commun et banal. Mais j'admets qu'une traduction in extenso, qui ne vise pas la littéralité (laquelle masque beaucoup de problèmes) mais une description de la pensée en suivant le texte original (comme fait l'auteur) est un moyen efficace pour inciter les lecteurs à la réflexion et la discussion, et peut conduire à une compréhension plus profonde de la pensée exprimée dans le texte.

Jan PETERS
(Nimègue)

Eric L. ORMSBY, *Theodicy in Islamic Thought*. Princeton, Princeton University Press, 1984. 14,5 × 22 cm., 312 p.

Comment concilier l'évidence du mal avec la notion d'un Dieu juste et tout-puissant? Si Dieu veut le mal, il est injuste. S'il ne le veut pas mais ne peut l'empêcher, que reste-t-il de son omnipotence? Toute théologie est confrontée à ce problème et doit donc élaborer une théodicée — un terme que nous devons à Leibnitz, dont la solution personnelle optimiste (« Le meilleur des mondes possibles » ...) est aussi célèbre que mal comprise depuis que Voltaire l'a férocement critiquée dans son *Poème sur le désastre de Lisbonne* et, surtout, caricaturée dans *Candide* sous les traits du docteur Pangloss. Ce débat fondamental — qui, en Occident, est naturellement bien antérieur à Leibnitz — le *kalām*, de son côté, ne pouvait l'ignorer; mais il s'est surtout centré en Islam, à partir du sixième/douzième siècle, sur une phrase de Ġazālī, inlassablement répétée et glosée par les auteurs postérieurs, et qui paraît une anticipation frappante des énoncés leibnitziens. C'est, pour l'essentiel, aux très vives polémiques suscitées par cette phrase qu'est consacré l'ouvrage d'Eric Ormsby.

De cette sentence fameuse (dont la source immédiate est sans doute un passage du *Qūt al-qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī; mais l'on pourrait remonter au *Timée* ...), que l'on retrouve dans quatre ouvrages de Ġazālī (*Iḥyā'*, *Imlā'*, *Kitāb al-arbaʿīn*, *Maqāṣid al-falāsifa*), il existe en fait plusieurs variantes. La plus connue est *laysa fī l-imkān abdaʿ mimmā kān* mais l'on trouve aussi, au lieu de *abdaʿ*, *aḥsan*, *atamm*, *akmal*. Ce sont ces trois élatifs rassemblés qui figurent dans la toute première formulation, celle de l'*Iḥyā'* (*kitāb al-tawakkul*). Les intervenants, pour la commodité de leur argumentation, utiliseront tantôt une forme, tantôt l'autre. Après une introduction qui définit en termes généraux l'objet de la controverse, Ormsby analyse en détail dans un premier chapitre le texte et le contexte de la phrase litigieuse. Le deuxième chapitre décrit les étapes de la discussion, du douzième siècle (Abū Bakr b. al-ʿArabī, Ibn al-Ǧawzī) jusqu'au dix-neuvième (Hamdān b. ʿUṯmān al-Ǧazā'irī, l'Emir ʿAbd al-Qādir) en passant par Muḥyī l-dīn Ibn ʿArabī, Taqī al-dīn al-Subkī, Biqāʿī, Suyūṭī etc..., la position (pour ou contre) et les principaux arguments de chaque protagoniste étant chaque fois résumés. Après cette présentation historique, les chapitres suivants développent la thématique du débat en l'organisant autour de trois points : *Divine Power and Possibility; Creation as « Natural Necessity »; the Problem of the Optimum.*

Certaines des attaques portées contre Ġazālī sont rudimentaires et pittoresques. Pour Biqāʿī (885/1480), si Dieu avait voulu que ce monde soit le plus parfait des mondes possibles, Il s'y

BCAI 3 (1986) E.L. Ormsby: Theodicy in Islamic Thought, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

serait pris autrement : Il aurait envoyé un prophète vers chaque peuple, Il aurait créé des montagnes en or massif, Il ferait descendre la manne sur tous les hommes ... et aurait déplacé le mont Qāsiyūn qui empêche l'air frais de souffler sur Damas. Mais les critiques sont habituellement plus sérieuses — ce qui ne signifie pas forcément plus rigoureuses — et, conformément à un vieil usage, visent en premier lieu à démasquer les précédents suspects de la théodicée ġazālienne : les mu'tazilites d'abord (un rapprochement inévitable est fait avec le *lā ṣalāḥ aṣlaḥ mimmā fa'ala* d'al-'Allāf ou avec certains textes d'al-Naẓẓām) mais aussi Avicenne et les *Iḫwān al-Ṣafā*. A quoi les partisans de l'auteur de l'*Iḥyā'* répondront en invoquant de solides appuis scripturaires comme le verset 32 : 7 (*al-laḏī aḥsana kulla šay'in ḫalaqahu*) pour soutenir qu'il se borne à exposer la plus pure doctrine coranique. D'autres attaques visent à mettre Ġazālī en contradiction avec lui-même en se basant sur diverses citations de ses propres ouvrages. Mais les discussions les plus serrées concernent la compatibilité de sa doctrine avec les données de la foi et débouchent nécessairement sur les grandes *quaestiones disputatae* du *kalām* (nature et objet de la science divine, *qadar*, attribution des actes ...) au sujet desquelles on retrouve donc des opinions et des raisonnements familiers à tous ceux qui ont quelque peu fréquenté les classiques de ce genre littéraire. Il est vrai que Ġazālī s'avance sur un terrain piégé — peut-être, malgré sa subtilité et son expérience, sans mesurer tous les risques : car, dans son *laysa fī l-imkān*, c'est d'abord, comme le souligne avec un irénisme circonspect Murtaḍā al-Zabīdī, le soufi qui s'exprime. Il prescrit une attitude spirituelle de « confiance en Dieu » (*tawakkul*), d'« agrément du décret divin » (*riḍā bi l-qaḍā*) plutôt qu'il ne pose un énoncé théologique. Ses contradicteurs n'en ont cure. Affirmer par exemple, comme il le fait (dans la suite du même passage de l'*Iḥyā'*) que la création ne peut pas ne pas être ce qu'elle est, que le monde existe selon *al-tartīb al-wāǧib al-ḥaqq*, n'est-ce pas implicitement mettre en cause la souveraine liberté divine, subordonner la *irāda*, selon une formule forgée par les adversaires de Ġazālī, à un *iǧāb ḏātī?* Cela conduit même, si l'on y regarde de près, — et voilà Ġazālī rejeté dans le camp des *falāsifa* — à soutenir la thèse de l'éternité du monde, que l'auteur du *Tahāfut* semblerait pourtant insoupçonnable de professer. A quoi certains défenseurs de Ġazālī (Suyūṭī, Samhūdī) objecteront que la position inverse revient, elle, à nier la Sagesse divine ... Plus généralement encore, le simple fait de juger la création, fût-ce pour dire qu'elle est bonne, n'est-il pas une impiété majeure puisque cela suppose que le bien et le mal sont des catégories que l'intellect peut appréhender et qui sont indépendantes du vouloir de Dieu?

A quelques exceptions près, on ne peut manquer d'être frappé, dans les textes cités au cours de l'ouvrage, par l'extrême confusion du vocabulaire et des concepts qu'il recouvre (E. Ormsby, notamment dans l'appendice *Types of Possibility*, s'emploie de son mieux à y remédier). Entre la notion d'*imkān* et celle de *qudra*, entre le *mumkin* et le *ǧā'iz*, entre le « possible » et le « concevable », entre l'« infini » et l'« indéfini », les distinctions sont rarement tracées avec clarté et sont parfois tout à fait ignorées. Pour peu que quelque mauvaise foi s'en mêle, comme c'est assez souvent le cas, ou que les critiques *ad hominem* interfèrent avec les raisonnements théologiques, les chances d'y voir clair sont fort limitées. On doit dès lors s'interroger : au terme de ce parcours, très instructif quant à la problématique et au climat de cette interminable et assez stérile *disputatio*, peut-on dire que nous disposons désormais d'un exposé adéquat de « la théodicée dans la *pensée* islamique » comme l'annonce le titre de l'ouvrage? (Le sous-titre, *The dispute over*

BCAI 3 (1986) E.L. Ormsby: Theodicy in Islamic Thought, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Al-Ghazali's « Best of all possible Worlds » est plus prudemment restrictif; mais ce n'est qu'un sous-titre — correspondant sans doute à l'intitulé de la thèse qui est à l'origine de ce livre). Le problème du mal est trop sérieux pour être laissé aux théologiens; et, de fait, ils ne sont pas les seuls, tant s'en faut, à s'y être confrontés dans le monde islamique. Soufis et philosophes, avec des approches très différentes, en ont traité abondamment et de manière souvent plus profonde et plus rigoureuse que les *mutakallimūn*. M. Ormsby cite assurément certains d'entre eux. Leur fait-il la part qui leur revient? Son enquête, si riche d'informations qu'elle soit dans son état présent, gagnerait à être étendue, y compris dans le cas d'auteurs, comme Ǧīlī, qu'il a mentionnés sans aller chercher assez loin ce que leurs œuvres pouvaient recéler sur le sujet.

Examinons deux exemples. Le premier concerne Ibn ʿArabī, dont M. Ormsby cite trois passages qu'il semble considérer comme les seuls concernant la phrase de Ġazālī. Nous pouvons lui en signaler au moins trois autres (*Futūḥāt*, éd. 1329, I, 259-260; III, 11 et 166) et une recherche systématique en révélerait sûrement beaucoup plus. Mais il est surtout important de se souvenir qu'en dehors des références directes à Ġazālī la doctrine métaphysique d'Ibn ʿArabī fournit une réponse cohérente au problème de la théodicée. C'est cette réponse qu'il faudrait extraire de son œuvre. Notre deuxième exemple nous offre d'ailleurs l'occasion de donner un aperçu de la position du Šayḫ al-Akbar, pour qui « l'imperfection fait partie de la perfection de l'existence » (*al-naqṣ min kamāl al-wuǧūd, Fut.* IV, 213; voir aussi *Dīwān*, Būlāq, 1271/1855, 405) : il s'agit de l'Emir ʿAbd al-Qādir al-Ǧazā'irī, dont M. Ormsby relève quelques remarques sans grand intérêt tirées du *Kitāb al-mawāqif*. Or l'Emir a consacré deux chapitres de ce même livre, le *mawqif* 226 et le *mawqif* 369 (II, 500-507 et III, 1361-1370 dans la deuxième édition, Damas 1966-1967) au commentaire de ce *laysa fī l-imkān* ... sur lequel, dit-il, « beaucoup se sont cassé les ongles ». Le second de ces textes — qui répètent à peu près les mêmes arguments — a été écrit en réponse à une question du šayḫ Salīm al-ʿAṭṭār et semble rigoureusement identique au traité dont M. Ormsby déclare n'avoir pu consulter le manuscrit mais dont il existe une version imprimée dans la *Tuḥfat al-zā'ir* du fils de l'Emir (Damas, 1964, 823 s.). Loin d'être en désaccord avec « l'interprétation idiosyncratique de son maître Ibn ʿArabī », ʿAbd al-Qādir y présente un résumé sommaire mais fidèle de son enseignement et dans un langage marqué par son vocabulaire technique le plus caractéristique. Dieu, explique-t-il, s'appuyant sur le verset 20 : 50, a donné à chaque être, lorsqu'Il l'a existencié, ce qui convenait exactement à son *istiʿdād*, à sa prédisposition essentielle telle qu'elle était lorsque cet être se trouvait en état de *ṯubūt*. Les *aʿyān ṯābita*, si par hypothèse Dieu voulait leur conférer en les revêtant de l'existence autre chose que ce qui s'accorde à leur *istiʿdād*, ne pourraient l'accepter. C'est en cette adéquation rigoureuse de la nature des existants à celle de leurs *aʿyān* dans la Science divine que consiste la perfection de la création. Il n'y a là, précise-t-il, aucune espèce de dualisme — ce que paraît impliquer la « soumission » de la volonté de Dieu aux « exigences » des *aʿyān ṯābita;* ces dernières, en effet, ne sont rien d'autre que les *iqtiḍā'āt al-asmā'* et les *asmā'*, dont le nombre est infini, ne sont à leur tour rien d'autre que Dieu. Les réalités cosmiques ont toutes un fondement *in divinis*, un *mustanad ilāhī*, qui est le Nom particulier dont chacune d'elles est le « lieu épiphanique ». Si les *ḥaqā'iq ḫalqiyya* étaient imparfaites, cela signifierait que les *ḥaqā'iq ḥaqqiyya* dont elles sont la manifestation le sont aussi. Inversement, si tous les Noms qui « réclament » leurs *maẓāhir* ne les obtenaient pas, cela signifierait que Dieu est impuissant ou avare. Comment dans ces conditions, concevoir

BCAI 3 (1986) E.L. Ormsby: Theodicy in Islamic Thought, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

un autre monde qui serait *abdaʿ, aḥsan, akmal?* Peut-être sommes-nous ici, en dépit de la différence des formulations, plus près qu'il n'y paraît de la véritable pensée de Ġazālī.

Michel CHODKIEWICZ
(E.H.E.S.S., Paris)

Henry CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme.* Paris, L'Herne, 1981. 257 p.

Les études publiées dans ce volume, comme le titre général l'indique, sont centrées autour d'un paradoxe fondamental des trois religions « monothéistes » : l'affirmation simultanée de l'unicité du Créateur, et de la multiplicité de toutes ses œuvres et manifestations. La théologie musulmane, oscillant depuis son origine entre le *taʿṭīl* imputé aux muʿtazilites, et le *tašbīh,* a nettement posé les termes de cette question en climat musulman.

Les deux premières parties du volume : *Le paradoxe du monothéisme* (session Eranos 1976) et *Nécessité de l'angélologie* (colloque de l'université de Tours, 1977) sont consacrées à l'exposé de la réponse de l'ésotérisme musulman à cette aporie philosophique, autour de trois idées centrales :

1) L'unité professée de l'existence (*waḥdat al-wuǧūd*) n'implique aucunement celle des étants (*mawǧūdāt*).
2) Le Dieu unique se pluralise en épiphanies (*taǧalliyāt*) qui n'entament en rien l'unité de son essence.
3) Les anges archétypes, intermédiaires entre les individualités manifestées et le Dieu suprême et incognoscible, sont l'instrument et la voie vers l'uni-fication (*tawḥīd*) de l'Unique, pour le théosophe ou le soufi.

Ces idées de base sont appuyées par d'abondantes références qui englobent non seulement des données de spiritualité islamiques (Suhrawardī, Avicenne p. 163 s., Ibn ʿArabī, Mollā Ṣadrā, l'école shaykhie) mais plusieurs courants de la tradition juive (mystique de la Merkaba, esséniens) et chrétienne (ébionites, gnose valentinienne, arianisme) irriguées par les spéculations du « prophétisme grec » (notamment Proclus) et la tradition visionnaire de l'ancienne Perse. Concluant que le rejet de l'angélologie conduit le monothéisme vers une idolâtrie de fait, l'auteur signale l'actualité de cette problématique, dont des éléments sont parfois réintégrés dans les nouvelles cosmologies proposées par des savants contemporains. Car la vision des spirituels iraniens est parfois singulièrement large. « Si le mot *ange,* écrit Muḥammad Karīm-Ḫān Kirmānī, peut désigner une catégorie d'entre les êtres spirituels, il a un sens beaucoup plus général, lequel marque la connexion entre l'acte créateur et la chose créée » (p. 112).

La dernière partie du volume, *De la théologie apophatique comme antidote au nihilisme,* bien qu'assez brève, soulève un problème philosophique et épistémologique de taille. Il est en quelque sorte une réponse à l'idée avancée par l'indianiste G. Vallin, selon laquelle la tragédie de l'« idéologie occidentale » est « la croyance à la réalité de l'individuel, ou l'identification entre réalité

BCAI 3 (1986) E.L. Ormsby: Theodicy in Islamic Thought, recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net