

logo not found or type unknown

Title Al-Ghazālī et les falāsifa : Lecture du Tahāfut al-falāsifa XX. Le problème de la résurrection des corps dans l'au-delà / par Yosra Garmi

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 57-74

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/190267>

## AL-GHAZĀLĪ ET LES *FALĀSIFA*

### LECTURE DU *TAHĀFUT AL-FALĀSIFA* XX LE PROBLÈME DE LA RÉSURRECTION DES CORPS DANS L'AU-DELÀ

*par*

Yosra GARMİ

*«Les ennemis de Dieu seront répartis par groupes, le Jour où ils seront rassemblés dans le Feu. Quand ils y arriveront, leurs oreilles, leurs yeux et leur peau témoignent, contre eux, de leurs actions. Ils diront à leur peau: "Pourquoi as-tu témoigné contre nous?" Elle répondra: "Dieu nous a fait parler, Lui qui fait parler toute chose. C'est Lui qui vous a créés une première fois et vous serez ramenés vers Lui"»<sup>1</sup>.*

Le passage coranique ci-dessus doit-il être envisagé «à la lettre»? Une telle question illustre précisément la problématique qui va être soulevée ici de la nécessité que la résurrection concerne la survie d'un corps, même subtil, comme le préconisait déjà Origène<sup>2</sup>. Il s'agit en effet d'un thème autour duquel les théologiens et les philosophes musulmans se sont souvent opposés de manière radicale, comme en témoignent les écrits d'Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m.1111).

- 
1. *Le Coran*, XLI, 19-21, trad. Denise Masson, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, 390 (Paris: Gallimard, 2007), 591.
  2. Dans le *Peri Archon*, Origène justifie la résurrection des corps en s'adressant aux hérétiques ainsi: «Qu'est-ce que la mort, sinon le corps? Il y a donc une résurrection du corps [...]»: ORIGÈNE, *Traité des principes*, commentaires et fragments par H. Crouzel et M. Simonetti, tome 1, Livre II, traité 5, 10-11 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1978) 376.

Du fait que pour lui, les données révélées ainsi que celles transmises par la Tradition constituent la seule autorité en matière de religion, il nous a semblé important d'aborder le problème de la résurrection des corps dans l'Au-delà, à partir de la vingtième section du *Tabāfut al-falāsifa* (1095)<sup>3</sup> dans laquelle il entreprit de réfuter les incohérences cachées des doctrines eschatologiques de Fārābī (m. 950) et d'Avicenne (m. 1037) en s'appuyant sur les textes fondateurs de l'orthodoxie islamique.

Dès le départ, le traitement de cette question par Ghazālī pose problème si on l'aborde d'un point de vue purement philosophique, dans la mesure où il exclut pour ainsi dire *a priori* ces philosophes de la communauté musulmane pour avoir nié le retour des âmes humaines à leurs corps après la mort, alors que plusieurs études réalisées sur l'eschatologie d'Avicenne<sup>4</sup> ont montré au contraire que sa pensée de la résurrection ne s'est pas construite dans le déni de toute corporéité du monde futur. Quant à Fārābī, la croyance en la résurrection des corps dans l'Au-delà ne constitue pas, comme nous allons le voir, véritablement un problème, du fait qu'il conçoit la possibilité d'accéder au monde futur dès cette vie<sup>5</sup>. Ainsi, se pose la question de savoir si Ghazālī eut ou non connaissance de ces précisions et pourquoi, si tel a été le cas, il jugea nécessaire de condamner les *falāsifa* pour un motif qui ne leur est pas imputable?

Nous proposerons d'éclairer ici quelques aspects de cette situation paradoxale en commençant tout d'abord par chercher à en révéler les raisons dont on trouve en l'occurrence un témoignage précieux dans l'autobiographie intellectuelle de Ghazālī

- 
3. ALGAZEL, *Tahafut al-falasifat*, XX, texte arabe établi par M. Bouyges, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, MCMXXVII, Série arabe, tome II, (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1927); trad. angl. de S. A. Kamali, Philosophical Congress n°3, 2<sup>nd</sup> éd (Lahore: 1963). Pour les besoins de notre étude nous désignons la version arabe du texte «TF<sub>A</sub>» et sa version anglaise «TF<sub>B</sub>». D'après ce système, on trouve la vingtième section du *Tahāfut* en suivant la codification suivante: TF<sub>A</sub> 346-375; TF<sub>B</sub> 229-248.
  4. Nous renvoyons notamment à GARDET, Louis, *La Pensée Religieuse d'Avicenne*, Coll. Études de Philosophie Médiévale, XLI (Paris: Vrin, 1951), 94 et s.; VAN MEHREN, Auguste Ferdinand, *Les Rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'islam*, Le Muséon, 2, 1883; ou encore aux travaux de J. Michot dont il sera question plus loin.
  5. C'est pour le moins l'hypothèse que nous proposons ici en mettant entre parenthèses les discussions qui portent sur l'orthodoxie de l'eschatologie de Fārābī et plus spécifiquement sur sa doctrine de l'immortalité de l'âme qui fait l'objet de plusieurs acceptations possibles dans ses écrits qui conduisent tantôt à en valider l'existence, tantôt à la rejeter. Du fait que celle-ci ne paraît pas avoir été remise en question par Ghazālī qui en l'occurrence condamne le caractère spiritualiste de l'eschatologie de Fārābī, nous ne tiendrons donc pas ici compte des problèmes que peuvent poser sa doctrine de l'immortalité de l'âme. Pour plus de détails sur cette question: STRAUSS, Léo, «Le Platon de Fārābī», trad. Olivier Sedeyn, *Philosophie*, 67 (2000) 74-75.

intitulée *al-Munqidh min al-Ḍalāl*<sup>6</sup> (1106-1107)<sup>7</sup>. Rédigée un peu plus de douze années après le *Tabāfut al-falāsifa*, Ghazālī y décrit de façon détaillée le cheminement qui le conduisit, selon lui, à rejeter les eschatologies de Fārābī et d'Avicenne.

#### DU *MUNQIDH MIN AL-ḌALĀL* AU *TAHĀFUT AL-FALĀSIFA*

Si les raisons qui ont conduit Ghazālī à condamner les eschatologies de Fārābī et d'Avicenne dans le *Tabāfut al-falāsifa* nous sont livrées dans le *Munqidh min al-Ḍalāl*, on constate toutefois que tous les philosophes y sont tenus pour hérétiques<sup>8</sup>. Leur hérésie (*takfīr*)<sup>9</sup> étant cependant polymorphe, on en distingue trois groupes ou catégories, à savoir: les matérialistes (*dabriyyūn*), les naturalistes (*tabī'iyyūn*) et les théistes (*ilāhiyyūn*). Les premiers ont nié l'existence d'un Premier moteur et ont cru fermement en l'éternité du monde; les philosophes du deuxième groupe ont cru en l'existence d'un Premier moteur ainsi qu'en la mortalité de l'âme; quant au groupe des théistes auquel on doit pourtant la logique qui permit la réfutation des allégations athées matérialistes et naturalistes, son chef d'accusation est double, ces derniers étant condamnés à la fois pour «hérésies et inventions (*tabdī'*)<sup>10</sup>». Ce jugement accorde ainsi un statut paradoxal aux théistes selon lequel ils ont, d'un côté, invalidé les hérésies de leurs devanciers, tout en générant de l'autre, non seulement de nouvelles hérésies, mais encore, un certain nombre d'inventions. Toutefois, si l'on s'en tient à l'aspect positif de leur contribution, on s'aperçoit qu'il provient principalement d'Aristote, lequel est salué par Ghazālī pour avoir: «longuement [cherché à réfuter] les allégations de Platon, de Socrate et de ses devanciers bien que cet effort n'ait pu suffisamment prémunir sa pensée “des traces de leurs hérésies et inventions”»<sup>11</sup>.

6. GHAZĀLĪ, *Erreur et délivrance* (ED), trad. Farid Jabre (Beyrouth: Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1969<sup>2</sup>).

7. Pour la datation du *Munqidh* et son contexte de rédaction: *Ibid.*, 25; 59; 113-114.

8. GHAZĀLĪ, *Erreur et délivrance*, 67.

9. Le *takfīr* désigne une condamnation pour crime d'infidélité (*kufr*). D'après Jabre, il consiste à nier les vérités dogmatiques de la foi et était sanctionné par deux mesures radicales, à savoir, l'excommunication de la communauté musulmane (invoquée par Ghazālī contre les *falāsifa* dans le *Tabāfut*) et la peine de mort: GHAZĀLĪ, *Erreur et délivrance*, 74, n.1.

10. *Ibid.*, 73: l'invention ou *tabdī'* est une condamnation qui consiste à accuser l'infidèle qui en est responsable d'inventer et de propager des idées nouvelles contraires à l'orthodoxie, et plus spécifiquement, à l'ensemble des principes institués aux premiers temps de l'Islam par les Anciens (*Salaf*) qui sont considérés comme les gardiens de la Tradition: *Ibid.*, 74, n.2.

11. *Ibid.*

Pour être complète, cette condamnation des philosophes doit encore tenir compte du péripatétisme de Fārābī et d'Avicenne lesquels ont, selon Ghazālī, «plus que qui-conque, contribué à répandre les conceptions d'Aristote»<sup>12</sup>. Aussi, en dépit du caractère en quelque sorte «innocent» et fragmentaire de l'errance aristotélicienne, Fārābī et Avicenne sont condamnés de manière radicale pour hérésie. Leur condamnation peut même être considérée comme représentant le comble de la critique ghazālienne des philosophes dans le *Munqidh* car on constate que Ghazālī y affirme avoir: «composé le traité de *l'Incohérence des Philosophes (Tabāfut al-falāsifa)*»<sup>13</sup> pour réfuter leurs erreurs qui constituent vingt questions «[toutes] susceptibles de [les] excommunier: trois d'entre [elles] pour hérésie, et les dix-sept autres pour innovation»<sup>14</sup>. Ainsi, les *falāsifa* ou «Philosophes» auxquels il s'adresse dans le *Tabāfut* ne sont pas particulièrement les matérialistes, les naturalistes, ou encore les théistes grecs, mais désignent en premier lieu les théistes musulmans qui furent en même temps les premiers maîtres du péripatétisme arabo-islamique.

Partant de ce constat, on en déduit que la *falsafa* dont il est question dans le *Tabāfut* n'est autre que «l'authentique philosophie d'Aristote»<sup>15</sup> telle qu'elle fut transmise par Fārābī et Avicenne et dont on peut notamment se faire une idée à travers *La Philosophie d'Aristote*<sup>16</sup> de Fārābī où la *falsafa* du Stagirit se déploie en trois domaines qui renvoient respectivement à la logique (*'ilm al-mantiq*)<sup>17</sup>, aux sciences naturelles (*'ilm al-ṭabī'a*)<sup>18</sup> et à la métaphysique (*'ilm mā ba'd al-ṭabī'a*)<sup>19</sup>. Cette tripartition<sup>20</sup> apparaît dans le *Munqidh* à l'occasion d'une réflexion sur les différentes branches des systèmes philosophiques des *falāsifa*, dont trois des six parties qu'ils comportent (les mathématiques, la logique, les sciences naturelles, la métaphysique<sup>21</sup>, la politique et l'éthique)

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, 78.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, 73.

16. AL-FĀRĀBĪ, *Philosophy of Aristotle (Falsafat Aristūṭālis)*, Arabic text edited with an introduction and notes by M. Mahdī (Beirut: Dār Majallat Shī'r, 1961).

17. *Ibid.*, 71-85.

18. *Ibid.*, 85-132.

19. *Ibid.*, 121-132.

20. Dans la version arabe du *Munqidh*, Ghazālī parle plutôt des réalités logiques (*al-mantiqiyyāt*), physiques (*al-ṭabī'iyyāt*) et divines (*al-ilāhiyyāt*): GHAZĀLĪ, *Al-Munqidh min al-dallāl*, (Beyrouth: Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1969<sup>3</sup>), 22-23.

21. En se référant sans doute à la mésinterprétation du Jugement Dernier dont sont accusés les *falāsifa* par Ghazālī, Jabre s'autorise à employer la notion de théodicée qui désigne une branche spécifique de la métaphysique consacrée à la justice divine (du grec *théos-dikè*) pour traduire ce qui désigne dans le *Munqidh* la métaphysique. Nous ne suivons pas ici ce choix qui risque selon nous de faire perdre de vue les deux autres errances métaphysiques des *falāsifa* qui portent respectivement sur la connaissance de Dieu: GHAZĀLĪ, *Erreur et délivrance*, 78-79, et la doctrine de l'éternité du monde: *Ibid.*, 79.

constituent en même temps les trois domaines du système aristotélicien évoqué et font, dans ce contexte, l'objet d'une évaluation du point de vue de leur concordance avec la religion.

À cet égard, la logique qui «n'a rien à voir avec la foi, qu'elle n'approuve ni ne désavoue»<sup>22</sup> se trouve en vertu de ce principe exempte de critique; les sciences naturelles font, quant à elles, l'objet d'un jugement ambivalent selon lequel il «n'appartient [pas] à la religion de [les] rejeter [...] sauf pour quelques points mentionnés dans [...] *L'incohérence des Philosophes*»<sup>23</sup>; quant à la métaphysique, elle «contient la plupart des erreurs des Philosophes»<sup>24</sup>. Dans ce domaine, ils se trouvent non seulement «dans l'incapacité de fournir les preuves dont [la] logique pose les conditions»<sup>25</sup>, mais ils méritent encore leur exclusion «de la communauté musulmane»<sup>26</sup>. Ainsi, si l'on confronte ces extraits du *Munqidh* à la doctrine du *Tabāfut*, il est possible d'envisager les innovations et les hérésies des *falāsifa*<sup>27</sup> comme des errances qui portent, dans une faible mesure, sur les sciences de la nature, et relèvent de façon plus générale du domaine de la métaphysique.

Dans le cas qui nous intéresse et qui concerne plus particulièrement le problème de la résurrection des corps dans l'Au-delà, nous avons affaire à une hérésie métaphysique qui porte sur la Justice divine (ou théodicée) et qui est formulée dans le *Munqidh* de la manière suivante: «[Les philosophes] prétendent qu'au Jugement Dernier les corps humains ne seront pas rassemblés, mais que seules les âmes seront récompensées ou punies. Ils disent aussi que les récompenses et les peines seront spirituelles, et non corporelles. Ils ont raison d'insister sur le spirituel, mais tort de nier le corporel, ce qui est une hérésie»<sup>28</sup>.

La formulation de cette condamnation peut nous conduire à établir un premier constat relatif à la tonalité du discours du *Munqidh* où les hérésies métaphysiques des philosophes font l'objet d'une dramatisation dont leurs autres innovations se trouvent

22. GHAZĀLĪ, *Erreur et délivrance*, 76.

23. *Ibid.*, 77-78.

24. *Ibid.*, 78.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

27. Ces hérésies portent donc premièrement, sur la Justice divine ou théodicée, deuxièmement, sur la connaissance de Dieu («Ils assurent que "Dieu connaît l'universel, à l'exclusion du particulier", ce qui [est] une belle hérésie»: GHAZĀLĪ, *Erreur et délivrance*, 78-79, et en dernier lieu, sur la doctrine de l'éternité du monde («Ils affirment [...] la préexistence de l'Univers et son éternité, ce qu'aucun musulman n'a jamais soutenu», in *ibid.*, 79). Dans le *Tabāfut* elles sont examinées dans les sections n°I (problème de l'éternité du monde, TF<sub>A</sub> 21-78; TF<sub>B</sub> 13-62), n°XI (problème de la connaissance de Dieu, TF<sub>A</sub> 210-218; TF<sub>B</sub> 143-149), puis n°XX (problème de la résurrection des corps dans l'Au-delà, TF<sub>A</sub> 344-373; TF<sub>B</sub> 229-248).

28. GHAZĀLĪ, *Erreur et délivrance*, 78.

exemptes. Sachant que Ghazālī écrit le *Munqidh* environ douze ans après le *Tahāfut*, tout porte à croire que les errances métaphysiques des *falāsifa* sont à cette époque, selon lui, toujours d'actualité, ce qui n'est pas le cas de leur physique dont il estime que les erreurs ont été corrigées dans le *Tahāfut*. Par conséquent, si au moment où Ghazālī rédige le *Munqidh*, la métaphysique, et plus particulièrement la théodicée des *falāsifa*, s'oppose encore à la religion, cette opposition l'inscrit dans une double contradiction selon laquelle elle est hérétique d'abord, et s'oppose en ce sens aux vérités dogmatiques de la foi, et illogique suite au fait qu'en cette matière les *falāsifa* se trouvent «dans l'incapacité de fournir [des] preuves» et d'ordonner ainsi leurs doctrines aux critères de la démonstration<sup>29</sup>. Dans cette mesure, selon Ghazālī, si les *falāsifa* ont été à l'origine d'une mésinterprétation du Jugement Dernier, leurs hérésies s'opposent avant tout aux lois logiques de leur propre système philosophique.

En établissant à ce titre un retour vers l'analyse que Ghazālī propose de la logique dans le *Munqidh*, on constate que son examen le conduit en réalité à la considérer comme une certaine menace pour la religion. Bien qu'elle soit, selon lui, inopérante en ce domaine, la logique peut : soit conduire les logiciens à s'en faire «une mauvaise opinion»<sup>30</sup> en raison de leur incapacité à en produire des raisonnements valides, soit, si tel n'est pas le cas, les pousser à s'engager dans des disputes religieuses contre les *falāsifa*. Or cette seconde alternative est d'autant plus risquée pour la religion qu'elle pourrait conduire les contradicteurs des «Philosophes» à «s'imaginer que les blasphèmes [qui leurs sont attribués] reposent sur de solides preuves»<sup>31</sup>. Ces derniers seraient alors irrésistiblement conduits à invoquer l'hérésie «avant même d'en étudier la [métaphysique]»<sup>32</sup>, c'est-à-dire, sans chercher à en dévoiler les incohérences contrairement à ce que propose justement Ghazālī dans le *Tahāfut*.

En effet, bien que la théodicée des *falāsifa* ne paraisse pas encore avoir été définitivement soumise à l'orthodoxie au moment où il rédige le *Munqidh*, on y constate cependant une certaine évolution vis-à-vis de la première formulation du problème de la résurrection des corps dans le *Tahāfut* où le primat de l'âme humaine sur le corps était présenté dans une tonalité nettement plus métaphysique, Ghazālī affirmant que : «[Les philosophes] dénie(n)tent (*nakira*) le retour des âmes (*arwāḥ*) aux corps (*abdān*), l'existence d'un Paradis et d'un Enfer physique, celle des houris aux grands yeux et de tout ce qui a été promis aux hommes par Dieu. Ils soutiennent qu'il s'agit

29. Pour Aristote, la démonstration constitue l'objectif de la théorie du syllogisme: ARISTOTE, *Les Premiers Analytiques*, trad. J. Tricot, Bibliothèque des textes philosophiques, Livre I, ch. 1, 24a 10-11 (Paris: Vrin, 2001).

30. GHAZĀLĪ, *Erreur et délivrance*, 77.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

là de symboles (*amthila*) qui ont été révélés pour faciliter aux hommes leur compréhension du caractère spirituel de la rétribution (*thawāb*) et du châtement (*'iqāb*) [lequel serait] supérieur à son caractère physique; ce qui s'oppose à la croyance de tous les musulmans»<sup>33</sup>.

Selon cette formulation, le problème de la résurrection des corps paraît bien s'instituer comme le prétend le *Munqidh* sur une métaphysique spiritualiste qui renie «le retour des âmes aux corps». En toute logique, ce problème nous est livré avec plus de précisions dans le *Tahāfut* où il apparaît se conjuguer à celui de la rétribution divine considérée selon trois perspectives qui interrogent: premièrement, le caractère corporel des plaisirs et peines; deuxièmement, celui du cadre spatio-temporel de la vie future qui pose la question de savoir s'il faut attribuer au Paradis ainsi qu'à l'Enfer un sens corporel (ou «physique»); enfin, la dimension rhétorique de la rétribution est également interrogée mais ce questionnement consiste à savoir s'il est possible d'attribuer au donné révélé un sens symbolique plutôt que littéral qui conférerait aux promesses divines un rôle didactique auprès des croyants.

Dès lors, si l'on cherche à synthétiser nos lectures du *Munqidh* et du *Tahāfut*, on constate que le point sur lequel Ghazālī insiste tout particulièrement est la question du retour des âmes humaines à leurs corps, qui paraît donc constituer l'enracinement profond du problème de la résurrection des corps dans l'Au-delà. Partant de cela, dans la mesure où dans le *Munqidh* il nous renvoie pour le traitement de cette question à son *Tahāfut*, le second moment de notre étude y sera consacré et, pour ce faire, nous avons pris le parti de tourner nos regards vers l'âme, qui en toute logique, ne s'offre à tous les regards qu'au moment où elle se délie de son corps, moment qui n'est autre, en principe, que celui de la mort.

#### LA MORT SELON LES *FALĀSIFA*<sup>34</sup>

Suite à la séparation de son enveloppe charnelle, l'âme accède, selon la vie terrestre qu'elle a menée, à trois états possibles, à savoir: un état de béatitude éternelle (*ladhdha sarmadiyya*) réservé aux âmes parfaites et pures (*li l-nufūs al-kāmila al-zakiyya*), un état de damnation éternelle (*alam sarmadī*) réservé aux âmes corrompues imparfaites et impures (*li l-nufūs al-nāqisa al-mulaṭṭakha*); et enfin, un état de damnation transitoire (*alam munqidī*) réservé aux âmes à la fois parfaites et impures qui pourront rejoindre les âmes bienheureuses après avoir été purifiées. L'exposition de cette tripartition est

33. TF<sub>A</sub> 344; TF<sub>B</sub> 229.

34. TF<sub>A</sub> 345; TF<sub>B</sub> 229.



accompagnée de l'idée selon laquelle la perfection des âmes apparaît comme une instance dérivée ou produite par la connaissance (*al-'ilm*), leur pureté et leur sainteté étant, quant à elles, rattachées aux actions vertueuses (*al-'amal*). D'après cette conception de la mort, la séparation de l'âme d'avec le corps suppose la disparition ou «dissolution»<sup>35</sup> de ce dernier, ce qui, selon Avicenne, désigne «le moment où le corps et ses membres cessent d'être utilisés, [comme c'est le cas] des outils qu'un ouvrier abandonne, [quand] l'âme, au contraire, [en tant que] substance divine, pure et incorporelle, reste intacte»<sup>36</sup>.

À cet égard, une telle conception de la mort ne semble pas s'accorder avec ce que propose Ghazālī dans le *Tabāfut* dans la mesure où, pour Avicenne, l'âme est une substance impérissable et incorruptible qui entre dans un état de béatitude éternel au moment où elle se sépare de son corps et ne peut pas, dans cette optique, être touchée par l'altération supposée des âmes damnées éternellement et conditionnellement. De la même façon, la conception *tabāfutienne* de la mort ne correspond pas non plus à celle de Fārābī, bien qu'il semble être également éloigné en ce point d'Avicenne par le fait de ne pas avoir exprimé l'idée d'un primat de la substance spirituelle sur la substance corporelle comme le montrent ses *Aphorismes Choisis* où il attribue au corps, ainsi qu'à l'âme, des plaisirs et des peines essentiels et accidentels<sup>37</sup>. D'un autre côté, on note que Fārābī ne semble pas avoir éprouvé le besoin d'adopter une position ferme concernant la mort et que dans ses *Aphorismes*, il se contente, au paragraphe 81, de rapporter l'avis «d'autres personnes» à ce sujet<sup>38</sup>.

La fin de ce paragraphe intéresse particulièrement notre étude, car on y trouve une approche relativiste de la mort qui suppose: «ni <le fait> que le corps (*jism*) soit détruit et que l'âme survive, ni <le fait> que le corps survive sans posséder d'âme [...], [mais que] pour sa constitution, <l'âme> n'a pas besoin que le corps soit sa matière;

35. AVICENNE, *Traité sur la nature de la Prière*, III (Leyde: Brill, 1984), chap.1, dans: *Traité Mystiques d'Abū 'Alī al-Ḥusain Ibn 'Abdallāh Ibn Sīnā*, éd. texte arabe publié avec l'explication en français par August Ferdinand Mehren, Coll. Islam Philosophy, 35 (Frankfurt: Institute for the History of Arabic Islamic Science, 1999<sup>2</sup>), Fascicules I-IV, 18.

36. AVICENNE, *Traité sur la Délivrance de la crainte de la mort*, dans AVICENNE, *Traité Mystiques*, Fascicule III, 28-29. L'authenticité de cette œuvre est discutée. D'après Mehren, elle se trouve, sans que son auteur soit désigné, à la fin d'un ouvrage de Miskawayh (m. 1030) intitulé *Tadhīb al-Akhlāq* (cf. note n°1, p. 28). Jean Michot a définitivement démontré qu'il s'agit d'un extrait du *Tadhīb al-Akhlāq*: MICHOT, Jean, *La destinée de l'homme selon Avicenne, le retour à Dieu (mā'ād) et l'imagination*, Coll. Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres. Fond René Draguet, V, (Louvain: Peeters, 1986). L'extrait que nous en proposons ici s'accorde néanmoins spécifiquement avec la doctrine avicennienne de l'intellection comme nous le verrons plus loin (Partie III).

37. FĀRĀBĪ, *Aphorismes Choisis*, trad. S. Mestiri & G. Dye, §41, Coll. Bibliothèque Maktaba (Paris: Fayard, 2003), 75.

38. *Ibid.*, §81, 106 s.

elle n'a pas besoin, dans une chose se rapportant à ses actions, d'employer un outil qui soit un corps ou d'employer une faculté <qui se trouve> dans un corps; [...] [car] aussi longtemps qu'elle a besoin de ces choses, elle n'est pas séparée»<sup>39</sup>. Pour saisir l'intérêt de cette vision, nous devons cependant poursuivre notre lecture de l'exposé de Fārābī qui attire l'attention sur le fait qu'elle: «<concerne> seulement l'âme qui est caractéristique de l'homme, à savoir l'intellect théorique»<sup>40</sup>. Et Fārābī de continuer: «[Quand] celui-ci [se trouve] dans <cet> état, il devient séparé du corps, que ce corps soit vivant, étant alimenté et doué de sensation, ou que la faculté par laquelle il est alimenté et doué de sensation ait déjà été annihilée. En effet, si dans n'importe laquelle de ses actions, <l'âme> en vient à ne pas avoir besoin de la sensation ou de l'imagination, c'est qu'elle sera déjà parvenue à la vie ultime (*al-ḥayāt al-akhīra*). Alors, <l'intellect théorique> conçoit l'essence du premier principe <de manière> plus parfaite, puisque l'intellect saisit son essence sans avoir besoin de la concevoir au moyen d'un rapport ou d'un exemple. [Mais il n'arrive pas à cet état sans] son précédent besoin d'avoir recours aux facultés corporelles et à leurs actions pour accomplir ses <propres> actions. Ceci est la vie ultime, dans laquelle l'homme voit son Seigneur, sans subir de dommage dans sa vision, ni être gêné»<sup>41</sup>.

Ce long passage montre que si Fārābī ne semble pas avoir éprouvé le besoin d'adopter une position ferme sur la mort, sa conception de la vie présente a ceci d'original qu'elle conduit à la vie future<sup>42</sup> sans que les fonctions vitales de l'être ne soient altérées, comme le suppose le sens physiologique de la mort, mais par un processus de substantification (*tajawhar*) de l'intellect théorique, qui devient à proprement parler un intellect que Fārābī nomme intellect acquis (*al-ʿaql al-mustafād*) au moment où il s'assimile à l'intelligence agente ou Dixième intelligence, laquelle occupe selon lui le rang le plus bas dans la hiérarchie des intelligences<sup>43</sup>. Toutefois, Fārābī insiste sur le fait que ce processus ne saurait se réaliser sans le précédent besoin de l'intellect théorique des facultés corporelles et de ses actions<sup>44</sup>, de sorte que, pour lui, l'accès

39. *Ibid.*, 107-108.

40. Pour Fārābī, l'âme raisonnable comporte deux instances qui sont théorique et pratique: FĀRĀBĪ, *Les Opinions des habitants de la cité idéale*, trad. S. Tahani, Coll. «Études Musulmanes», XXXI, chap. XXIII, (Paris: Vrin, 1990), 95.

41. FĀRĀBĪ, *Aphorismes Choisis*, 108.

42. Voir: FĀRĀBĪ, *L'Épître sur l'Intellect*, trad. D. Hamza (Paris: L'Harmattan, 2001), 88.

43. Chacune des dix intelligences occupe un positionnement céleste précis qui dans l'ordre décroissant (de la Terre à l'Être premier) est le suivant: la Lune (*al-qamar*), Mercure (*ʿuṭārid*), Vénus (*al-zuhra*), le Soleil (*al-šams*), Mars (*mirrīkh*), Jupiter (*al-muštari*), Saturne (*zuḥal*), La sphère des fixes (qui provient de la contemplation du Second et de l'Être Premier), Le premier ciel (qui résulte de la contemplation de l'Être Premier par le Second), l'Être Premier: FĀRĀBĪ, *Les Opinions des habitants de la cité idéale*, X, 61 s.

44. *Ibid.*, XXI, 84 s.

à la vie ultime ne saurait se passer d'une médiation corporelle. À ce titre, si l'on se tourne vers le *Livre des Opinions des habitants de la cité idéale*<sup>45</sup>, on constate que les différentes puissances corporelles sont coordonnées aux puissances de l'âme<sup>46</sup> comme l'illustre la définition fārābienne de la sensation qui, définie « en elle-même [comme] quelque chose de psychique »<sup>47</sup>, est en même temps la source de connaissances à la fois spirituelles et corporelles, car pour la chose qu'on désire voir (action spirituelle)<sup>48</sup>, on peut y arriver en levant par exemple ses paupières et en dirigeant son regard vers celle-ci (action corporelle).

De même, l'imagination s'ordonne à des actions psychiques et corporelles, mais son intérêt ultime réside dans sa capacité à recevoir la prophétie (*al-nubuwwa*), car au moment où elle atteint son degré de perfection suprême, elle reçoit à l'état de veille de l'intelligence agente « quelques fragments d'événements présents et futurs ou leurs imitations par les sensibles, ainsi que les imitations des intelligibles séparés et des autres existences nobles »<sup>49</sup>. L'actualisation de ce donné n'étant pas de son ressort, elle se trouve collaborer avec les deux parties de l'intellect, à savoir la théorique, définie plus haut comme étant en puissance l'intellect acquis, et la pratique, qui, tout en étant soumise à la théorique, a en charge la félicité. Dans ce contexte, seul l'intellect théorique est capable de réaliser la prophétie, c'est-à-dire de « réaliser les choses particulières présentes et futures »<sup>50</sup>, mais sachant « qu'il n'y a rien de plus grand que l'être humain puisse obtenir »<sup>51</sup> que la félicité, son action est suppléée par celle de l'intellect pratique qui conduit l'âme humaine au bonheur (*al-sa'āda*) qui désigne le moment où celle-ci parvient à l'extrême perfection de son existence et « [n'a] plus besoin de matière pour subsister »<sup>52</sup>, devenant ainsi une onzième intelligence située au-dessous de la Dixième.

Cet état ne concernant pas n'importe quel être humain<sup>53</sup>, mais seulement celui en lequel se seront réalisés les deux aspects de sa puissance raisonnable ainsi que sa

45. *Ibid.*

46. Elles sont au nombre de cinq à savoir: la puissance nutritive, désidérative (ou appétitive), sensitive, imaginative et raisonnable. *Ibid.*, XX, 81 s.

47. *Ibid.*

48. En tant qu'elle relève du désir, cette action se rattache ainsi à la partie désidérative de l'âme qui fonctionne comme une faculté sous-jacente dont l'action est toujours supposée: *Ibid.*, XXIII, 95.

49. FĀRĀBĪ, *Les Opinions des habitants de la cité idéale*, XXV, 100 s. Il est intéressant de mentionner la manière par laquelle Fārābī décrit l'état de l'âme de celui qui accède à la prophétie: « [Dans cet état], l'individu se dit que Dieu a une magnificence grandiose et merveilleuse, et qu'il a vu des choses surprenantes qui n'ont rien de commun avec les autres êtres ». À rapprocher du *Tabāfut*: TF<sub>A</sub> 349, TF<sub>B</sub> 231; TF<sub>A</sub> 349, TF<sub>B</sub> 232.

50. FĀRĀBĪ, *Les Opinions des habitants de la cité idéale*, XXIV, 98 s.

51. *Ibid.*, 94.

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*, XXVII, 106.

puissance imaginative par lesquelles il est à la fois «sage philosophe parfaitement intelligent»<sup>54</sup> et prophète, Fārābī attire l'attention sur le fait que par sa nature, l'homme a besoin<sup>55</sup> pour subsister et atteindre l'éminence de sa perfection, de beaucoup de choses qu'il lui est impossible de réaliser seul. Pour cette raison, tous les hommes qui en cette vie ne sauraient parvenir à l'éminence de leur perfection, trouvent le meilleur bien et l'extrême perfection dans la cité vertueuse (*al-madīna al-faḍīla*) considérée comme un moyen dont la fin est la félicité de tous les hommes dans la mesure où ses frontières sont indéfinies et embrassent à l'envi le cadre d'une communauté, d'une nation, d'un groupe de nations ou encore celui de la terre habitable en son entièreté<sup>56</sup>. Sachant cependant que là où les puissances et actions du corps sont naturelles et collaborent spontanément avec celles de l'âme, celles des parties de la cité dépendent plus de la volonté de ses habitants qu'il faut donc faire coïncider avec leur nature, par laquelle ils vont se trouver disposés à se rassembler (action corporelle et collective) dans une cité au nom de leur bonheur. Ce rôle incombe ainsi au prophète-philosophe dont la volonté est exclusivement mue par le désir (action spirituelle et individuelle) de conduire dès cette vie tous les hommes vers l'accession à la félicité dans l'Au-delà.

Ainsi, le désintéret apparent de Fārābī pour la mort pourrait se traduire par un intérêt spécifique pour la vie présente où l'âme humaine se trouve investie du pouvoir de se délier de son corps dès cette vie, et ce de deux manières: soit individuellement, en s'assimilant à l'intelligence agente comme c'est le cas de la partie intellectuelle de l'âme du prophète-philosophe, soit collectivement, en s'assimilant à la cité vertueuse gouvernée par ce dernier. De plus, du fait que Fārābī érige la collaboration de puissances corporelles et spirituelles comme la condition de possibilité de ces deux accessions à la vie future, il paraît difficile de taxer d'hérésie son eschatologie, ce qui, par voie de conséquence, nous conduit à poser la question de savoir si l'eschatologie avicennienne ne doit pas à ce titre être considérée comme la principale, si ce n'est l'unique cible de la vingtième section du *Tahāfut*.

AVICENNE, LE VÉRITABLE INTERLOCUTEUR DE GHAZĀLĪ DANS  
LA VINGTIÈME SECTION DU *TAHĀFUT*?

En examinant l'eschatologie avicennienne de plus près, on constate qu'elle se définit comme une doctrine du retour (*ma'ād*) qui établit un partage entre deux catégories d'individus, à savoir d'un côté, ceux qui auront dès cette vie cherché à s'assimiler à

54. *Ibid.*, 108.

55. *Ibid.*, XXVI, 102 s.

56. *Ibid.*

leur nature divine et angélique et pour lesquels la résurrection des corps dans l'au-delà est une véritable injustice faite aux hommes, qui entrave la contemplation de l'Être premier; et, d'un autre côté, ceux qui, au contraire, se seront laissés porter par leur nature animale et dont la vie future sera conçue au moyen des facultés imaginative (*khayālīyya*) et estimative (*wahmīyya*) par la médiation des corps célestes angéliques.

Cette bipartition ouvre la voie à une double pensée du retour dont la première facette est proprement spirituelle et réservée à l'homme sage, et la seconde est imaginaire et matérielle et concerne l'homme du commun, pour qui la résurrection et la théodicée qu'elle implique, s'accordent avec le contenu des Lois religieuses qui récompensent les bons et châtent les mauvais. Pour saisir cette idée, une connaissance de l'anthropologie avicennienne est nécessaire dans la mesure où elle conçoit l'homme comme un microcosme organisé participant à la nature de tous les êtres créés, qui: «par sa nature animale, est l'égal des animaux, par sa nature végétative, [est] l'égal des plantes, et par sa nature spéciale d'homme [ressemble] aux anges»<sup>57</sup>. Aussi, si durant sa vie terrestre, «l'une de ces natures prédomine, l'homme tout entier est entraîné par elle»<sup>58</sup>.

La prise en compte de ces variations possibles de la nature humaine, par lesquelles l'homme pourrait devenir l'égal des végétaux, des animaux ou des anges, conduit d'ailleurs à une idée centrale de la psychologie avicennienne. Son analyse implique que l'on s'attarde plus spécifiquement sur la doctrine avicennienne de l'intellection. On en trouve une étude détaillée dans le *Livre de la Genèse et du Retour*, où la partie rationnelle de l'âme humaine qui, comme chez Fārābī, comporte des puissances théoriques et pratiques<sup>59</sup>, est considérée de façon originale comme un monde intellectuel en puissance<sup>60</sup>.

Pour Avicenne, l'homme parvient à la perfection extrême<sup>61</sup> de son être qui suppose que l'intellect acquis, qui relève de la puissance théorique de l'âme rationnelle, advienne à sa puissance contemplative, et que la justice qui résulte de l'actualisation de la partie pratique et motrice de l'âme rationnelle parvienne à sa puissance pratique. Et c'est en l'occurrence dans le passage à l'acte des puissances théoriques et pratiques de l'intellect acquis «que se scelle, selon al-Shaykh al-Ra'īs, la noblesse dans le monde du retour».

57. AVICENNE, *Traité sur la Nature de la Prière*, ch. 1, dans AVICENNE, *Traité Mystiques d'Abū 'Alī al-Husain Ibn 'Abdallāh Ibn Sīnā*, III, 17.

58. *Ibid.*

59. La partie pratique de l'âme rationnelle avicennienne se distingue néanmoins de l'âme pratique de Fārābī par le fait qu'elle est également motrice et se définit ainsi comme une partie ou puissance pratique et motrice de l'âme rationnelle: AVICENNE, *Livre de la Genèse et du Retour*, trad. J. Michot, (version exploratoire), Livre III, section 4 (Oxford, 2002), 67.

60. AVICENNE, *Livre de la Genèse et du Retour*, section 5, 67.

61. *Ibid.*, 68.

Sachant d'un autre côté qu'il existe pour Avicenne une relation d'identité<sup>62</sup> entre l'actualisation d'une puissance (ou son passage à l'acte), sa perfection, et l'obtention (ou advention) pour celle-ci de son bonheur, on en déduit que la perfection extrême de l'homme constitue également pour ce dernier l'obtention de son bonheur extrême. L'actualisation de sa puissance théorique conduira ainsi à l'obtention d'un bonheur purement intellectuel et libre de la matière et de ses concomitants<sup>63</sup>; l'actualisation de sa puissance pratique et motrice conduira quant à elle, à «différentes sortes de bonheurs»<sup>64</sup> dont l'advention invite à considérer l'âme rationnelle pratique et motrice comme une disposition dont l'action ne consiste pas uniquement à saisir les réalités intelligibles, mais l'engage à entretenir avec le corps des relations d'action et de passion en raison de son «attache» à celui-ci.

Dès lors, si l'on cherche à préciser la nature de la justice qui constitue la perfection de la partie pratique et motrice de l'âme, on constate qu'elle désigne un état intermédiaire de l'âme entre des mœurs contraires<sup>65</sup> qui adviennent en elle en tant que dispositions qui varient selon sa soumission relativement au corps. Durant ce processus, l'âme pourra alors voir advenir en elle deux dispositions: une première, qui relève de sa nature qui est une disposition de domination par laquelle elle gouverne le corps s'en dégage et écarte ses concomitants (action de l'âme sur le corps), et une seconde, acquise de la matière (action du corps sur l'âme) qui est une disposition de docilité et qui pour elle est étrangère à sa nature. En raison de son caractère antinaturel, la disposition de docilité de l'âme pratique constitue le point de départ du processus par lequel elle parvient à sa perfection et qui la conduit à un retour vers sa nature première et dominatrice. En ces termes, l'âme rationnelle pratique parvient à son bonheur extrême, et aboutit également à la justice qui résulte de son passage à l'acte, au moment où elle parvient à convertir sa disposition de docilité envers le corps en disposition de domination.

Mais sachant que «cette attache entre eux deux est stable tant que le corps l'est, [et que], quand le corps se corrompt, [l'âme] demeure [de façon] séparée et indépendante»<sup>66</sup>, ce bonheur pratique par lequel l'âme parvient à s'abstraire de la matière tout en n'y restant «attaché», ne saurait pour autant être considéré comme

62. On peut énoncer ce principe ainsi: «Toute puissance a un acte qui est sa perfection et atteindre celle-ci constitue son bonheur»: AVICENNE, *Livre de la Genèse et du Retour*, section 14, 73.

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*, 73-74.

65. En tant que dispositions de l'âme pratique et motrice, ces mœurs contraires adviennent en elle tels que: «premièrement, ce qu'elle désire et ce qu'elle ne désire pas, deuxièmement, ce qui la met en colère et ne l'y met pas, et enfin, ce par quoi elle régit sa vie et ne la régit pas»: *Ibid.*, 74.

66. *Ibid.*, section 10, 71-72.

étant son bonheur suprême. La définition de ce dernier renvoie alors à la puissance théorique de l'âme qui atteint justement sa perfection après la mort, au moment où celle-ci subsiste en tant que substance séparée du corps. Toutefois, du fait qu'Avicenne «scelle»<sup>67</sup> la noblesse du retour dans l'actualisation des parties théoriques et pratiques de l'âme, on ne peut pour autant écarter le bonheur pratique de l'aspect spirituel de sa doctrine du retour.

À ce titre, la justice dont l'âme rationnelle pratique est le principe peut éclairer par contraste l'argument développé au début de notre analyse de l'aspect spirituel de la doctrine avicennienne du retour selon lequel, la résurrection des corps dans l'Au-delà constitue une injustice<sup>68</sup> faite aux hommes qui entrave la contemplation de l'Être premier. Sachant que cette injustice ne concerne que les hommes qui cherchent à s'assimiler dès cette vie à leur nature angélique et divine, la conception de la justice qui en ressort résidera ainsi dans l'acquisition en ce monde-ci de cette disposition angélique dont l'actualisation prendra effet, contrairement à Fārābī, après la mort. Mais en considérant également d'un autre côté que cette catégorie d'hommes est limitée, et que l'âme de l'homme du commun ne parvient pas à s'abstraire totalement, suite à la séparation de son corps, des dispositions qu'elle en a acquis quand elle en était encore comme prisonnière, ce type d'âme pourra être considéré comme un monde sensible et matériel en puissance<sup>69</sup>. La détermination de la nature de cette sorte d'âme peut conduire à trois remarques relatives: premièrement, à la conception avicennienne du retour dans lequel elle s'engage et qui à ce titre est de type imaginal et matériel; deuxièmement, à son processus qui concerne ses puissances imaginatives et sensitives; et enfin troisièmement, à sa conception de la justice et de l'injustice qui semble entretenir une certaine affinité avec les Lois religieuses.

Il apparaît en effet dans cet état que l'âme du défunt: «[imagine] les formes qui constituaient sa croyance et se trouvaient dans son estimative (*al-wahm*). Si en elle-même et dans ses actes cette croyance était le bien et impliquait nécessairement le bonheur, elle verrait quelque chose de beau et l'imaginerait. [Le défunt] s'imaginerait ainsi être mort et enterré, et n'être plus que le résultat de ce qui figure dans sa croyance concernant les bons. [...] Pour ceux qui [...] sont le contraire de ces gens, à savoir les méchants, il y a une misère de caractère estimatif aussi. Ils imaginent subir l'ensemble de ce qui leur a été dit dans leur Loi à propos du châtement et des méchants»<sup>70</sup>.

67. *Ibid.*, 68.

68. Pour illustrer ce point J. Michot renvoie à Henry Corbin pour qui la pensée avicennienne du retour s'ordonne à l'exigence d'une «anachorèse spirituelle»: MICHOT, *La Destinée de l'homme selon Avicenne*, 17.

69. En vertu du principe selon lequel pour Avicenne: «Le monde est soit un monde intellectuel, soit un monde sensoriel»: AVICENNE, *Livre de la Genèse et du Retour*, section 5, 67.

70. AVICENNE, *Livre de la Genèse et du Retour*, section 15, 76.

Un détour vers le *Livre de la Science*<sup>71</sup> d'Avicenne pourrait nous permettre de comprendre davantage la spécificité de ce retour imaginal matériel. Celui-ci y définit la corporéité comme un critère de distinction et de classification des connaissances sensibles, imaginatives et intellectives. Ainsi, en raison de son incapacité à saisir l'essence des choses, la connaissance sensitive<sup>72</sup> occupe le plus bas degré de cette échelle; dans la mesure où les images qui se fixent dans l'imagination sont imprégnées «du superflu matériel»<sup>73</sup>, la connaissance imaginative occupe une position intermédiaire par laquelle elle ressemble à la sensitive, mais la dépasse également par le fait que les images dont elle est le réceptacle subsistent en elle après leur disparition dans le sensible<sup>74</sup>. Mais la disparition du sensible en l'âme impliquant néanmoins le «besoin d'un organe corporel»<sup>75</sup> sur lequel les images vont pouvoir se fixer, la connaissance imaginative est dépassée à son tour par la connaissance intellectuelle et ses objets, lesquels sont exempts de la médiation «d'un organe corporel»<sup>76</sup>; ce qui par extension, permet de considérer les âmes sages et contemplatives comme des mondes intellectuels à part entière qui parviennent à s'abstraire des Lois religieuses qui régissent la Justice divine dans l'Autre, qui «flotteraient» selon cette vision, comme «au-dessus».

Ainsi, si par conséquent, le devenir de ces âmes-ci dans l'autre monde ne satisfait pas les exigences de l'eschatologie islamique telle qu'elle est défendue dans le *Tahāfut*, on peut légitimement s'interroger sur la raison qui conduisit Ghazālī à ne pas y faire état du caractère imaginal et matériel de la doctrine avicennienne du retour qui s'insitue d'ailleurs sur l'idée d'une soumission du caractère spirituel de la résurrection à son caractère corporel d'une double façon: en ce qu'elle «a besoin» tout d'abord d'un objet matériel sans lequel l'âme ne peut ni imaginer ni estimer sa condition dernière, et qu'elle procède, par suite, à l'actualisation de ces facultés en produisant des images qui ne sont pas de son propre fait, mais constituent des dispositions en l'âme qui ont été imprimées en celle-ci durant sa vie terrestre par les Lois religieuses, comme cela apparaît de façon manifeste dans l'exemple du défunt exposé plus haut, où l'individu estime et imagine son existence après la mort en fonction des représentations et croyances qu'il en a acquis quand il était encore vivant.

71. AVICENNE, *Le Livre de Science*, trad. M. Agha & H. Massé, coll. «Science et Humanisme» (Paris: Belles Lettres, 2007).

72. *Ibid.*, Livre II, ch. XXXVII, 66: Les sens sont considérés à la fois comme le miroir formel et le réceptacle de la corporéité avec «sa longueur, sa largeur, [et] les différentes positions de ses parties».

73. *Ibid.*, 67.

74. Comme c'est également le cas de «l'intellect en acte», cf. *supra*.

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*, XXXVIII, 69-70 (où est énoncé l'immatérialité des réalités intelligibles); XXXIX-XLII, 70-77 (où Avicenne démontre que l'acte d'intelligence n'est pas corporel).



J. Michot, spécialiste de la pensée avicennienne du retour<sup>77</sup>, montre pourtant que cet aspect de l'eschatologie avicennienne fut connu de Ghazālī et qu'il s'en servit d'ailleurs pour procéder à la démonstration de l'existence d'un certain type de corporeité dans le monde futur qui s'inscrit en contrepoint de ce qu'il reproche aux *falāsifa* dans le *Tahāfut*. Cette démonstration est énoncée dans son *Petit Madnūn (Madnūn al-ṣaghīr)*<sup>78</sup> où il explique comment Avicenne aurait établi: «la possibilité de la résurrection dans le *Livre du Shifā'* et dans celui de la *Najāt* en disant qu'il n'est pas invraisemblable que certains corps célestes soient posés pour permettre l'activité de l'imagination (*al-khayāl*) après la mort»<sup>79</sup>.

Cet extrait montre non seulement que Ghazālī avait connaissance du caractère imaginal de la doctrine avicennienne du retour, mais encore qu'il en maîtrisait la signification au point de la mobiliser pour démontrer ses propres idées, qui en l'occurrence ici, semblent contraire à la position qu'il défend dans le *Tahāfut*. Michot pense pouvoir éclairer cette situation paradoxale en interprétant l'absence de la doctrine avicennienne imaginaire du retour dans la vingtième section du *Tahāfut* ainsi: «[Dans] la partie du *Tahāfut* [consacrée] à la résurrection des corps, al-Ghazālī ne dit strictement rien du retour imaginal. S'il n'en parle pas, il ne le critique pas non plus. La thèse de d'au-delà imaginal se retrouve cependant en plusieurs ouvrages avicenniens qui n'ont rien d'ésotérique. Le *Tahāfut* semble donc viser en ce cas une caricature du rationalisme des *falāsifa*, sans tenir compte de leurs essais de conciliation du dogme et de leur système»<sup>80</sup>.

Cette hypothèse nous invite d'une part, à postuler l'existence d'un «statut quo» entre Ghazālī et les *falāsifa*, qui le conduirait contrairement à ce qu'il affirme dans le

77. MICHOT, *La destinée de l'homme selon Avicenne, le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination*, 212: Michot montre que l'aspect imaginal de la doctrine du retour avicennienne figure dans les deux *Madnūn* (cf. *infra*) ainsi que dans *l'ḥyā' ulūm al-dīn*, p. 212.

78. Il s'agit d'un opuscule de Ghazālī dont l'authenticité est discutée. D'après BOUYGES, Maurice, *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazali (Algazel)*, éd. et mis à jour par M. Allard, Coll. Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, XIV, (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1959), 51 et 53-55, il est censé constituer la suite d'un premier opuscule consacré aux doctrines ésotériques de Ghazālī intitulé *al-Madnūn bihī 'alā ghayri ahlihi* dont la rédaction est annoncée dans le *Jawābir al-Qur'ān* où Ghazālī affirme avoir composé un ouvrage où il consigna tout ce dont il avait connaissance sur «l'Essence, les Attributs, les Actes (de Dieu), et sur le Retour (à Dieu)».

79. Le passage continue comme suit: Il rapporte cette thèse de quelqu'un de haut rang. Il dit en effet: «Quelqu'un qui ne parle pas à la légère, parmi les savants a dit que ce n'était pas possible». Qu'Avicenne qualifie ainsi ce savant prouve qu'il est dans le doute à propos de ce principe de l'impossibilité de cette résurrection et qu'aucune démonstration ne lui a été donnée. Si ce type de résurrection était absurde, il ne qualifierait pas celui qui l'affirme de «qui ne parle pas à la légère». Ghazālī cité par MICHOT, *La Destinée de l'homme selon Avicenne*, 27-28.

80. MICHOT, Jean, «Avicenne et le *Kitāb al-Madnūn* d'al-Ghazālī», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, III, vol. 18/1 (1976) 57-58.

*Tabāfut* et le *Munqidh*, ni à condamner leur l'eschatologie, (ou pour le moins, leur métaphysique), ni à la rejeter<sup>81</sup>. D'autre part, le caractère non exclusivement ésotérique de la doctrine avicennienne imaginaire du retour, pourrait conduire à une réhabilitation au moins partielle de l'eschatologie du *Shaykh al-Ra'īs*, et *in extenso* de celle de Fārābī, qui tiendrait compte des efforts fournis par ces derniers pour accorder leurs idées avec l'orthodoxie islamique. Pour autant, ces éléments de réflexion ne semblent pas fournir une explication satisfaisante de la raison pour laquelle Ghazālī éprouva, si tel était le cas, la nécessité de caricaturer «le rationalisme des *falāsifa*» pour en dénoncer les incohérences dans le *Tabāfut*. Aussi, dans le cas où l'hypothèse de Michot serait valide, elle nous inviterait en fait à creuser la contradiction dans laquelle Ghazālī, le *Hujjat al-islām*, tombe incontestablement.

Car, que penser d'une attitude qui consisterait à réfuter des doctrines au nom de l'orthodoxie et de les adopter simultanément comme le montre à ce titre le recours de Ghazālī à la doctrine avicennienne imaginaire du retour dans son *Petit Maḍnūn*? Pourquoi l'Imām aurait-il éprouvé le besoin de condamner à plusieurs reprises les *falāsifa* sans tenir compte des efforts fournis par ces derniers pour accorder leurs doctrines avec la religion? Ces questions restent ouvertes.

#### CONCLUSION

Si l'on devait avoir foi en ce qui figure dans le *Petit Maḍnūn*, il semblerait que la position de Ghazālī à l'égard de la conception philosophique de la résurrection des corps eût été moins critique qu'elle n'y paraît dans le *Tabāfut* et le *Munqidh*. Cette vision nous conduirait alors à envisager la vingtième section du *Tabāfut* comme l'espace d'une dispute imaginaire entre Avicenne et Ghazālī dans la mesure où, comme nous avons cherché à le montrer, la question de la résurrection des corps ne saurait constituer véritablement un problème chez Fārābī, pour qui la vie future nécessite une médiation corporelle; ce qui n'est d'ailleurs pas le cas d'Avicenne, qui sépare très distinctement les instances corporelles et spirituelles dans la vie présente et future et envisage la réalisation de ces dernières au moment où l'âme se sépare de son corps après la mort. Dans ce cadre, le problème de la résurrection des corps dans l'«Au-delà» dans le *Tabāfut* devrait être envisagé comme une critique en direction de l'aspect le plus élevé de la doctrine avicennienne du retour et occulterait ainsi son aspect matériel et imaginal.

81. L'hypothèse de Michot paraît aller dans le sens d'une concordance entre l'eschatologie de Ghazālī et celle des *falāsifa*: MICHOT, «Avicenne et le *Kitāb al-Maḍnūn* d'al-Ghazālī», n. 20, 58.

Pour autant, notre problème ne saurait être résolu, car on constate que l'aspect corporel de la doctrine avicennienne du retour n'implique pas le retour de l'âme à son corps, mais seulement à l'image de ce dernier dont le caractère matériel lui vient d'un monde sensible stellaire. Or une telle vision peut-elle satisfaire l'eschatologie coranique représentée par notre citation introductive?

Tout dépend de la lecture qui en est faite, celle de Ghazālī correspondant à une vision selon laquelle le corps de l'homme et ses différentes parties sont considérés comme un témoin déstabilisant au moins partiellement concret le jour du Jugement Dernier, ce qui n'est certes pas la seule voie de compréhension possible des versets 19-21 de la sourate XXI. Mais il s'agit là d'une tout autre question.