ Al-Zarkashī, *Al-Baḥr al-muḥīṭ fi uṣūl al-fiqh*, vol. 2, p. 349.

¹⁸ Ou dans le rapport entre locuteur et interlocuteur. Nous n'évoquerons pas dans cette étude la question de la hiérarchie du locuteur et de l'allocutaire, qui mérite un traitement à part. Signalons juste l'originalité de la solution d'al-Baṣrī que l'on trouvera dans l'extrait traduit : plutôt que de parler de la nécessaire supériorité objective (*'u-luww*) du locuteur sur l'allocutaire, comme le font certains, il parle d'*isti'lā'* (litt. « se prendre pour supérieur »), c'est-à-dire de supériorité subjective : ce qui compte, dit-il en substance, n'est pas la véritable position du locuteur mais celle qu'il prétend avoir au moment de la profération de l'ordre. Cf. le commentaire d'al-Isnawī (m. 772/1370) qui la décrit comme une demande faite « avec rudesse et en élevant la voix », c'est-

3.1 Les théologiens : volition vs intention

Commençons par examiner la position des théologiens, que l'on confrontera ensuite à celle des juristes. Comme l'affirme Ibn Barhān, tous, muʿtazilites et ashʿarites, exigent un élément extérieur à la forme linguistique pour qu'un énoncé devienne un ordre. Si les muʿtazilites parlent de volition, les ashʿarites, à la suite du fondateur éponyme de leur école, expriment différemment cette même idée, en affirmant « qu'il faut qu'il veuille, par la forme linguistique, l'intention subsistant en lui (*al-ma'nā al-qā'im bi-al-nafs*) ». Le ḥanbalite Ibn ʿAqīl va dans le même sens lorsqu'il parle, au sujet des théologiens, d'un besoin de « support » (*mustanad*), qui est, pour les ashʿarites, une intention interne dont la forme linguistique est l'expression, et pour les muʿtazilites, une volition du locuteur. Ibn ʿAqīl, qui adopte à ce sujet une position proche de celle des juristes, considère la *irāda* et le *ma'nā* comme deux entités substituables l'une à l'autre et qui situent la force de l'ordre dans un élément psychique extérieur à l'énoncé.¹⁹

Cependant, cette divergence de points de vue est plus radicale qu'il n'y paraît, lorsqu'on l'envisage du point de vue des théologiens eux-mêmes. À cet égard, le théologien ashʿarite al-Bāqillānī (m. 403/1013), qui consacre un chapitre de son *Taqrīb wa-irshād* à la question de savoir « en vertu de quoi un ordre est-il un ordre », examine la position des muʿtazilites, des ashʿarites et des juristes à ce sujet. Il nous permet de montrer comment ces deux éléments externes s'insèrent dans deux conceptions différentes de la nature de l'ordre et du langage.

Voici la définition de l'ordre qu'il attribue aux muʿtazilites :

Les qadarites [appellation péjorative des muʿtazilites] prétendent que l'ordre de Dieu Très-Haut et les autres ordres *ne sont rien d'autre que les sons composant l'énoncé* « Fais » (*Ifal*).²⁰ Mais la majorité d'entre eux prétend que l'ordre ne l'est pas en vertu de lui-même (*li-nafsihi*) ou de son genre, qu'il est possible qu'il soit produit

à-dire qu'elle est une forme (*hay'a*) située dans le discours, contrairement au *'uluww* qui est une forme située dans le locuteur (*Nihāyat al-Sūl*) [commentaire d'un traité de Bayḍāwī, imprimé avec le commentaire d'al-Badakhshī], 3 vols., al-Azhar [Le Caire] s. d., vol. 2, p. 8). Sur les différentes positions concernant la hiérarchie, voir al-Zarkashī, *Al-Baḥr al-muḥīṭ fi uṣūl al-fiqh*, vol. 2, p. 346f.

¹⁹ Ibn ʿAqīl, *Al-Wāḍiḥ fi uṣūl al-fiqh*, éd. par George Makdisi, 4 vols., Beyrouth 2002, vol. 4.1, p. 77.

²⁰ *Ifal*, litt. « Fais ! », est le paradigme, abstrait de tout contenu sémantique, forgé par les grammairiens et utilisé conventionnellement pour désigner la forme verbale de la 2^e personne du singulier de l'impératif. Les théoriciens du droit l'utilisent comme une

(*yūjad*), lui ou ce qui lui ressemble, par une personne qui n'est pas en train de donner un ordre, et qu'il ne le devient, pour beaucoup d'entre eux, qu'en vertu de volitions (*bi-irādāt*) : une volition pour le faire advenir, une volition pour en faire un ordre à celui à qui il est donné, et une troisième volition concernant l'acte ordonné.²¹

Cette définition de l'ordre comme sons composant l'énoncé *Ifal* (« Fais ! ») s'oppose à la définition ash'arite qu'al-Bāqillānī récapitule au début de ce chapitre :

Nous avons montré précédemment que *l'ordre est une intention (ma'nā)* interne au locuteur et qu'il est, en vertu de lui-même (*li-nafsihi*), ordre de ce que le locuteur ordonne, pour celui qui le donne, et pour celui à qui il ordonne d'accomplir l'acte, et qu'il est comme la science du savant et la puissance du puissant dans leur rattachement au puissant et au savant ainsi qu'à l'objet de science et de puissance.²²

Alors que les mu'tazilites définissent l'ordre comme un ensemble de sons (*aṣwāt*) composant la forme impérative, à laquelle des volitions viennent se surajouter pour les modeler, pour les ash'arites, l'ordre *est* une intention d'ordre interne au locuteur, et la forme linguistique n'en est que l'expression. Il est donc ordre *en vertu de lui-même (li-nafsihi)*.

Ces deux définitions de l'ordre reflètent deux conceptions différentes de la nature de la parole (*al-kalām*) qui opposent les deux écoles. Elles tirent leur origine des premiers débats théologiques autour des attributs divins (et notamment de celui de parole) qui ont fini par donner naissance à des positions différentes sur la nature du langage, dont les effets sont visibles dans les traités de théorie juridique. Alors que pour les mu'tazilites, la parole, ce sont les sons et les lettres, ce que les doxographes appellent « l'expression linguale » (*al-laḥẓ al-lisānī*),²³ pour les ash'arites, celle-ci est au sens propre parole interne (*kalām nafsi*), c'est-à-dire intentions, significations, ou entités qui se forment dans l'esprit du locuteur, et dont les mots (*al-alfāz*) ne sont que l'indication (*dalīl*), l'expression (*al-'ibāra*) ou ce qui les fait sentir (*al-mush'ir bihi*).²⁴

métonymie de tout impératif, en raison, nous dit al-Zarkashī, de sa fréquence dans le discours (*Al-Baḥr al-muḥīt fi uṣūl al-fiqh*, vol. 2, p. 357).

²¹ Al-Bāqillānī, *Al-Taqrīb wa-al-irshād*, éd. par 'A. Abū Zayd, 3 vols., Beyrouth 1997, vol. 2, p. 10, nous soulignons.

²² Ibid., nous soulignons.

²³ Al-Zarkashī, *Al-Baḥr al-muḥīt fi uṣūl al-fiqh*, vol. 2, p. 245.

²⁴ Cette origine théologique transparait encore dans l'analogie que l'on trouve dans le texte d'al-Bāqillānī entre la parole et les deux autres attributs de science et de puis-

Il n'y a donc pas de véritable équivalent, chez les ash'arites, de la deuxième volition qui transforme un énoncé en ordre. Ceux-ci, contrairement aux mu'tazilites, peuvent d'ailleurs s'en passer, en vertu de leur conception du langage. En effet, pour les mu'tazilites selon qui la parole est un événement physique, extérieur au locuteur, les volitions viennent s'y surajouter afin de le modeler conformément à la volonté de ce dernier. En revanche, pour les ash'arites, la parole est avant tout parole interne, intention du locuteur d'exprimer telle ou telle idée. Cette intention contient donc par elle-même, avant son expression linguale, tout ce que le locuteur veut exprimer. Cette expression linguale lui est par conséquent ontologiquement inférieure et n'en est que le reflet. Elle est moins autonome et s'adapte plus facilement à l'intention interne qui contient déjà toutes les modalités sémantiques et illocutoires (tous les *ma'āni*) que le locuteur veut communiquer et que la forme linguistique ne fait qu'exprimer.

La forme linguistique occupe donc dans le système des mu'tazilites une place plus importante que chez les ash'arites, pour qui seule la parole interne est parole au sens propre. Cette dimension ontologique se répercute, sur le plan herméneutique, par une plus grande importance accordée à la forme impérative chez les mu'tazilites que l'on retrouve sous deux formes dans l'extrait d'al-Baṣrī. Premièrement, il y affirme, au début, que la forme impérative est une condition de l'ordre qui s'applique au sens propre aux énoncés impératifs de la 2^e et 3^e personne (« Fais ! » et « Qu'il fasse ! »). Il oppose à cela, à la toute fin de l'extrait, la déclaration

sance, dans leurs relations à leurs sujets et à leurs objets respectifs. La question de la parole divine s'insère dans le vaste complexe de questions liées aux attributs divins et en constitue le volet le plus « brûlant » d'un point de vue idéologique, puisque de lui dépend la question de la création et de l'incréation du Coran qui a agité les théologiens au IX^e s. C'est à cette époque de la *miḥna* qu'Ibn Kullāb (m. 240/855), dont les positions préparent celles d'al-Ash'arī (m. 324/936), défend la position des tenants de la tradition pour qui le Coran est incréé, et affirme contre les mu'tazilites, alors théologiens de la cour, que la parole divine n'est pas lettres et sons advenus à un certain moment, mais un *ma'nā* intérieur, unique, éternel, précédant toute spécification, que celle-ci concerne les types de discours (impératif, informatif) ou les langues particulières, et dont les sons et les lettres sont la trace (*rasm*). Voir Josef van Ess, « Ibn Kullāb und die Miḥna », in: *Oriens* 18/19 (1965/66), p. 103f. Cf. id., « Ibn Kullāb et la miḥna », in: *Arabica* 37 (1990), p. 190f. Avec al-Ash'arī, cette théorie, jusqu'alors opérationnelle dans le cadre des problèmes liés aux attributs, est désormais appliquée au langage humain, qui devient pour les ash'arites une parole interne (*kalām nafṣī*), et plus particulièrement, un *ma'nā qā'im bi-al-nafṣ*. Sur cette formule et sur un aperçu de ces questions, voir Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris 2007 (Patrimoines – Islam), p. 201–206.

d'obligation (« Il faut que... ») ou de volonté (« Je veux de toi que... ») qui ne sont pas selon lui des ordres par eux-mêmes mais par l'intermédiaire (*bi-wāsiṭa*) de la déclaration d'obligation et de l'affirmation de la volonté. Deuxièmement, comme on le verra, sa position exégétique rejoint celle des juristes, à savoir qu'un énoncé impératif doit avant tout être pris dans le sens d'un ordre. En somme, selon al-Baṣrī, l'ordre, c'est avant tout et au sens propre les énoncés impératifs (et non les autres formes linguistiques comme les déclarations d'intention et de volonté), et les énoncés impératifs, c'est avant tout des ordres (et non les autres actes de parole, comme l'imploration, etc.). Que l'on parte du *ma'nā* ou du *lafz*, ordre et forme impérative entretiennent l'un avec l'autre une relation privilégiée. Par opposition à cela, al-Bāqillānī affiche, en vrai ash'arite, un désintérêt vis-à-vis de la forme linguistique. En cela, il s'inspire directement de la consigne formulée par al-Ash'arī un siècle plus tôt : « Il n'y a pas de forme pour l'ordre » (*lā ṣiġhata li-al-amr*)²⁵ et, tirant toutes les conséquences de cette suspicion vis-à-vis de la forme linguistique, il s'oppose à la position d'al-Baṣrī sur les deux points mentionnés.²⁶ D'une part, il dissocie complètement l'intention de l'ordre de la forme impérative et va jusqu'à déclarer que la plupart des statuts dans les textes de la Loi prennent la forme d'une déclaration d'obligation et non d'un impératif.²⁷ D'autre part, il soutient que la forme impérative est par nature équivoque et que ce sont les indices circonstanciels qui indiquent la visée du locuteur ; lorsqu'une forme impérative est dépourvue de cela (*fa-in 'uriyat min dhālīka*), il faut suspendre son jugement à son égard, comme on le fait pour tous les noms équivoques désignant plusieurs significations (*ma'ānī*).²⁸ Donc,

²⁵ Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arī*, p. 525.

²⁶ Cette suspicion ash'arite vis-à-vis de la forme linguistique ne concerne pas uniquement l'impératif. Pour d'autres exemples, voir al-Shīrāzī, *Kitāb al-luma' fi uṣūl al-fiqh*, p. 62, nt. 42. Suivant le même réflexe ash'arite d'une dévaluation de la forme linguistique, al-Ghazālī, par exemple, met sur le même plan, pour indiquer l'ordre qui subsiste intérieurement, le geste, le symbole, l'acte et l'expression, reprenant à ses propres fins une ancienne thématique, bien établie depuis al-Jāhīz (m. 255/868), des différents moyens de communication ou d'élucidation de la pensée (*bayān*), dont le langage n'est qu'une partie. *Al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, vol. 2, p. 62. Sur cette notion de *bayān*, centrale en théorie juridique depuis al-Shāfi'ī (m. 204/820), et ses liens avec la théorie plus générale de la communication chez al-Jāhīz, voir Joseph E. Lowry, « Some Preliminary Observations on al-Šāfi'ī and Later Uṣūl al-Fiqh. The Case of the Term bayān », in: *Arabica* 55 (2008), p. 505-527.

²⁷ Al-Bāqillānī, *Al-Taqrīb wa-al-irshād*, vol. 2, p. 7

²⁸ *Ibid.*, p. 15. Cette position le place dans le camp des « hésitateurs » ou de « ceux qui suspendent leur jugement » (*al-wāqifiyya*) en attendant un indice, position notamment associée à al-Ash'arī. Tous les ash'arites n'assument pas cette position extrême et in-

tout comme l'ordre n'est pas, prioritairement, un énoncé impératif, mais peut prendre d'autres formes linguistiques, les énoncés impératifs ne sont pas prioritairement des ordres et se situent à égale distance d'autres actes de parole.

3.2 L'approche exégétique des juristes

En plus des allégeances par écoles, on trouve dans les traités de théorie juridique une opposition sur certains points entre « juristes » (*fuqahā*) et « théologiens » (*mutakallimūn*) qui a fini par s'imposer et se superposer sur les allégeances traditionnelles. Si l'on en croit Ibn Khaldūn, cette opposition renvoie à deux méthodes différentes d'aborder les problèmes de cette discipline de théorie juridique, que chaque corps de métier a développé suivant sa propre tradition et sa propre formation.²⁹ Concernant la question de l'ordre, al-Bāqillānī attribue aux juristes la définition suivante :

L'ordre, c'est les sons mêmes dont la forme est l'énoncé « Fais ! » : ils sont un ordre uniquement en vertu de cette forme linguistique (*li-ṣiḡhatihā*) dépourvue de toute circonstance qui la détourne de cela.³⁰

La définition que les juristes donnent de la nature de l'ordre, conçu comme un ensemble de « sons » (*aṣwāt*), les rapproche des mu'tazilités.

confortable d'un point de vue herméneutique-légal, voir par ex. al-Juwaynī, *Al-Burhān fi uṣūl al-fiqh*, p. 67. Voir les remarques de Zysow sur la position exégétique des hésitateurs et ses liens avec la théologie et le droit, au sujet de la question connexe de savoir si l'impératif dénote un ordre obligatoire ou recommandé (*The Economy of Certainty*, p. 72f.)

²⁹ Cette distinction n'a pas encore fait l'objet d'étude systématique. Elle a notamment été théorisée par Ibn Khaldūn dans sa *Muqaddima* comme correspondant à deux approches (« voies ») différentes de la théorie juridique : celle des juristes, généralement associée aux ḥanafites, « qui touchent au plus près au droit et sont plus appropriées aux formes dérivées (*furū'*), parce qu'ils fournissent beaucoup d'exemples et de cas, et fondent leurs problèmes sur des points de droits » ; et celle des théologiens, comme al-Juwaynī, al-Ghazālī, 'Abd al-Jabbār et Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, qui « dépouillent ces problèmes de la référence au droit et ont tendance à faire le plus large usage de la déduction logique, qui est une pratique habituelle de leur discipline et une exigence de leur méthode » (Ibn Khaldūn, *Le livre des Exemples*, trad. par Abdessalam Cheddadi, Paris 2003, p. 885). Sur la lutte pour la légitimité en théorie juridique entre ces deux corps de métier, voir les remarques de Chaumont dans « Introduction », in: al-Shīrāzī, *Kitāb al-luma' fi uṣūl al-fiqh*, p. 12.

³⁰ Al-Bāqillānī, *Al-Taqrīb wa-al-irshād*, vol. 2, p.12.

Al-Bāqillānī ne manquera pas de critiquer cela quelques pages plus loin, lorsqu'il évoquera ces « juristes novices » (*nāshī'at al-fuqahā'*) qui ne maîtrisent pas ces sujets et qui ont été séduits par les thèses mu'tazilités sur la nature de la parole. Mais, contrairement aux mu'tazilités pour qui l'ordre est un ordre par des volitions (*bi-irādāt*), et aux ash'arites pour qui il l'est par lui-même (*li-nafsihi*) en tant qu'intention interne, pour les juristes, ce qui confère à un énoncé sa force d'ordre, c'est la forme linguistique impérative. En évoquant, à l'instar d'Ibn Barhān, l'absence de « circonstances » (*qarīna*), c'est-à-dire d'indice contextuel qui détourne un énoncé de son sens premier vers un autre sens, al-Bāqillānī se réfère à un paradigme fréquemment utilisé en théorie juridique et qui permet de définir le type de lien existant entre une expression (*lafz*) et la signification qu'elle véhicule. Par exemple, sans aucun indice contextuel qui nous pousserait à comprendre l'expression *asad* dans son sens figuré « d'homme courageux », nous lui conférerons son sens propre de « lion » qu'elle possède en vertu de l'imposition (*wad'*) du langage. Lorsque, en revanche, un tel indice se présente, comme la mention préalable d'un homme ou l'indication gestuelle d'un être humain, on lui accordera, dans cet usage (*isti'māl*) en particulier, son sens dérivé.³¹ Ce lien, qui est donc de nature sémantique, fonctionne comme un paradigme que l'on peut transposer à d'autres aspects du discours, comme c'est le cas ici : pour les juristes, le rapport de la forme impérative à l'ordre est équivalent au rapport d'une expression à son sens propre, et cela, comme nous l'avons vu, contrairement à al-Bāqillānī pour qui ce rapport est équivalent à celui d'une expression équivoque à toutes ses significations. Ainsi, pour les juristes, sans un indice contextuel qui la détourne vers ses autres sens dérivés que sont la menace, la permission, l'avertissement, etc., il faut accorder à la forme impérative son sens premier d'ordre.

Mais alors, peut-on affirmer que la forme impérative confère à un énoncé son caractère d'ordre de la même manière que ne le font la volition et l'intention interne ? L'énumération faite par al-Bāqillānī de ces trois solutions semble les placer sur le même plan. Mais l'approche des juristes diffère de celle des théologiens. En effet, les mu'tazilités accordent également une importance à la forme impérative, sans pour autant affirmer

³¹ Sur cette notion de *qarīna*, qui peut être textuelle ou extratextuelle, voir Wael Hallaq, « Notes on the Term *qarīna* in Islamic Legal Discourse », in: *Journal of the American Oriental Society* 108 (1988), p. 475-480. Voir aussi Mohamed M. Yunis Ali, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication*, Richmond 2000, p. 34-37, et, plus généralement, le chap. 2 (« *Wad' and Use* »).

que c'est en vertu d'elle qu'un ordre est un ordre. En en faisant l'élément principal de cet acte de parole, les juristes semblent répondre à une autre question.

À ce sujet, al-Zarkashī leur attribue une remarque qui permet de clarifier leur position :

Selon la majorité des juristes, l'ordre est un signe (*dalil*) de la volition, mais la volition n'est pas une condition de validité de l'ordre, quand bien même elle l'accompagnerait. On peut donc inférer (*yustadallu*) la volition à partir de l'ordre mais non l'ordre à partir de la volition.³²

En partant de l'existence de l'ordre, donné sous forme impérative, nous pouvons remonter à l'existence d'une volition du locuteur qui précède l'ordre et le détermine. Cette volition, quoique première d'un point de vue ontologique et causal, est en effet une donnée absente des textes à laquelle on ne peut accéder qu'en se fondant sur son signe visible, la forme impérative. En revanche, nous ne pouvons pas tenir le raisonnement inverse, c'est-à-dire nous fonder sur l'existence de cette volition pour en déduire, concernant un énoncé impératif, qu'il s'agit bien d'un ordre.

Ainsi, lorsqu'al-Bāqillānī affirme que c'est en vertu de (*li-*) la forme de l'impératif qu'un ordre est un ordre pour les juristes, c'est un rapport d'inférence qu'il établit de l'un à l'autre.³³ En revanche, la volition des mu'tazilites et l'intention des ash'arites sont deux éléments qui confèrent ontologiquement à l'énoncé impératif sa valeur d'ordre. Si pour les juristes, nous *saisissons* la force illocutoire de cet énoncé en raison de sa forme impérative, pour les théologiens, un tel énoncé *acquiert* sa force illocutoire au moment de son énonciation grâce à ces deux supports.

La perspective adoptée par les juristes vis-à-vis du langage les situe du côté du lecteur-récepteur. C'est avant tout en tant que problème exégétique que la question de l'ordre se pose pour eux, comme un énoncé textuel dont il faut fixer le sens en remontant de l'expression linguistique vers l'intention du locuteur-législateur. Par opposition à cela, les théologiens l'envisagent du côté du locuteur-émetteur au moment de

³² Al-Zarkashī, *Al-Baḥr al-muḥīṭ fi uṣūl al-fiqh*, vol. 2, p. 348.

³³ Ce qui ne semble pas être la position d'al-Ka'ḅī pour qui, selon al-Juwaynī, la qualité d'ordre « s'ensuit » de l'expression (voir *supra*). Mais les sources à son sujet sont contradictoires. Voir par ex. al-Zarkashī, *Al-Baḥr al-muḥīṭ fi uṣūl al-fiqh*, vol. 2, p. 349.

l'énonciation, c'est-à-dire comme un phénomène qu'il faut décrire en en dégageant les causes.³⁴

À cet égard, Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, dans la description qu'il fait de sa méthode d'investigation, est conscient de la différence qui le sépare des juristes dont il retient les objections sans les citer. Il ne conteste pas la validité exégétique de leur raisonnement, à savoir que l'usage de l'impératif de la part d'un sage suffit, sans aucun élément contextuel, pour que nous considérions un énoncé comme un ordre. Cependant, il tient à préciser que son investigation se situe sur un autre plan : « Nous sommes d'accord avec vous, mais ce n'est pas ce que nous recherchons. Ce que nous recherchons, c'est ce qu'ajoute à sa signification (*yufid*) le fait de la qualifier d'ordre. Et ce n'est pas pareil. » En tant que théologien, al-Baṣrī est plus préoccupé par la définition de l'ordre et de ses composantes que par les problèmes exégétiques que sa présence dans un texte est susceptible de poser.

La première des cinq objections recensées à la fin de notre extrait semble également émaner des juristes et soulève le même problème :

Si l'ordre n'était un ordre que lorsque celui qui le donne veut [la réalisation] de l'acte, on ne pourrait pas inférer la volition à partir de l'ordre, car on ne saurait pas que c'est un ordre avant d'établir la volition.³⁵

Ici, l'accusation pointe du doigt les problèmes exégétiques que soulève l'insertion de la volition du locuteur dans la définition de l'ordre. Cela conduit, selon ces objecteurs, à une circularité qui restera irrésolue en raison de la nature textuellement indétectable de la volonté : exiger une volition comme condition, c'est se condamner à ne plus pouvoir fixer le sens d'aucun impératif.

Dans sa réponse, al-Baṣrī réaffirme la validité exégétique de la démarche des juristes : la forme impérative dénote l'ordre, qui est une injonction à accomplir un acte, mais ce concept d'ordre, comme nous le verrons dans la dernière partie, est inconcevable et indiscernable d'autres actes de parole, à moins que l'on ne pose, dans sa définition, la volonté de voir s'accomplir son objet (*al-ma'mūr bihi*). La forme impérative dénote donc

³⁴ C'est ce qu'exprime Zysow lorsqu'il oppose la question de l'explication de l'ordre (*explanation*) que proposent les mu'tazilites à son repérage (*recognition*) dans un texte, seule question pertinente d'un point de vue strictement herméneutique. Voir Zysow, *The Economy of Certainty*, p. 61.

³⁵ Voir *infra*, p. 65.

la volonté du locuteur de voir son ordre accompli, à savoir la troisième volition attribuée aux mu‘tazilites.

4. La troisième volition : vouloir ce qu’on ordonne

La troisième volition concerne spécifiquement l’objet de l’ordre (*al-ma‘mūr bihi*), c’est-à-dire le contenu de l’énoncé impératif. Elle s’apparente, dans une terminologie moderne, à une règle de sincérité :³⁶ doit-on vouloir ce qu’on ordonne pour que notre énoncé soit considéré comme un ordre ? Donner un ordre tout en ne voulant pas que l’allocutaire l’accomplisse, est-ce énoncer un ordre en bonne et due forme ?

Cette dernière volition, la plus problématique et la plus emblématique des mu‘tazilites, est la seule qu’al-Baṣrī défend dans son *Mu‘tamad*. C’est la volition contre laquelle s’insurgent les ash‘arites et les tenants de la tradition, parce qu’elle a comme postulat, souvent dénoncé dans les doxographies, un principe (*aṣl*) théologique concernant la justice divine (*al-‘adl*). Voici la présentation qu’en donne Ibn Barhān dans la suite de son énumération des trois volitions :

Quant à la troisième, elle fait l’objet d’un désaccord entre nous et les mu‘tazilites. Nos compagnons s’accordent à dire qu’on ne doit pas en tenir compte, alors que les mu‘tazilites s’accordent pour en tenir compte. Et [Ibn Barhān] continue en disant : Cela se fonde sur un principe important qui nous sépare d’eux, à savoir que les choses du monde dans leur ensemble n’ont lieu selon nous que par la volonté de Dieu.³⁷

Cette revendication, de la part d’un représentant des *ahl al-sunna*, d’une volonté divine qui englobe tout ce qui se produit dans le monde, bon ou mauvais, action de croyants ou de mécréants, s’oppose à la thèse très mu‘tazilite selon laquelle Dieu ne veut pas les actes mauvais de la part de ses sujets, et ne veut donc, en vertu du principe de justice divine, que ce qu’il leur ordonne de faire. Dans cette optique, ordre et volonté vont de

³⁶ À titre d’exemple, Searle considère, dans *Speech acts*, que « Le désir que A effectue C » est la règle de sincérité spécifique du type d’actes illocutionnaires qu’est la demande (*request*). Voir *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1969, p. 66. À noter que cette formulation éthique de la règle correspond parfaitement aux priorités mu‘tazilites concernant Dieu comme locuteur.

³⁷ Al-Zarkashī, *Al-Baḥr al-muḥīṭ fi uṣūl al-fiqh*, vol. 2, p. 349.

pair : obéir à quelqu'un, c'est faire ce qu'il veut, et lui désobéir, c'est aller contre sa volonté. Pour les ash'arites en revanche, et plus généralement pour *ahl al-sunna*, une telle conception met en péril la toute-puissance de Dieu et affaiblit considérablement son pouvoir de Créateur, puisque, si sa volonté se limitait à ses ordres, tous les actes des mécréants et des désobéissants lui échapperaient. Ainsi, selon eux, la volonté de Dieu équivaut à sa science : ce que Dieu veut, ce n'est pas ce qu'il ordonne mais ce qu'il sait qu'il aura lieu, c'est-à-dire ce qui aura lieu, et rien de ce qui se produit n'échappe à cette volonté. Sa volonté est dissociée de ses ordres et rattachée à sa science.³⁸ Cette position théologique se traduit sur le plan linguistique par une description de l'ordre qui évite de recourir à la volonté du locuteur et qui est entièrement orientée vers l'allocutaire. C'est ainsi qu'al-Baqillānī le définit, au début de son chapitre, comme « l'énoncé par lequel l'acte [ordonné] est requis de la part de celui qui le reçoit sur le mode de l'obéissance. »³⁹

Dans cet extrait, Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī défend sa position sans s'adresser directement aux ash'arites et en discutant uniquement avec les autres mu'tazilites et les juristes. L'intérêt de son argumentation est qu'elle se situe sur un plan exclusivement linguistique, sans intrusion d'un quelconque postulat théologique. Le début de l'extrait est l'occasion pour lui d'explicitier sa méthode d'investigation : plutôt que de poser la volonté comme condition de l'ordre par une recherche de causes (*ta'lil*), méthode adoptée en droit et qui consiste à remonter à la cause d'un statut légal d'un cas de base afin de l'appliquer par analogie à un autre cas dérivé, il propose, comme l'indique le titre de la section, de procéder à partir de notre compréhension ordinaire du terme < ordre > (*amr*), afin d'en dégager la *ifāda*, c'est-à-dire l'ensemble des informations transmises ou véhiculées par ce terme lorsqu'on l'applique à un énoncé : qu'apprend-on au sujet d'un énoncé lorsqu'on le qualifie d'ordre ? Ces informations sont au nombre de trois : la première est qu'il prend la forme linguistique propre à la demande (*al-ṭalab*), la deuxième introduit une

³⁸ Pour l'ensemble des arguments au sujet de la volonté divine, voir les deux articles de Gimaret dans *Studia Islamica* (Gimaret, « Un problème de théologie musulmane », id., « Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et arguments : III. Les arguments mu'tazilites (suite et fin) », in: *Studia Islamica* 41 (1975), p. 63–92). Une présentation plus succincte de cette question, centrée sur al-Ash'ari, et qui met en avant les liens entre ordre, volonté et science, se trouve dans Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'ari*, p. 293–305.

³⁹ Al-Baqillānī, *Al-Taqrīb wa-al-irshād*, vol. 2, p. 5.

hiérarchie entre locuteur et allocataire qui le distingue de l'imploration ou de la simple demande, et la troisième information, qui occupe la majeure partie de l'extrait, est que nous savons, lorsqu'on qualifie un énoncé d'ordre, que son énonciateur désire l'accomplissement par l'allocataire de la chose demandée.

L'argument phare d'al-Baṣrī pour défendre la troisième condition est que la volonté de l'objet de l'ordre est le seul moyen de distinguer cet acte de parole de la menace (*tahdīd*) et de le rattacher à son genre de demande ou requête (*al-ṭalab*) qui contient, dans sa définition, cette volonté. Quelqu'un qui profère une menace utilise effectivement la forme impérative sans vouloir que l'action ordonnée soit accomplie, ou plutôt en voulant qu'elle ne le soit pas.⁴⁰ Cette volition constitue donc la seule différence spécifique sans laquelle nous ne pouvons pas savoir qu'un énoncé est un ordre ou une menace. Tous les autres éléments sont communs aux deux, y compris, et cela mérite d'être noté, la bonté de l'objet de l'ordre, qui pourrait donner l'impression, dans un contexte muṭazilite où la valeur éthique des ordres est un élément structurant du discours divin, d'être un critère de distinction entre ces deux actes de parole opposés. Mais ce n'est pas le cas selon al-Baṣrī, dont la théorie linguistique ne présuppose pas un locuteur éthique, puisque, nous dit-il à ce sujet, on peut proférer une menace afin de dissuader l'allocataire d'accomplir un acte bon. Cela prévient tout critère moral de distinction entre ordre et menace pour ne retenir que la seule volition du locuteur.

Des trois volitions, Abū al-Ḥusayn ne maintient que cette dernière, la seule nécessaire selon lui pour bien définir un ordre. La première volition est rapidement écartée comme ne permettant pas de distinguer l'ordre de la menace. La seconde, en revanche, n'a pas vraiment de sens parce qu'elle se réalise dans la troisième : vouloir qu'un énoncé soit un ordre n'est rien d'autre que de vouloir l'exécution de l'objet de l'ordre, et les deux volitions ne sont pas dissociables. À une objection qu'on peut attribuer à un jubba'ite et qui consiste à poser la deuxième volition de l'ordre par analogie à la volition de l'information (c'est-à-dire à la volonté nécessaire pour qu'une information soit une information), al-Baṣrī répond en disant que la volition de faire d'un énoncé une information consiste à informer quelqu'un du contenu de la phrase, alors que la volition de faire

⁴⁰ Comme dans le verset coranique, généralement cité pour illustrer cela : « Faites ce que vous voulez, Dieu voit parfaitement ce que vous faites » (Cor. 41, 40). Notons que cette formulation est entièrement impérative et ne contient pas une partie déclarative énonçant les conséquences de la menace.

d'un énoncé un ordre consiste à vouloir l'exécution de l'objet de l'ordre. Par conséquent, une fois analysée, cette deuxième volition disparaît et laisse place à la troisième volition.

Si nous remplaçons cette évolution de la théorie des ordres dans celle de la théorie des actions humaines mu'tazilite, nous observons le même déplacement de la fonction assignée à la volition et au motif. Dans la théorie mu'tazilite classique, le motif (*dā'i*) garantissait l'attribution de l'acte à l'agent. Pour al-Baṣrī, cette attribution n'est plus un véritable enjeu, puisqu'elle relève selon lui des connaissances nécessaires qui n'ont pas besoin de justification. Cela permet d'expliquer la disparition de la première volition qui joue exactement le même rôle dans la théorie des ordres. En revanche, l'accent mis sur la troisième volition qu'al-Baṣrī érige en objectif (*gharaḍ*) de cet acte d'énonciation correspond à sa propre théorie de l'action humaine. Comme il le dit en reformulant cette idée avec un concept emprunté à son système théologique, cette volition constitue le motif (*dā'i*) du locuteur au moment de l'énonciation. Ce concept de motif, cher à ce théologien accusé de connivence avec le « déterminisme » des philosophes, est la clef de voûte de sa théorie de l'action humaine. Il a comme fonction, non plus de rendre compte de l'appartenance de l'acte à l'agent, comme c'était le cas chez les mu'tazilites un siècle plus tôt, mais d'expliquer l'occurrence de telle action au détriment de telle autre.⁴¹ Dans le cas de l'énonciation d'un ordre, il prend la forme de cette troisième volition et joue le rôle de la cause finale qui guide l'action et explique son occurrence, à savoir le souhait que l'ordre adressé soit réalisé.

⁴¹ Voir Wilfred Madelung, « The Late Mu'tazila and Determinism: The Philosopher's Trap », in: id., *Studies in Medieval Muslim Thought and History*, Farnham 2013, p. 245–257.

Annexe : Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī

Ce que sa qualification d'« ordre » ajoute à la signification d'un énoncé⁴²

[49] Sache que [qualifier un énoncé d'« ordre »] ajoute trois choses à sa signification. La première se rapporte à l'énoncé seulement, et c'est le fait qu'il prend la forme d'un appel (*istid'ā'*) et d'une demande (*ṭalab*) à accomplir l'acte, comme lorsqu'on dit à autrui « Fais ! » ou « Qu'il fasse ! »⁴³ Les deux autres concernent l'agent de l'ordre : l'une est qu'il dit « Fais ! » à autrui sur le mode de la supériorité (*'alā ṭarīq al-'uluww*) et non de la supplication et de la soumission, et l'autre, que l'objectif poursuivi en disant « Fais ! » est l'accomplissement par l'allocutaire (*al-maqūl lahu*) de l'acte, c'est-à-dire le fait qu'il veut son accomplissement ou que son motif derrière l'énonciation de « Fais ! » soit l'accomplissement par l'allocutaire de l'acte. Mais en théorie juridique, il ne convient pas de dissocier ces deux plans.

Les trois conditions

a) *Première condition : la forme linguistique*

Concernant la première condition, il n'y a aucun doute que le nom « ordre » s'applique au sens propre aux énoncés de la forme « Fais ! » ou « Qu'il fasse ! » En effet, il ne s'applique pas, au sens propre, à l'information, à la prohibition ou au souhait, et c'est pour cela qu'on ne dit pas de leur agent qu'il donne un ordre (*āmir*).

b) *Deuxième condition : la hiérarchie*

La deuxième condition est également manifeste et elle est plus correcte que la mention de la supériorité hiérarchique. En effet, on ne dit pas de celui qui dit à autrui « Fais ! » sur le mode de la supplication et de l'imploration qu'il lui adresse un ordre, quand bien même il serait supérieur à l'allocutaire. En revanche, de celui qui dit à autrui « Fais ! » sur le mode de la supériorité (*'alā sabīl al-isti'lā' 'alayhi*) et non de l'imploration, on dit qu'il lui adresse un ordre même s'il lui est inférieur. C'est pour cela qu'ils

⁴² *Kitāb al-mu'tamad fi uṣūl al-fiqh*, vol. I, p. 49-56.

⁴³ Que l'on pourrait également traduire par « comme lorsqu'on s'adresse à autrui au moyen de la forme impérative des 2^e et 3^e personnes ».

qualifient ce dernier d'ignorant et d'idiot, parce qu'il a adressé un ordre à un supérieur.

c) Troisième condition : la volition

[50] La troisième condition, qui est la volition, fait l'objet de controverses concernant les informations rapportées à son sujet et non concernant le fait qu'elle soit une condition, et cela parce que le verset dit : « Dieu ordonne... » l'obéissance et non « Dieu la veut ». ⁴⁴ Certains juristes disent qu'un ordre est ordre en vertu de sa forme linguistique, et cela fait croire qu'ils disent qu'il mérite d'être qualifié d'ordre en vertu de sa forme. Les bagdadiens parmi nos disciples disent : un ordre est ordre pour lui-même (*li-ʿaynihi*).

Méthode adoptée pour définir l'ordre

On peut aborder cette question de deux façons : la première est de supposer que l'ordre possède une qualification (*ḥukm*) qui le spécifie en tant qu'ordre, puis de montrer, par une recherche de causes (*ʿalā tariq al-taʿlīl*), que cette spécification se réalise par une volition. La seconde façon est de ne pas établir pour la forme linguistique une qualification mais de voir plutôt si l'on comprend de l'énoncé < ordre > la forme linguistique uniquement ou cette forme accompagnée d'une autre condition qui serait la volition.

Si nous avons distingué ces deux façons, c'est parce que beaucoup de gens les mélangent. Quant à nous, nous mènerons la discussion suivant la deuxième façon car la première est invalide.

Nous disons donc : lorsqu'on dit d'une expression (*lafza*) que c'est un ordre, nous comprenons qu'elle possède une forme linguistique spécifique réalisée (*mafūla*) sur le mode de la supériorité, et qu'elle est une demande et une incitation à accomplir l'acte. C'est tout ce que nous comprenons de cette expression. Nous avons déjà évoqué le rang et la forme. Quant au fait que sa forme linguistique soit une demande, nous le détaillons comme suit.

⁴⁴ Je remercie Mostafa Najafi (Université de Fribourg-en-Brisgau) pour la discussion qu'on a eue au sujet de ce bout de phrase syntaxiquement difficile : « ammā al-sharḥ al-thālith wa-huwa al-irāda fa-mukhtalaf fihi bi-al-khabar bihi lā bi-sharḥihi li-qawlihā inna allāh yaʿmur al-ḥāʾa wa-lā yurīduhā. »

Une condition supplémentaire est requise pour que la forme linguistique soit une demande

De deux choses l'une : soit la forme impérative est, à elle seule, une demande à accomplir l'acte, sans besoin de stipuler l'existence ou l'absence d'autre chose, soit elle ne l'est pas. Si elle l'était, de sorte à être un ordre quel que soit son aspect, il s'ensuivrait que la menace est un ordre, ainsi que la parole de l'inconscient lorsqu'elle prend la forme linguistique de l'impératif.

Si, en revanche, pour qu'elle devienne une demande, il est nécessaire de stipuler une condition supplémentaire à sa forme linguistique et à sa simple existence, cela ne manquerait pas de se rattacher soit à celui qui reçoit l'ordre, soit à l'objet de l'ordre, soit à celui qui donne l'ordre, soit au lieu d'inhérence de la forme linguistique. Rien d'autre ne peut lui être rattaché pour qu'on le mentionne.

Cette condition ne réside ni dans celui qui reçoit l'ordre ni dans l'objet de l'ordre

Il n'est pas possible qu'elle se rattache à celui qui reçoit l'ordre, en tant qu'adventice, ou existant, ou puissant ou autre, ni à l'objet de l'ordre, en tant que bon, obligatoire ou recommandé, car tout cela a également lieu avec la menace. Ne vois-tu pas [51] qu'un homme peut menacer autrui pour qu'il accomplisse un acte obligatoire ou bon ?

Recherche de cette condition dans celui qui donne l'ordre

Si cette condition se rattache à celui qui donne l'ordre, cela ne se manifesterait que par voie négative ou affirmative.

a) Recherche par voie négative

Par voie négative, c'est de dire : la qualité [qui se rattache à l'énoncé] est un ordre parce qu'il ne nous a pas indiqué qu'il s'agit d'autre chose que d'un ordre, ou parce qu'il ne nous a pas indiqué qu'il s'agit d'une menace, d'une permission ou d'un blâme, comme le dire de Dieu Très-Haut : « Il dira : Restez-y et ne me parlez pas- » [Cor. 23, 108, trad. Masson] ; ou qu'elle s'est produite de lui alors qu'il ne refuse pas l'acte ou qu'il est non

refusant de l'acte, ni inattentif. Ces divisions sont généralement énumérées par les juristes.

S'ils nous objectent : « il ne nous a pas indiqué qu'il s'agit d'autre chose que d'un ordre », nous répondons : qu'entendez-vous par ordre pour qu'on comprenne l'indication (*al-dalāla*) de son affirmation ou de sa négation ? Avons-nous nous-mêmes un autre objectif que de comprendre la signification de l'ordre ? Et à leur propos : « lorsqu'il ne nous indique pas qu'il s'agit d'une menace, d'une permission ou d'une orientation », nous répondons : « une personne qui manque de sagesse peut menacer autrui sans indiquer, par stupidité, qu'il vient de faire une menace. La forme linguistique qu'il a produite ne sera pas un ordre pour autant ». Nous leur disons aussi : « Sans indication de sa part, nous aurions pu déduire (*naqđi*) qu'il s'agit d'un ordre si tout ce qui correspondait à cette forme linguistique était un ordre et n'était ni une permission, ni une menace, ni un blâme. Or, ce n'est pas le cas, car les paroles de l'inattentif ne rentrent dans aucune de ces catégories, et ce n'est ni un ordre ni une demande à accomplir un acte. C'est pour cela qu'on ne les appelle ni ordre ni demande. »

Leur propos serait complet s'ils nous faisaient comprendre le sens de la menace, afin qu'on sache si la forme linguistique, en l'absence de menace et de permission, est un ordre. Mais qu'est-ce donc qu'une menace ? S'ils répondent : « C'est ce qui prend la forme < Fais ! > avec le refus de l'action », nous disons : « En quoi est-il préférable de poser le refus comme condition pour que la forme linguistique soit une menace et son absence comme condition pour qu'elle soit un ordre, plutôt que la volition comme condition pour que la forme soit une demande et sa négation ou son contraire comme condition pour qu'elle soit une menace ? » S'ils disent : « La signification de la menace est [donnée] par la forme linguistique à condition que manque l'indication qu'il s'agit d'un ordre », le fait qu'elle soit un ordre serait dépendant [52] du manque d'indication qu'elle est une menace et le fait qu'elle soit une menace dépendant du manque d'indication qu'elle est un ordre. Or cela est impossible. Affirmer que la forme linguistique est une demande et un ordre car le locuteur ne refuse pas l'acte implique que la parole de l'inattentif et de celui qui parle en vain (*ābith*) est un ordre et une demande car il ne refuse pas l'acte.

S'ils affirment « qu'il s'agit d'une demande à accomplir l'acte si le locuteur n'est ni inattentif ni refusant, et qu'elle ne vise ni la permission, ni le blâme, ni le défi, ni autre chose », nous répondons que si le locuteur n'est pas inattentif, alors il a inévitablement un objectif à la faire advenir. Si

son objectif n'est pas ce que vous avez mentionné, c'est inévitablement l'occurrence de l'objet de l'ordre. On revient donc au fait qu'il faut inévitablement un objectif et une volition. Ainsi est réalisé ce que nous avons mentionné, à savoir l'établissement d'un objectif ou d'une volition. Il faut que la forme linguistique soit une demande en tant qu'elle se conforme à cet objectif et non en tant que son locuteur n'est pas inattentif ; car manquer d'inattention n'est pas affirmer un acte de sorte que sa profération soit une demande.

S'ils disent : « Lorsque nous disons que l'ordre est un ordre par sa forme linguistique quand elle est abstraite (*idhā tajarradat*), nous voulons dire que si elle advient, abstraite, de la part d'un sage, nous nous contentons de cela pour la qualifier d'ordre. En revanche, nous avons besoin d'une indication que le locuteur l'a utilisée pour autre chose », nous leur répondons : « Nous sommes d'accord avec vous mais ce n'est pas ce que nous recherchons. Ce que nous recherchons, c'est ce qu'ajoute à sa signification (*yufid*) le fait de la qualifier d'« ordre ». Et ce n'est pas pareil. »

b) Recherche par voie positive

De ce qui se rapporte positivement (*mimmā*⁴⁵ *huwa ithbāt*) à celui qui donne l'ordre, la supériorité, la puissance, la volition et les refus peuvent figurer parmi les conditions.

La condition requise pour qu'une forme linguistique soit une demande à accomplir l'action ne peut pas être la puissance de l'agent à la faire ni sa connaissance de cette forme, de sa bonté, ou de la bonté de l'acte et de son obligation. Car en dépit de tout cela, la forme linguistique peut toujours être une menace.

La forme linguistique ne peut pas non plus être un ordre ou une demande du fait que l'agent en a fait, par sa puissance, un ordre ou une demande. Nous avons en effet [53] évoqué pour l'invalider (*ma'a buṭlān al-qawl*) le fait qu'un ordre possède un statut et une qualité. On ne peut donc dire que le puissant a produit l'ordre conformément à tel statut, car il faudrait nous définir que signifie pour [une forme linguistique] que d'être un ordre, puisque c'est ce que nous recherchons.

Cela invalide l'affirmation selon laquelle celle-ci devient un ordre car [son locuteur] sait qu'elle est un ordre. En effet, la chose n'est pas ce

⁴⁵ Je suis la leçon du manuscrit yéménite *sīn*, au lieu du *fa-mā* retenu par Ḥamīdullāh, qui ne l'a apparemment pas relié à ce qui précède.

qu'elle est (*lā yakūn 'alā mā huwa 'alayhi*) par une science. Il lui faut plutôt être ce qu'elle est pour que la science puisse la concerner (*yatanāwaluhu*). De plus, celui qui émet une menace sait que l'ordre est un ordre, mais ce qu'il produit par la forme linguistique de la menace n'est pas pour autant (*wa-lā yakūn*) un ordre.⁴⁶

La forme linguistique ne peut non plus être une demande et un ordre du fait que celui qui l'accomplit refuse l'ordre car, dans ce cas, celui qui émet une menace émettrait un ordre.

Cette condition ne réside pas dans le lieu d'inhérence de la forme linguistique

La condition pour qu'elle soit un ordre ne peut se rapporter à son lieu d'inhérence, car nous l'intelligions comme une demande et un ordre sans que la couleur du lieu d'inhérence, sa saveur ou autre chose ne nous traverse l'esprit. En effet, ce qui se rapporte au lieu d'inhérence est stable, alors que la forme linguistique est tantôt un ordre tantôt une menace. Il est donc établi qu'elle est une demande et un ordre en vertu de sa volition.

Examen de la volition comme condition de l'ordre

Cette volition ne manque pas de se rattacher à l'ordre, comme vouloir le faire advenir ou le produire en tant qu'ordre, ou à l'objet de l'ordre, et c'est la thèse de nos condisciples. Or, il n'est pas possible que la condition pour que [la forme linguistique] soit un ordre soit de vouloir la faire advenir, car cela a également lieu avec la menace. Et on ne peut pas dire : vouloir la faire advenir « en tant qu'ordre », car nous recherchons l'essence du fait qu'elle soit un ordre. Il nous faut donc comprendre [ce qu'est un ordre] pour comprendre son rattachement à lui.

S'ils disent : « Vos maîtres ne disent-ils pas que l'information n'est information que par une volition qu'elle le soit ? Comment niez-vous cette même chose dans le cas de l'ordre ? » Nous répondons : « On comprend ce qu'est que de vouloir qu'un énoncé soit une information. C'est que le locuteur veuille par cette information informer Zayd et lui communiquer (*i'lām*) ce que contient l'information. Il nous a donc fait comprendre

⁴⁶ Étrange argument qui me semble être sophistique : celui qui profère une menace sait ce qu'est un ordre, mais il sait aussi que ce qu'il profère à cet instant est une menace.

(*a'qalanā*) que signifie sa volition que ce soit une information. Il faut qu'à leur tour ils comprennent ce que signifie que de vouloir qu'une forme linguistique soit un ordre (*an ya'qulū bi-al-irāda li-kawn al-ṣiḡha amran*). » Ce qui invalide également [cette analogie], c'est qu'il aurait fallu [pour qu'elle tienne] que la forme linguistique soit un ordre quand son agent voudrait qu'elle le soit, et cela quand bien même il refuserait l'objet de l'ordre. Or, cela est invalidé par le cas de la menace.

On peut objecter : si la menace n'est pas un ordre, c'est parce que le locuteur n'a pas voulu qu'elle le soit [54] ou parce qu'il est impossible, du point de vue du motif (*al-dā'i*), de la vouloir comme ordre tout en refusant l'objet de l'ordre.

On a également objecté : l'ordre pourrait se rattacher au passé, comme c'est le cas de l'information, si la volition de faire advenir l'objet de l'ordre n'en était pas une condition.

On peut aussi objecter : l'ordre est une charge légale et le passé ne peut faire l'objet d'une charge légale.

Réponse : s'il n'était pas nécessaire que l'objectif en soit la réalisation de l'acte, il ne serait pas nécessaire qu'il soit une charge légale, et il aurait pu, tout comme l'information, se rattacher aussi bien à l'advention qu'à l'inadvention ; et ce qui, de lui, se rattacherait à l'inadvention serait mauvais (*wa-mā ta'allāqa minhu bi-ghayr al-iḥdāth qabiḥan*).

Il est donc vrai que la forme linguistique de l'ordre n'est une demande qu'à condition que l'objectif en soit la réalisation de l'objet de l'ordre.

Objections et réponses à la volition de l'objet de l'ordre

On peut avancer à cela plusieurs objections.

a) Première objection : circularité du raisonnement

L'une d'elles. Si l'ordre n'était un ordre que lorsque celui qui le donne veut [la réalisation] de l'acte, on ne pourrait pas inférer la volition à partir de l'ordre, car on ne saurait pas que c'est un ordre avant [d'établir] cette volition.

Nous répondons : nous n'inférons pas la volition à partir de l'ordre en tant qu'ordre mais à partir du fait qu'il prend la forme « Fais ! », et qu'il advient isolé [de toute circonstance] (*wa-qad tajarrad*). Car selon nos condisciples, cette forme a été instituée pour la volition, et la parole d'une personne sage doit être comprise en fonction des conventions lin-

guistiques lorsqu'elle est isolée [de toute circonstance]. Selon nous, cette forme a été créée (*ju'ilat*) dans le lexique pour la demande à accomplir un acte. Et lorsqu'il nous apparaît qu'il n'y a aucun sens qu'elle soit une demande à accomplir l'acte en dehors du fait que le locuteur a voulu l'acte et que c'est cela son objet, nous prenons connaissance de la volition par notre connaissance de cette forme.

b) Deuxième objection : la volition est absente de la définition des linguistes

L'une d'elles. Ils ont dit : les linguistes disent que l'ordre, c'est de dire « Fais ! » avec une hiérarchie. Ils n'ont pas posé la volition comme condition alors qu'ils l'ont fait pour la hiérarchie. Si la volition était une condition, ils l'auraient posée. C'est comme appeler un lion < lion > sans que la volition ne soit posée comme condition.

Nous répondons : ils n'ont peut-être pas posé la volition comme condition parce qu'elle est évidente. De même, ils n'ont pas posé l'absence de circonstances, alors que notre objecteur le fait. De même, ils s'accordent sur le fait que l'ordre est une demande à accomplir l'acte, et la thèse qui s'ensuit (*wa-al-qawl min ba'du*) et qui l'explicite (*wa-huwa tafṣīl bi-ḥamlihi*) est qu'il n'y a pas de demande sans volition. La voie de connaissance de cela est la raison, car il s'agit d'un discours sur ce qu'on comprend du sens de la demande, et cela ne relève pas du lexique (*wa-laysa yarji' ilā al-luḡha fī al-ma'qūl min al-umūr*). Quant à dire : le nom de lion n'en est pas [55] un en vertu d'une volition, s'ils veulent dire par là que l'impositeur de ce nom l'a posé pour le lion et que ce nom s'est mis à le désigner sans que l'impositeur ne veuille qu'on l'appelle ainsi, cela est invalide car nous savons qu'il a voulu cela. Et s'ils veulent dire que nous utilisons le nom de lion pour le désigner sans qu'on le veuille, cela est également invalide, car il nous faut indubitablement vouloir cela. Maintenant, s'ils veulent dire que ce nom n'a pas désigné le lion lors de l'imposition originelle du fait que nous l'avons nous-même voulu, cela est correct. En effet, l'imposition des noms par l'impositeur ne dépend pas de notre volonté, et c'est pour cela que ce n'est pas par notre propre volonté que l'ordre correspond, en vertu de l'imposition originelle, à la forme impérative. Mais cela nous écarte de notre recherche, qui consiste à savoir si la forme « Fais ! » mérite ou non d'être qualifiée d'ordre quand bien même [son locuteur] ne veut pas, par ce moyen, l'accomplissement de l'acte. L'équivalent (*fa-wizān*) en serait : le corps du lion mérite-t-il d'être qualifié de < lion > quand bien même par son corps on ne viserait pas grand' chose ?

c) *Troisième objection : exemple de l'homme qui teste son serviteur*

L'une d'elle. L'homme peut ordonner à son esclave d'accomplir un acte tout en ne le voulant pas, si son objectif est de montrer à ses amis la désobéissance de l'esclave. Il est donc manifeste que la forme linguistique peut être un ordre sans l'existence d'une volition.

Nous répondons : nous ne concédons pas qu'il s'agit d'un ordre ni qu'il lui adresse la demande, en lui-même, d'accomplir l'acte. Nous disons plutôt : il donne l'impression au serviteur de lui demander à accomplir l'acte et de lui adresser un ordre.

d) *Quatrième objection : l'ordre adressé par Dieu aux gens du Paradis*

L'une d'elles. Dieu Très-Haut a émis un ordre aux gens du Paradis en leur disant : « Mangez et buvez »⁴⁷ alors qu'il n'a pas voulu cela de leur part.

Nous répondons : nos condisciples disent qu'il a voulu cela de leur part, car leur bonheur augmente lorsqu'ils savent qu'il a voulu cela de leur part. Et il n'est pas exclu que cela soit une permission (*itlāq*) et non un ordre. De même, lorsqu'il dit aux gens de l'Enfer : « Restez-y (*ikhsa'ū*) » (Cor. 23, 108), il ne s'agit pas d'un ordre, et c'est comme lorsqu'on dit pour livrer quelqu'un au mépris : « *ikhsa'* ! »

e) *Cinquième objection : le sacrifice d'Abraham*

L'une d'elles. Dieu a ordonné à Abraham d'immoler Ismaël alors qu'il n'a pas voulu cela.⁴⁸ La forme impérative a été décrite comme un ordre alors que son agent ne voulait pas l'accomplissement de l'acte.

Nous répondons : il a voulu ce qu'il a ordonné, et ce qu'il a ordonné, ce sont les préliminaires de l'immolation, comme le fait de l'étendre et de prendre le couteau. Ou alors, il lui a ordonné l'immolation elle-même, et Abraham – sur lui soit [56] la paix – l'a faite, mais Dieu soudait au fur et à mesure ce qu'Abraham taillait. Cela au cas où il est établi qu'Abraham a vu en songe la forme impérative. Et lorsqu'Ismaël dit « Fais ce qui t'est ordonné » (Cor. 37, 102), cela peut désigner ce qu'il lui sera ordonné dans le futur.

⁴⁷ Cor. 52, 19 ; 69, 24 et 77, 43.

⁴⁸ Cor. 37, 101–111. À noter que le nom du fils n'est pas précisé dans le récit coranique, et les exégètes divergent à ce sujet. Voir Pierre Lory, « Isaac et Ismaël », in: Mohammad A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007, p. 428.

Récapitulation : la définition de l'ordre

Une fois cela établi, nous définissons l'ordre comme un énoncé entraînant par lui-même (*bi-nafsihi*) l'appel (*istid'ā'*) à accomplir l'acte non sur le mode de l'imploration (*'alā hujjat al-tadhallul*), et cela inclut les propos « Fais ! » et « Qu'il fasse ! » Il ne s'ensuit pas de cela que l'information au sujet de l'obligation soit un ordre, car elle n'appelle pas l'acte en elle-même mais à au moyen de l'expression de l'obligation. De même pour l'énoncé « Je voudrais de toi que tu fasses », qui entraîne en lui-même l'établissement de la volition de l'acte et, par ce moyen, l'incitation à l'acte. De même, la défense de tous les contraires d'une chose n'est pas un appel en soi à accomplir cette chose, mais entraîne cela par le fait qu'elle entraîne la mauvaiseté de ces choses et l'impossibilité dans laquelle se trouve la personne légalement chargée de s'en départir à moins d'accomplir cette chose. Notre énoncé < entraîne l'appel à accomplir l'acte > inclut la volition et l'objectif, car nous avons montré qu'ils sont inclus dans l'appel et la demande.

Dieu est le plus savant.