

logo not found or type unknown

Title Les thèses des philosophes rejetées par Ghazālī telles que les présente
Yaḥyā Ibn ‘Adī († 974) / par Emilio Platti, KU Leuven - Idéo

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire
/ Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis)
Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 30 (2014)

pages 75-89

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/190268>

LES THÈSES DES PHILOSOPHES REJETÉES PAR GHAZĀLĪ TELLES QUE LES PRÉSENTE YAḤYĀ IBN ‘ADĪ († 974)

par

Emilio PLATTI

KU Leuven – IDEO

1. INTRODUCTION

Dans la deuxième *Introduction* de son *Tabāfut al-falāsifa*, *L'incohérence des philosophes*, Ghazālī énumère les sujets de discussions entre les philosophes et d'autres groupes de pensée (*firaq*)¹.

Primo, il s'agit de savoir si on peut appeler le Créateur une substance. Pour Ghazālī, les disputes à ce sujet étant purement verbales, cela ne pose pas de problème.

Secundo, il y a des sujets de discussions qui n'ont rien à voir avec la doctrine religieuse et qui ne sont en contradiction avec aucun fondement de la religion (*aṣl min uṣūl al-dīn*); Ghazālī cite le cas de l'éclipse de la lune, qu'on explique par l'interposition de la terre entre la lune et le soleil².

1. AL-GHAZĀLĪ, *Tabāfut al-falāsifa*, édition de Maurice Bouyges (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1927); AL-GHAZĀLĪ, *The Incoherence of the Philosophers*, *Tabāfut al-falāsifa*, A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura, *Islamic Translation Series* (Provo-Utah: Brigham Young University Press, 2000²), 5-7, 134, 208, 226-227; cf. GARDET, Louis, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*, Études de philosophie médiévale, XLI (Paris: Vrin, 1951), 69s.: Chapitre III: *À propos de deux affirmations dogmatiques: La connaissance divine des particuliers. La résurrection des corps.*

2. AL-GHAZĀLĪ, *The Incoherence*, 6. À ce sujet, Ghazālī a des accents étonnamment modernes: des théologiens ne devraient pas s'immiscer dans ces questions; en rejetant une telle théorie (affirmant

Tertio, il y a trois doctrines contraires aux principes de l'islam. Il s'agit (1°) de la théorie de la pré-éternité du monde (*qidam al-ālam*), en contradiction avec l'advenir du monde (dans le temps) (*hadath al-ālam*) et de sa création; (2°) de la doctrine concernant les attributs divins, quand elle nie que Dieu ait connaissance des particuliers (*al-juz'īyyāt*); et (3°) de la négation de la résurrection des corps et de l'assemblée du jugement dernier (*hash al-ajsād wa-l-abdān*). Dans sa conclusion, Ghazālī écrira que ceux qui défendent ces théories, doivent être qualifiés d'infidèles (*takfiruhum*), car ces théories sont en contradiction avec l'islam.

Au-delà d'Avicenne (m. 1037), qui serait particulièrement visé par Ghazālī, ces questions ont été débattues de longue date par des penseurs antérieurs, et, en milieu arabophone, en particulier par ceux de l'École de Bagdad, dont l'activité se déploie à partir de Abū Bishr Mattā ibn Yūnus (m. 940), maître de Abū Naṣr al-Fārābī (m. 950), Yaḥyā Ibn 'Adī (m. 974) et son disciple 'Īsā Ibn Zur'a (m. 1008), et se prolonge jusqu'à Abū l-Faraj Ibn al-Ṭayyib (m. 1044)³, contemporain d'Avicenne.

Parmi ces penseurs, Ibn 'Adī prédomine. Après la mort de Fārābī, il devient en effet le maître incontesté de l'École⁴. Nous cherchons donc à savoir de quelle manière ce philosophe et théologien chrétien jacobite conçoit les deux questions préliminaires, et surtout, quelle est son opinion à propos des trois doctrines rejetées par l'éminent théologien musulman Ghazālī, qui mourut 137 ans après lui.

2. LES DEUX QUESTIONS PRÉLIMINAIRES.

2.1. Parmi les questions préliminaires, se trouve celle de savoir si on peut appeler le Créateur une substance. Guy Monnot, dans son article de 1983 sur *Les doctrines des chrétiens dans le «Moghni» de 'Abd al-Jabbār*⁵, (m. 1025), indiqua la différence

que l'éclipse est provoquée par l'interposition de la terre entre la lune et le soleil, on inflige à la religion un plus grand mal que celui provoqué par ceux qui l'attaquent directement!

3. *The School of Baghdad (4th-5th/10th-11th Cent.) and its Achievements. Mattā ibn Yūnus, Yaḥyā Ibn 'Adī, Ibn Zur'a, Ibn Suwār, Ibn as-Sambh*, Islamic Philosophy, Volume 83: Texts and Studies. Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Collected and reprinted by Fuat SEZGIN in Collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, (Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 2000). On remarquera par la suite que, parmi les caractéristiques de cette école de Bagdad, il y a (1°) l'interaction collégiale entre chrétiens, juifs et musulmans, et (2°) des références constantes au savoir philosophique et scientifique ancien.
4. PLATTI, Emilio, *Yaḥyā ibn 'Adī*, dans *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 2 (900-1050)*, ed. by David Thomas and Alex Mallett, History of Christian-Muslim Relations, 14 (Leiden-Boston: Brill, 2010), 390-438.
5. MONNOT, Guy, *Les doctrines des chrétiens dans le «Moghni» de 'Abd al-Jabbār*, dans *MIDEO* 16 (1983), 13-14.

fondamentale qui existe entre chrétiens et musulmans à propos de la définition de la substance, *jawhar*. Les chrétiens la définissent en effet comme «*ce qui existe en soi*», alors que les musulmans lui donnent une dimension «*matérielle*». Cette différence se trouve aussi dans d'autres textes polémiques⁶. Ghazālī connaît bien la question; il résume parfaitement ces positions: ceux qui affirment que Dieu est une substance définissent celle-ci comme un existant qui n'est pas dans un sujet (*mawjūd lā fī mawḍūʿ*), subsistant par lui-même (*qā'im bi-nafsihi*), n'ayant aucun besoin de quelque chose qui le constitue (*lā yaḥtāj ilā muḥawwim yuḥawwimuhu*). Ceux qui s'y opposent définissent la substance comme étant quelque chose qui occupe un espace à part (*al-mutaḥayyiz*)⁷.

C'est dans le traité sur les existants, *al-mawjūdāt*, que Yahyā ibn 'Adī tranche clairement la question: «*Le Créateur — que Ses Noms soient sanctifiés et que Sa Majesté soit louée — est une substance, n'ayant pas de corps, (il est) Bon, Sage et Puissant (jawād, ḥakīm, qādir)...*»⁸. D'après Yahyā, entre Dieu et l'homme, il n'y a pas d'incompatibilité totale, Dieu étant le créateur de l'homme, et Il a en commun avec l'homme de ne pas être un accident: car ils sont tous les deux des êtres existants qui n'ont pas besoin d'un sujet dans lequel ils se trouvent. C'est bien là la définition de la substance telle qu'on la trouve citée chez Ghazālī. Et c'est celle-ci même qu'on retrouve répétée souvent dans l'œuvre de Ibn 'Adī: «*Je veux dire par «jawhar» un existant qui n'est pas dans un sujet (mawjūd mā laysa huwa fī mawḍūʿ), c'est-à-dire: qu'il n'a pas besoin de sujet (dans lequel il se trouve) pour exister (laysa bi-muḥtāj fī wujūdihī ilā mawḍūʿ)*»⁹.

2.2. Ghazālī cite en deuxième lieu le cas où les éléments de doctrine qui sont discutés ne sont en contradiction avec aucun fondement de la religion. Dans la conclusion au *Tahāfut*, il précise qu'il pense à la doctrine des Mu'tazilites concernant la génération (*al-tawallud*). Elle affirme que l'effet des causes naturelles se produit nécessairement (*talāzum al-asbāb al-ṭabī'iyya*)¹⁰. Or, pour Ghazālī, il n'y a pas de connexion

6. PLATTI, Emilio, *Yahyā Ibn 'Adī. Réflexions à propos de questions du Kalām musulman*, dans R. EBIED and H. TEULE (ed.), *Studies on the Christian Arabic Heritage* (Louvain: Peeters, 2004) 190-192.

7. AL-GHAZĀLĪ, *The Incoherence*, 5, §13.

8. PLATTI, Emilio, *Réflexions à propos de questions du Kalām musulman*, 190-196 (trad. fr. du début du traité sur les *mawjūdāt* concernant le Créateur — *al-bārī*). Commentaires: LIZZINI, Olga, *Critica dell'emanazione e creazione dal nulla in Yahyā ibn 'Adī*, dans RIGHI, Davide (ed.), *La letteratura arabo-cristiana e le scienze nel periodo abbaside (750-1250 d.C.)* (Turin: Zamorani, 2008), 225-244; BAFFIONI, Carmela, *Le cosiddette "mawjūdāt" in Yahyā ibn 'Adī*, dans RIGHI (ed.), *La letteratura arabo-cristiana*, 245-271, en particulier 247-257: *Discorso sul Creatore*; les deux articles contiennent des trad. partielles en italien.

9. PLATTI, Emilio (éd. et trad.), *La grande polémique antinestorienne de Yahyā ibn 'Adī II*, CSCO, vol. 437; *Scriptores arabici*, tomus 38 (Lovanii: Peeters, 1982) 181, l. 8-9; CSCO, vol. 438; *Scriptores arabici*, tomus 39, 157, l. 15; PLATTI, Emilio, *Yahyā ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe: sa théologie de l'Incarnation, Orientalia Lovaniensia Analecta*, 14 (Leuven: Departement Oriëntalistiek, 1983), 105.

10. AL-GHAZĀLĪ, *The Incoherence*, 226.

nécessaire (*al-iqtirāb... laysa darūriyyan*) entre ce qu'on prend habituellement pour une cause et ce qu'on prend habituellement pour ce qui est causé (*musabbab*): c'est dans la dix-septième discussion du *Tahāfut* qu'il aborde cette question, et qu'il donne de nombreux exemples, dont celui du bout de coton qui s'embrase au contact du feu, exemple ô combien classique¹¹! En de nombreux endroits de son œuvre, saint Thomas d'Aquin (m. 1274) reprend cet argument des *Mutakallimīn*, tel qu'il l'a trouvé chez Maimonide (m. 1204), pour le réfuter: «*Et même, dit-on, certains théologiens musulmans mutakallimūn (...) estiment impossible que la chaleur passe d'un corps chaud à celui qu'il réchauffe; à leur sens tous ces accidents sont la création de Dieu*»¹². C'est le cas de Ghazālī, qui avance que, quand on tient à une connexion nécessaire, on raisonne souvent d'après le principe «*cum quod, propter quod*» (*al-wujūd 'inda al-shay' lā yadullu 'alā annahu maujūd bihi*). Pour Ghazālī «*leur connexion est due à un décret de Dieu qui (la) précède (al-iqtirāb li-mā sabaqa min taqdīr Allāh) et les crée de façon qu'ils soient connectés (yakhlūquhā 'alā l-tasāwuq)*». On se rappellera, à ce sujet, le traité de Yaḥyā ibn 'Adī, dans lequel il réfute la doctrine de l'*iktisāb* (l'acquisition de l'acte par l'agent, qui ne fait pas advenir cet acte, et n'en est donc pas le «créateur»), en avançant qu'il est tout à fait possible qu'une «*chose advenue (dans le temps) — muḥdath — fasse advenir une autre chose advenue*»¹³. Et il conclut qu'il y a donc des choses qui adviennent qui ne sont pas créées par Dieu.

3. LES TROIS THÈSES REJETÉES PAR GHAZĀLĪ

3.1. La question de la pré-éternité du monde (*qidam al-'ālam*).

Dans son étude déjà ancienne — elle date de 1965 — Ernst Behler soulignait l'intérêt majeur du philosophe et théologien chrétien Yaḥyā ibn 'Adī dans la discussion

11. AL-GHAZĀLĪ, *The Incoherence*, 166-167; un large commentaire à ce propos, avec références, est donné par Lizzini, *Critica dell'emanazione e creazione dal nulla in Yahyā ibn 'Adī*.

12. THOMAS Aquinatis, *De veritate*, q. 5 a. 9 ad 4: «*Et hanc opinionem Rabbi Moyses dicit esse loquentium in lege Maurorum: dicunt enim, quod ignis non calefacit, sed Deus in igne. Sed haec positio stulta est cum auferat rebus omnibus naturales operationes; et contrariatur dictis philosophorum et sanctorum (...)*»; un texte analogue se trouve dans la Somme contre les Gentils: Saint THOMAS d'Aquin, *Contra Gentiles. Livre troisième*, texte de l'édition léonine. Traduction de M.J. Gerlaud (Paris: Lethiel-leux, 1946) 320-1, chapitre LXIX, avec référence à Maimonide, *Doctor Perplex.*, Partie I, ca LXXIII: «*Quidam etiam loquentes in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere quod etiam accidentia non sint ex actione corporum, quia accidens non transit a subiecto in subiectum. Unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum: sed dicunt omnia huiusmodi accidentia creari a Deo*».

13. PLATTI, *Réflexions à propos de questions du Kalām musulman*, 182 et 185.

sur la question de l'éternité du monde (*Die Ewigkeit der Welt*)¹⁴. Il n'avait pourtant à sa disposition que les traités édités en 1920 par Augustin Périer¹⁵. Mais, grâce à ceux-ci, il pouvait éviter la confusion entre Yaḥyā ibn 'Adī (m. 974) et Yaḥyā al-Naḥawī, Jean Philopon (m. 570), que les sources anciennes avaient transmises, et que Maimonide lui-même n'avait pu éviter¹⁶.

Behler cite un extrait du septième traité édité par Périer. Il se termine par cette phrase: «*Cela démontre clairement qu'Aristote et les autres princes de la philosophie ne pensent pas que le Créateur (al-Bāri) soit dépourvu de science ou de puissance. D'ailleurs, les Chrétiens n'ont pas emprunté leur religion aux philosophes, et il serait légitime, si ces derniers contredisaient nos dogmes, d'être d'un avis opposé*». Or, dans le cas qui nous occupe, Yaḥyā est d'avis qu'Aristote ne contredit pas l'idée que le monde ait eu un début. Car, dans ce même septième traité, Yaḥyā ibn 'Adī soutient qu'Aristote ne nie pas que «*les choses existantes et corruptibles passent du non-être à l'être, et de l'être à la destruction*», de sorte qu'il serait erroné d'attribuer à Aristote qu'il y ait quelque chose de pré-éternel, qui ne soit donc pas advenu (dans le temps): *an yakūn shay' minhā qadīman ghayr muḥdath*¹⁷. S'il en est ainsi de l'advenir du monde, affirme Ibn 'Adī, c'est que le Créateur a produit les choses par son opération (volontaire) et non par nature. La création ne procède pas par nécessité de sa nature. Le Créateur n'est donc pas en acte le Créateur du monde, avant que celui-ci ne fût créé¹⁸.

14. BEHLER, Ernst, *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltumendlichkeit in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters* (München-Paderborn-Wien: Ferdinand Schöningh, 1965) 125-128. Le texte arabe du traité de Proclus a été édité par BADAŪĪ, 'Abd al-Raḥmān, *Al-Aflātūniyya al-muḥdatha 'inda l-'Arab* (al-Kuwayt: 1977), "*Hujjaj Bruqlus fi qidam al-'ālam*", *tarjamat Ishāq ibn Hunayn*, 34-42.

15. PÉRIER, Augustin (éd.), *Petits traités de Yaḥyā ben 'Adī* (Paris: 1920).

16. S. Munk remarque déjà cette confusion en note de sa traduction de l'œuvre de Maïmonide, *Le Guide des égarés*, Paris, 1860, 341; mais on la trouve aussi dans les manuscrits de la *Somme* d'Al-Mu'taman Ibn al-'Assāl (sec. XIII), au quatrième chapitre, où on lit des extraits du traité de Jean Philopon contre le livre de Proclus sur l'éternité du monde: Al-Mu'taman Ibn al-'Assāl, *Majmū' Uṣūl al-Dīn wa-masmū' mahṣūl al-yaqīn*, vol. 6b, B. Pirone (ed.), Cairo-Jerusalem, 1998, vol. apparat critique. Cf. PINES, Shlomo, *An Arabic Summary of a lost Work of John Philoponus*, dans *Israel Oriental Studies 2*, 1972, 320-359: 131 s'agit de résumés de trois chapitres du *Kitāb fi l-dalāla 'alā ḥadath al-'ālam* que Beeston avait attribué à Ibn 'Adī, mais dont Pines reconnut la paternité à Jean Philopon, Yaḥyā al-Naḥawī.

17. PÉRIER, *Petits traités*, 90.

18. Ainsi dans son traité *Sur les Existants*: «Le Créateur précède ses créatures; soit en agissant par la capacité qui est en lui de faire exister, soit d'omettre de la faire exister» dans PLATTI, *Réflexions*, 196; cf. LIZZINI, *Critica dell'emanazione e creazione*, 230 et 231: «Yaḥyā introduit implicitamente anche un altro tema, quello della *creatio ex nihilo* o, più correttamente, della *creatio post nihil* come essa si è rilevata a proposito del Kalām: Dio è generoso perché pone le proprie creature *dopo un'inesistenza*: esse non erano e poi sono».

On notera que Ibn 'Adī semble dire que même si Aristote contredisait la foi — mais ici, ce n'est pas le cas! — le croyant ne serait pas obligé de le suivre...! Cette idée, que la pensée des philosophes n'est pas l'ultime critère de vérité pour le croyant, revient aussi ailleurs, et dans un contexte qui nous intéresse: «*Ce n'est pas Aristote qui est mon guide en matière de christianisme! Wa-laysa Aristū imāman lī fī l-Naṣrāniyya*»¹⁹. Or cette remarque vient à la suite d'un texte dans lequel Yaḥyā affirme que «*l'ensemble des existants n'est pas pré-éternel (laysat qadīma), mais est advenu (ḥādīthan); les existants créés sont en effet tous advenus (muḥdatha), et ce qui est pré-éternel (al-qadīm), c'est le seul Créateur...*»²⁰.

Dans d'autres textes que ceux édités par Périer, cette idée se confirme: dans sa réfutation d'al-Maṣrī, Yaḥyā ibn 'Adī affirme d'une façon très nette que «*d'abord le monde n'était pas créé et qu'ensuite il le fut — Inna al-'ālam lam yakun makhlūqan thumma khuliqa*»²¹.

3.2. Dieu n'aurait-Il pas la connaissance des particuliers?

Cette question ayant été débattue dès l'antiquité, il n'est pas étonnant que Yaḥyā ibn 'Adī se soit exprimé à ce sujet. Elle apparaît sous trois angles différents:

3.2.1. À propos de la providence, al-'ināya.

Le thème de la providence fait immédiatement surgir la question: quelle en est l'objet? Ce premier texte de Ibn 'Adī — un de ses plus anciens écrits, datant de l'année 952/340 — fait certes référence à Platon et à Aristote, mais en premier lieu au *Traité de la providence* d'Alexandre d'Aphrodise, traduit en arabe par le maître de Yaḥyā, Abū Bishr Mattā. L'éditeur et traducteur de cette version arabe du traité d'Alexandre, Pierre Thillet²², ne cite que le début d'une question concernant la providence, adressée à

19. PLATTI, Emilio (éd. et trad.), *La grande polémique antinestorienne de Yaḥyā ibn 'Adī I*, CSCO, vol. 427, *Scriptores arabici*, tomus 36 (Lovanii: Peeters, 1982), 106, l. 14; CSCO, vol. 428, *Scriptores arabici*, tomus 37, 91, l. 16.

20. Ibid., vol. 427, 106, l. 8; CSCO, vol. 428, 91, l. 2.

21. PLATTI, *La grande polémique antinestorienne*, II, CSCO, vol. 437, *Scriptores arabici*, tomus 38, 203; CSCO, vol. 438; *Scriptores arabici*, tomus 39, 179.

22. THILLET, Pierre, *Un traité inconnu d'Alexandre d'Aphrodise sur la Providence dans une version arabe inédite*, dans *L'Homme et son Destin, Actes du 1^{er} Congrès international de Philosophie médiévale Louvain-Bruxelles* (Louvain-Paris: Nauwelaerts, 1960); ALEXANDRE d'Aphrodise, *Traité de la Providence. Version arabe de Abū Bishr Mattā ibn Yūnus*. Introduction, édition et traduction de Pierre Thillet (Lagrasse-Paris: Verdier, 2003). Une autre édition se trouve dans la dissertation doctorale de Hans-Jochen RULAND, *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias. Über die Vorsehung und Über das liberum arbitrium* (Saarbrücken: Universität des Saarlandes, 1976) 1-33, avec traduction allemande.

Ibn 'Adī, que nous possédons désormais dans son entier dans l'édition Khalifat²³. Elle fait partie d'une correspondance de Yahyā ibn 'Adī avec des savants juifs de Mosul²⁴. Il s'agit d'un ensemble de quatorze questions concernant la physique, la logique, la métaphysique et la médecine auxquelles Ibn 'Adī a répondu. Les questions lui étaient adressées par Bishr b. Simsān, de la part de Ibn Abī Sa'īd al-Mawṣilī, qui appartenait à la grande famille juive des Banū 'Umrān²⁵. Nous traduisons ici la douzième question de Ibn Abī Sa'īd sur la providence, suivie de la réponse de Yahyā ibn 'Adī²⁶.

Ibn Abī Sa'īd commence par une référence à Alexandre d'Aphrodise ²⁷:

«Dans son traité 'Sur la providence' (*al-maqāla fī l-'ināya*), Alexandre énumère les opinions qu'avaient les Anciens à ce sujet; elles sont au nombre de trois:

- (1°) «La première est l'opinion de ceux qui disent que la providence n'est rien²⁸; que cela n'a pas de sens et n'existe d'aucune façon. Que tout ce qui se passe, se passe seulement par coïncidence; par la coïncidence des formes que prennent les particules qui ne se divisent pas (i.e. les atomes); et il en est de même pour les changements qui arrivent dans ce monde. Il s'agit d'Épicure, de Démocrite et d'autres (...)».
- (2°) «Il y en a qui disent que Dieu — qu'Il soit béni et exalté! — se préoccupe de toute chose, que ce soient les universels ou les particuliers. Alexandre rapporte que certaines personnes affirment que Platon était d'opinion que Dieu s'occupe de toute chose, qu'elles soient de grande ou de peu de valeur, de tout ce qui se trouve dans ce monde».
- (3°) «La troisième opinion est celle d'Aristote. Dans son traité, Alexandre dit de cette opinion qu'elle parfait les deux autres, Dieu se préoccupant des universels, mais pas des particuliers».

23. THILLET, *Un traité inconnu d'Alexandre d'Aphrodise*, 13, n. 16.

24. ENDRESS, Gerhard, *The Works of Yahyā Ibn 'Adī. An analytical inventory* (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1977) 98: *On the Providence ('ināya: πρόνοια)*.

25. Yahyā IBN 'ADĪ, *The Philosophical Treatises*. Ed. Sabhan Khalifat (Amman: Department of Philosophy University of Jordan, 1988), 314-328 (les questions) et 329-336 (les réponses); ref.: *Khalifat*.

26. Shlomo Pines a consacré à cette correspondance une longue étude éditée en 1955, se basant sur le seul manuscrit Brit. Mus. Or. 8096: PINES, Shlomo, *A tenth-century philosophical Correspondence*, dans *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 24 (1955) 103-136; réimprimé dans *Studies in the History of Religion, The collected Works of Shlomo Pines V*, ed. Guy G. Stroumsa (Jerusalem: The Magnes Press, 1996), 177-210; autre réimpression: "A tenth-century philosophical Correspondence [between Yahyā ibn 'Adī and Ibn Abī Sa'īd ibn 'Uthmān ibn Sa'īd al-Mawṣilī]", dans *The School of Baghdad...*, *op. cit.*, 131-164. Nous suivons le texte de l'édition de *Khalifat* qui s'avère être bien meilleur que le texte du seul manuscrit sur lequel Shlomo Pines a pu se baser, lorsqu'il édita son article en 1955. *Khalifat, The Philosophical Treatises*, 326-327 (la question) et 334-335 (la réponse).

27. PINES, *A tenth-century philosophical Correspondence*, 197.

28. Pines lit *šifa* au lieu de *šifr*; références au texte de l'édition Khalifat et celui de l'édition du traité d'Alexandre d'Aphrodise par Pierre Thillet:

Khalifat: *Inna l-'ināya šifr lā ma'nā lahā*; Thillet: *anna ism al-'ināya šifr lā ma'nā tahtabā*.

Khalifat: *Innamā yajrī bi l-itiffāq wa-bi-ḥasab mā yattafiq li l-ajzā' allatī lā tatajazza'*; Thillet: *wa-'an al-itiffāq (...) ya'raḍ kayfa mā ittafaqa li l-ajzām al-ūlā al-ghayr mutajazza'a...* De ces quelques lignes, il apparaît clairement que l'auteur (Ibn Abī Sa'īd) s'inspire du traité d'Alexandre et l'évoque *ad sensum*, mais ne le cite pas littéralement.

«Alexandre présente les arguments de chacun de ces groupes; mais je n'ai pas besoin de les mentionner. Ce que pourtant je voudrais que tu me fasses savoir, c'est ceci: quelle est parmi ces opinions celle que tu admets, et vers laquelle tu inclines toi-même? Est-ce l'opinion de ceux qui tiennent que la providence atteint toute chose? Ou est-ce l'opinion qui tient que la providence ne concerne que les corps célestes et qu'elle ne concerne pas ce qui est sublunaire? Fais-moi savoir ce que veut dire Aristote [quand il affirme] que la Cause Première se préoccupe des corps célestes. Dis-moi donc ce que toi tu comprends quand il parle de 'providence'.

D'après nous, Aristote et ses disciples ont confiné la providence parce que ce dont elle pourvoit, n'est pas, d'après eux, réparti équitablement. Il y a en effet des gens de bien qui n'arrivent pas à vivre comme il le faudrait, et des méchants dont la vie est bien facile (*hanī*)²⁹. Dans ce cas, nous comprenons la providence [dans le sens] qu'elle consisterait à pourvoir [les gens] de provisions et de bien-être.

Fais-moi savoir alors ce que [Aristote] entend par une providence qui concernerait les corps célestes et en quel sens il faut comprendre que la providence se rapporte à ceux-ci. Explique-le d'une façon claire et exhaustive (s'il plaît à Dieu!).».

Et voici la réponse de Yaḥyā ibn 'Adī à la question de Ibn Abī Sa'īd:

«La réponse à la douzième question, quelle est (parmi ces opinions celle) vers laquelle j'incline moi-même — que Dieu te montre son estime! — concernant la providence, est qu'elle atteint toute chose qui a été causée (*ma'lūla*)³⁰, bien que chacune n'ait pas le même rapport à elle, et que celle-ci ne se situe pas de la même façon par rapport à elles. C'est pour cette raison que certains sont d'avis que [la providence se rapporte] d'une façon particulière à certaines choses causées à l'exclusion de certaines autres».

«Je considère que les deux éminents philosophes que sont Platon et Aristote ne diffèrent pas d'opinion la concernant, bien qu'il y a des gens qui sont d'avis qu'ils diffèrent (là-dessus). Pour moi, ils occupent une place tellement supérieure, ils sont d'une faculté tellement éminente, d'une compréhension tellement pénétrante, et ils sont tellement forts à pénétrer la vérité et à l'exprimer, qu'ils ne peuvent différer à propos de ce qui est à ce point important en philosophie et à un tel niveau de la sagesse; car il s'agit d'un de ses fondements les plus éminents. Et il ne convient donc pas qu'il y ait [entre eux] quelque différence quand il s'agit de rechercher la vérité la concernant. [Une telle différence] ne correspondrait aucunement à l'excellence [de ces deux philosophes] de s'abstenir de dire la vérité à ce sujet, quand celle-ci leur apparaît.

Certains pensent qu'ils diffèrent dans la description de la providence, parce qu'ils ont une façon différente de considérer celle-ci.

Platon, en effet, affirme que la providence atteint toute chose causée. Car il part du point de vue que rien ne peut en être privé, quelque infime que soit le bien que cette chose en reçoive. En cela, il a raison.

Quant à Aristote, il croyait pouvoir dire que, parmi tout ce qui est corruptible, la providence n'atteint pas les particuliers, mais qu'elle s'arrête aux universels, à l'exclusion donc des particuliers parce qu'il se réfère à la providence en tant qu'elle s'attribue à Dieu — qu'il soit exalté et élevé —. Elle est, [dans ce cas,] bonne ordonnance et disposition, le bien sans défaut, sans que ne le corrompe quelque désordre ou ne s'y mêle quelque déficience; il se produit toujours de la même façon, en tout moment et en des circonstances différentes. Or, les choses

29. Ce mot manque chez Pines.

30. On se rappellera à ce sujet le premier paragraphe du *Traité sur les existants* de Yaḥyā ibn 'Adī, où il dit du Créateur qu'il est «la cause (*'illa*) de l'existence de tout existant»: PLATTI, *Réflexions...*, 195.

matérielles (*al-hayūlāniyyāt*) ne se produisent pas de cette façon. Je veux dire par là que la providence, dans sa pureté, ne les touche pas, à cause de la nature même de la matière, de son incapacité³¹ à se trouver continuellement dans un même état, et de son inaptitude à rester bien ordonnée infiniment.

Quant au terme de providence, je vois que pour eux il signifie la bonne ordonnance et disposition; et elle est le bien qui procède de Dieu envers ses créatures — que ses Noms soient sanctifiés et sa louange exaltée —.

Proclus le platonicien a confondu l'opinion de ceux qui pensent que la providence n'atteint pas les personnes humaines, parce qu'il arrive des malheurs terrestres aux gens de bien, tels que la maladie, la mauvaise réputation, la basse condition et la pauvreté³², alors que les gens mauvais jouissent de biens terrestres qui sont tout le contraire de ce que nous avons mentionné; c'est-à-dire la bonne santé, la bonne réputation, l'honneur et l'opulence.

[En guise de démonstration, Proclus] avance trois raisons: (1°) Les choses dont on croit que ce sont des bienfaits ne sont pas celles que les gens de bien veulent vraiment obtenir. Rien de [ces avantages], ils ne le veulent ou ne les attire. De sorte que leur perte (*fūṭuhā*) ne les chagrine pas; (...?)³³; ils cherchent plutôt à accéder au bonheur véritable et permanent, pour atteindre pour eux-mêmes un haut degré d'excellence. (2°) Chez eux l'animal disparaît parce qu'ils usent de l'esprit pour discerner ce qui est vilain. (3°) La perfection de leurs mérites se manifeste par l'excellence de leur comportement dans des circonstances opposées et en des moments différents».

3.2.2. Un ensemble de trois questions qui concernent la science divine.

Le deuxième texte de Yaḥyā ibn 'Adī fait partie de trois questions, dont la première traite directement de la question de la connaissance des particuliers. Ce texte est postérieur au premier: il date de 969/358. Il a été rédigé en réponse à trois questions posées par Abū 'Alī Sa'īd Ibn Dādīshū, un ami de Yaḥyā³⁴. On remarquera que Yaḥyā s'appuie ici sur un livre de Galien, pour tirer argument du fait que les membres de l'être humain, qui en forment les éléments particuliers, sont parfaitement adaptés pour former l'unité du corps de l'homme. Ce qui indique, de la part du Créateur, un dessein qui concerne les particuliers. Cet ouvrage de Galien, «*De l'utilité des membres (du corps)*»³⁵, était donc connu de Ibn 'Adī, par le biais de Ḥunayn Ibn Ishāq (m. 873).

31. Shlomo Pines traduit: "in its capacity to remain permanently..."; il faudrait lire "incapacity".

32. *Two Treatises of Proclus, the Platonic Successor, the former consisting of ten doubts concerning Providence, and a Solution of those doubts, and the latter containing a Development of the Nature of Evil.* Translated by Thomas Taylor, from the Edition of these Works by Victor Cousin (London: 1833).

33. Passages défectueux dans les mss., aussi bien pour Pines que pour Khalifat.

34. Cf. CMR II, 409-411.

35. *On the Usefulness of the Parts of the Body [De Usu Partium Corporis Humani]*; transl. from the Greek with an introduction and commentary by Margaret Tallmadge May (Ithaca-New York: Cornell University Press, 1968) 802 with illus.; GAL III, 106-107 n° 40: *Kitāb manāfi' al-a'dā'*: "... sagt Ḥunayn: Dieses Buch hat er in siebzehn Teilen abgefasst. Im ersten und zweiten Teil davon legt er die Weisheit des Schöpfers in der Durchdachtheit der Bildung der Hand dar...": les divers membres du corps sont faits d'une manière si bien pensée, qu'elles indiquent la Sagesse du Créateur. C'est évidemment ce que Yaḥyā veut dire.

Yahyā dira d'ailleurs qu'on peut très facilement le trouver! C'est un de ses disciples, ʿĪsā Ibn Zur'a (+ 1008) qui traduit le commentaire de ce livre écrit par Jean Philopon. Nous reproduisons ici la traduction de cette question publiée par le père Khalil Samir en 1986³⁶.

«Quant à la réponse à (la question): «Le Créateur — qu'il soit honoré et glorifié — connaît-il les choses particulières (*al-juzʿiyyāt*), ou ne les connaît-il pas?», c'est qu'il les connaît.

La preuve en est que le Créateur — qu'il soit honoré et glorifié — est sage (*ḥakīm*). Et la preuve qu'il est sage, ce sont les vestiges de sa sagesse (*ayāt ḥikmatihī*) présents en ses créatures et qui sont visibles à l'œil nu. En effet, si on passe en revue une à une chacune de ses créatures, on trouve que sa substance et les [diverses] parties de ses substances, sa proportion et leurs proportions, sa forme extérieure et la forme extérieure de chacune d'entre elles, sa position et sa relation à ses parties, sont conformes et adaptées au but poursuivi par chaque créature (*muwāfiqan mulāʾiman li-l-gharaḍ al-maqṣūd bihī ilayhī*). C'est ce que Galien a montré au sujet de l'homme, dans son livre (intitulé) «De l'utilité des membres»; et cet exposé nous dispense de faire de longs discours là-dessus, vu la facilité d'accès [à cet ouvrage] pour qui veut le connaître.

(-) S'il est donc établi que le Créateur — que ses Noms, soient sanctifiés! — est Sage et que le mot «sage» signifie «celui qui connaît tout ce qui peut être décrit comme objet de sa sagesse»; et...

(-) s'il est sage, connaissant l'homme, lequel possède des membres témoignant (du fait) qu'il est sage³⁷;...

(-) or, il est évident que ces membres, qui témoignent de cela, sont les membres de chacun des hommes particuliers uniquement, à l'exclusion de l'homme universel (*al-insān al-kullī*);...

(-) car l'homme universel n'a pas de membres, de sorte que ses membres puissent témoigner que le Créateur (que sa louange soit exaltée) est sage;...

[- conclusion:] il est alors démontré que le Créateur Très-Haut connaît les choses particulières...

(-) et les choses universelles aussi; car les choses universelles sont les parties des définitions de leurs choses particulières; et il est évident qu'il faut nécessairement que celui qui connaît les quiddités des choses particulières (*māhiyyāt al-juzʿiyyāt*) connaisse aussi les choses universelles (*al-kulliyāt*), car c'est par ces choses universelles que se réalisent les définitions des choses particulières (*idh bibā tatimnu ḥudūdubā*)».

36. SAMIR, Khalil, *Science divine et théorie de la connaissance chez Yahyā ibn ʿAdī*, dans *Annales de Philosophie* 7, 1986, 75-115 (le texte cité avec édition du texte arabe: 86-90). Un résumé de cette première question se trouve dans: AL-MU'TAMAN IBN AL-'ASSĀL, *Summa dei principi della Religione* Vol. I: Proemio a ca 1-19, Intr., trad. e note di B. Pirone, *Studia Orientalia Christiana Monographiae*, 6/1 et 8, Cairo-Jerusalem, 1998, Capitolo 3, pages 78s. et 90s.; cf. ADAMSON, Peter, *Knowledge of Universals and Particulars in the Baghdad School, Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* XVIII, 2007, 141-164; DE LIBERA, Alain, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge* (Paris: Seuil, 1996) chapitre 4, *La scolastique arabe*, 177-207.
37. D'autres textes de ʿIbn ʿAdī indiquent le lien entre la providence et la sagesse de Dieu: voir ADAMSON, *Knowledge*, 156: "There are plentiful passages in Ibn ʿAdī's extant corpus where he affirms that God is knowledgeable and wise, as is shown by His providential care for the world"; note 12: "See for instance the discussion of the Creator in a work entitled *On Existents*, at (*Khalifat*) *Treatises*", 266ff.; trad. PLATTI, *Réflexions*, 195-197; ainsi le §4.: «Quant à ce que (le Créateur) est sage, l'ordonnance (*itqānuhu*) des créatures (créées par Lui) l'indique, mais aussi le fait que les parties de (ces créatures) s'accordent pour constituer leurs ensembles (*qawām kulliyātihā*)».

Comme l'indique Adamson, à l'encontre des argumentations courantes, Yaḥyā ibn 'Adī s'appuie donc sur la connaissance des particuliers par Dieu pour conclure à la connaissance des universels³⁸. Par sa sagesse, Dieu, le Créateur qui est la cause de l'existence de toute chose existante autre que Lui (*'illatu wujūdi kulli maujūdin ghayrihi*)³⁹, et qui assigne à toute chose sa finalité, connaît donc toutes les particularités des particuliers (ainsi: les membres des corps de l'homme); il doit donc aussi connaître les définitions des quiddités de ces choses particulières, qui sont, elles, universelles. En d'autres termes: Dieu connaît les individualités matérielles, c'est-à-dire la matière informée, — matière qui n'existe d'ailleurs que pour recevoir ces formes —.

C'est d'ailleurs ce que Yaḥyā ibn 'Adī précise dans une note assez brève *Fī l-Hayūlā*, *Sur la matière*, qui résume sa position concernant la connaissance des particuliers. Endress en a publié une version courte, il l'a présentée partiellement⁴⁰; le père Samir a publié une version plus longue, qui se trouve à part dans les manuscrits⁴¹:

«Le Créateur — qu'Il soit honoré et exalté! — fait exister tout existant autre que lui, assignant à chacun une certaine finalité (*qāsid bi-kull wāhid minhā naḥw gharāḍ min al-aghrād*); car il n'est pas possible qu'Il fasse exister quelque chose en vain ou inutilement; il est établi et il s'avère en effet qu'Il est sage (*ḥakīm*). Parmi les choses qu'Il fait exister se trouve la matière; or celle-ci est en mesure de recevoir les formes matérielles (*al-ṣuwar al-hayūlāniyya*). Il lui est donc conféré l'existence pour recevoir les formes matérielles: (Dieu) la fait exister simplement pour être le réceptacle des formes matérielles; de telle sorte que la matière soit donc prête à les recevoir⁴². Les formes matérielles sont alors les individualités matérielles (*al-ashkhāṣ al-hayūlāniyya*). Il s'ensuit nécessairement que (le Créateur) connaît les formes matérielles (qui constituent les individualités matérielles). Ce que nous voulions prouver. À Dieu soit la louange, éternellement! Et qu'Il soit amplement remercié!».

3.2.3. Le traité «*Sur l'éclaircissement de l'existence des choses communes*».

Dans une remarquable analyse d'un autre traité de philosophie religieuse de Yaḥyā ibn 'Adī, «*Fī tabyīn wujūd al-umūr al-āmmiyya*», Marwan Rashed présente deux

38. ADAMSON, *Knowledge*, 157: "It is striking that Ibn 'Adī here in fact argues for God's knowledge of universals on the basis that God must know particulars, rather than the other way around (as Avicenna will do)".

39. PLATTI, *Réflexions*, 195.

40. ENDRESS, *The Works*, 122, texte arabe du ms. Vat.ar. 115, compilation de al-Šāfi' ibn al-'Assāl et résumé: "The Creator (...) created matter as a receptacle of the material forms; hence, he is knowing of the individuals".

41. SAMIR, *Science divine*, 100-101: texte arabe conforme au ms. Patr. copte 641, fol. 79v.

42. Le sens est clair d'après Vat. ar. 115 (Endress), mais la phrase n'est pas claire en Patr. copte 641 (Samir): nous proposons plutôt *li-tūjad al-hayūlā* (et non: *al-hayūlā niyya*) *musta'idda li-qubūlihā*.

conclusions d'une importance capitale concernant les universaux⁴³. La première étant que Ibn 'Adī «insiste sur l'existence de la notion pure», et la deuxième que l'auteur «a tendance à assimiler la notion pure avec des formes de tout objet défini dans l'Intellect divin»⁴⁴. Ce qui nous ramène indirectement au texte *Sur la matière* que nous venons de citer.

Comme l'indique Marwan Rashed, il y a pour Ibn 'Adī trois types d'existants: (1) Les particuliers, qui sont des notions existant dans la matière et avec des accidents particularisants; (2) Les formes existant dans la représentation dans l'âme; (3) et surtout l'existant pur et simple, que sont les notions pures, les formes, indépendantes des deux autres types d'existants; elles ont la primauté sur eux, la chose dans sa choseité, qui est, chez les néo-platoniciens, un élément divin⁴⁵. Pour Ibn 'Adī, le sensible, la matière, est ainsi *informé*, et reçoit donc cette forme, existante, pour devenir une *individualité matérielle*. Pour lui, la notion d'«animal tout court» existe donc bel et bien en tant qu'une «réalité» (*ma'nā*), et ne se confond pas avec l'existant particulier qu'est «un certain animal».

Or, Dieu connaît aussi bien l'existant qu'est l'homme que les existants que sont le blanc et le musicien qui le caractérisent, et qui, tous les trois, sont des quiddités désignées par leur définition. Dieu en informe le sensible et connaît donc de cette manière les *individualités matérielles* qui en découlent. C'est la conséquence de ce que Marwan Rashed affirme: Yahyā «a tendance à assimiler la notion pure avec des formes de tout objet défini dans l'Intellect divin». Le sensible matériel est en effet «informé» par Dieu qui, de la sorte, connaît les particuliers: la «forme» de l'objet connu est présente chez celui qui la connaît.

Dans son analyse, Adamson reconnaît combien il est délicat de préciser sur ces points la position de Yahyā ibn 'Adī. Il rejoint ainsi Marwan Rashed, pour qui le long détour par les écrits théologiques de Yahyā ibn 'Adī serait nécessaire pour mettre au clair tous les rouages de son système...⁴⁶.

43. RASHED, Marwan, *Ibn 'Adī et Avicenne: sur les types d'existants*, dans V. Celluprica et al. (ed.), *Aristotele e i suoi esegeti Neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe. Atti del Convegno Internazionale, Roma 19-20 ottobre 2001*, *Elencos*, XL, 2004, 106-171.

44. RASHED, *Ibn 'Adī et Avicenne*, 142.

45. Aussi bien RASHED (*Ibn 'Adī...*, 131 et 167, texte) que Adamson soulignent l'importance du texte de Yahyā décrivant ces trois modes d'existence (ADAMSON, *Knowledge...*, 155: «'Existence (*wujūd*)' is an ambiguous term, which refers to different *ma'ānīn*. First, natural (*ṭabī'ī*) existence, which is the existence of *ma'ānī* in matter, together with accidents. Second, logical (*mantiqī*) existence, which is the existence of *ma'ānī* formally in the soul (*ṣuwaran fi 'l-nafs*). Third, essential [existence], which is [also] called 'divine (*ilāhī*), which is the existence of *ma'ānī* as that which their definitions indicate», KHALIFAT, *Treatises*, 154.

46. RASHED, *Ibn 'Adī...*, 138. Un ensemble de traités de Yahyā ibn 'Adī qui n'avaient pas encore été retrouvés se trouvent dans un manuscrit récemment découvert. L'édition facsimile devrait être

4. LA RÉSURRECTION DES CORPS ET LE JUGEMENT DERNIER.

Dans le titre de la vingtième question du *Tabāfut*, il apparaît que Ghazālī veut réfuter les philosophes, «pour autant qu'ils nient, entre autres, la résurrection des corps, le retour des âmes dans les corps, l'existence du feu corporel et l'existence du jardin [du paradis], des *al-hūr 'ayn* (les Houris, e.a. Cor. 44, 54) et d'autres choses qui ont été promises aux gens...».

Il s'agit d'éléments du credo musulman à caractère coranique, qu'un chrétien comme Yahyā ibn 'Adī ne partage pas tels quels, même si la résurrection du dernier jour, l'enfer et le paradis font partie d'un héritage commun aux musulmans et aux chrétiens. Il y a pourtant un aspect de la pensée de Yahyā, concernant l'enfer, qui fait partie d'une problématique de philosophie religieuse et qui met en doute l'existence de l'enfer en tant que «feu corporel — *wujūd al-nār al-jismāniyya* —», comme le dit Ghazālī; mais ceci Ghazālī ne semble pas l'aborder dans son œuvre. Yahyā se demande en effet si l'enfer, en tant que lieu de perdition, est vraiment quelque chose qui existe tel quel, Dieu n'étant pas directement la cause de quelque chose qui soit mauvaise en soi⁴⁷. Cette question est traitée brièvement dans son traité concernant l'acquisition de l'acte, *al-iktisāb*⁴⁸.

Yahyā dit en effet, que «ni les serpents, ni les vipères, ni les scorpions, ni même le feu [de l'enfer], tout ce que [son contradicteur] avait énuméré, ne sont, par essence, mauvais (*laysat bi-dhawātihā shurūran*)», car en tous ces éléments il y a toujours, en essence, quelque chose de bon. Dieu n'a pas créé ce qui est totalement mauvais en soi. Et il affirme ensuite: «Et quant au feu [de l'enfer], qu'on appelle 'le lieu de perdition' (*dār al-bawār*), pour nous, en particulier, ce n'est pas quelque chose qui existe en soi (*laysat 'indanā 'aynan qā'imān*)». Il y a là toutes sortes de souffrances atroces; mais en fait, «ce sont les crimes des criminels qui entraînent [cet enfer]; rien d'autre qu'eux-mêmes ne le leur inflige (*lā anna ghayrahum yu'adhdhibuhum bi-hā*); rien d'autre, sinon leurs péchés, en sont la cause et le font exister (*hiya asbābuhā*

publiée au cours de l'année 2012. C'est le professeur Robert Wisnovsky qui en fait l'annonce dans l'article suivant: *New Philosophical Texts of Yahyā ibn 'Adī: a Supplement to Endress' Analytical Inventory*, dans *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. by David Reisman and Felicitas Opwis, *Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies*, 83 (Leiden: Brill, 2011).

47. On se rappellera à ce sujet que le philosophe al-Kindī aurait établi dans un traité que «les œuvres du Créateur sont toutes justes et ne comportent pas de mal»: JOLIVET, Jean, *Perspectives médiévales arabes* (Paris: Vrin, 2006) 239; réf. à Ibn al-Nadīm: *The Fihrist of AL-NADĪM III/1*, ed. Ayman Fu'ād Sayyid (London: Al-Furqan, 2009) 184: «*Kitāb fi anna af'āl al-Bāri — jalla ismuhu — kullahā 'adl lā jawra fihā*».

48. PLATTI, *Réflexions*, 183-184.

wa-mūjīdātuhā); ce sont (ces péchés) qui entraînent nécessairement que cet enfer se produise en eux»⁴⁹. Yaḥyā suggère donc qu'on ne peut affirmer que Dieu ait créé cet enfer de perdition en tant que tel, mauvais par essence, et donc que Dieu aurait créé et fait exister une chose mauvaise en soi. Ce qui fait exister l'enfer en tant que 'lieu de perdition' (*dār al-bawār*), ce n'est pas Dieu, mais les désobéissances et les outrages des criminels; car cet enfer n'occasionne aucun mal aux gens pieux, aux croyants et aux justes (*wa-lā mubīra li l-mu'minīn al-muṣliḥīn*). «Ce n'est donc pas [cet enfer] qui est mauvais, mais ce sont les agissements vicieux de ceux qui sont désobéissants qui entraînent nécessairement que l'enfer s'empare d'eux» (*lā yajīb an takūn hiya [i.e. al-nār] al-sharr, lakinnamā al-sharr af'ālu l-'āṣīn al-khabītha al-mūjiba taslīḥ al-nār 'alayhim*).

CONCLUSIONS

Dans son *Tahāfut al-falāsifa*, Ghazālī a voulu réfuter certaines thèses des philosophes. Il le fait en tant que croyant musulman en se référant à des dogmes essentiels de l'islam, tels que la création du monde, la providence de Dieu touchant chacun des êtres humains, et l'eschatologie coranique concernant la résurrection des morts, le jugement dernier et la rétribution du paradis et de l'enfer. Ces questions ne dataient pas du temps de Ghazālī (1058-1111) et du philosophe Avicenne, qui vivait un peu moins d'un siècle avant lui (c. 980-1037), et qu'il avait particulièrement en vue. D'autres croyants arabophones avant lui s'y étaient confrontés; de nombreuses questions leur venaient en effet de l'antiquité, dont certaines œuvres, désormais traduites, fascinaient les penseurs. Ce fut le cas, en particulier, des savants de ce qu'on appelle l'École de Bagdad, à partir de Abū Bishr Mattā et al-Fārābī jusqu'à Abū l-Faraj Ibn al-Ṭayyib (m. 1044), contemporain d'Avicenne.

Il est intéressant d'étudier comment le théologien-philosophe chrétien qu'était Yaḥyā Ibn 'Adī, maître de l'École par excellence, envisageait cette problématique en tant que croyant lui aussi, en tant que chrétien. Il aborda en effet ces mêmes questions, ainsi que les questions préliminaires que posa Ghazālī dans son *Tahāfut* et il le fit d'une façon originale, la plupart du temps en réponse à des questions qui lui venaient de contemporains musulmans ou juifs.

49. PINES, *Correspondance*, 91 traduit ainsi: "Nothing chastises them by means of these pains, except their own transgressions which are their causes and bring them into existence"; on remarquera l'emploi du verbe *yū'adhhibuhum*: il n'y a de sujet de ce verbe que les criminels eux-mêmes. Or, ce même verbe est coranique, et là le sujet est Dieu: e.a. Cor. 9, 74: «Dieu les châtierra d'un châtement douloureux (*yū'adhhibuhum Allāhu 'adhāban alīman*) en ce monde et dans l'autre»; le thème du châtement est un thème majeur du Coran — la forme *al-'adhāb* à elle seule s'y trouve 264 fois!

