

logo not found or type unknown

Title Éléments avicenniens dans le livre al-Maḡṣad d'al-Ghazālī / par Jules
Janssens, KU Leuven - Centre Dewulf-Mansion

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 91-103

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/190270>

ÉLÉMENTS AVICENNIENS DANS LE LIVRE *AL-MAQṢAD D'AL-GHAZĀLĪ*

par

Jules JANSSENS

KU Leuven – Centre Dewulf-Mansion

Les 99 noms d'Allāh ont fait l'objet de multiples commentaires par les plus grands penseurs religieux de l'Islam. Al-Ghazālī, que l'on a surnommé «La Preuve de l'Islam», ne fait pas exception. Dans son livre *Al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Ma'ānī Asmā' Allāh al-Husnā*, *Le but le plus élevé dans l'explication des significations des beaux noms de Dieu*, il offre au premier chapitre de la deuxième partie une présentation détaillée de chacun de ces noms. Nous nous limiterons par la suite à elle seule uniquement. En effet, la présence d'éléments avicenniens y est massive, comme l'avait déjà remarqué Richard Frank dans son étude fondamentale *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālī & Avicenna*¹. Pour lui, Ibn Sīnā et al-Qushayrī figurent comme les auteurs les plus sollicités par al-Ghazālī. Concernant Ibn Sīnā, Frank a bien démontré comment il a été 'adapté' par al-Ghazālī dans sa compréhension de l'action divine à l'intérieur de sa création, tant au niveau de la causalité que de la théodicée. De toute évidence, il ne s'agit pas de thèmes secondaires et par conséquent Frank avait pris la peine de les situer dans l'ensemble de l'œuvre ghazalienne. En outre, il s'est exprimé de façon bien nuancée: al-Ghazālī ne devient nullement un philosophe déguisé, mais un théologien qui attache une attention particulière à une vision intellectuelle du

1. FRANK, Richard, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālī & Avicenna*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1992-Abh. 1, (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992).

cosmos, et cela d'une façon nettement plus prononcée que dans la tradition théologique lui précédant². Nous souscrivons pleinement à ce jugement, même si, comme nous espérons le démontrer par la suite, les passages directement inspirés de textes avicenniens sont plus nombreux que ceux établis dans l'étude de Frank.

Déjà dans la discussion du premier nom, celui d'Allāh (64,1-4 et 65, 5-6), on découvre une inspiration directe des *Ilāhiyyāt* du *Shifā'*, VIII, 6 (356,8-15): seul Dieu possède l'être réel et tout ce qui n'est pas Lui est en soi incliné à la non-existence (*hālik*) et n'existe qu'à partir de Lui³. Pour appuyer cette thèse, les deux auteurs évoquent le verset 88 de la sourate 28. Mais les deux textes sont loin d'être identiques quant à la lettre. En fait, celui du *Maqṣad* constitue en quelque sorte une reformulation de la distinction avicennienne entre 'être nécessaire en soi' (ne s'appliquant qu'à l'unique être Premier) et 'possible en soi, nécessaire par autrui' (caractérisant tous les autres êtres). Al-Ghazālī évite ces qualifications sans doute afin d'éliminer tout soupçon d'un nécessitarisme qui indéniablement pèse sur le système avicennien et en ébranle la cohérence. En effet, Ibn Sīnā qualifie d'un côté l'existence de tous les êtres possibles comme 'nécessaire' (dans la mesure où elles 'émanent' de Dieu), mais d'un autre côté il affirme l'existence d'une nette rupture entre Dieu et Ses créatures et, dans ce sens, semble défendre l'idée d'une analogie transcendantale entre eux⁴. Il s'agit d'une approche à la fois complexe et ambiguë. Al-Ghazālī semble vouloir simplifier les choses. Selon ses dires, Dieu seul est le maître de tout être. Mais il ne spécifie pas de quelle manière (par choix ou par une volonté parfaite) Dieu accorde l'existence aux créatures; il se contente de l'affirmation très vague que celle-ci suit (ou: soit l'ami de) (*talī*) Dieu. Cette imprécision est incontestablement source d'ambiguïté — une ambiguïté, il est vrai, différente de celle d'Ibn Sīnā — mais qui d'un point de vue rationnel pose évidemment problème.

Quant aux noms *al-Raḥmān al-Raḥīm*, 'Bienfaiteur, Miséricordieux', al-Ghazālī pose la question fondamentale de toute théodicée: pourquoi Dieu, l'Omnipotent, permet-Il l'existence de souffrances si Il est miséricordieux (67,14-19)? Ibn Sīnā l'avait posé de la même manière bien que ce soit selon une autre formulation et sous forme d'objection dans les *Ilāhiyyāt* du *Shifā'*, IX, 6 (418, 12-13): «Le premier gouverneur aurait pu produire un bien pur, exempt de mal». Dans sa réponse, al-Ghazālī souligne qu'on ne trouve aucun mal auquel il n'y a pas un bien sous-jacent, et que donc sa

2. *Ibid.*, 10.

3. Les références données ici et dans la suite, sont toujours en ce qui concerne le *Maqṣad* à l'édition de F. Shehadi, (Beyrouth: Dar el-Machreq, 1971) et en ce qui concerne les *Ilāhiyyāt* du *Shifā'* à celle de G.C. Anawati et Sa'īd Zayed (Le Caire: *al-Hay' a al-amma li-shu'un al-maṭābi' al-amiriyya*, 1960).

4. VERBEKE, Gérard, «Introduction doctrinale», dans AVICENNA LATINUS, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, éd. S. Van Riet (Louvain: Peeters; Leiden: Brill, 1977), 67*.

non-réalisation impliquerait l'annihilation d'un bien et constituerait ainsi un plus grand mal (68,6-8). Cela nous rappelle directement la qualification du mal dans les choses par Ibn Sīnā comme une nécessité faisant suite au besoin du bien. La non-réalisation d'un bien, même si celui-ci entraînerait l'existence d'un mal rare, constituerait un plus grand mal (418,1-12)⁵. Al-Ghazālī offre comme illustration l'amputation d'une main pour sauver la santé du reste du corps (68,8-11), alors qu'Ibn Sīnā avait référé au feu qui brûle le vêtement d'un homme noble (418,3-4). Ainsi al-Ghazālī semble préférer un acte de volonté au-dessus d'une nécessité liée à la loi de la nature. Après quoi il insiste que le voulu par soi est la conservation de la santé du corps, qui constitue donc l'intention première dans l'action d'amputer et, par conséquent, est ce qui est voulu pour soi (68,11-14). De même, continue-t-il, le mal, objet de la colère de Dieu, est voulu de façon secondaire et le bien, objet de la miséricorde divine, est voulu de façon primaire de sorte que «le bien est prédestiné (*maqḍīyun*) (par Dieu) essentiellement et le mal accidentellement, et le tout par Détermination (*bi-qadar*)» (*ibid.*, 15-19). Cette dernière affirmation est littéralement reprise des *Ilāhiyyāt* du *Shifā'*, IX, 6 (421, 1-2)⁶, où juste avant (*ibid.* 420, 17-421, 1) il est dit en outre que le bien est voulu 'selon une volonté primaire' par Dieu et que le mal est aussi 'voulu' par Lui, mais seulement de façon accidentelle. On retrouve donc chez nos deux auteurs l'idée commune d'une volonté divine, qui englobe et le bien et le mal, bien que le bien de façon essentielle et le mal de façon accidentelle. Toutefois, Ibn Sīnā explicitement limite le pouvoir de cette volonté divine en posant qu'elle ne prête pas attention à la 'nécessité' (*ḍarūra*) qui fait que le mal fait suite à un bien (421,1). Cela pourrait suggérer qu'il soumet le tout à une nécessité naturelle en Dieu. Certes, il ne le dit jamais en ces termes. Au contraire, il qualifie l'action de Dieu toujours comme volontaire, jamais comme 'naturelle' ou 'accidentelle'⁷. Mais il complique davantage les choses en identifiant cette volonté avec la connaissance divine, et les deux avec Son essence. Ainsi, il fait, ou, au moins, donne l'impression de faire de la 'nature' divine la cause de l'existence de l'ordre le plus parfait. Quant à al-Ghazālī, il attribue plutôt notre connaissance de la création du monde meilleur par Dieu à notre regard attentif aux créatures, comme cela s'affiche aussi dans les exemples d'ordre médical

-
5. On trouve une idée similaire dans IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Ishārāt wa l-tanbihāt*, éd. J. Forget (Leyde: Brill, 1892), 185, 17-186, 7. Toutes les références dans la suite sont à cette édition.
6. L'édition du Caire porte *muqṭaḍan*, mais une correction en *maqḍīyun* semble s'imposer, voir BERTOLACCI, Amos, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'*, IPTS 63 (Leiden-Boston: Brill, 2006), 550. La leçon *maqḍīyun* est aussi retenue pour la même formule dans l'édition de la *Najāt* par M. Dānesh Pazhuh (Téhéran: Dāneshgah-e Tehran, 1985), 678, 17-18.
7. Voir par exemple, AVICENNE, *Le livre de science*, trad. M. Agha et H. Massé. Deuxième édition revue et corrigée par M. Agha (Paris: Les Belles Lettres, 1986), 202-203.

(68,1-5; 11-14= 69,3-4) ou social (69,4-9) retenus dans le *Maqṣad*⁸. Il semble ainsi vouloir sauver une autonomie absolue de la volonté divine. Quoi qu'il en soit, il est clair qu'il a été largement inspiré par la solution avicennienne de la théodicée. Notons encore son rappel de la même idée du mal comme voulu par Dieu en vue d'un plus grand bien dans sa discussion du nom *al-Salām*, 'l'intègre' (73,18-74,2).

Quant à la présentation du nom *al-Mālik*, 'le Roi', al-Ghazālī copie en ce qui concerne sa signification par rapport à Dieu (70, 4-8) presque *verbatim* la quatrième partie du sixième *Namaṣ* des *Ishārāt*, qui est qualifiée de *tadhīb*, 'appendice' (159, 2-4). Voici en parallèle la traduction française des deux textes:

Le Roi est celui qui n'a pas besoin dans Son essence et Ses attributs d'aucun être (*mawjūd*), alors que (*wa-*) tout être a besoin de Lui. Plutôt, *aucune chose ne peut se passer en rien* — ni son essence, ni ses attributs, ni son existence, ni sa survivance — *de Lui*. Et donc *l'existence de toute chose est certes à partir de Lui ou à partir de ce qui est à partir de Lui. Par conséquent, toute chose autre que Lui est* — dans son essence et dans ses attributs — *objet de sujétion (mamlūk) à Lui*, alors que Lui n'a besoin (*mustaghniyin*) d'aucune chose. Et ceci est le Roi de façon absolue.

Sais-tu ce qu'est le Roi? Le Roi véritable c'est celui qui est l'autosuffisant (*al-ghanī*) véritable de façon absolue. *Aucune chose ne peut se passer en rien de Lui*, alors que l'essence de toute chose Lui appartient, parce que *l'existence de toute chose est à partir de Lui ou à partir de ce qui est à partir de Lui. Par conséquent, toute chose autre que Lui est objet de sujétion (mamlūk) à Lui*, alors qu'il n'existe pas de besoin (*faqr*) d'une chose (quelconque) en Lui.

Nous avons mis en italique les passages qui correspondent mot-à-mot. La correspondance est frappante. Le début offre une reformulation de celui des *Ishārāt*, car il présente clairement une explicitation du concept d'autosuffisance qui y figure. Quand vers la fin, les deux textes affirment que le Roi n'a besoin d'aucune chose, le sens est clairement identique et la différence se joue au seul niveau de la terminologie relatée à la notion de 'besoin': la maintenance chez al-Ghazālī du vocabulaire lié à la racine *gh.n.y.* au lieu de l'utilisation d'un terme différent, bien que synonyme, à savoir *faqr* dans les *Ishārāt*. Toutefois, une modification mérite une attention particulière. Il s'agit de l'addition de 'attributs' à essence, non seulement par rapport aux créatures, mais aussi à Dieu. Si dans le premier cas il ne semble qu'accentuer davantage ce que font les *Ishārāt*, la dépendance totale des êtres de Dieu (ce qui ressort aussi de l'addition de 'survivance' à 'existence'), sans dévier profondément du sens de ceux-ci, il n'en va pas de même pour la distinction en Dieu. En effet, pour Ibn Sīnā, comme il est bien connu, les attributs divins s'identifient à l'essence divine, mais une telle conception est inacceptable pour al-Ghazālī. L'addition concernée n'est donc pas

8. Nous devons l'idée de base à GRIFFEL, Franck, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 230.

anodine. Au contraire, elle témoigne d'une conception qui distingue essence et attributs de façon très nette. Néanmoins, l'idée centrale, à savoir la dépendance radicale de tous les êtres de Dieu, qui, Lui, est le seul être autosuffisant, est sans plus reprise à Ibn Sīnā. En outre, il est remarquable qu'al-Ghazālī n'omette pas la mention de 'à partir de ce qui est à partir de Lui', car ainsi il ne lie plus directement toute causalité à Dieu, mais accepte l'existence d'une causalité médiatrice. En d'autres mots, il semble rejeter l'occasionalisme défendu par le *kalam*.

Dans son exposé sur le nom *al-ʿAzīz*, 'Le Puissant éminent', al-Ghazālī affirme: «En effet, le soleil, même s'il est unique dans l'existence, il n'est pas unique dans la possibilité (*fi l-imbkān*), et, par conséquent, l'existence de quelque chose semblable à lui est possible» (77, 17). Bien que la formule est dense, et qu'il n'est donc pas facile d'en saisir la portée exacte, elle donne l'impression de vouloir indiquer l'infinité des possibles, à la fois ceux que Dieu cause à exister et ceux qu'Il ne cause pas à exister⁹. Quoiqu'il en soit, cette formule a sans doute été inspirée par les *Ilāhiyyāt* du *Shifāʾ*, V, 1, où Ibn Sīnā, dans le cadre de la discussion de l'universel, précise comme une de ses significations possibles ce qui est prédicable de plusieurs. Pour l'illustrer, il dit: «Par exemple, le soleil et la terre: en tant qu'intelligés comme soleil et terre, l'esprit (*al-dhihn*) n'empêche pas que leur intention (*maʿnā*) existe, sauf si on apporte une indication ou une preuve qui fasse savoir que cela est impossible. Mais (*wa-*) cela sera impossible à cause d'une cause extrinsèque, non pas à cause de sa représentation même» (195,12-15). Certes, les deux formules sont loin d'être identiques, mais il me semble que la dernière ouvre au moins la voie à l'idée de l'infinité des possibles. Toutefois, pour valoriser le degré précis de dépendance d'al-Ghazālī vis-à-vis d'Ibn Sīnā, il faudrait examiner en détail leurs conceptions respectives de 'possibilité', ce qui dépasse clairement le cadre de la présente recherche. Soulignons toutefois que selon nous même Ibn Sīnā accepte l'idée de la non-réalisation de certains possibles, bien que cela crée des tensions à l'intérieur de son système¹⁰.

D'importants éléments avicenniens se trouvent dans le traitement du nom *al-Wahhāb*, 'Le Généreux'. L'idée de toute absence de récompense ou d'intérêt personnel dans le don divin (87, 3-14) s'inspire directement de la conception avicennienne de *jūd*, 'libéralité' (voir p.ex., *Ishārāt*, 159, 6-15; *Shifāʾ*, *Ilāhiyyāt*, VI, 5, 296,9-297,6),

9. FRANK, *Creation and the Cosmic System*, 53.

10. Voir JANSSENS, Jules, «What about Providence in the best of all possible worlds? (Avicenna and Leibniz)» (à paraître dans les actes du colloque *Fate, Providence and Moral Responsibility. A Conference in Honour of Carlos Steel*, Leuven, novembre 2010). À première vue, la conception ghazalienne se rapproche davantage de celle de Leibniz (avec son insistance sur la volonté divine et son idée d'une nécessité morale) que de celle d'Ibn Sīnā, mais nous offrons cette observation avec la prudence voulue.

comme l'avait déjà signalé Frank¹¹. En fait, on se trouve devant une reformulation relativement libre des *Ishārāt* — tout en reprenant néanmoins littéralement plusieurs éléments de la 'remarque'.¹²

En ce qui concerne la désignation de Dieu comme *al-'alīm*, l'Omniscient', al-Ghazālī précise que la science divine ne dérive pas des choses, mais que celles-ci, au contraire, sont dérivées (*mustafāda*) d'elle (93,3-4). Ceci correspond à la notion de connaissance 'créatrice' en Dieu, défendu par Ibn Sīnā entre autres dans les *Ilāhiyyāt* du *Shifā'*, VIII, 6 (358,14-359,2). Toutefois, al-Ghazālī atténue sensiblement l'affirmation avicennienne en remplaçant l'idée d'un Dieu principe de toute existence (soit immédiatement, soit médiatement) par celle plutôt vague de 'dérivation'. Mais, par ailleurs, dans sa discussion du nom *al-Muṣawwir*, 'Celui qui donne forme', il avait explicitement fait de la science divine des formes la cause de leur existence dans les choses particulières (83, 9-10), ce qui révèle une haute tonalité avicennienne¹³. Tout ceci constitue une illustration exemplaire de la complexité de la pensée ghazalienne, voire de son caractère parfois foncièrement ambigu.

La théodicée se retrouve — après une première discussion lors des noms *al-Rahmān al-Rahīm* — au centre de l'exposé du nom *al-Ḥakam*, 'Le Juge'. Cette fois-ci, ce sont les notions de Décret (*al-Qadā'*), de Détermination (*al-Qadar*), ainsi que de jugement (*al-Ḥukm*) qui reçoivent une attention particulière. Autant Frank que Griffel ont déjà prêté une attention particulière à l'idée essentielle de ce texte et son arrière-fonds avicennien¹⁴. La définition du Décret et ce qui en suit (98,17-99,2) s'inspire directement des *Ilāhiyyāt* du *Shifā'*, X, 1 (439,18-440,2=*Najāt*, 706,10-13). Contrairement à ce que pensait Frank, Ibn Sīnā établit bel et bien un lien entre Décret et jugement, comme il ressort de son petit traité sur le Décret: «le Décret du Dieu Très-Haut est Son jugement premier, unique, qui englobe toute chose et dont toute chose dérive au fil du temps»¹⁵. Enfin, nous croyons avec Frank (*pace* Griffel) que l'utilisation de l'expression *musabbib al-asbāb*, le 'causateur des causes' (notion, qui est aussi présente dans la discussion du nom *al-'Alī* — 116,13), peut avoir été influencée par l'utilisation — il est vrai sporadique — qu'Ibn Sīnā en fait, à savoir en intégrant dans son système cette notion d'origine mystique¹⁶.

11. FRANK, *Creation and the Cosmic System*, 16.

12. Comme le lecteur attentif peut le trouver sans problème, nous nous abstenons d'en donner le détail.

13. FRANK, *Creation and the Cosmic System*, 21.

14. *Ibid.*, 21 and 45; GRIFFEL, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, 236-44.

15. *Ibid.*, 21, note 27; voir IBN SĪNĀ, *Risāla fī l-qadā', Du Décret (divin)*, éd. et trad. Y. Michot, comme Appendice 1 à IBN SĪNĀ, *Lettre au Vizir Abū Sa'd, Editio princeps* d'après le manuscrit de Bursa, traduction de l'arabe, introduction, notes et lexiques par Y. Michot (*Sagesses Musulmanes*, 4) 104 (trad. française, reprise ici), 1 (arabe).

16. FRANK, *Creation and the Cosmic System*, 18, note 18. GRIFFEL, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, 345, note 38, rejette la leçon *musabbib al-asbāb* dans le premier chapitre des *Ilāhiyyāt* du *Shifā'* (sur la base

À la fin du traitement du nom *al-ʿadl*, 'Le Juste', al-Ghazālī insiste sur le devoir de l'homme de ne pas résister au Décret et aux actions de Dieu (109,7-15). Il définit la justice divine comme la réalisation de 'ce qui doit être' et ajoute que si Dieu n'avait pas agi ainsi, un plus grand mal se serait produit, idée déjà évoquée auparavant. On retrouve l'idée de 'ce qui doit être' chez Ibn Sīnā dans les *Ilāhiyyāt* du *Shifā'*, IX, 4 (403,4-5), mais alors spécifiquement lié à l'intellection de Dieu de l'ordre du tout. Un rapprochement direct entre elle et la justice divine est toutefois présent dans l'*Épître du trône*: «Donc tout ce qui est dans l'existence est comme il faut (*ka-mā yanbaghī*), et, par conséquent, Sa justice est grâce (*fadl*) et Sa grâce est justice. Et qu'on sache qu'il y a 'Nul opposant à Son jugement' [Q. 13,41], c'est-à-dire (*wa-*) nul (peut) décliner (*rādd*) Son Décret. Certes, il faut que (Dieu) soit bienveillant dans le fait de faire fluer (*ifāda*) le bien et le mal vers lui [c'est-à-dire tout ce qui est dans l'existence]»¹⁷. Dans la suite immédiate, l'épître exprime la théorie habituelle d'Ibn Sīnā de la nécessité d'un mal mineur en vue d'un bien majeur, idée à laquelle al-Ghazālī fait allusion, comme nous venons de le voir.

Selon al-Ghazālī le fait d'appeler Dieu *al-ʿAlī*, 'Le Très-Haut', signifie avant tout qu'Il est le plus haut en rang, non dans un sens spatial, mais dans un sens rationnel,

de BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'*, 489). Toutefois, si quelques témoins importants offrent la variante *sabab al-asbāb*, 'la cause des causes', il n'en reste pas moins vrai que la majorité des manuscrits témoignent de la lecture *musabbib*. En outre, d'un point de vue paléographique, il est plus facile, voire naturel de comprendre l'omission du *mim* que son addition. Griffel suggère la possibilité d'une influence ghazalienne sur la tradition manuscrite des œuvres avicenniennes, mais cela suppose que les copistes non seulement étaient très attentifs à ce qu'ils copiaient, mais étaient des spécialistes dans le domaine concerné et, en plus, étaient familiers avec des spécificités de l'œuvre d'un autre grand penseur. Enfin, l'expression se retrouve aussi (en dehors des deux cas signalés par Frank) dans p.ex. IBN SĪNĀ, *al-Ta'liqāt*, éd. A. Badawi (Le Caire: al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʿamma li l-kitāb, 1973) 152,9. Pour la façon dont Ibn Sīnā entend cette notion, voir JANSSENS, Jules, «Ibn Sīnā's ideas of ultimate realities: Neoplatonism and the Qur'ān as problem-solving paradigms in the Avicennian system», dans *Ultimate Reality and Meaning*, 10 (1987) 252-71, 265-66 (réimprimé dans JANSSENS, Jules, *Ibn Sīnā and his Influence on the Arabic and Latin World*, CSS, 843, Aldershot, II (Hampshire: Burlington, Ashgate, 2006).

17. IBN SĪNĀ, *al-Risāla al-ʿarshīyya*, édition anonyme dans *Majmū' rasā'il al-Shaykh al-ra'īs* (Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-Uthmāniyya, 1353H/1934), 16,23-17,2. L'attribution de ce texte à Ibn Sīnā n'est pas absolument certaine, voir REISMAN, David, «Stealing Avicenna's Books: A Study of the Historical Sources for the Life and Times of Avicenna», dans REISMAN, David, with the assistance of Ahmad H. al-Rahim (éd.), *Before and After Avicenna. Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, IPTS, 52 (Leiden-Boston: Brill, 2003) 91-126, 125, note 102. En tout état de cause on ne peut pas nier la présence d'une haute tonalité avicennienne dans l'ouvrage, mais une décision finale requiert une analyse minutieuse qui prend en compte tant des facteurs internes (style, vocabulaire...) qu'externes (tradition manuscrite...). Quant à la notion d'*ifāda*, et les termes voisins de *fayd* et de *fayādān* dans la tradition arabe et, plus particulièrement, chez Ibn Sīnā, voir LIZZINI, Olga, *Fluxus (fayd)*. *Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*, Coll. Biblioteca filosofica di Quaestio, 14 (Bari: Edizione di pagina, 2011) *passim*.

à savoir selon un ordonnancement ou gradation intelligible (*al-tartīb al-'aqlī*, *al-tadrīj al-'aqlī*). Celle-ci implique la précédence de la cause à son effet, et donc la première cause d'une série (c'est-dire Dieu en ce qui concerne le tout) est l'être le plus élevé dans le rang de causalité (115,13-116,15). La précédence d'une cause en rang à une autre se laisse comprendre comme une reformulation de ce qu'Ibn Sīnā dans les *Ilāhiyyāt* du *Shifā'*, VI, 2, appelle la 'priorité essentielle' de la cause (266,14-15). Les notions d'ordonnancement et de gradation se retrouvent chez ce dernier dans le contexte de l'évocation de la (Pré-) Détermination divine¹⁸. Mais si lui y voit l'expression de l'émanation (créatrice) des choses, al-Ghazālī par contre évite toute implication émanationniste et c'est pourquoi il les qualifie sans doute d'intelligibles.

Pour al-Ghazālī le nom *al-Kabīr*, 'Le Grand', réfère à la perfection de l'essence qui est perfection d'existence. Celle-ci implique deux choses: sa durée éternelle — tout existant délié du non-être, qu'il soit précédant ou subséquent, étant imparfait (*nāqis*); et le fait de faire procéder (*yaşdurū 'anhu*) l'être de tout existant. Al-Ghazālī alors conclut: «Si celui dont l'existence est complet en soi, est parfait et grand, celui dont l'être de tous les existants est en excès de lui (*faḍala minhu*), l'est davantage» (118,15-119,6). La thèse de base se laisse concevoir comme une variante de la thèse bien connue d'Ibn Sīnā que seul en Dieu, l'être parfait, essence et existence coïncident. Mais dans le cas présent, al-Ghazālī a sans doute été plus directement inspiré par la définition de la perfection comme 'réalité de l'existence' (*ḥaqīqat al-wujūd*) (188,5) dans les *Ilāhiyyāt* du *Shifā'*, IV, 3. Cela est d'autant plus probable que dans ce même chapitre l'imparfait est présenté comme typique des choses qui sont dans le monde de la génération et de la corruption (189,10-11), donc précédé et suivi d'un non-être. En outre, on y trouve exprimé en des termes très similaires la même conclusion que celle du *Maqşad*: «L'au-dessus de la perfection [c'est-à-dire Dieu] est ce qui possède l'existence qu'il lui faut et, en plus, l'être des autres choses est en excès de lui (*yafḍalu 'anhu*). C'est comme s'il possédait l'existence qu'il lui faut et, en plus, une existence additionnelle, qu'il ne lui faut pas, mais qui est en excès de lui (*yafḍalu 'anhu*) en vue des choses, et cela de par son essence» (188, 11-13). Ajoutons que la notion que tous les êtres procèdent de Dieu est attestée aussi chez Ibn Sīnā, par exemple dans les *Ilāhiyyāt* du *Shifā'*, IX, 4 (402,17). Mais une fois de plus al-Ghazālī évite toute connotation émanationniste: il omet que l'excès de l'existence est de par l'essence du parfait et évite clairement le verbe plus fort de *fāḍa*. Dans le *Tahāfut* il lie cette notion de 'procéder' directement à celle de la volonté¹⁹.

18. IBN SĪNĀ, *Lettre au Vizir Abū Sa'd*, (fr.), 1 (ar.), respectivement *al-Shifā'*, *al-Ilāhiyyāt*, X, 1, 440, 1.

19. AL-GHAZĀLĪ, *The Incoherence of the Philosophers*, A parallel English-Arabic text, translated, introduced, and annotated by Michael M. Marmura, Islamic translation Series (Provo, Utah, Brigham:

Dieu est appelé aussi *al-Hakīm*, 'Le Sage'. Al-Ghazālī l'explique ainsi : Dieu connaît les choses de la meilleure façon. Comme Il est l'être le plus élevé, il n'y a aucun être qui Le connaît en son véritable être sauf Lui. Par conséquent, Il est le véritable Sage (120,9-15). De son côté, Ibn Sīnā dans les *Ta'liqāt* affirme : «La sagesse est la connaissance du Nécessaire, c'est-à-dire le Premier. Aucun intellect ne Le connaît comme Lui connaît Lui-même. Par conséquent, le Sage en vérité c'est le Premier et la sagesse selon les hommes de science revient à la science parfaite»²⁰. S'il n'y a pas de correspondance de mot-à-mot, il existe toutefois une grande similitude au niveau doctrinal : seul le Premier est le vrai Sage, car Il possède une science parfaite et Sa véritable essence n'est connue que par Lui seul.

Regardant le nom *al-Ḥaqq*, 'Le Vrai', Frank a déjà de façon plus que convaincante démontré une influence directe des *Ilāhiyyāt* du *Shifā'*, VIII, 6, 356,8-15, soulignant à juste titre l'utilisation de notions telles que '(être) nécessaire en soi' et 'possible en soi, nécessaire par autrui', ainsi que la présence du verset 88 de la sourate 28 (137,7-17)²¹. Mais al-Ghazālī a mis à contribution aussi le début du chapitre huit du livre un du même ouvrage. En effet la distinction évoquée par lui entre vrai absolu, faux absolu et partiellement vrai, partiellement faux, en établissant avec les trois types d'être que sont l'impossible, le possible et le nécessaire a incontestablement aussi été inspiré par p. 48,7-9 des *Ilāhiyyāt* du *Shifā'*. Quand al-Ghazālī dans la suite (139,1-17) distingue du vrai dans l'existence, le vrai qui selon la raison correspond à la réalité et le vrai de l'énoncé, il met de nouveau p. 48, mais cette fois-ci lignes 5-7 et 10-14²². Enfin, quand il dit que les *Ṣiddiqūn*, les 'Véridiques' témoignent par Dieu sur Lui et cite une partie du verset 53 de la sourate du Coran 41, qui dit : «Ne suffit-il pas à votre Seigneur que, de toute chose, Il soit témoin?», il s'inspire directement de la fameuse preuve qu'Ibn Sīnā offre de Dieu dans les *Ishārāt* à partir de la seule idée de l'être²³. Mais contrairement à ce dernier, al-Ghazālī insiste que pour les non-Véridiques ce sont les choses

Young University Press, 1997), 57,1-2. Ce passage a été signalé et brièvement commenté par LIZZINI, *Fluxus (fayḍ)*, 553.

20. IBN SĪNĀ, *al-Ta'liqāt*, 20, 23-24. Cp. *Ibid.*, 61, 27-62,2.

21. FRANK, *Creation and the Cosmic System*, 16 et 62 et note 118. En ce qui concerne l'origine et l'importance de ces deux notions dans le système avicennien, voir WISNOVSKY, Robert, *Avicenna's Metaphysics in Context* (London: Duckworth, 2003), 197-263 (signale entre autres une influence venant du kalam).

22. Le texte avicennien n'est pas très clair quant à la distinction entre vrai selon l'intellect et vrai en parole, car il porte à la ligne 6 la notion de 'aqd, 'lien', mais qui dans le contexte présent pourrait être synonyme de *i'tiqād*, 'croyance', utilisée juste après à la ligne 7. Il est frappant que la traduction latine porte 'intellectus': AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima seu scientia divina*, I-IV, éd. S. Van Riet (Louvain: Peeters; Leiden: Brill, 1977), 55, 59, ce qui pourrait correspondre à une leçon 'aqd et expliquerait mieux la compréhension ghazalienne du texte.

23. IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, 146,19-147,2.

qui témoignent de l'existence de Dieu, et invoque à ce propos le début du verset 185 de la sourate 7: «N'ont-ils point considéré la royauté des cieux et de la terre, ainsi que toute chose créée par Allah?». Al-Ghazālī garde ainsi une perspective nettement créationniste, tandis qu'Ibn Sīnā, qui insiste sur le fait que c'est à partir de Lui-même que Dieu témoigne des autres choses, reste dans une perspective émanationniste (bien qu'avec une connotation créationniste), et dans ce sens, il préfère sans doute citer le début du verset 53 de la sourate 41: «Nous leur ferons voir Nos signes dans l'Univers et en eux-mêmes». Quoiqu'il en soit al-Ghazālī s'est incontestablement inspiré de ce fragment des *Ishārāt*.

À propos du nom de *Ḥayy*, 'Le Vivant', al-Ghazālī souligne qu'il englobe perception et action et que Dieu, qui est le Vivant absolu, perçoit et fait tout ce qui est en-dessous de Lui (142,12-17). De même, Ibn Sīnā, dans les *Ilāhiyyāt* du *Shifā'*, VIII, 7, lie perception et action avec vie et présente Dieu comme Celui qui perçoit tout et qui réalise tout (366,13-17). Mais al-Ghazālī omet l'identification entre les deux activités (ainsi que de celles-ci avec l'essence divine), qui figure à la fin du passage des *Ilāhiyyāt*. Il continue clairement à adhérer à la doctrine kalamique de la pluralité des attributs divins.

D'inspiration avicennienne est aussi l'explication du nom *al-Qayyūm*, 'L'auto-subsistant'. Après avoir distingué entre ce qui n'a pas besoin d'un lieu d'inhérence (la substance) et ce qui en a besoin (l'accident), al-Ghazālī souligne que la substance n'est pas auto-subsistante dans la mesure où elle a besoin de quelque chose pour son existence (143,1-6). Seul Dieu est absolument auto-subsistant, car Il est le seul pour qui son essence suffit pour qu'Il existe (*ibid.*, 7-11) — ce qui implique qu'Il ne soit pas substance (ce qu'al-Ghazālī n'explique pas, mais ce qui est évident en fonction de ce qui précède). Pour la distinction entre substance et accident, il suffit de se référer par exemple au premier chapitre du deuxième livre des *Ilāhiyyāt* du *Shifā'*, où on y trouve toutefois une distinction entre 'sujet' et 'lieu d'inhérence' dont on cherche en vain la trace chez al-Ghazālī. Quant à l'idée que Dieu n'est pas substance, mais qu'Il est le seul vrai auto-subsistant parce que l'existence Lui appartient par soi, cela a une source possible, voire probable dans le vingt-cinquième paragraphe de la partie métaphysique du *Dānesh-Nāmeḥ*²⁴.

Dieu est *al-Wāḥid*, 'L'Un', ce qui signifie selon al-Ghazālī qu'Il est indivisible comme une substance sans parties, telle le point, et qu'en outre, Il est unique au plus haut point de sorte qu'on ne puisse imaginer absolument rien de semblable à Lui — contrairement à des entités uniques existantes, comme par exemple le soleil,

24. IBN SĪNĀ, *Dānesh-Nāmeḥ-i 'Alā'ī*, *al-Ilāhiyyāt*, éd. M. Mo'in (Téhéran: Intishārāt-i Dāneshgah, 1331 H.Q.), 77,9-78,5.

car il est possible de s'imaginer plus d'un soleil (144,3-10). Dans les *Ilāhiyyāt* du *Shifā'*, IX, 1, Ibn Sīnā explique de la même façon l'unité divine comme impliquant et une non-divisibilité et l'absence de quelque chose de semblable (373,1-10). Quant à une pluralité imaginable de soleils, nous en avons déjà traité auparavant²⁵. Toutefois, l'affirmation ghazalienne que dans l'existence actuelle le soleil n'a pas de semblable (*lā nazīr lahā*) a été sans doute directement inspiré par les *Ilāhiyyāt* du *Shifā'*, VIII, 6, p. 360,8-9.

L'exégèse ghazalienne des noms *al-Qādir*, 'Le Puissant', et *al-Muqtadir*, 'L'Omnipotent', et son rapport possible, voire probable à la pensée avicennienne, fut l'objet d'une analyse magistrale de Frank²⁶. Nous ne pouvons que y souscrire. Signalons toutefois qu'un rapprochement est possible non seulement avec l'*Épître du trône*, mais aussi avec le trente-quatrième paragraphe de la partie métaphysique du *Dānesh-Nāmeḥ*.

Quant aux noms *al-Awwal*, 'Le Premier', et *al-Ākhir*, 'Le Dernier', l'évocation d'une chaîne d'êtres ordonnancés remontant au Premier (146,19-147,1) a sa source directe dans les *Ishārāt*, où Ibn Sīnā toutefois fait état d'un enchaînement de causes et d'effets, non simplement d'êtres²⁷. Quand al-Ghazālī précise immédiatement après que l'existence du Premier Lui appartient en soi, alors que l'existence de toutes les autres choses vient de Lui, il se maintient de toute évidence dans un cadre de référence avicennien, où seulement en Dieu essence et existence coïncident, comme nous l'avons déjà remarqué²⁸. Le dernier paragraphe, où al-Ghazālī exprime en une terminologie hautement mystique le retour de tout à Dieu et présente la connaissance de Celui-ci (note: pas l'unification avec Lui) comme le stade ultime, pourrait s'inspirer, tout au moins en ce qui concerne la schématisation néoplatonisante de 'exitus-reditus', comme Frank l'avait remarqué, de l'*Épître du trône*²⁹.

Le nom *Mālik al-mulk*, 'Le roi de la souveraineté absolue', est compris par al-Ghazālī comme expression de la soumission de l'Univers entier, où tout est rangé selon le meilleur ordre possible, à la volonté absolue de Dieu (152,5-15). Comme Frank l'avait noté, ce passage n'est pas dépourvu d'ambiguïté³⁰. En effet, il semble y exprimer — sans doute sous une influence avicennienne — l'idée du meilleur des mondes possibles³¹.

25. Voir *supra*, p. 95.

26. FRANK, *Creation and the Cosmic System*, 77-82.

27. IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Ishārāt wa l-tanbihāt*, 142,5-9.

28. Voir *supra*, p. 98.

29. FRANK, *Creation and the Cosmic System*, 16.

30. *Ibid.*, 60.

31. À ce sujet, voir l'étude fondamentale de ORMSBY E., *Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over al-Ghazālī's 'Best of all Possible Worlds'*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1984. Concernant cette idée chez Ibn Sīnā, voir la référence à notre publication sous presse, donnée *supra* note 10.

Quand à la fin, il affirme: «Et la royauté (*mumlaḳa*) de chaque servant est son corps propre. Si son désir (*mashī'atuhu*) est accompli dans les attributs de son cœur et de ses membres, il est alors le roi de la royauté de son âme proportionnellement à la puissance qui lui [=à son âme] a été donnée» (152,16-17), on songe spontanément à la qualification avicennienne du corps comme royauté de l'âme³². Toutefois, il ne partage pas nécessairement le dualisme radical du philosophe quand il distingue entre royauté du corps et royauté de l'âme dans la mesure où il insiste que cette dernière demande un accomplissement tant au niveau psychique ('du cœur') que physique ('des membres').

Une ressemblance très serrée se révèle, par contre, entre l'explication ghazalienne du nom *Al-Ghānī*, 'L'autosuffisant', et celle qu'Ibn Sīnā offre dans les *Ishārāt*. Cela ne surprend guère dans la mesure où le même ouvrage du philosophe avait été utilisé par notre auteur pour l'analyse du nom de 'Roi' dans laquelle on rencontrait déjà la notion d'autosuffisance. Comme pour celui-là, nous présentons ici les deux versions face-à-face en traduction:

L'autosuffisant est celui qui ne possède pas de connexion avec (aucune) autre (chose) que lui, ni en son essence ni dans les attributs de son essence. Plutôt il est libre de (ou: au-dessus de) (toute) connexion avec tout ce qui est autre (al-ghayār).

Celui dont l'essence ou les attributs de son essence est connecté à quelque chose d'extérieur à son essence, dont dépendent son existence et sa perfection, c'est le *besogneux ayant besoin de l'acquisition (al-ḳasb)*. Et cela n'est concevable que pour Dieu (155,15-19).

L'autosuffisant est celui qui est sans connexion avec quelque chose d'extérieur à lui en trois choses: en son essence, en des dispositions latentes dans son essence, et en des dispositions parfaites relatées à son essence.

Celui qui a besoin d'une autre chose extérieure à lui, afin que soit parfait par elle: soit son essence; soit un état latent dans son essence, tel que figure, beauté, ou autre; soit un état possédant une relation quelconque, comme un savoir ou une érudition, une puissance ou un pouvoir, celui-là est un *besogneux qui a besoin d'acquérir (ḳasb)*(158,3-9).

Même si au niveau de la lettre, les recoupements sont plutôt limités, le lien intime entre les deux textes saute aux yeux. Il s'agit de l'absence dans l'autosuffisant de toute connexion avec quoi que ce soit, et, inversement, sa présence dans le besogneux. Mais tandis qu'Ibn Sīnā fait allusion au caractère nécessairement négatif ou relatif des attributs divins, en les articulant sous forme de deux types de 'dispositions', al-Ghazālī évoque sans plus ces attributs. En outre, en ce qui concerne le besogneux, il ne garde pas le parallélisme strict avec l'exposé sur l'autosuffisant, comme c'est le cas dans les *Ishārāt*, mais il reformule sa dépendance en ses termes fondamentaux d'existence et de perfection. En d'autres mots, il garde l'idée de base, mais la reformule

32. Voir, par exemple, IBN SĪNĀ, *al-Shifā', Kitāb al-Nafs*, éd. F. Rahman, *Avicenna's De Anima* (Londres: Oxford University Press, 1970), V, 3, 225,1-2 et V, 4, 228,20-21.

de sorte qu'elle soit acceptable dans un cadre de kalam ash'arite, et cela très spécifiquement en ne pas réduisant les attributs de Dieu à Son essence.

De ce qui précède, il est clair qu'al-Ghazālī a mis à contribution plusieurs textes avicenniens dans son *Maqṣad*. Il ne s'agit de toute évidence pas d'une utilisation 'secondaire'. D'autre part, il est impossible d'ignorer les multiples reformulations, ainsi que leur caractère parfois plus que substantiel. Mais au total Ibn Sīnā apparaît comme un auteur qu'al-Ghazālī juge digne d'attention et dont il n'hésite parfois pas à reprendre certaines idées. Nous nous sommes surtout concentrés sur celles de nature métaphysique³³. Selon l'image classique d'un Ghazālī anti-philosophe, particulièrement critique de la métaphysique (surtout dans sa variante avicennienne), cela pourrait surprendre. Mais nous croyons à tort, car al-Ghazālī n'a jamais condamné la philosophie en tant que telle, mais seulement quelques-unes de ses doctrines dont, il est vrai, la majorité en métaphysique. En outre, comme nous avons essayé de le démontrer l'attaque du *Tabāfut* ne se dirige pas nécessairement en premier lieu contre Ibn Sīnā, mais plutôt contre ceux qui parmi ses disciples l'imitaient aveuglement³⁴. Contrairement à eux, al-Ghazālī s'est constitué en un lecteur 'critique' (au sens noble du mot) de ce dernier. Et le *Maqṣad* en constitue, du moins à notre humble avis, une illustration exemplaire.

33. Notre présentation ne prétend pas à l'exhaustivité absolue dans l'identification de sources avicenniennes dans le *Maqṣad*. Mais nous espérons d'avoir relevé les plus significatives.

34. Voir JANSSENS, Jules, «Al-Ghazālī's *Tabāfut*: is it really a rejection of Ibn Sīnā's philosophy?», *Journal of Islamic Studies*, 12 (2001) 1-17 (réimprimé dans JANSSENS J., *Ibn Sīnā and his Influence on the Arabic and Latin World* (CSS, 843), X, (Aldershot, Hampshire: Burlington, Ashgate, 2006).