



HAL
open science

La pensée de 'Ayn al-Qudāt al-Hamadānī (m. 525/1132) : entre avicennisme et héritage gāzālien

Salimeh Maghsoudlou

► To cite this version:

Salimeh Maghsoudlou. La pensée de 'Ayn al-Qudāt al-Hamadānī (m. 525/1132) : entre avicennisme et héritage gāzālien. Philosophie. École pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2016. Français. NNT : 2016EPHE5013 . tel-02938198

HAL Id: tel-02938198

<https://theses.hal.science/tel-02938198v1>

Submitted on 14 Sep 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



**École Pratique
des Hautes Études**

Mention « Religions et systèmes de pensée »
École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études
Laboratoire d'Études sur les Monothéismes

**La pensée de 'Ayn al-Qudāt al-Hamadānī (m.525/1132),
entre avicennisme et héritage gazālien**

Par : Salimeh Maghsoudlou

Thèse de doctorat en études arabes, civilisations islamiques et orientales
Sous la direction de M. Daniel De Smet, directeur de recherche au CNRS

Soutenue le 15 janvier 2016

Devant un jury composé de :

M. Mohammad-Ali Amir-Moezzi, Professeur à l'École Pratique des Hautes Études
M. Daniel De Smet, Directeur de recherche au CNRS
M. Jules Janssens, Chercheur à l'Institut Supérieur de Philosophie, KU Leuven
M. Marwan Rashed, Professeur à l'Université Paris-Sorbonne

۴

پدر و مادر که ریشه مايم اند

آرين، يار و اميدم

و با ياد رفتگانم ...

L'auteur de ces lignes n'est point du tout un philosophe ; il n'a pas compris le système, il ignore même s'il y en a un.

L'auteur de ces lignes n'est point du tout un philosophe ; il est *poetice* et *elegenter*.

L'auteur de ces lignes prévoit son sort : il sera oublié.

(Søren Kierkegaard, *Craint et tremblement*, pp. 42-43)

Cette thèse, sous sa forme achevée, a bénéficié de l'aide de bon nombre de personnes. Je remercie premièrement mon directeur de thèse, M. Daniel De Smet, qui a eu la gentillesse d'accepter avec bienveillance la direction de cette recherche et qui a amélioré, par ses remarques éclairées, bien des aspects de ce travail. M. Mohammad-Ali Amir-Moezzi m'a introduite à l'histoire de la pensée šī'ite et a dirigé le mémoire de Master que j'ai écrit sur la pensée de 'Ayn al-Qudāt. Qu'il soit ici vivement remercié. M. Marwan Rashed m'a gratifiée de son temps et de son savoir sur les subtilités de la philosophie islamique et de l'histoire du *kalām* et n'a eu de cesse, au cours de ces dernières années, de m'apporter ses encouragements et son soutien infaillible. Je le remercie chaleureusement. Je remercie les membres du Jury, M. Jules Janssens, ainsi que M. Amir-Moezzi et M. Rashed qui ont accepté d'évaluer cette thèse.

Ma reconnaissance va à M. Yann Richard qui m'a honorée, depuis mon séjour en France, de son aide et de son savoir sur le monde iranien. Mes pensées vont aussi à mes professeurs de la Faculté de Lettres de l'Université de Téhéran, M. Mohammad-Ali Dehghani, la conscience éveillée, et M. Mohammad Dehghani, l'esprit intransigeant, qui ont guidé mes premiers pas dans l'aventure de l'histoire intellectuelle du monde musulman.

Je suis redevable à mes amies de toujours, Behdokht Nezhad-Haghighi et Fateme Ahmadi ainsi qu'à mes amis du groupe des arabisants de l'ENS, Lila Lamrani, Farah Chérif-Zahar, Ziad Bou Akl et Otman El Mernissi, avec qui j'ai pu entretenir des échanges enrichissants et une amitié très chère, rendant mes années en France douces et riches. À Yamina Adouhane, toujours disponible, souriante et intelligente, mon travail et moi-même devons beaucoup. Elle a su combler bien de mes lacunes en matière de philosophie et m'a aidée, avec son acuité, à résoudre bon nombre de problèmes au sein de ma thèse. Elle aura toujours l'expression de ma gratitude. De Ryad Atlaq, dévoué de la recherche scientifique, j'ai retenu une aspiration insatiable au perfectionnisme et un engouement pour aller au-delà des présupposés. Je le remercie pour nos discussions interminables, qui m'ont ouvert à bien de nouvelles perspectives. Au courage, à l'amitié et à la relecture attentive de Pauline Froissart, ce travail doit son apparence finale et la correction de son contenu. Je ne saurais jamais la remercier assez, pour des heures infinies qu'elle a consacrées à rectifier mon français, et pour sa tendresse qui rend Montréal moins dépaysant et plus chaleureux, même en hiver. Mes amis Yamina, Farah, Lucile El Hachimi et Adrein Lecerf ont également relu ma thèse. Que tous soient remerciés. Toutes les fautes, au demeurant, restent miennes.

À ma famille, je dois tout. Mon père Ali-Asghar Maghsoudlou et ma mère Razyeh Maghsoudlou, ont rendu possible, avec leur générosité et leur foi inébranlable en leur fille cadette, la réalisation de mes études en France. Mes frères et sœurs, Elham, Azadeh, Taher, Hengameh et Mani Maghsoudlou, m'ont tous aidée, de près ou de loin, tout au long de ce chemin, à surmonter des difficultés afin de donner corps à ma vocation. J'ai trouvé chez mes beaux-parents, Parivash Azarpisheh et Rahim Rajabzadeh ainsi que chez ma belle-sœur Shaghayegh Rajabzadeh, de nouvelles sources inépuisables d'amour et de soutien. Sans l'aide constante, l'amour inconditionnel et l'abnégation sans bornes de toutes ces personnes, ce travail, ainsi que ma vie, ne serait être qu'une esquisse morne et incomplète de ce qu'ils sont aujourd'hui.

La rencontre de Mahboubeh Rahmani-Azar en la nuit formidable du 30 décembre 2012 a changé à jamais ma vision de la vie. Qu'elle soit remerciée affectueusement pour son amour intarissable.

Enfin, toute ma gratitude, mon amour et ma reconnaissance vont à Armin Rajabzadeh, qui a su encourager inlassablement l'âme hésitante que j'étais, durant ces cinq dernières années et qui n'a jamais cessé de me prodiguer son amour sans faille. Le cheminement est devenu faisable, voire paisible, grâce à un compagnon qui a toujours tendu la main pour attraper la mienne, dans les passages étroits de la vie. Ce que je lui dois est inexprimable.

TABLE DES MATIERES

SYSTEME DE TRANSLITERATION ET D'ABREVIATION.....	11
INTRODUCTION.....	12
1. 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī : un penseur au creuset des traditions	12
2. État bibliographique de la recherche.....	17
3. Corpus.....	21
4. Plan.....	26
LES PRELIMINAIRES HISTORIQUES.....	29
1. Les racines	29
2. À la recherche de la connaissance certaine	31
3. Le <i>taṣawwuf</i> : la plus noble des sciences	43
PREMIERE PARTIE : DIEU.....	48
Chapitre I :La preuve de l'existence d'un être éternel.....	51
1. La preuve des <i>ahl al-naẓar</i> : du mouvement à l'existence de Dieu	52
1.1. La preuve de Ġazālī dans l' <i>Iqtīṣād</i> et le mouvement	56
2. La preuve par l'existence	65
2.1. L'évidence de l'existence.....	67
2.2. Les deux types d'existants : existant éternel et existant adventice	68
2.3. L'éternel et le nécessaire par soi	71
2.4. L'adventice et le possible par soi/le nécessaire par autrui.....	79
2.5. Le syllogisme final	98
Chapitre II : La déité de l'être éternel	103
1. L'incorporalité de l'existant éternel : la solution logique	103
1.1. La preuve par accident	106
1.2. De l'accident à l'accidentel	108
2. L'unicité et la simplicité de Dieu.....	120
2.1. Les différents types de pluralité et la preuve de la simplicité divine.....	123
2.2. L'argument avicennien de l'unicité de Dieu	130
Chapitre III : Les noms et les attributs divins.....	139
1. L'origine des noms et attributs divins : entre théologie et grammaire	141
2. Le statut ontologique des noms et attributs divins : la catégorie des relatifs	151
DEUXIEME PARTIE:MONDE	159
Chapitre I : La modalité de l'agir divin	163
1. Dieu crée le monde <i>ex nihilo</i>	164
1.1. Dieu en tant que créateur.....	164
1.2. L'objet de la création : le monde et ses composants	173
1.3. La création.....	180
1.4. La non-existence	202
Chapitre II : L'éternité <i>a parte ante</i> du monde	217
1. La temporalité du monde	219
1.1. L'ambiguïté du mot « monde » et l'antériorité de Dieu	220
1.2. Le corps, le mouvement, le temps	231
Chapitre III: La causalité.....	245
1. La causalité divine	247

1.1.	Dieu en tant que cause finale.....	247
1.2.	L'omniprésence de la causalité divine	248
2.	La causalité naturelle et angélique.....	258
3.	La causalité humaine	265
3.1.	La liberté conditionnée de l'homme.....	267
3.2.	La question du mal et le problème de la théodicée.....	277
TROISIEME PARTIE : HOMME.....		290
Chapitre I : Qu'est-ce que l'homme ?		294
1.	Le dualisme versus le physicalisme	295
2.	La préexistence de l'âme sur le corps.....	302
3.	L'autre monde et la vie après le trépas	312
Chapitre II : La vérité de la prophétie		326
1.	Les stades épistémiques	328
2.	Trois propriétés prophétiques	336
2.1.	Le maître <i>ṣūfī</i> : un <i>imām</i> islamélien ou un prophète avicennien ?.....	339
3.	La problématique de la foi	345
CONCLUSION.....		355
ANNEXE.....		366
LA QUINTESSENCE DES VERITES		366
Préface.....		366
Introduction au sujet de la cause principale de la rédaction de ce livre		367
	La première intention	367
	La deuxième intention.....	369
Chapitre 1 : Les croyants (<i>al-mu'minūn</i>) se divisent en quatre groupes suivant leur assentiment (<i>taṣḍīq</i>) à ce qui a été apporté par les envoyés de Dieu		373
Chapitre 2 : Prouver [l'existence de] l'éternel par la voie de l'existence.....		375
Chapitre 3 : L'existence de Dieu et ses attributs aux yeux du <i>'ārif</i> (le connaisseur)		376
Chapitre 4 : Les types d'existence		377
Chapitre 5 : La raison de la multiplicité des attributs divins.....		378
Chapitre 6 : La différence entre les noms et les attributs divins		379
Chapitre 7 : Le mot <i>Allāh</i> est un nom propre pour l'[existant] nécessaire.....		379
Chapitre 8 : Définition du nécessaire, impossible et possible.....		380
Chapitre 9 : La finalité de faire exister et créer		381
Chapitre 10 : L'ultime point de l'ascension de l'intellect dans la connaissance de Dieu		382

Chapitre 11 : La science de Dieu est infinie	382
Chapitre 12 : La science de Dieu sur les particuliers.....	383
Chapitre 13 : Analogie entre la science de Dieu et la luminosité du soleil	384
Chapitre 14 : La suite du chapitre précédant.....	384
Chapitre 15 : La science de Dieu sur les particuliers.....	385
Chapitre 16 : Témoigner de la véracité de la science éternelle dépend de l'apparition d'une étape située au-delà de l'intellect.....	387
Chapitre 17 : Le devoir de l'intellect et le devoir de la lumière intérieure	388
Chapitre 18 : La clairvoyance est une faculté comme la vue ou l'instinct de la poésie .	388
Chapitre 19 : La clairvoyance comprend nécessairement le minimum absolu et le maximum absolu	389
Chapitre 20 : La différence entre ce que le savant appréhende de l'existence divine et ce que le connaisseur en appréhende	390
Chapitre 21 : La familiarité du ' <i>ārif</i> ' avec la beauté du seuil divin.....	390
Chapitre 22 : La foi à l'étape de la connaissance, la <i>walāya</i> et la prophétie.....	391
Chapitre 23 : La foi en la prophétie est la foi dans le caché (<i>al-ġayb</i>)	391
Chapitre 24 : La voie pour solidifier la foi en la prophétie	391
Chapitre 25 : Les attributs de Dieu du point de vue de l'intellect et de la clairvoyance	392
Chapitre 26 : La clairvoyance appréhende les états de l'amour.....	392
Chapitre 27 : La vérité de l'amour	393
Chapitre 28 : Comprendre l'incapacité de l'intellect par l'intermédiaire de l'intellect lui-même et de la clairvoyance	394
Chapitre 29 : La comparaison entre la compréhension de l'estimation et celle de l'intellect sur leur incapacité	395
Chapitre 30 : La question de l'essence et des attributs.....	395
Chapitre 31 : La suite de la question de l'essence et des attributs.....	396
Chapitre 32 : Le problème de la multiplicité des attributs et de l'unicité de l'essence .	396
Chapitre 33 : Les attributs ne sont ni l'essence, ni autres qu'elle	398
Chapitre 34 : Les versets coraniques sur la multiplicité des attributs	398

Chapitre 35 : Analyse de quelques-uns des attributs.....	398
Chapitre 36 : Il n’y a aucune sorte de dualité dans l’essence de [l être] nécessaire.....	399
Chapitre 37 : L’éternité du monde, comme son advenue à l’être, est impossible selon l’intellect.....	400
Chapitre 38 : La différence entre l’acte du créateur qui fait exister et l’acte des créatures.....	401
Chapitre 39 : La doctrine de l’émanation de certains existants à partir de certains autres est une hérésie évidente.....	402
Chapitre 40 : L’attribut de faire exister est propre à [l’existant] nécessaire	402
Chapitre 41 : Comment limiter l’attribut de la création à [l’existant] Nécessaire, alors que certaines choses sont des conditions pour l’existence d’autres choses ?	403
Chapitre 42 : L’exemple des existants, dans leur vérité, est comme l’exemple d’une image [réflétée] dans le miroir	404
Chapitre 43 : Les bienfaits de la réflexion sur le miroir	404
Chapitre 44 : Les bienfaits de la réflexion sur le miroir ; la suite	405
Chapitre 45 : La capacité de l’intellect à comprendre les existants	406
Chapitre 46 : La réflexion sur le miroir éclaircit la vérité de l’existence des êtres.....	407
Chapitre 47 : Le rapport de la puissance de Dieu avec la puissance de l’homme.....	407
Chapitre 48 : La définition de l’impossible et du possible.....	408
Chapitre 49 : L’être de la chose impossible par essence ou possible par essence n’est pas contradictoire avec son être subordonné à [l’existant] nécessaire.....	409
Chapitre 50 : Pourquoi Dieu a-t-Il créé le monde à un moment et ne l’a-t-Il pas créé avant ou après ce moment ?	410
Chapitre 51 : Dire que le monde est éternel par le temps est une erreur absolue.....	410
Chapitre 52 : L’avis du ‘ <i>ārīf</i> sur le problème de l’éternité ou l’advenue à l’être du monde	411
Chapitre 53 : L’éternité <i>a parte ante</i> de Dieu est présente en même temps que son éternité <i>a parte post</i> , sans aucune différence	412
Chapitre 54 : L’éternité <i>a parte ante</i> et <i>a parte post</i> du Nécessaire	413
Chapitre 55 : La continuité de l’existence des êtres dans l’existence implique la continuité de l’existention	414
Chapitre 56 : La suite du chapitre précédant.....	415

Chapitre 57 : L'émanation des existants multiples à partir de l'un	416
Chapitre 58 : Les intermédiaires entre le Nécessaire et la première sphère	417
Chapitre 59 : La perception des connaissances par le biais du goût est comme la perception des <i>aprioris</i> par l'intellect	418
Chapitre 60 : L'ordre des existants et leur multiplicité selon le savant et le ' <i>ārif</i>	418
Chapitre 61 : La différence entre la science et la connaissance	419
Chapitre 62 : Les connaissances sont des sciences divines dont les vérités ne sont pas comprises par des mots ambigus.....	420
Chapitre 63 : Les types de sciences intelligibles	421
Chapitre 64 : Expliquer la meilleure voie pour acquérir la connaissance	422
Chapitre 65 : La suite du chapitre précédant.....	422
Chapitre 66 : Fréquenter les adeptes du goût est la meilleure aide pour la purification du cœur.....	422
Chapitre 67 : L'ultime bonheur du chercheur	422
Chapitre 68 : Les bienfaits obtenus au service du maître	423
Chapitre 69 : Distinction entre le maître accompli et le maître qui prétend à la perfection.....	423
Chapitre 70 : La suite du chapitre précédant.....	424
Chapitre 71 : L'orgueil des savants (<i>al-'ulamā'</i>) et leur refus à se soumettre aux ' <i>ārifūn</i>	424
Chapitre 72 : L'antériorité de Dieu sur les existants n'est pas une antériorité temporelle, mais une antériorité de noblesse et d'essence	425
Chapitre 73 : Il n'existe aucune chose, ni simultanée ni postérieure à Dieu	426
Chapitre 74 : La proximité et l'éloignement sont de trois sortes : sensible, intelligible et spirituelle.....	427
Chapitre 75 : La vérité du Dernier Jour	428
Chapitre 76 : La préexistence de l'âme au corps et sa survivance éternelle après la séparation avec le corps	428
Chapitre 77 : Le complément du chapitre précédant	429
Chapitre 78 : L'antériorité de l'existence des esprits (<i>arwāḥ</i>) sur l'existence des corps.....	430
Chapitre 79 : La cause de la différence des âmes lors de leur génération	430

Chapitre 80 : La cause de l'attraction de l'âme vers le corps	431
Chapitre 81 : La différence de la connaissance que l'on a sur Dieu dépend de la différence des mines desquelles sont sorties les âmes.....	432
Chapitre 82 : La perte de la fausse quiddité de l'auteur dans Sa quiddité véritable.....	433
Chapitre 83 : Le gémissement de l'amoureux pour sa principale patrie.....	433
Chapitre 84 : Se placer entre les mains du sultan prééternel.....	433
Chapitre 85 : Les lumières de la connaissance	433
Chapitre 86 : Renoncer au monde est nécessaire pour goûter les connaissances	434
Chapitre 87 : Les âmes les plus nobles par essence sont aspirées vers Dieu.....	434
Chapitre 88 : Les termes appartenant au monde manifeste ne peuvent pas rendre les vérités du monde caché	435
Chapitre 89 : L'intellect est certes incapable de comprendre les événements de l'autre monde	436
Chapitre 90 : L'homme doit croire aux mystères de la résurrection à l'instar d'un aveugle qui croit aux couleurs.....	437
Chapitre 91 : Les conditions requises pour l'ouverture de l'œil de la clairvoyance	437
Chapitre 92 : Les objets appréhendés à l'étape située au-delà de l'intellect	438
Chapitre 93 : Les objets appréhendés à cette étape sont des mystères pour l'intellect .	438
Chapitre 94 : Les affaires de l'autre monde sont inconnues de la science humaine	439
Chapitre 95 : Est-ce que tout homme doté l'intellect mérite d'accéder, dans le monde d'ici-bas, à l'étape située au-delà de l'intellect ?	441
Chapitre 96 : La relation de l'intellect avec les étapes situées au-delà de lui	441
Chapitre 97 : L'intellect, tout en étant un possible, est une balance correcte	442
Chapitre 98 : La connaissance est une délivrance du temps et de l'espace	442
Chapitre 99 : L'envol vers le monde prééternel	443
Chapitre 100 et la fin du livre : Les conditions requises à l'attention de celui qui voudrait profiter de la lecture de ce livre.....	443
BIBLIOGRAPHIE	445

Système de translittération et d'abréviation

f : ف	d : ذ	' : ء
q : ق	s : س	b : ب
k : ك، ك	š : ش	t : ت
g : گ	ṣ : ص	ṭ : ث
l : ل	ḍ : ض	ǧ : ج
m : م	ṭ : ط	č : چ
n : ن	ẓ : ظ	ḥ : ح
v : (persan) و	' : ع	ḫ : خ
w : (arabe) و	ḡ : غ	d : د
h : ه		
y : ي، ی		

Voyelles courtes persanes : a, e, o

Voyelles courtes arabes : a, i, u

Voyelles longues : ā, ī, ū

Le *tā' marbūta* : -a, -at si suit d'une annexion.

EI² = *Encyclopaedia of Islam*, deuxième édition, éd. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E.Bosworth, E.van Donzel et W.P. Heinrichs, citée à partir de la version numérique, publiée par l'éditeur Brill sur le site www.referencework.brillonline.com, consulté via le portail de documentation de la Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne. Par souci de visibilité des notes, nous avons supprimé les url des articles cités.

Les traductions françaises des versets du Coran sont tirées de *Le Coran*, trad. R. Blachère, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001.

Toutes les références bibliographiques complètes sont données à la fin, dans la bibliographie.

Les mots de langue persane sont translittérés selon la prononciation iranienne. Pour les mots arabes employés dans le texte écrit en persan, les translittérations sont données d'abord suivant la prononciation iranienne, ensuite suivant la prononciation arabe. Les noms propres de la période ancienne, iraniens ou non-iraniens, sont translittérés selon la prononciation arabe. Les noms propres des éditeurs et auteurs iraniens et arabes contemporains sont translittérés, à l'exception de ceux qui écrivent dans une langue européenne et dont la forme non-translittérée de leur nom est usuelle (comme par exemple Pourjavady au lieu de Pūrḡavādī).

Introduction

دنیارا چه زهره باشد که مراد حجاب کند یا در حجاب رود از من؟¹

Comment le monde pourrait-il avoir l'audace de me couvrir ou de se dérober de moi ?

1. 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī : un penseur au creuset des traditions

Si Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī (m.505/1111), comme le remarque son fameux condisciple et critique andalous, Averroès (m.595/1198), fut « avec les Ash'arites, ash'arite, avec les Soufis, soufi, avec les philosophes, philosophes²», Abū l-Ma'ālī 'Abd-allāh b. Muḥammad b. 'Alī surnommé 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī, héritier intellectuel de Ġazālī, incarna tout à la fois ces trois types d'intellectuels médiévaux. Contrairement à son maître, il ne choisit pas de changer de *persona* en passant d'un public à un autre, mais a seulement atténué, ou accentué, l'un ou l'autre profil, en conformité avec les situations et les auditeurs. Il s'est nourri donc de ce triptyque de sources que sont la philosophie avicennienne, le *kalām* aš'arite et la tradition *ṣūfī* et a laissé derrière lui une œuvre de synthèse, jusqu'ici très peu explorée. C'est à l'étude de la pensée de cet individu, en prenant en compte la modalité de croisement de ces traditions, notamment celle de la philosophie avicennienne et du *kalām* aš'arite, que cette thèse est dédiée.

L'intérêt d'une telle étude se justifie autant par l'auteur que par son époque : la première moitié du sixième siècle de l'Hégire, témoin de la floraison de la « pandémie avicennienne »³, est aussi l'époque où la renaissance sunnite⁴, orchestrée en partie par les souverains salġūqides, se heurte à la montée en puissance de l'ismaélisme radicale des Nizarites en Iran⁵. Derrière les conflits politiques se cachent les dissensions doctrinales, faisant aussi bien ravages que bienfaits, sur le plan intellectuel. Toute étude qui jetterait la lumière sur un aspect de l'histoire de la pensée de cette époque charnière et conflictuelle se révélerait, *a priori*, bénéfique. S'il s'agit d'étudier un auteur peu connu, singulier dans son genre, qui, de par son anticonformisme et l'absence d'une affiliation directe à une école particulière, se permet de

¹ Šams al-dīn Muḥammad al-Tabrizī, *Maqālāt-e Šams-e Tabrizī*, 79, 8.

² Averroès, *Le livre du discours décisif*, 147.

³ Voir Y. Michot, « La pandémie avicennienne au VIe/XIIe siècle », p. 292sqq.

⁴ Voir G. Makdisi, « The Sunnī Revival », pp. 155-168.

⁵ Les ouvrages anti-ismaéliens de Ġazālī, commissionnés par le calife abbaside, constituent un volet de cet affrontement. Voir F. Mitha, *Al-Ghazālī and The Ismailis*, pp.19-27. L'autre volet, sur une autre échelle, se rapporte aux hommes politiques, comme Nizām al-Mulk, qui eux-mêmes prirent la plume pour fustiger leur ennemi. Le fameux vizir a consacré le chapitre 46 de son *Siyar al-mulūk* (*Syāsāt-nāme*) à polémiquer contre les Ismaéliens. Voir Nizām al-Mulk, *Siyar al-mulūk*, pp.281-311.

naviguer avec liberté entre les différents courants de pensée, nous pouvons en espérer encore plus d'avantages. Là où les auteurs attachés à une école philosophique, théologique ou juridique particulière se montrent muets quant à la modalité de l'évolution de l'histoire de la pensée, les auteurs tels que 'Ayn al-Qudāt pointent les changements, font ressortir les points de basculement d'un système de pensée vers un autre et révèlent les positions de compromis qui permettent le remplacement graduel d'une doctrine par une autre. 'Ayn al-Qudāt, de par son appartenance à cette période de l'histoire, mais aussi en raison de l'originalité de sa propre pensée, qu'il manifeste autant en tant que continuateur que novateur, mérite une étude poussée.

L'analyse approfondie de la pensée de 'Ayn al-Qudāt n'est toutefois pas tâche facile. Bien qu'il réclame haut et fort son appartenance à la tradition *ṣūfī*, et qu'il n'énonce, sauf dans quelques cas très rares, rien de positif sur le *kalām* ni sur la *falsafa*, qui aurait pu laisser présager ses éventuelles attaches à ces deux disciplines phares de son temps, la philosophie avicennienne et le *kalām* ash'arite surgissent constamment, quoique parfois déguisés, à travers l'analyse détaillée et comparative de ses écrits et laissent entrevoir leur emploi élargi, en dehors des limites où se situaient habituellement leurs praticiens. En toute discrétion, 'Ayn al-Qudāt franchit les barrières disciplinaires et construit un système au sein duquel trois entités, Dieu, monde et homme interagissent selon les lois dictées par les principes de la philosophie et du *kalām*. Les éléments de son *Weltanschauung*, glanés et choisis finement à partir des sources à sa disposition, montrent un attachement indéniable à la pensée de Ġazālī et, à travers lui, à celle d'Avicenne. C'est donc, toute la continuité de la *philosophical theology* de Ġazālī qui est en œuvre dans ses écrits⁶. Notre auteur est cependant loin d'être un simple imitateur.

« Je n'aime pas répéter les dires des autres⁷ » : cette phrase écrite à plusieurs reprises symbolise à merveille sa démarche scientifique. Car, bien que nourri des développements, des ouvrages et de la pensée d'autres auteurs, 'Ayn al-Qudāt n'accepte jamais telle quelle une idée venue d'autrui ni ne se plie aux exigences, doctrinales ou idéologiques, d'un autre penseur. Il a comme visée la présentation d'un système, capable d'expliquer le mieux possible, la nature de Dieu et celle de Ses qualités primordiales, la modalité de la création du monde, la place de l'homme et sa finalité d'être. Si c'est la philosophie avicennienne qui lui

⁶ C'est le titre de la monographie écrite par Griffel sur Ġazālī : *al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Voir aussi F. Griffel, "Between al-Ghazālī and Abū l-Barakāt al-Baghdādī", p.47: « Al-Ghazālī's philosophical theology must be understood as a particular kind of Avicennism that functions within the theological parameters of Ash'arite kalām. Al-Ghazālī produced the first successful fusion of Avicennism and Ash'arite kalām and this is without doubt the most important philosophical development of the first half of the sixth/twelfth century ».

⁷ *Nāme-hā*, I, 230, 13.

fournit la meilleure explication de la modalité de la création du monde, il n'hésite pas à l'adapter et à se l'approprier. De même, si c'est le *kalām* aš'arite qui propose la meilleure doctrine de la causalité, il y adhère sans ambages. L'abandon du fanatisme, en matière de science, auquel il enjoint plusieurs fois son lecteur, est le mot-clé pour comprendre le fonctionnement de sa pensée : apprendre de n'importe qui la vérité et la transmettre aux gens dignes. Mais toutes les adaptations et les naturalisations passent pour lui à travers le filtre de la simplification. Les notions théoriques, qu'elles viennent de la philosophie ou du *kalām*, se voient extrêmement simplifiées par lui, au point d'entraver parfois la compréhension de ses dires par le lecteur. Il s'est certes fixé comme vocation la vulgarisation du savoir, en se voulant celui qui rend accessible à un public peu instruit les fondements du meilleur système de pensée. Mais cela justifie-t-il son recours fréquent aux preuves écourtées et aux arguments tronqués ? Face aux notions et aux problématiques simplifiées, le chercheur se trouve le plus souvent devant une question ardue : 'Ayn al-Quḍāt n'aurait-il lui-même pas saisi, dans sa complexité, telle ou telle question ? Ou la simplification excessive de telle ou telle notion est-elle due à ses exigences pédagogiques ? Une question pour laquelle, nous l'avouons, il n'existe pas de réponse facile.

Outre la vulgarisation du savoir, 'Ayn al-Quḍāt s'est donné comme tâche la présentation d'un système de pensée compatible avec les enseignements *ṣūfīs* et adapté à ses besoins. Le *ṣūfisme* prêche un certain concept de Dieu, du monde et de l'homme. Mais, à ce stade de l'histoire de la pensée islamique, il ne possède pas encore de système théorique solide de son propre cru, capable de procurer des explications convaincantes sur différents problèmes théologiques, cosmologiques et anthropologiques⁸. Le *ṣūfisme* essaie, pendant sa période de consolidation commençant au quatrième siècle de l'Hégire, de construire une tradition intellectuelle qui possède sa propre histoire, ses propres figures emblématiques, sa propre terminologie et ses propres méthodes, mais son effort de systématisation est plutôt concentré sur la *praxis*⁹. Confrontés à cette pénurie théorique, des *ṣūfīs* de renom ont commencé, bien avant 'Ayn al-Quḍāt, à chercher dans d'autres disciplines, notamment la

⁸ A. Shihadeh, *Sufism and Theology*, pp.1-2: "Some themes discussed by early Sufis are of theological import, such as the affirmation of the oneness and divinity of God (*tawhīd*) and of His absolute determination of all that happens; but these too are made mostly with an emphasis on the individual perspective, and express ethico-spiritual notions and attitudes. Even by the 5th/11th century, Sufis, qua Sufis, had relatively little of their own to offer by way of formal and systematical theology or theosophy. The learned, formal and reasoned exposition of the nature and acts of God continued to be the mainstay of the theologians. Jurists dealt with practice; theologians took care of creed. And in theology, as in jurisprudence, dialectical fault-lines were defined purely in relation to the epistemological dichotomy of scripture and reason, mystical intuition (*ilhām*) or vision (*kashf*) almost never making an appearance".

⁹ Pour un aperçu de cette période, voir A. Karamustafa, *Sufism, The Formative Period*, pp.83-96.

jurisprudence (*fiqh*) et la science des traditions (*ḥadīth*), des éléments leur servant d’outil de systématisation. Mais c’est surtout la science du *kalām* qui sert de réservoir de concepts où allèrent puiser les maîtres *ṣūfīs* tels que Hārīt b. As‘ad al-Muḥāṣibī (m. 243/857) ou Abū l-Qāsim al-Quṣayrī (m.465/1072)¹⁰. À l’époque où fut actif ‘Ayn al-Quḍāt, la philosophie avicennienne s’était déjà infiltrée dans la pensée aš‘arite, et Ġazālī, pionnier des syncrétistes, avait adapté cet aš‘arisme avicennisant à la pensée mystique¹¹. Avicenne lui-même s’était ouvert au domaine *ṣūfī* en proposant, à la fin de ses *al-Iṣārāt wa-l-tanbīhāt* (ci-après *Iṣārāt*), des chapitres dédiés à l’explication scientifique de l’expérience mystique¹². Or, ni l’un ni l’autre ne fournit complètement le modèle que l’on retrouve chez ‘Ayn al-Quḍāt, bien que les traces des deux soient identifiables dans ses écrits. L’adaptation d’un système théorique aux exigences du *ṣūfisme* se fait par ‘Ayn al-Quḍāt à travers une interprétation extrême de certaines particularités de la philosophie avicennienne et du *kalām* aš‘arite. Si le Dieu d’Avicenne est un existant nécessaire par soi (*wāğib al-wuğūd bi-l-dāt*), Il l’est aussi pour ‘Ayn al-Quḍāt, mais du fait qu’Il est le seul existant ainsi qualifié, Il devient le seul véritable existant. Les êtres contingents en soi qui peuplent l’espace ontologique de la philosophie d’Avicenne deviennent pour notre auteur des néants ambulants, afin de laisser apparaître le monisme triomphant de certains maîtres *ṣūfīs*, tel Ḥusayn b. Maṣūn al-Ḥallāğ (m.309/922). L’avicennisme poussé à ses extrêmes sert donc de support théorique pour certains enseignements *ṣūfīs*. Et comme l’idée d’un seul véritable existant est concordant avec l’occasionalisme aš‘arite, ‘Ayn al-Quḍāt mélange les deux et en fait son manifeste mystique.

¹⁰ R. Frank, « Al-Ghazali’s use of Avicenna’s philosophy », p. 273-274: “The mix of traditions is complex. By the time of al-Ghazali the Ash‘arite teaching had become the common school theology for the Shāfi‘ites and for the Mālikites as well. There were also a number of sufi masters who were Ash‘arites in theology. These too often neglected connections are important for understanding the intellectual integration of the religious life of sunnī Islam, particularly as it developed in the fifth/eleventh century. The relationship between the Ash‘arites and the sufi is particularly important in our present context. Of the theology of the first generation of Ash‘arite sufis, such as Abū Sa‘d al-Ṣu‘lūkī (d.369/980), we know very little. A generation later, however, with Abū Ishāq al-Isfārā‘īnī (d.418/1027), who had close contacts with sufi circles, one detects an enlargement of the usual scope of the Ash‘arite theology that envisages a problematic posed by certain elements of orthodox sufi teaching and which, moreover, foreshadows al-Ghazali’s treatment of several important questions. In the next generation, with the work of al-Qushayri, we find Ash‘arite doctrine set out in a specifically sufi context. Some ash‘arite theologians were wary of sufi teaching as also were a number of legal scholars, just as, on the other side, a number of important traditionists and jurists rejected systematic theology and some sufis were disdainful of it.” R. Frank, « Al-Ghazali’s use of Avicenna’s philosophy », p. 273-274.

¹¹ Voir R. Frank, « Al-Ghazali’s use of Avicenna’s philosophy ».

¹² Le neuvième *namaṭ* des *Iṣārāt* est consacré à l’explication des « étapes des *‘arīfūn* ». Voir *Iṣārāt*, IV, 47sqq. Gutas qui considère le *ṣūfisme* comme un mouvement irrationnel n’accepte pas cette interprétation et suggère que le *‘arīf* auquel Avicenne fait allusion à la fin de ses *Iṣārāt* n’est pas identifiable avec le *ṣūfī*. Voir D. Gutas, “Intellect without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna”, pp.351-355. Nous nous gardons d’émettre un jugement sur Avicenne, mais en ce qui concerne ‘Ayn al-Quḍāt, il est certain que le *‘arīf*, identifié au *ṣūfī*, n’est pas un irrationnel. Au contraire, il est celui qui, surpassant les démarches démonstratives, a pu avoir une connexion directe avec un principe céleste et acquérir directement par là les intelligibles. Voir *infra*, « la vérité de la prophétie ».

Cela n'est toutefois qu'un aspect du long travail de systématisation et d'adaptation qui est notamment visible dans les domaines métaphysique et anthropologique. La physique demeure un terrain plus trouble où la tension entre la conception continuiste du sensible que propose l'aristotélisme et la compréhension discontinuiste que suggère l'atomisme du *kalām* tisse des nœuds difficilement dénouables¹³.

Somme toute, dans l'ensemble de son œuvre, nous constatons que de cette dynamique résultant de la rencontre de la pensée aš'arite et de la pensée avicennienne, est née une vision plus ou moins cohérente du monde, de Dieu et de l'homme qui se présente parfois sous une allure mystique à travers le recours au langage et aux métaphores des *šūfīs*. La question qui se pose, une fois prise en considération cette triple jonction, est celle-ci : quelle est la modalité de cette synthèse ? À quels endroits sont réalisées ces adaptations ? Quel élément est pris de chaque système, au détriment de quel autre, et quelle est la raison motivant son choix ? Les trois parties de cette thèse présentent, chacune, une tentative de réponse.

Un aspect important de la vie de 'Ayn al-Qudāt, que l'on pourrait difficilement négliger, est sa condamnation et son exécution en 525/1131. Cet événement, tout en lui conférant un aura de mystère, a soit alimenté les malentendus et les conclusions hâtives quant à l'attitude de l'orthodoxie musulmane vis-à-vis des philosophes et de leurs adeptes¹⁴, soit a déclenché les interprétations diachroniques qui ne servent point à clarifier les véritables raisons derrière un tel fait¹⁵. Sa condamnation, suivie de son exécution, est un fait historique possédant des raisons idéologiques et doctrinales bien précises que l'accusé lui-même a pris soin d'énumérer dans son plaidoyer, le *Šakwā' l-ġarīb 'an al-awṭān ilā 'ulamā' al-buldān* (ci-après *Šakwā'*). À en croire ce qu'il a écrit dans le *Šakwā'*, certains « savants » ont soulevé un nombre de problèmes dans son *Zubdat al-ḥaqā'iq* (ci-après *Zubda*), et ont jugé quelques-uns de ses propos inacceptables selon le dogme religieux. Or, le *Zubda* est le seul exposé systématique émanant de 'Ayn al-Qudāt sur les sujets théologiques, cosmologiques et anthropologiques qui nous soit parvenu. Toute analyse de sa pensée qui tient compte de ce traité et qui intègre la tridimensionnalité de sa pensée, devient en quelque sorte une étude des raisons de sa condamnation. Cette thèse, dans une perspective lointaine, adresse donc la question importante des causes de la condamnation de 'Ayn al-Qudāt, même si cela reste un objectif secondaire. Car entre l'analyse des accusations adressées contre lui et la réalité historique de

¹³ Pour une explication globale des différences fondamentales entre les deux systèmes physiques voir A.I. Sabra, « Kalām Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing *Falsafa* ».

¹⁴ C'est la tendance dominante chez une partie des chercheurs iraniens avec un penchant chauviniste. L'exemple par excellence de ce genre d'interprétation se trouve dans l'étude réalisée par l'éditeur des épîtres de 'Ayn al-Qudāt, 'Alī-Naqī Monzavī, que l'on trouve au début du troisième volume des *Nāme-hā*.

¹⁵ La monographie de Papan-Matin en est représentative. Voir *infra*, « état bibliographique de la recherche ».

son exécution, sur laquelle nous ne possédons que des récits fortement fragmentaires, existe un fossé difficilement franchissable. Les intrigues et les partis pris politiques ont pu jouer un rôle aussi déterminant dans sa condamnation que les accusations doctrinales, mais décider sur la base de cela quel aspect a pu l'emporter sur l'autre, ne donnerait naissance qu'à des conjectures. Nous traiterons donc les accusations énumérées par lui dans son *Šakwā*' et les étudierons au cours des parties de cette thèse, tout en nous gardant de formuler un verdict quant à la raison finale menant à sa fin brutale.

Bien que peu étudié, 'Ayn al-Quḍāt ne reste pas inconnu des chercheurs de l'Orient ni de ceux de l'Occident. Un survol des études réalisées sur lui et sur sa pensée constituera une étape préliminaire et indispensable, qui mettra également en valeur l'intérêt de l'étude que nous proposons ici.

2. État bibliographique de la recherche

La personnalité de 'Ayn al-Quḍāt est relativement bien connue en Iran. Sa prose passionnée et le style épuré de ses écrits en persan en font un représentant remarquable du style d'écriture de la période qaznawide-salḡūqide, et la fin brutale qu'il connut, le place aux côtés de Ḥallāḡ et de Šihāb al-dīn Yaḥyā' al-Suhrawardī (m.587/1191), au sein du trio de *martyres šūfīs*, morts, comme le veut la tradition iranienne, injustement pour leurs idées. En Occident, on le connaît moins, bien qu'un engouement pour la tradition intellectuelle post-avicennienne et post-ḡazālienne commence à reconnaître la place qu'il remplit au sein de ce double héritage. Or, ni en Iran, ni en Occident, sa renommée relative n'a joué en sa faveur. Pour des raisons diverses, une étude monographique qui approfondirait les très-fonds de sa pensée, en reconstituant sa place dans les courants intellectuels de son époque, a demeuré, comme le remarque Griffel, un *desideratum*¹⁶. Les études, de taille diverse, sur des aspects de sa vie et de sa pensée, ne sont cependant pas absentes aussi bien en persan que dans les langues occidentales. Néanmoins, pour la plupart, la représentation proposée de lui et de sa pensée reste inachevée et ne rend pas justice à la complexité des dimensions multiples qui sont en jeu dans ses écrits. La concentration démesurée sur l'aspect mystique de sa pensée et la méconnaissance des traditions intellectuelles immédiates desquelles elle est issue, ont contribué à présenter une image incomplète de lui. La faute toutefois incombe premièrement à 'Ayn al-Quḍāt lui-même qui a désorienté les chercheurs en escamotant l'aspect philosophique et théologique qui se cachent derrière son apparence de *šūfī*. La deuxième raison de cette présentation déséquilibrée doit être cherchée dans l'importance accordée à son ouvrage

¹⁶ F. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, p.86.

d'allure mystique, les *Tamhīdāt*, et à la négligence du *Zubda*, où les fondements de sa pensée sont systématiquement exposés. Ceci dit, la révélation de 'Ayn al-Quḍāt au public occidental et sa redécouverte par le public iranien est un processus long et graduel.

Carl Brockelmann mentionne 'Ayn al-Quḍāt dans son *Geschichte der arabischen Litteratur*¹⁷, mais il revient à Louis Massignon d'avoir attiré l'attention des orientalistes européens sur le nom et les écrits de notre auteur. 'Ayn al-Quḍāt est un admirateur de Ḥallāğ et il est naturel qu'il ait été repéré par le spécialiste français. Massignon le mentionne quelques fois dans son *magnum opus*, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*¹⁸, et présente brièvement 'Ayn al-Quḍāt dans son *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* en y insérant quelques extraits de ses écrits¹⁹. Massignon a, de plus, orienté son disciple Mohammed ben Abd El-Jalil vers cette figure peu connue de l'histoire de la pensée islamique. Nous devons à Abd El-Jalil l'*editio princeps* de *Šakwa l-ğarīb*, basée sur un seul manuscrit préservé à Berlin²⁰, et une traduction en français de ce texte, précédée d'une introduction sur la vie et l'œuvre de l'auteur²¹. Bien qu'Abd El-Jalil se base sur des éléments bibliographiques limités, sa note sur la vie de 'Ayn al-Quḍāt reste la première tentative visant à situer ce penseur dans le contexte social et intellectuel de son temps. Abd El-Jalil soulève, pour la première fois, la question de l'allégeance šī'ite du grand-père de 'Ayn al-Quḍāt, le *qaḍī* 'Alī al-Miyānağī ; une simple conjecture qui, par la suite, a été prise, par nombre de chercheurs ultérieurs, pour une réalité historique²².

À l'étude préliminaire d'Abd El-Jalil succède une courte monographie en persan écrite par Raḥīm Farmaneš sur l'œuvre et la vie de 'Ayn al-Quḍāt. Mis à part le fait de rassembler les fragments relatifs à notre auteur, jadis accessibles seulement en manuscrit, le livre de Farmaneš n'apporte pas de lumière sur le système de pensée de 'Ayn al-Quḍāt. Étant un fervent admirateur de ce personnage, Farmaneš n'a pas fait preuve de la distance requise avec l'œuvre de l'auteur qu'il étudiait et la plupart de ses jugements restent loin de l'impartialité scientifique. Il a par ailleurs reconnu à 'Ayn al-Quḍāt deux ouvrages apocryphes ; une erreur que la postérité rectifiera²³. Afif Osseiran est le nom à retenir dans les

¹⁷ C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, p. 391.

¹⁸ Voir *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, I, p.81. Massignon compte 'Ayn al-Quḍāt parmi la postérité de Ḥallāğ et met l'accent sur le fait qu'il est le premier auteur à citer nommément Ḥallāğ et son *Kitāb al-Ṭawāsīn*.

¹⁹ L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, pp.98-102.

²⁰ W. Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, VIII, p.442.

²¹ *Šakwā l-ğarīb 'an l-awṯān ilā 'ulamā al-buldān*, éd. et tr. Mohammed ben Abd El-Jalil, *Journal Asiatique*, tome 216, Janvier-Mars 1930, pp.4-76.

²² Voir *infra*.

²³ Il s'agit de *Resāle-ye Yazdān šenāḥt* de Suhrawardī et *Resāle-ye Lawāyih*. C'est Osseiran qui rejette, avec raison, cette attribution. On a également attribué à 'Ayn al-Quḍāt un court traité sur les adages de Bābā Ṭāhir l'ermite légendaire, qui est certainement une fausse attribution. Voir *Tamhīdāt*, introduction, pp.34-43.

études portant sur ‘Ayn al-Quḍāt. Nous lui devons l’édition scientifique de la plupart des écrits existants de notre auteur, à savoir le *Zubda*, les *Tamhīdāt* et une deuxième édition de *Šakwā’*, qu’il a publié à partir de deux manuscrits, celui de Berlin, et un autre conservé à la bibliothèque Malek, à Téhéran²⁴. Connaisseur de la philosophie moderne, Osseiran a agrémenté son édition des *Tamhīdāt*, par une partie analytique sur la pensée de ‘Ayn al-Quḍāt qui n’apporte pas, autant qu’on le voudrait, de lumière sur la place de ce penseur dans l’histoire de la pensée du monde islamique. Au lieu de se tourner vers Ġazālī et Avicenne, Osseiran cherche chez Descartes les explications pour certaines positions philosophiques de ce penseur médiéval. Ses jugements sur l’abandon de la pensée de Ġazālī et l’adoption de l’approche avicennienne par ‘Ayn al-Quḍāt vers la fin de sa vie, est une pure erreur²⁵. L’approche anachronique prévaut ainsi chez la plupart des personnes ayant trouvé un intérêt à écrire sur ‘Ayn al-Quḍāt et a parfois donné naissance à des interprétations fantaisistes. Une étude de ce genre, parce qu’elle a été écrite en anglais et de par son accessibilité à un public vaste, a beaucoup fait parler d’elle. *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of ‘Ayn al-Qudat al-Hamadhani*, écrite par Hamid Dabashi, cherche chez Derrida et dans les théories postcoloniales et post-modernes la clef permettant l’accès à la compréhension de la pensée de ‘Ayn al-Quḍāt²⁶.

Beyond Death, The Mystical Teachings of ‘Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī, une autre monographie récemment publiée en anglais, promet d’ouvrir une nouvelle perspective dans la recherche sur ‘Ayn al-Quḍāt. Toutefois, lorsqu’elle traite des sujets historiques, Firoozeh Papan-Matin, son auteur, ne va pas au-delà de répétitions de quelques généralités historiques, et lorsqu’elle aborde les sujets analytiques, sa méconnaissance des traditions intellectuelles du monde islamique fait de son livre un patchwork constitué de comparaisons anachroniques (comme de comparer la mort de Ayn al-Quḍāt avec celle du Socrate), de paraphrases des

²⁴ Conservé sous le numéro 4657, voir *Šakwā’*, introduction, p.1.

²⁵ *Tamhīdāt*, introduction, p. 69.

²⁶ Il suffit de lire le compte rendu sincère et négatif d’Alan Jones pour comprendre le problème que pose cette monographie : « I have to say that I do not think that Dabashi has filled the gap. The essence of a monograph appears to be there, but it is wrapped in so much jargon and meandering thought that one cannot be sure. Where, for example, is the intellectual rigour or the meaning in a passage such as: “As “non-books,” both *Maktubat* and *Tamhidat* are textual culminations of Ayn al-Qudat’s active experimentations with a mode of counter-narrativity that tests the limits of not only the politically successful “Islamic law,” but much more seriously always already assumed the Islamic metaphysics. Through these two texts is produced a highly personal and soft “voice” in which is collapsed the deadly-serious metaphysics of “Truth-Telling” and all its surrogate agencies operative in the nomocentricity of the Islamic Law, the logocentricity of the Islamic Philosophy, and here I insist against a whole history of mystifying Ayn al-Qudat, the “institutionalized” theocraticism of the “Islamic mysticism.”” If the reader makes something of a passage like this (pp. 302-3), he may gain something from the book. I find it totally undisciplined and a disastrous advertisement for ‘post-orientalist scholarship’ of which Dabashi is a self-proclaimed proponent » ; Alan Jones, « Review : Hamid Dabashi ; Truth and Narrative : The Untimely Thoughts of ‘Ayn al-Qudat al-Hamadhani », p.333.

écrits de ‘Ayn al-Quḍāt et d’analyses superficielles et descriptives de sa pensée mystique. Un ouvrage à destination du grand public, mais publiée sous l’apparence trompeuse d’un livre de spécialiste, la monographie de Papan-Matin échoue à éclairer la pensée de ‘Ayn al-Quḍāt. Ce dernier reste, malgré ces études, un méconnu célèbre²⁷.

Ces dernières années, la littérature secondaire, en persan, sur la vie et l’œuvre de ‘Ayn al-Quḍāt ne cesse d’augmenter en quantité, mais hélas, peu en qualité²⁸. Exception faite de quelques articles de Nasrollah Pourjavady, relevant pour la première fois quelques caractéristiques historiques et doctrinales de ‘Ayn al-Quḍāt, et la semi-monographie de Nağīb Māyel Heravī, *Hāsīyat-e āyeneḡī*, clarifiant les liens intertextuels entre les écrits de notre auteur, nous ne trouvons aucun travail apportant une réponse convenable aux nombreuses questions qui ont mobilisé la rédaction de notre travail. Même Pourjavady reste, dans la plupart de ses articles, à la surface des choses et s’abstient de comparer les textes ayant servi de sources à ‘Ayn al-Quḍāt avec les écrits de ce dernier, ce qui pourrait jeter la lumière sur les aspects peu clairs de son œuvre.

Très peu d’articles, écrits dans les langues occidentales, ont eu comme sujet un aspect de l’œuvre et de la vie de notre auteur. Dans la plupart des cas, la focalisation de ces recherches se porte sur l’aspect mystique, ignorant que la philosophie et le *kalām* constituent autant de dimensions fondamentales de la pensée de ‘Ayn al-Quḍāt²⁹. Un éventail de ses ouvrages existants pourra donner une idée plus précise des matières premières dont nous avons disposées en vue de pouvoir pénétrer dans l’univers mental de ce penseur.

²⁷ Voir aussi le compte rendu du M. Rustum « Review of Firoozeh Papan-Matin, *Beyond death* », pp.203-229.

²⁸ Il serait fastidieux d’énumérer toute la littérature secondaire publiée en persan pendant ces dernières années. Nous ne relevons qu’un titre comme *Nazar-e ‘Eyn ol-Qoḍāt-e Hamedānī dar mored-e Eblīs va erṭebāt-e ān bā nezām-e aḡsan*, écrit par Ġ. Mosta’lī Parsā, qui semble prometteur pour connaître l’avis de ‘Ayn al-Quḍāt sur l’aporie du mal et la théodicée. Mais à part des répétitions et des analyses descriptives, ce livre n’apporte rien de nouveau. Dans son compte rendu sur le livre de Papan-Matin, Mohammed Rustum reproche à l’auteur d’avoir ignoré, dans sa monographie, la littérature secondaire en persan. M. Rustum « Review of Firoozeh Papan-Matin, *Beyond death* », p.241. Mais, en réalité, la plupart de cette littérature secondaire n’ajoute rien à notre connaissance de la pensée de ‘Ayn al-Quḍāt. Les citer ne ferait qu’alourdir inutilement la recherche.

²⁹ Voir par exemple T. Izutsu, “Mysticism and Linguistic Problem of Equivocation in the Thought of ‘Ayn al-Quḍāt Hamadānī”. Ce qu’Izutsu appelle un “problème linguistique” est en réalité une question de logique. Forough Jahanbakhsh, « The Pīr-Murīd Relationship in the Thought of ‘Ayn al-Quḍāt Hamadānī”; l’article reste descriptif et n’enlève aucune des ambiguïtés concernant la doctrine du maître *ṣūfī* selon ‘Ayn al-Quḍāt. H. Landolt, « Two Types of Mystical Thought in Muslim Iran, An Essay on Suhrawardī Shaykh al-ishrāq and ‘Aynulquḍāt-i Hamadānī”. En raison de ses présupposés, Landolt interprète mal certains des dires de ‘Ayn al-Quḍāt. Des jugements comme “It is therefore, the presence of a living master and not the study of books which was the first condition of the mystic life of Hamadānī” (*ibid.*, p.194) ne sont pas acceptables. Le maître *ṣūfī* a assurément une place éminente dans la pensée de ‘Ayn al-Quḍāt, mais cela n’exclut pas l’enseignement et le savoir livresque pour notre auteur.

3. Corpus

Malgré la courte durée de sa vie, ‘Ayn al-Qudāt a laissé derrière lui une œuvre de taille relativement considérable. Toutefois, de la liste qu’il dresse dans le *Šakwā*, et de ce qu’il n’y mentionne pas³⁰, seulement quatre nous sont parvenus³¹. Nous comptons, avant tout, le *Zubda*, ouvrage de jeunesse, écrit en arabe et achevé à ses vingt-quatre ans³², qui contient, comme nous l’avons déjà mentionné, l’exposé systématique de ses pensées sur les questions théologiques, cosmologiques et anthropologiques. L’ouvrage, court et pourtant dense, est décrit justement par Zāhīr al-dīn al-Bayhaqī (m.565/1170) comme un assemblage des dires des philosophes avec, dans quelques chapitres, des croyances mystiques³³. Divisé par l’auteur en cent chapitres³⁴, cet ouvrage suit une visée double, comme l’auteur l’explique dans la partie introductive :

L’ultime point de spéculation des spécialistes des principes de la religion et le point ultime sur lequel s’arrêtent les *sālikīn* sur la voie de la démonstration (*tarīq al-barāhīn*)³⁵.

C’est donc un livre des « principes de la religion », c’est-à-dire essentiellement de théologie, dans lequel l’auteur marie les deux éléments, à première vue, contradictoires : le sufisme (par renvoi au *sālikīn*) et la démarche philosophique (par allusion à la démonstration). On entend dans ces phrases l’écho retentissant du projet lancé par Ġazālī dans l’*Ihyā*’ : fonder les bases de la « science du dévoilement » (*ilm al-mukāšafa*), ou la science théorique, et de la « science de la pratique » (*ilm al-mu‘āmalā*)³⁶. Le fait d’emprunter les éléments adéquats à la philosophie avicennienne et de les incorporer dans un système de pensée qui considère la théorie et la pratique non comme opposées, mais comme complémentaires, façonne la structure du *Zubda*. L’auteur, dans les chapitres introductifs, met au point cette concordance entre la connaissance intellectuelle et la pratique visant à purifier l’âme de l’apprenti. La démarche scientifique, en soi, n’a rien de répréhensible, au contraire elle est bénéfique, voire

³⁰ L’ouvrage qu’il ne mentionne pas sont les *Tamhīdāt*.

³¹ Cette liste comprend ces titres : des épîtres courtes comprenant (1) *Qira al-‘āšī ilā ma ‘rifat al-‘awrān wa-a ‘āšī*, (2) *Risāla al-‘Alā‘iyya*, (3) *al-Muftalaq min al-taṣrīf*, des livres comme (4) *‘Amālī al-iṣṭiyāq fī layālī al-firāq*, (5) *Munyat al-ḥaysūb* (en arithmétique indienne), (6) *Ġāyat al-baḥt ‘an ma ‘nī al-ba‘t* (au sujet de la prophétie), (7) *Šawlat al-bāzil al-amūn ‘alā ibn al-lubūn*, (8) *Zubdat al-ḥaqā‘iq*, (9) *Nuzhat al-‘uṣṣāq* (recueil de poésie en arabe). *Šakwā*, 40, 1-10. De cette liste seul le *Zubda* nous est parvenu.

³² Voir *Šakwā*, 40, 6 ; *Zubda*, 4, 5.

³³ « Il a écrit un livre, intitulé *Zubda al-ḥaqā‘iq*, dans lequel il a mêlé le discours des *ṣūfīyya* avec le discours des philosophes (*al-ḥukamā*) », *Tatimma Šiwān al-ḥikma*, 109, 3-4.

³⁴ ‘Ayn al-Qudāt n’a pas donné de titre aux chapitres, comme nous pouvons l’apercevoir à partir du manuscrit du codex de Mahdavi, le plus ancien manuscrit est la base de l’édition d’Osseiran. Voir N.Pourjavady, *Maḡmū‘e-ye falsafī-ye Marāqe*, pp121-191. C’est Osseiran qui leur a attribué des titres, pour en faciliter la lecture. Suivant la même raison, dans notre traduction, nous avons également traduit ces titres.

³⁵ *Zubda*, 2, 8-9.

³⁶ Voir A. Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, p.37 sqq.

admirée. C'est l'attitude des savants qui s'arrêtent à la compréhension intellectuelle en s'adonnant aux vices et en oubliant les vertus morales, qui est la cause de la négativité de leur voie préférée³⁷. Leur savoir leur confère une arrogance fautive, les menant à se considérer au-delà de la morale et à se méfier de la connaissance directe obtenue par le mystique. Pour 'Ayn al-Qudāt, la saisie intellectuelle n'est pas une fin en soi, elle est l'étape préliminaire menant à la félicité qui s'accomplit à travers les pratiques mystiques. Or, il faut de l'humilité d'esprit pour que le savoir scientifique ne devienne pas une entrave pour l'accomplissement moral des savants. Ce que 'Ayn al-Qudāt trouve très rarement chez ses contemporains et qui le mène à les juger inaptes pour pouvoir bénéficier de son livre. Ceux, parmi eux, qui ont acquis la connaissance scientifique, mais qui cherchent à aller encore au-delà d'elle en expérimentant la voie mystique constituent ses véritables lecteurs³⁸.

Le livre est construit sur trois axes : la nature de Dieu et celle de ses attributs, la vérité de la prophétie et celle de l'autre monde (*āhira*)³⁹. Dans l'ensemble, il dispose d'une structure cohérente, bien que le courant libre de la pensée que suit l'auteur aboutisse parfois à la dispersion thématique et aux répétitions. L'auteur choisit délibérément la concision, en conformité avec l'appréhension de ses lecteurs qu'il juge assez élevée. La brièveté cause bien des fois des ambiguïtés dont 'Ayn al-Qudāt lui-même est conscient. Toutefois, il n'y remédie pas et préfère adopter un style marqué, comme il le dit lui-même, par l'équivocité⁴⁰. À sa discussion des sujets théologiques, psychologiques et eschatologiques l'auteur ajoute les questions cosmologiques. Il y décrit même ses contemplations extatiques, ce qui, avec certains autres de ses dires présents dans ce livre, vont susciter l'objection d'un groupe de

³⁷ « Le troisième groupe est constitué d'un groupe de *nuzzār* savants qui prétendent n'imiter personne dans leur croyances, et qui cheminent sur la voie de la discussion rationnelle (*al-baḥt al-'aqlī*) et du raisonnement démonstratif (*al-naẓar al-burhānī*). Leur voie de recherche de la connaissance est la meilleure voie, bien qu'en parcourant les étapes de la connaissance, ils pensent avoir obtenu la perfection générale qu'ils cherchaient. Leur orgueil, nourri de ce qu'ils ont obtenu des sciences théorétiques (*al-'ulūm al-naẓariyya*), est énorme. Ainsi, ils pensent qu'acquérir la connaissance de Dieu, c'est arriver à Dieu, et que c'est la source du bonheur désiré. Tu vois l'un d'entre eux s'épuiser nuit et jour à la poursuite de la vie mondaine et de ses plaisirs, pensant que cela ne nuit pas aux gens comme lui». *Zubda*, 9, 17-18 ; 10, 1-5.

³⁸ « Le quatrième groupe : est constitué d'une poignée de gens parcourant la voie de la science théorétique, qui, une fois ses étapes et difficultés traversées, trouvent qu'elle ne satisfait pas totalement leur soif ». *Zubda*, 10, 14-15.

³⁹ *Zubda*, 3, 6-7.

⁴⁰ *Zubda*, 4, 9-16 : « La vérité exacte est que la plupart des mots utilisés dans ce livre sont extrêmement ambigus (*mutašābih*). Ainsi si tu y vois un terme qui ne rend pas -comme il le faut- le sens contenu dans sa forme, ne me le reproche pas, car j'ai pour cela deux raisons évidentes : la première est que j'étais tellement occupé par la tâche de formuler des idées que je n'ai pas pu dépouiller les termes de leur sens superflu. Je ne les ai donc pas exprimés de la plus belle des façons. En effet formuler ces idées par des expressions qui s'accordent à elles, sans qu'il y demeure en elles aucune ambiguïté, est une chose presque impossible, voire sûrement et certainement impossible. La deuxième raison est que j'ai composé ces chapitres pour un groupe de gens, que l'ambiguïté des termes n'empêche pas de saisir la réalité des idées. Car à force de s'entraîner à [comprendre] les vérités intelligibles, ils sont devenus tels que la compréhension du monde terrestre (*mulk*) ne leur barre plus la voie de la familiarisation avec le monde céleste (*malakūt*) ».

savants religieux⁴¹. L'auteur sait que certaines des choses dont il traite dans ce livre, notamment la question des âmes, constituent des sujets sensibles, susceptibles de lui causer des ennuis. Ce livre dont nous proposons en annexe, pour la première fois, la traduction française intégrale, constitue notre principal document en vue de l'analyse de la pensée de 'Ayn al-Quḍāt⁴². Notre traduction est basée sur l'édition d'Osseiran. Jusqu'à maintenant, ce livre n'a jamais été l'objet d'une étude complète. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous espérons en proposer un examen abouti, dans la mesure du possible. En raison du style concis du *Zubda*, qui laisse planer l'ambiguïté sur beaucoup de questions, nous compléterons notre étude par des renvois fréquents aux épîtres (*Nāme-hā*) que 'Ayn al-Quḍāt a écrites, tout au long de sa vie, aux personnages éminents de son temps et dont une partie a survécu aux vicissitudes de l'histoire.

C'est d'abord Farmaneš qui, en publiant quelques fragments des épîtres dans sa monographie, a révélé leur existence au monde. Pourjavady a, par la suite, publié neuf épîtres échangées entre 'Ayn al-Quḍāt et son maître Abū l-Futūḥ Aḥmad al-Ġazālī (m.520/1126), qui ont pour sujet les questions pratiques du ṣūfisme⁴³. Le disciple dévoué, en quête de clarification, pose ses questions au maître qui lui répond dans un langage codé, inaccessible aux non-initiés. En raison de leur sujet purement pratique et à cause du symbolisme habituel de l'écriture d'Aḥmad al-Ġazālī qui rend la compréhension de son écrit presque impossible pour le lecteur, nous n'utiliserons pas ces épîtres dans notre thèse. Leur discussion n'est pas probante pour notre sujet. En revanche, l'ensemble de 159 autres épîtres, toutes écrites par les soins de 'Ayn al-Quḍāt et adressées aux hauts fonctionnaires de la cour salġūqide, notamment Abū Naṣr 'Azīz al-dīn al-Mustawfī (m.527/1133), le trésorier de la cour, ont fait l'objet d'une exploration poussée dans le cadre de notre travail. C'est grâce à ces épîtres que nous sommes en mesure de résoudre bon nombre de questions et de problèmes, laissés sans réponse dans le *Zubda*. Le sujet des épîtres est déterminé par les questions que ses différents disciples lui ont posées. Certains sujets demandant plus d'explication sont traités dans une série d'épîtres, tandis que certains autres occupent à peine l'espace d'une épître. L'objectif suivi par l'auteur, en général, reste l'éducation morale de ses disciples, mais il y traite aussi de sujets de type philosophique et théologique. Certaines épîtres, notamment la 98 écrite dans des circonstances étranges, en raison de sa tournure personnelle, révèle le caractère très humain de

⁴¹ Ce sont les chapitres 82 à 86.

⁴² Le *Zubda* a été traduit une fois en anglais, par Omar Jah, en tant que mémoire de master. La traduction pose beaucoup de problèmes. O. Jah, *A critical Annotated Translation of Zubdat al-Ḥaqā'iq of 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī (492-525/1098-1131)*.

⁴³ Abū l-Futūḥ Aḥmad al-Ġazālī, *Mokātebāt-e ḥ'wāġe Aḥmad-e Ġazālī bā 'Eyn ol-Qoḍāt-e Hāmedānī*.

la personnalité de l'auteur. Pris de désarroi, 'Ayn al-Quḍāt n'hésite pas à partager avec son destinataire ses sentiments, des moments rares, mais saisissants, qui donnent accès à son âme tourmentée. Les épîtres n'étaient pas toujours adressées à quelques particuliers, mais dans le cas des épîtres exposant une position doctrinale, elles étaient reproduites par les agents assignés à propager les dires de 'Ayn al-Quḍāt⁴⁴.

En contraste avec le style concis du *Zubda*, et probablement à cause du niveau plus élémentaire des destinataires, 'Ayn al-Quḍāt, dans ses épîtres, offre plus d'explications, se veut plus détaillé et plus généreux dans le déploiement de ses idées. Quoique l'éditeur des épîtres, Monzavī, ainsi qu'Osseiran dans son introduction aux *Tamhīdāt*, proposent des datations pour une poignée d'entre elles, dans l'ensemble, leur ordre chronologique demeure incertain ou totalement inconnu⁴⁵. Monzavī propose dans son édition un ordre numéroté pour les épîtres que nous suivrons dans nos renvois et références, pour faciliter la recherche ainsi que l'appréhension du lecteur. Il est toutefois évident que cette numérotation ne suit pas l'ordre chronologique établi par l'auteur. Exception faite des épîtres 158 et 159 rédigées entièrement en arabe, le reste des épîtres est écrit en persan. Elles sont cependant truffées de citations coraniques, de vers de poésie, en arabe, en persan et en dialecte de Hamadān. Là où au milieu d'une épître en persan, l'auteur apporte un fragment en arabe qui n'est ni une tradition prophétique ni un verset du Coran, nous sommes presque certains qu'il s'agit d'une citation textuelle tirée d'un ouvrage. Or, puisque, sauf dans des cas extrêmement rares, il ne mentionne pas ses sources, il nous a été impossible, dans la plupart des cas, de trouver l'ouvrage exact dans lequel il aurait pioché ses informations. Par ailleurs, le fait que l'auteur brouille parfois délibérément les pistes rend l'identification de ses sources encore plus difficile. Ajoutons que tous les passages des épîtres que nous citons au sein de notre travail sont de notre traduction.

Les *Tamhīdāt* sont l'ouvrage le plus connu de 'Ayn al-Quḍāt, et certainement le plus exploré. Écrit en persan, dans une prose épurée et très belle, ce livre est divisé en dix *tamhīd* (prémisses), d'où son appellation de *Tamhīdāt*. Pourtant, ce titre ne vient pas de l'auteur lui-même qui a choisi, pour des raisons restant inconnues, d'intituler son livre *Zubdat al-ḥaqā'iq* ou *Zubdat al-ḥaqā'iq fī kašf al-daqā'iq*⁴⁶. Le fait qu'il ait utilisé à peu près le même titre pour deux ouvrages de nature et de langue différentes a créé des confusions depuis l'époque

⁴⁴ *Nāme-hā*, I, 363, 11-12 : « J'envoie mes écrits au fils Aḥmad, je ne sais pas à qui il les donne.[Je sais seulement que] les écrits sont copiés là-bas ».

⁴⁵ Voir *Tamhīdāt*, introduction, p. 13.

⁴⁶ *Tamhīdāt*, 1, 7.

médiévale jusqu'à nos jours⁴⁷. Pourtant, au moins depuis le dixième siècle de l'Hégire, ce livre a circulé sous le nom de *Tamhīdāt*⁴⁸. Osseiran, en utilisant une allusion de 'Ayn al-Quḍāt, arrive à déterminer l'année de sa rédaction, qui selon lui est l'an 521/1127⁴⁹. L'ouvrage est donc un écrit de maturité de l'auteur, maturité relative, car exécuté à l'âge de trente-cinq ans, il ne devait avoir, au moment de la rédaction du livre, que trente-et-un ans. Grand absent de la liste du *Šakwā'*, les *Tamhīdāt* contiennent quelques thèses maîtresses de notre auteur, exprimées de manière osée et explicite. Parmi elles, nous comptons notamment son éloge de Satan, comme amoureux éperdu de Dieu et le pendant superficiellement négatif de Muḥammad. L'idée trouve son origine chez Ḥallāḡ et a été reprise par Aḥmad al-Ġazālī⁵⁰. 'Ayn al-Quḍāt, en dressant un portrait positif de Satan, est certes redevable à ses maîtres sūfīs, mais, en développant cette idée, il va plus loin, car il situe cette thématique dans le cadre d'une doctrine de la théodicée qu'il emprunte de l'avicennisme. Nous y reviendrons à la fin de la deuxième partie de notre thèse. La nature intime de l'œuvre contribue à l'expression hardie des thèses qui, d'habitude, sont prohibées, comme celle de l'unification (*ḥulūl*) du divin avec l'humain, cristallisée dans le fameux propos de Ḥallāḡ, « je suis le vrai ». Nous nous rappelons de l'effort déployé par Ġazālī afin de justifier ces propos extatiques⁵¹. Or, non seulement 'Ayn al-Quḍāt n'essaye nullement de justifier ce genre de propos, mais il les affirme ouvertement. Il est donc logique que ce livre manque dans la liste qu'il dresse dans le *Šakwā'* : c'est un ouvrage qu'on espère oublier une fois présent au tribunal, où seule la conformité avec les dogmes religieux peut nous sauver la vie.

Dans notre recherche, nous utilisons moins les *Tamhīdāt* et cela pour cause : exception faite de quelques sujets, les *Tamhīdāt* ne font que reprendre les idées déjà prononcées dans le *Zubda* ou dans les épîtres. La seule différence est l'apparence littéraire agréable que l'auteur leur confère. Nous nous contentons de donner seulement la référence des passages correspondants dans le cas de l'existence de parallèles dans les épîtres et dans le *Zubda*. En revanche, dans le cas de sujets exprimés explicitement dans les *Tamhīdāt*, mais qui restent en germe ou inédits dans le *Zubda* ou dans les épîtres, nous nous tournons vers elles. La question

⁴⁷ Pour résoudre ce problème Osseiran suggère que 'Ayn al-Quḍāt a, en réalité, choisi de ne pas donner de titre à cet ouvrage osé dont il savait que le contenu pourrait attirer les malentendus des non-initiés. *Tamhīdāt*, introduction, p.15. Pourtant, le titre du *Zubdat al-ḥaqā'iq*, mentionné dans sept manuscrits, qui apparaît dans l'édition publiée par Osseiran lui-même, rend cette suggestion inacceptable. Le titre du *Zubdat al-ḥaqā'iq* a été très probablement posé par l'auteur lui-même.

⁴⁸ Voir Ṭabasī Ḡāzurgāhī, *Maḡālis al-'uṣṣāq*, 62.

⁴⁹ *Tamhīdāt*, 353, 9-10, tr. Tortel, p.310 : « Cette nuit, nuit du vendredi, neuvième du mois de Rajab, le Shaykh Abu 'Ali Amoli déclara [...] ».

⁵⁰ Voir l'introduction d'Aḥmad Moḡāhed sur l'édition des écrits en persan d'Aḥmad al-Ġazālī, *Maḡmū'e ātār*, pp. 60-87. Voir aussi *infra*, « La question du mal et le problème de la théodicée ».

⁵¹ Voir *Ihyā'*, I, 60-61.

de la vie dans l'au-delà est un exemple par excellence de ce type de sujet, que nous étudierons dans la troisième partie. Dans notre thèse, nous utilisons l'édition réalisée par Osseiran et la traduction effectuée par Tortel.

Le dernier ouvrage de 'Ayn al-Qudāt, écrit lors de son emprisonnement à Bagdād, à l'âge de trente-trois ans⁵², est le *Šakwā'*. Il est une auto-apologie composée de trois parties : (1) la plainte et les gémissements ; cette partie contient des descriptions poétiques de la ville natale de 'Ayn al-Qudāt, Hamadān, qui témoignent du mal du pays que l'auteur ressentait dans sa prison à Bagdād. (2) L'exposé des accusations que les savants religieux ont relevées dans le *Zubda* et les tentatives de 'Ayn al-Qudāt pour s'en défendre. (3) Le *crédo* de 'Ayn al-Qudāt qui, comme le lecteur pouvait s'y attendre, suit les lignes principales de la croyance sunnite. Les accusations sont de trois types : (a) philosophique, comprenant sa doctrine de la prophétie, l'acceptation de l'émanation, de l'éternité du monde, et le rejet de la connaissance divine des particuliers ; (2) idéologique, en soutenant une idée du maître *šūfī* qui le rend semblable à l'*imām* infaillible des Ismaéliens, (3) mystique, en utilisant la terminologie des *šūfīs* qui insinue l'idée que 'Ayn al-Qudāt se proclame prophète. Son avis sur l'esprit (*rūḥ*) a également suscité le blâme des critiques. Nous étudierons toutes ses accusations dans les trois parties de notre thèse. Les renvois au texte du *Šakwā'* sont faits à l'édition d'Osseiran, lorsqu'il s'agit du texte arabe, et à la traduction d'Abd El-Jalil, publiée dans le *Journal Asiatique*.

4. Plan

À cette introduction fait suite une partie introductive, comprenant quelques préliminaires historiques permettant de situer la personnalité de 'Ayn al-Qudāt et sa position par rapport aux courants intellectuels de son époque. Nous y aborderons la question du lien qu'il entretient avec la philosophie, le *kalām* et le *taṣawwuf* ainsi que le statut dont jouit chacune de ces traditions intellectuelles auprès de lui. Cette partie introductive préparera ainsi l'analyse que nous développerons dans les trois parties suivantes qui constituent le corps de notre thèse.

La première partie, consacrée à Dieu et aux questions théologiques, s'ouvre sur la preuve de l'existence de Dieu et continue avec la démonstration de Son incorporelité, unicité et simplicité. Elle finit avec la discussion des noms et des attributs divins. La deuxième partie, dédiée à l'étude du concept de monde et aux problèmes de la physique et de la cosmologie, clarifiera la modalité selon laquelle l'être divin agit, en créant le monde et éclaircira ce qui fait

⁵² *Šakwa'*, 40, 7.

l'objet de cette création ainsi que les éléments requis pour la mise en œuvre de l'acte de Dieu. Elle continuera avec le problème de l'éternité du monde, l'accusation à laquelle nous avons fait allusion, et finira sur l'analyse du concept de causalité qui se décline sur les différents niveaux divin, naturel, angélique et humain. La dernière partie, consacrée aux questions anthropologiques, débouche sur la question cruciale de l'essence de l'homme et continuera avec l'examen de ce qui de lui survivra à la mort. Cette partie s'achèvera sur une discussion du concept de prophétie, objet de contestation des savants, et du problème qui lui est sous-jacent, la question de la validité de la foi en la prophétie et en la personne du prophète.

Ce schéma ternaire nous donnera une vision globale de l'univers intellectuel que 'Ayn al-Quḍāt s'est formé. Or, fournir une vue d'ensemble de la pensée d'un auteur qui s'est exprimé de manière fragmentaire, exige de naviguer plutôt librement entre les textes du corpus dont nous disposons. Au risque de présenter un portrait trop homogène, nous tenterons de compléter notre vision en recourant à d'autres œuvres. Dans la plupart des cas, une idée prononcée dans le *Zubda* se complètera par des épîtres, celles-ci confirmant et exprimant explicitement ce que le *Zubda* laisse tacite. Face à ce mouvement libre entre les textes datant de périodes différentes et destinés à des publics hétérogènes se pose alors la question importante de l'évolution de la pensée de 'Ayn al-Quḍāt : a-t-il toujours maintenu la même position sur une question donnée et n'a-t-il jamais changé d'avis ? Que faut-il faire des contradictions, des contresens, des évolutions qui sont propres aux penseurs médiévaux, surtout à ceux suivant les pas de quelqu'un comme Ġazālī ? La possibilité de l'évolution de la pensée d'un auteur médiéval est certes un élément important à retenir, mais elle ne constitue pas un facteur important dans le cas de 'Ayn al-Quḍāt. La période de son activité intellectuelle s'étale sur onze ans, depuis la rédaction du *Zubda* à vingt-quatre ans jusqu'à son exécution à trente-cinq ans. Ce qu'il a écrit avant cette date n'a pas survécu. L'auteur n'a pas eu le temps d'opérer des changements drastiques au sein de sa pensée et, dans l'ensemble, ses positions sur diverses questions restent relativement inchangées jusqu'à la fin de ses jours. À un seul endroit il exprime son regret d'avoir écrit le *Zubda*, pour lequel il subit des persécutions, mais cela reste une idée générale émanant d'un homme souffrant, en proie à la peur d'une mort éminente⁵³. En ce qui concerne les évolutions partielles survenant au cours

⁵³ Voir *Šakwā'*, 30, 16(17 ; tr. Abd El-Jalil, p. 243: « Et je n'ai, pourtant, écrit cette *Risāla* qu'avec l'espoir d'acquérir un bon renom ici-bas et d'obtenir de mes lecteurs, après ma mort, une prière implorant pour moi la bonté divine. Si j'avais pu penser que cette *Risāla* serait pour moi l'occasion de ce que je souffre, je n'en aurais jamais abordé l'exécution ». Cf. *Nāme-hā*, II, 357, 10-14: « Ô gentil homme ! Si je ne suis pas patient et que je prétends d'avoir de la patience, cela serait un mensonge. Si j'ai prétendu quelque chose, par la voie d'être un être humain, j'ai prétendu avoir la science et non pas connaître l'état des hommes. Si j'ai proclamé [quelque chose]

de ses écrits, nous essayerons d'y proposer des solutions au fur et à mesure de notre développement.

Nous compléterons notre thèse par une traduction intégrale du *Zubda*. La traduction se voulait avant tout un exercice visant à comprendre dans ses moindres détails, la manière selon laquelle la pensée de l'auteur se développe et prend forme. Il existe de nombreuses subtilités dans les textes médiévaux qui se manifestent seulement une fois traduits dans une langue si étrangère à leur langue d'origine. La traduction se voulait également un outil de recherche : nous nous sommes appuyés constamment sur le *Zubda* et les références répétées à ce texte exigeaient une traduction intégrale qui, en plus de contenir les passages cités au cours de la thèse, fournirait une vision complète du texte, de sa structure et de l'arrangement de ses chapitres. Finalement, nous espérons rendre accessible à un public non-arabophone un ouvrage rassemblant les éléments de l'avicennisme et de la pensée gazālienne : témoin de croisements des traditions intellectuelles à une époque où les frontières séparant les disciplines se franchissaient avec hardiesse.

dans le *Zubdat al-ḥaqā'iq*, que j'ai écrit il y a dix ans, ou bien ai-je menti dans mes proclamations, et que j'ignorais ce que je disais, ou bien avais-je un état à cette époque qui n'est plus le mien maintenant ».

Les préliminaires historiques

1. Les racines

‘Ayn al-Quḍāt n’est pas la seule personne de sa famille à avoir retenu l’attention des historiens. Le plus ancien membre de cette famille ayant laissé sa trace dans l’histoire est son grand-père paternel, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. al-Ḥasan b. ‘Alī al-Mayānāgī (m. 471/1079), un *qāḍī* šāfi‘ite⁵⁴, originaire de Miyāna, au nord-ouest de l’Iran, qui exerça son métier à Hamadān⁵⁵. Outre les noms de ses maîtres⁵⁶, nous savons qu’il fut l’ami proche d’Abū Ishāq al-Širāzī (m.476/1083), le fameux professeur de droit šāfi‘ite et le directeur de la Niẓāmiyya de Baḡdād. Les sources historiques nous apprennent que lors d’une conversation avec le vizir Niẓām al-Mulk (m.485/1092), il montra sa désapprobation vis-à-vis d’un ouvrage de l’aš‘arite *Imām al-ḥaramayn* Abū l-Ma‘ālī al-Ġuwaynī (m.478/1085)⁵⁷. Pourrait-on prendre cela pour un signe révélateur de son attitude hostile envers l’aš‘arisme ? Possiblement oui. L’opposition à la pensée aš‘arite de la part d’un *qāḍī* šāfi‘ite n’était pas chose rare à cette époque⁵⁸.

⁵⁴ Abd El-Jalil, en basant son jugement sur les noms des ancêtres de Miyānāgī, a formulé l’hypothèse de son origine šī‘ite : « La liste des noms des ascendants de ‘Aq peut faire supposer qu’ils ont été šī‘ites. Le passage du šī‘isme au šāfi‘isme ne doit pas étonner : celui-ci permet la *taqiya*. C’est dans ce rite que les šī‘ites se réfugièrent plus tard. On peut aussi se demander, sans recourir à ce passage du šī‘isme au šāfi‘isme, si la famille de ‘Aq n’a pas embrassé un moment avec beaucoup d’ardeur la cause ‘alide, un peu comme le fondateur du rite šāfi‘ite lui-même ». *Šakwā’*, tr. Abd El-Jalil, p.7, note 1. Ces simples conjectures sont prises par certains chercheurs modernes pour des réalités historiques, voir G. Böwering, “‘Ayn-Al-Qozāt Hamadān”, *Encyclopaedia Iranica*, III, Fasc. 2, p. 140 : « His immediate ancestors were a family of judges of Hamadān with a legacy of loyalties shifting from Shi‘ism to Shafi‘ism and a history of violent death –his grandfather was executed as *qāzī* of Hamadān and his father also came to a violent end”. Les deux informations données, l’antécédence šī‘ite et la mort violente du père de ‘Ayn al-Quḍāt ne sont pas documentées dans l’historiographie médiévale et proviennent de l’hypothèse et de l’erreur d’Abd El-Jalil. Dabashi répète les mêmes erreurs, voir *Truth and Narrative*, pp. 405-408, 476.

⁵⁵ Al-Faḍl Muḥammad b. Ṭāhir al-Maqdisī (Ibn al-Qaysarānī), *Kitāb al-Ansāb al-muttafiqa fī l-ḥaṭṭ*, 156, 9-10.

⁵⁶ Ses professeurs : Abū l-Ṭayyib al-Ṭabarī (en jurisprudence) (m.450/1058), Abu l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Umar al-Qazwīnī (m.442/1050), Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥalāl, Abu l-Ḥusayn Aḥmad b. Muḥammad an-Nūrī. Voir Sam‘ānī, *al-Ansāb*, V, 425.

⁵⁷ Voir, Abū l-Faḍl Muḥammad b. Ṭāhir al-Maqdisī (Ibn al-Qaysarānī), *Kitāb al-Ansāb al-muttafiqa fī l-ḥaṭṭ*, 156, 11-17 ; 157, 1-2 : « J’ai entendu le qāḍī Abū Bakr Muḥammad b. ‘Alī al-Miyānāgī [i.e. le père de ‘Ayn al-Quḍāt] dire : mon père m’a dit qu’il entra chez le vizir Abū ‘Alī al-Ḥasan b. ‘Alī b. Ishāq [i.e. Niẓām al-Mulk] lorsqu’il avait entre les mains un livre écrit par Abū l-Ma‘ālī al-Ġuwaynī, le *mutakallim*. Il me le tendit et me dit : regarde ! Je l’ai ouvert et lorsque [je vis] qu’à son début, il était écrit “louange au Dieu, le Subsistant et le Vivant”, je l’ai abandonné et n’ai pas regardé ce qui était écrit dans la suite. Il me demanda : pourquoi l’as-tu abandonné ? Je lui répondis : car il contredit le texte [du Coran] dès son début. Je ne regarde donc pas ce qui est écrit dans la suite. Il dit : qu’est-ce qui contredit le texte [du Coran] ? Je dis : Dieu, glorifié et exalté, a dit : “Allah –nulle divinité excepté Lui- est le Vivant, le Subsistant ” (2 :255), cela contredit le texte [du Coran] et modifie son ordre. Il se tut et ne répondit rien ». Ce passage, jusqu’ici, n’a pas retenu l’attention des spécialistes.

⁵⁸ Nous pouvons comparer cette anecdote avec le comportement de son ami, Abū Ishāq al-Širāzī, qui était tantôt favorable et tantôt défavorable à l’aš‘arisme. Voir E. Chaumont, « Encore au sujet de l’Ash‘arisme d’Abū Ishāq ash-Shīrāzī ».

Miyānaġī était favorable à la promotion du statut social des *ṣūfīs*⁵⁹. Son don pour la poésie qu'il transféra à son petit-fils -qu'il n'a jamais rencontré- a également attiré l'attention des biographes médiévaux⁶⁰. Ces derniers nous apprennent également que sa fin de vie fut brutale. Selon Šīrūya b. Šahradār al-Daylamī (m.509/1115), cité par Abū Sa'd al-Sam'ānī (m.562/1167) :

Il fut tué à Hamadān, par 'aṣabiyya, dans sa mosquée, à la prière du matin, le mois de *šawwāl* de l'an 471 [avril 1079]⁶¹.

La 'aṣabiyya, connotant la rivalité entre des groupes en raison de partis pris est la raison pour laquelle Miyānaġī aurait été tué⁶². Mais l'opposition à quel groupe a-t-elle pu causer sa mort ? Les dernières décennies du cinquième siècle de l'Hégire étaient particulièrement tourmentées en raison des règlements de compte politiques, comme l'assassinat de Nizām al-Mulk et de ses fils par des opposants ismaéliens. Une lettre écrite par Abū Iṣḥāq al-Šīrāzī et adressée à Miyānaġī nous apprend que ce dernier avait des « ennemis et des jaloux à Baġdād⁶³ », mais ne jette aucune lumière sur l'identité de ces ennemis et jaloux. En l'absence de preuves textuelles, toute tentative d'identification ne pourra aller plus loin que quelques conjectures. Miyānaġī laissa derrière lui son fils, Muḥammad, qui suivant le chemin de son père, fut l'assistant du *qādī* à Hamadān. À son sujet, nous disposons d'encore moins d'informations. Un voyage effectué en compagnie de l'ami de son père Šīrāzī ainsi que sa belle apparence physique sont les seuls renseignements que nous retenons des historiens⁶⁴. Son penchant pour les rassemblements de danse mystique nous est rapporté par son fils⁶⁵. Aucune information quant à la date de sa mort n'est disponible⁶⁶.

⁵⁹ Ibn al-Naġġār al-Baġdādī, *Dayl tārīḥ Baġdād*, III, 300 : « Dākir b. Kāmil nous a informé que Muḥammad b. Ṭāhir al-Maqdisī a dit : j'ai entendu Ibn Buḥayr al-Ḥāfīz à Hamadān qui a entendu que le *qādī* 'Alī b. al-Ḥasan a permis le témoignage (*šahāda*) d'un *ṣūfī* et des autres et qu'il a dit : lui [i.e. le *ṣūfī*] et l'homme juriste (*faqīh*) constituent deux témoins ».

⁶⁰ Voir Ibn al-Naġġār al-Baġdādī, *Dayl tārīḥ Baġdād*, III, 301 et Sam'ānī, *al-Ansāb*, V, 425 où des vers de la poésie composés par Miyānaġī sont cités.

⁶¹ Sam'ānī, *al-Ansāb*, V, 425, 3-4.

⁶² Ibn Ḥaldūn fonde toute sa doctrine sociologique sur le concept de 'aṣabiyya. Voir F. Gabrieli, « 'Aṣabiyya », *EF*².

⁶³ al-Naġġār al-Baġdādī, *Dayl tārīḥ Baġdād*, III, 301,2-3.

⁶⁴ Sam'ānī, *al-Ansāb*, V, 425, 4-5.

⁶⁵ Voir *Tamhīdāt*, 250-251. La même anecdote est racontée dans le *Nāme-hā*, I, 374-375.

⁶⁶ Abd El-Jalil, en se basant sur la notice de Maqdisī, considère que le père de 'Ayn al-Qudāt, a été, lui aussi assassiné. Nous lisons dans la notice qui lui est consacrée : « *al-qādī Abū al-Ḥasan al-Miyānaġī qādī Hamadān ustūshidū bihā -rahmatuhu Allāh- wa waladahū Abū Bakr Muḥammad sama'a 'an al-kaṭīr wa tafaqqahā* » Maqdisī, *Kitāb al-Ansāb al-muttafiqa fī l-ḥaṭṭ*, 156, 9-11. Nous pensons que c'est bien ce « *wa* » qui a causé une telle interprétation. À notre avis il s'agit d'un « *wāw* d'*istināf* » (qui commence une nouvelle phrase) et non d'un « *wāw* de '*atf* » (qui relie sémantiquement les deux phrases). Ainsi le verbe *ustūshidū*, ne se réfère qu'à Miyānaġī. Maqdisī, après avoir conclu sa notice consacrée à Miyānaġī, commence par dire quelques mots sur son fils, sans mélanger les informations qui les concernent. Cf. *Šakwā'*, tr. Abd El-Jalil p.7. Dans *al-Ansāb* de Sam'ānī où la notice du père est clairement séparée de celle du fils, il devient apparent que seul le père a été tué.

2. À la recherche de la connaissance certaine

‘Ayn al-Quḍāt naquit en 490/1097⁶⁷ à Hamadān, au sein de cette famille, imprégnée de tendances et traditions diverses. La prédominance du šāfi‘isme, un goût pour le sūfisme et une aversion modérée pour le *kalām* aš‘arite sont des éléments que lui léguaient ses ancêtres. Il est très certainement le membre le plus illustre de cette famille.

Nous connaissons peu de choses sur ses études et sur ses années d’apprentissage. Dans l’introduction du *Zubda*, en racontant son itinéraire intellectuel, il parle de la période pendant laquelle il s’est voué à l’étude des sciences, notamment du *kalām*⁶⁸. À notre grand désespoir, il ne fournit pas plus de précision au sujet des autres sciences qu’il a pu étudier, et ne mentionne aucun nom de maître auprès de qui il aurait pu s’instruire. Compte tenu de l’histoire familiale, on s’attendrait à ce qu’il ait mené des études de droit šāfi‘ite. Ce qui fut possiblement le cas. Mais, mis à part son surnom, le fait que lui-même se désigne quelques fois comme *qāḍī*⁶⁹, et quelques discussions des problèmes juridiques soulevés par les destinataires de ses épîtres⁷⁰, nous ne possédons aucun renseignement de première main sur ses attaches avec le droit šāfi‘ite. À plusieurs reprises, il se montre critique quant aux corruptions résultant de l’exercice de la fonction de juge⁷¹.

Parmi les historiens médiévaux, seul Tāğ al-dīn al-Subkī (m.771/1370), citant al-Sam‘ānī le considère comme « *faqīh* »⁷². Les notices biographiques les plus anciennes que

Cette erreur d’interprétation est reprise telle quelle par d’autres spécialistes, comme Böwering dans sa notice sur ‘Ayn al-Quḍāt dans l’*Encyclopaedia Iranica*.

⁶⁷ Ibn al-Fuwaṭī, *Mağma‘ al-ādāb fī mu‘ājam al-alqāb*, II, 389, 5. L’année 492, citée à partir de ce même ouvrage d’Ibn al-Fuwaṭī, par Abd El-Jalil, et reprise par Osseiran et par d’autres ne constitue pas moins une erreur de lecture. Monzavī rectifie cette erreur dans son introduction au troisième volume des épîtres. Voir *Nāme-hā*, III, p.25.

⁶⁸ *Zubda*, 6.

⁶⁹ Voir *Nāme-hā*, I, 273, 15 ; 437, 11 ; 459, 18.

⁷⁰ Voir les épîtres 56 et 57 où il aborde les problèmes juridiques soulevés par les destinataires de ses épîtres.

⁷¹ Dans l’épître 48 afin d’illustrer les propriétés prophétiques et affirmer leur existence en tout un chacun, il prend l’exemple de son père, qui au cours d’une séance de danse mystique a vu la silhouette d’Aḥmad al-Ġazālī qui n’y était pas présent. Il ajoute au sujet de son père : « Que dis-tu ? Si quelqu’un dit : le juge qui mange des choses illégales (*ḥarām*), nuit et jour et qui est rusé, ne peut avoir de ces états nobles, [je dirai] que mon père n’a pas douté de ce qu’il a vu, de soi-même, cet état », *Nāme-hā*, I, 375, 3-5. Il écrit à propos de lui-même : « Même si je suis élevé par la nourriture illégale venant du pot de vin obtenu par la fonction de juge, on me donne [les propriétés de la prophétie] ». *Nāme-hā*, I, 376, 13.

⁷² Dans son *al-Ansāb* Sam‘ānī n’a pas mentionné ‘Ayn al-Quḍāt. Les historiens postérieurs, tels que Subkī, mentionnent aussi un autre ouvrage de Sam‘ānī, auquel nous n’avons pas accès, qui contiendrait des données sur ‘Ayn al-Quḍāt lui-même. Abd El-Jalil suggère qu’il s’agit peut-être de ce *Dayl* que Sam‘ānī avait écrit sur l’œuvre monumentale de Ḥaṭīb al-Bağdādī, le fameux *Tārīḥ Bağdād*. Mais ce *Dayl*, qui pourrait être la source de Subkī et de tant d’autres, est malheureusement perdu et nous n’en possédons qu’un *Muntaḥab*, rapporté par Bundārī et conservé dans deux manuscrits : l’un se trouve à Paris et l’autre à la bibliothèque Zahiriyyah de Damas, ce dernier n’étant apparemment qu’un résumé de l’extrait retenu par Bundārī. Le manuscrit arabe conservé sous le numéro 6152 à la Bibliothèque Nationale de France, que nous avons pu consulter, est intitulé *al-Ġuz’ al-awwal [min] Tārīḥ Bağdād li-‘allāma Faṭḥ b. ‘Alī b. Muḥammad al-Faṭḥ al-Bundārī al-Isfahānī*. Il est un manuscrit autographe datant de 739/1339, et contient des notices concernant les personnes dont les

nous possédons sur sa vie, à savoir celle de ‘Imād al-dīn al-Kātib (m.597/1201) dans *Ḥarīda al-qaṣr wa-ḡarīda al-‘aṣr* et celle de Żahīr al-dīn al-Bayhaqī dans *Tatimma Şiwān al-ḥikma*, ne font aucune allusion à des études de droit. ‘Imād al-dīn le compte parmi les « savants de renommée » et prône ses écrits sur le şūfisme. Pour des raisons évidentes, ‘Imād al-dīn est plus intéressé à mettre en avant le supposé antagonisme entre ‘Ayn al-Quḏāt et le vizir Abū l-Qāsim al-Dargazīnī (m.526/1132) qu’à transmettre à son lecteur le *curriculum* scientifique de celui sur qui il écrit⁷³. Toutefois, si ‘Imad al-dīn ne délivre pas plus que le récit de l’emprisonnement de ‘Ayn al-Quḏāt, Bayhaqī, à son opposé, est plus généreux. Il commence ainsi la notice portant sur notre auteur :

Il fut le disciple d’*al-imām* ‘Umar al-Ḥayyām, et le disciple d’*al-imām* Aḥmad al-Ġazālī⁷⁴.

Le lien rattachant ‘Ayn al-Quḏāt à Aḥmad al-Ġazālī ne fait aucun doute. Notre auteur, dans son *Zubda*, parle de leur rencontre et leur correspondance, parvenue jusqu’à nous, ne fait que confirmer ce lien⁷⁵. Or, la relation avec le grand mathématicien n’est mentionnée ni par ‘Ayn al-Quḏāt ni par aucun autre biographe médiéval. Nous avons toutefois peu de raison de mettre en doute la validité de ce témoignage. Outre le fait que le père de Bayhaqī était un disciple de Ḥayyām, Bayhaqī lui-même a rencontré le mathématicien. Son témoignage sur la vie de Ḥayyām, au moins, est de première main⁷⁶. Par ailleurs, les dates concordent. Les deux hommes sont morts à une année d’intervalle⁷⁷. Ainsi la période de formation de ‘Ayn al-Quḏāt se superpose à celle de maturité de Ḥayyām. Rien n’empêche que le jeune éperdu de savoir ait suivi le cours du philosophe et mathématicien réputé ou qu’il se soit déplacé jusqu’à sa ville de résidence pour bénéficier de son enseignement. Ajoutons enfin que ‘Ayn al-Quḏāt compte parmi ses ouvrages un traité sur « l’arithmétique indienne », intitulé *Munyat al-*

prénoms sont Aḥmad et Muḥammad. Il ne contient aucune donnée sur ‘Ayn al-Quḏāt ou sur un autre membre de sa famille.

⁷³ ‘Imād al-dīn est le neveu de ‘Azīz al-dīn al-Mustawfī, le haut fonctionnaire de la cour salġūqide, à qui la plupart des épîtres de ‘Ayn al-Quḏāt sont destinées. Il a été destitué du pouvoir, emprisonné et tué en l’an 525/1132, apparemment en raison de l’animosité de Dargazīnī et par ses intrigues. Il est compréhensible que ‘Imād al-dīn, dont la famille a été dévasté par Dargazīnī, éprouve de la rancœur et cible ce dernier comme le principal responsable de tous les maux, et ce y compris l’exécution de ‘Ayn al-Quḏāt. Voir *Infra*.

⁷⁴ Bayhaqī, *Tatimma Şiwān al-ḥikma*, 109, 2.

⁷⁵ *Zubda*, 7.

⁷⁶ « ‘Umar al-Khayyām (ou al-Khayyāmī) est né à Nayshābūr –Iran- en 440 de l’Hégire, c’est-à-dire en 1048 de l’ère chrétienne. Cette information nous a été fournie par son horoscope, transmis par un ancien biobibliographe, al-Bayhaqī (499/1105-6 -565/1169-70). Le père de ce dernier connaissait al-Khayyām, et lui-même l’a rencontré alors qu’il n’avait que huit ans. La version qu’il nous donne de la biographie d’al-Khayyām semble véridique, et n’a en tout cas été contredite par aucune autre ». R. Rashed et B. Vahabzadeh, *Al-Khayyām mathématicien*, p.3

⁷⁷ Ḥayyām est mort à Nayšābūr, en 526 (1131). *Ibid*. Les spécialistes tels que Māyel Heravī, rejetant la possibilité d’une éventuelle filiation entre les deux hommes, se basent sur une date erronée de la mort de Ḥayyām. Voir *Ḥāşiyat-e āyeneġī*, p.31.

haysūb, qui est perdu⁷⁸. Il semble peu probable qu'il ait écrit, de son cru et sans aucun enseignement préalable, un traité sur l'arithmétique. En revanche, il est plus raisonnable de prendre ce traité comme le signe d'un enseignement en mathématiques qu'il aurait pu recevoir d'un maître. Si un historien de la science *a priori* fiable nous a transmis le nom de Ḥayyām, si 'Ayn al-Quḍāt a très probablement reçu un enseignement en mathématique et que les dates de vie de ces deux personnes concordent, nous avons peu de raison de mettre en doute la possibilité d'une telle filiation. Notre auteur lui-même, dans l'épître 122, où il se montre particulièrement sévère envers l'attitude du logicien et de l'arithméticien, dit regretter de les avoir suivis⁷⁹. Ce qui laisse peu de doute quant aux liens qu'il a entretenus, dans sa jeunesse, avec les sciences mathématiques, et éventuellement avec les mathématiciens.

Quoi qu'il en soit l'engouement que ressentait 'Ayn al-Quḍāt pour les sciences mathématiques ne constituait pas son principal centre d'intérêt. Une crise dépressive relative au statut de la connaissance et à la fiabilité des sciences marqua très tôt sa vie et lui causa une aversion pour les sciences théorétiques en général. L'événement est relaté dans l'introduction du *Zubda* :

Je ne me suis pas lancé à cœur-joie sur la voie de la science, car la science est vaste et la vie est courte. La dilapider pour l'obtention de ce qui n'offre pas de grands avantages est une idiotie. Mon excuse, chaque fois que j'abordais une partie de la science, était évidente : le naufragé tend sa main vers toute chose en espérant être sauvé. Je me serais retrouvé au bord d'un gouffre de feu, si Dieu par Sa bonté et Sa générosité ne m'avait pas sauvé. La raison en est que j'étudiais les livres de *kalām* dans le but de sortir de l'abîme de l'imitation, pour arriver au sommet de la clairvoyance. Mais je ne suis pas arrivé à mon but par le *kalām*. Au contraire, les principes des doctrines (*qawā'id al-maḍāhib*) se sont embrouillés à mes yeux au point de me retrouver entraîné dans des abîmes dont il est impossible de parler dans ce livre⁸⁰.

'Ayn al-Quḍāt a donc connu une phase d'immersion dans le *kalām*, qui a laissé sa marque sur ses écrits. Cet avis négatif ne l'a pas empêché d'adopter certaines des thèses maîtresses des *mutakallimūn*, comme nous allons le découvrir dans les parties suivantes. À une exception près où il cite Abū Bakr al-Bāqillānī dans les *Tamhīdāt*⁸¹, il ne renvoie jamais

⁷⁸ Voir *Šakwā'*, 40, 3-4.

⁷⁹ *Nāme-hā*, II, 461, 1-2 : « Aujourd'hui, je ne sais plus pourquoi j'ai suivi ce groupe. Mais j'écris, en guise d'excuse, que l'homme est contraint par la destinée ».

⁸⁰ *Zubda*, 6, 5-8.

⁸¹ Voir *Tamhīdāt*, 304, 8-10, tr. Tortel, p.267 (traduction modifiée) : « Mon cœur souffre à l'idée qu'il n'y ait personne sur cette terre pour écouter et comprendre ce qu'a dit Khwāja Abu Bakr Bāqillānī [sic.] : le créateur est subsistant par la subsistance, un par l'unité, existant par l'existence ». Notons que ce que cette citation rapporte au sujet de l'attribut subsistance diffère de la position que la tradition aš'arite attribue à Bāqillānī. Selon 'Abd al-Qāhir al-Baḡdādī, Bāqillānī soutenait que Dieu subsiste en raison de Son essence, voir Baḡdādī, *Uṣūl*, 123, 8-10 : « Abū l-Ḥasan al-Aš'arī disait qu'Il est éternel en raison de Son essence, et la totalité de nos compagnons sont d'avis qu'Il subsiste en raison d'une subsistance inhérente en Lui, sauf Abū Bakr b. al-Ṭayyib qui disait que Dieu subsiste en raison de Son essence ». Dans les *Tamhīdāt*, il cite également Ibn Fūrak, mais cette fois, la

son lecteur aux ouvrages de *kalām*. Les allusions partielles aux *mutakallimūn* se manifestent soit dans des contextes généraux⁸², soit pour expliquer un problème précis⁸³. Outre cela, le style du passage rappelle la partie du *Munqid* de Ġazālī, où ce dernier confie à son lecteur avoir sombré dans la dépression⁸⁴. La récurrence de cette dépression révèle un phénomène relativement courant parmi les penseurs médiévaux de cette époque : le scepticisme face à la capacité mentale de l'homme à acquérir une connaissance certaine en usant des méthodes dialectiques. La science du *kalām* joue un rôle fondamental dans l'avènement de ce scepticisme. Avec sa méthode dialectique, basée notamment sur l'art de la controverse et fortement orientée vers la destruction des arguments de l'adversaire, le *kalām* ne tend pas essentiellement à la certitude. Or, si la démarche du *mutakallim* n'aboutit pas à la connaissance irréfutable, elle contribue à sauvegarder l'intégrité de la foi dans les confrontations avec les ennemis idéologiques et les innovateurs⁸⁵. Le *kalām* révèle son efficacité comme arme devant un ennemi, mais il n'a qu'une fonction négative.

Outre l'introduction du *Zubda*, notre auteur consacre au statut du *kalām* l'épître 127, connu également sous le nom de *Resāla-e Ġamālī*, dédié à un certain prince, Ġamāl al-dīn Šaraf al-dawla. L'épître contient le point de vue de 'Ayn al-Quḍāt sur les causes sociales amenant à la formation du *kalām* et sur les conditions de son exercice. Contrairement à la

citation a un contenu ascétique, voir *Tamhīdāt*, 130, 3-4, tr. Tortel, p. 140 : « Sans doute est-ce pourquoi le maître Abu Bakr [ibn] Fawrak [sic] a dit : le pauvre est celui qui n'a ni besoin de soi-même ni besoin de son Seigneur ». La même attrite est percevable au sujet de l'autre aš'arite, Abū Ishāq al-Isfarā'inī. Voir *Tamhīdāt*, 241, tr. Tortel, p. 217.

⁸² En louange de Ġazālī et de son manque de fanatisme en matière scientifique, il a écrit : « son but était la science elle-même. Il acceptait avec bienveillance de n'importe qui, ce qui lui devenait apparent. Si un gamin de dix ans le lui disait, il le respectait de la même manière que s'il venait de Šāfi'ī. Il ne disait pas qu'il me faut Abū l-Ma'ālī Ġuwaynī, pour apprendre quelque chose. Ce genre de perle est fort cher dans le monde », *Nāme-hā*, II, 316, 12-15.

⁸³ Comme lorsqu'il entreprend d'expliquer la doctrine qadarite (mu'tazilite) du mal. Voir le dernier chapitre de la deuxième partie.

⁸⁴ *Munqid*, 67, tr. Jabre, p. 65 : « Quand ces pensées me vinrent à l'esprit, elles me rongèrent. En vain, je tentai d'y porter remède. Seul pouvait les chasser le raisonnement, qui n'est malheureusement possible qu'en recourant aux connaissances premières. Le mal empira et se prolongea pendant deux mois, durant lesquels je me trouvais en proie au sophisme ».

⁸⁵ À propos du fameux passage du début du *Tahāfut* où Ġazālī réduit la fonction de son livre à la *pars destruens*, Shihadeh a écrit : « This negativism relates to the fact that al-Ghazālī considers the *Tahāfut* as *kalām* work ; for it serves one of the two essential functions he assigns to this discipline. This primarily negativist function concerns the defense of the common orthodox creed, by the refutation of conflicting views. The second function he assigns to *kalām* concerns dispelling doubts that may plague the average believer's mind, by providing persuasive proofs (*dalīl*) for the orthodox creed. As such, *mutakallim* will arrive to more or less the same point at which the average uncritical imitator (*muqallid*) stands, namely mere belief (*i'tiqād*) in the truth of the formal expressions of the doctrines that constitute this creed. According to al-Ghazālī, real and direct positive knowledge of what these doctrinal formulations refer to can be sought through a higher theology, the 'science of spiritual illumination' (*ilm al-mukāshafa*), combined with spiritual discipline. Given these two objectives that he specifies for *kalām*, al-Ghazālī holds that this discipline should be reverted to only when opponents or doubts appear, it should be avoided. Learning and practicing *kalām* becomes a collective obligation (*farḍ kifāya*), not an individual obligation (*farḍ 'ayn*). » A. Shihadeh, "From al-Ghazālī to al-Rāzī", pp.143-144.

teneur personnelle de l'introduction du *Zubda*, l'épître fait montre d'un ton plutôt officiel, en conformité avec le rang élevé du lecteur auquel elle est adressée. Il est important de noter que cette épître est censée représenter le point de vue des « pieux anciens » (*salaf-e šāleḥ*)⁸⁶.

L'épître débouche sur une analogie bien connue qui prend les prophètes pour des médecins et les hommes pour des malades. De même le Coran est comparé à une bibliothèque ou à un réservoir (*ḥazāne*) où se trouve le remède contre la majorité des maladies. Le cas des personnes s'occupant du *kalām* présente une situation particulière : leur remède est introuvable dans le Coran :

Sache que l'exemple des gens qui ont approfondi [l'étude du] *kalām* est semblable à celui des malades dont la maladie ne se guérit pas au moyen d'un remède licite (*ḥalāl*). Les guérir par un remède illicite (*ḥarām*) est donc nécessairement permis. Selon la loi religieuse, la boisson alcoolique est illicite, mais s'il se trouve une personne malade à propos de qui les médecins disent : « sa santé dépend de la consommation de la boisson alcoolique, de sorte que si elle ne boit pas, elle mourra », la boisson alcoolique devient certainement licite pour elle, suivant le consensus des savants religieux. Si elle ne boit pas elle sera [considérée comme] rebelle (*'āṣī*), de même que la personne qui en boit sans cette nécessité, l'est. Ainsi la viande de porc et de charogne sont illicites, mais en temps de nécessité elle devient permmissible (*mubāḥ*). Également il n'est pas licite que quelqu'un étudie le *kalām*, sauf en temps de nécessité. Car ni à l'époque du prophète, ni au temps des compagnons, personne ne s'occupait du *kalām*. C'est après eux que les sectes innovatrices ont vu le jour. « Toute chose nouvelle est une innovation et toute innovation est une erreur (*ḡalāla*) », a dit le prophète. Cela veut dire que : « tout ce qui apparaîtra après moi et qui n'est pas posé par moi-même, constitue une innovation et une erreur qu'il faut éviter ». Approfondir [l'étude du] *kalām* est donc licite pour deux [types] de personnes et il est interdit pour toutes les autres. Le premier type comprend le savant bien instruit (*'ālem-e rāseḥ*) qui a une position ferme dans la religion et constate que les innovateurs ont pris du pouvoir de sorte que le rejet de leur doctrine n'est possible qu'au moyen du *kalām*. Il est donc permis qu'il étudie le *kalām* dans la mesure où il peut répondre aux adversaires. Le deuxième type comprend la personne dont la croyance en Dieu et en Son apôtre est déficiente, à cause des propos des innovateurs qu'il a entendus et qui ont influencé son cœur. Le discours des sermonneurs (*vā'ezān/wā'iz*) ne le guérit pas. Les savants de la religion disent que si cette personne lit un peu de *kalām*, elle saura que le propos des innovateurs est invalide. Il est donc permis que cette personne lise un peu de *kalām*. En dehors de ces deux types, toute autre personne qui lit le *kalām* et qui demande l'interprétation (*ta'wīl*) et [cherche à connaître] les ambiguïtés (*motašābehāt*), est un innovateur et un agitateur (*fattān*)⁸⁷.

Deux remarques frappantes sont prononcées sur le statut du *kalām* : (1) premièrement, le *kalām* est considéré comme une innovation (*bid'a*), du fait qu'il n'a pas été exercé par le prophète et ses compagnons. En tant qu'innovation, il est illicite ; (2) Deuxièmement, il

⁸⁶ *Nāme-hā*, II, 483, 6-12: « sache que comme les adeptes de l'égarement ont augmenté en nombre, j'ai considéré nécessaire de porter mon attention vers l'explication de la doctrine qui était suivie par les pieux anciens et à laquelle sont convoqués les élites et le peuple. J'ai écrit un livre en arabe sur ce sujet et je l'ai intitulé *Resālat-e 'Alā'ī*, destiné à la bibliothèque de notre maître Tāḡ al-dīn 'Alā' al-dawla. Lorsque j'eus fini ce livre, j'écrivis cet épître en persan, pour le prince Ḡamāl al-dīn Šaraf al-dawla et je l'intitulai *Resālat-e Ḡamālī* ».

⁸⁷ *Nāme-hā*, II, 487, 12-19; 488, 1, 16.

devient licite dans deux circonstances et pour deux types de personnes : (2a) un savant instruit qui décide d'affronter les innovations des innovateurs ; (2b) une personne en proie aux innovations dont la croyance commence à être ébranlée par des doutes. Ces deux points nécessitent plus d'approfondissement.

Considérer le *kalām* comme une innovation et juger son étude illicite ne sont pas sans rapport avec le point de vue à partir duquel 'Ayn al-Quḍāt choisit de traiter ce sujet. Revendiquer la doctrine des « pieux anciens » était le slogan de prédilection de certains maîtres sunnites, qui bannissaient l'exercice du *kalām* et qui le décrétaient illicite. Ce sont notamment les fondateurs des écoles juridiques, et certains de leurs adeptes, qui sont connus pour avoir agi de cette manière. En ce sens, 'Ayn al-Quḍāt se positionne clairement en tant que continuateur de cette tradition de juristes. Ce point renforce d'ailleurs sa loyauté envers les principes de l'école šafi'ite, à laquelle il se rattache par ses liens familiaux. Or, cette première position est vite nuancée au profit d'une deuxième, selon laquelle l'exercice de *kalām* est un devoir collectif (*farḍ kifāī*) puisque, dans des circonstances particulières, faire du *kalām* en tant que devoir nécessaire incombe à quelques personnes de la communauté musulmane. Restreindre l'exercice du *kalām* à deux types particuliers de musulmans signifie que 'Ayn al-Quḍāt le considère comme un devoir collectif et que, par conséquent, il nie, contre l'avis des *mutakallimūn*, son statut de devoir individuel (*farḍ 'aynī*). Ġazālī, dans le deuxième livre de l'*Ihyā'*, résume ces deux positions :

Si tu demandes : l'apprentissage de [l'art de la] controverse et du *kalām* est-il une chose blâmable, répréhensible (*madmūm*), comme l'apprentissage de l'astrologie, ou est-il autorisé (*mubāḥ*) ou recommandé (*mandūb alayh*) ?, [je répondrai] : sache que les gens ont exagéré à ce propos : certains disent qu'il est une innovation et est illicite, et que si Dieu conduit le serviteur à tout péché, exception faite du polythéisme, ce serait mieux pour lui que de le conduire vers le *kalām*. Certains autres disent qu'il est obligatoire (*wāğīb*) et est un devoir, soit collectif (*'ala l-kifāya*) soit individuel (*'ala l-'ayān*) et qu'il est le meilleur des actes et le plus élevé parmi ceux qui fait approcher l'homme de Dieu. Il est la recherche de la science de l'unicité et la défense de la religion de Dieu⁸⁸.

Le passage met au jour deux points de vues : (1) selon le premier groupe, le *kalām* est une innovation et en tant qu'innovation, il est illicite ; (2) selon le deuxième groupe, il est soit une obligation individuelle, soit une obligation collective. La suite du texte de l'*Ihyā'* nous apprendra qu'al-Šāfi'ī (m.204/820) et Aḥmad b. Ḥanbal (m.241/855), les fondateurs des écoles juridiques comptent parmi le premier groupe⁸⁹. Quant au deuxième groupe, il faut, sans

⁸⁸ Ġazālī, *Ihyā'*, I, 163, 12-16.

⁸⁹ Ġazālī, *Ihyā'*, I, 163, 17-18: « Al-Šāfi'ī, Mālik, Aḥmad b. Ḥanbal, Sufyān et la totalité des *ahl al-hadīth*, parmi les anciens, ont opté pour l'interdiction [de l'exercice du *kalām*] ». Pour la modalité selon laquelle l'aš'arisme

la moindre hésitation, les identifier avec les *mutakallimūn* eux-mêmes. La plupart des manuels de *kalām* commencent avec le chapitre sur la nécessité de la spéculation (*naẓar*) pour chaque musulman, ce qui équivaut à dire que son exercice est un devoir individuel pour toute personne se considérant fidèle à la religion musulmane. Or, si pour la plupart des *mutakallimūn* précédant Ġazālī, le *kalām* était un devoir individuel, il devient pour Ġazālī un devoir collectif : « Sache qu’approfondir cette science [i.e. *kalām*] et pénétrer dans ses profondeurs n’est pas un devoir individuel, mais un devoir collectif⁹⁰ », écrit-il dans l’*Iqtīṣād*. En plus des *mutakallimūn*, le deuxième groupe comprend donc Ġazālī aussi. Quant à ‘Ayn al-Qudāt, bien qu’il embrasse, au début de son épître, l’avis des fondateurs des écoles juridiques, il opte, ultimement, pour l’opinion de Ġazālī : l’exercice du *kalām* est un devoir collectif. Il y effectue toutefois quelques modifications, en adoptant cette idée. Nous lisons dans le deuxième livre de l’*Ihyā* :

On pense que son bénéfice [i.e., celle du *kalām*] c’est la découverte des vérités et leur connaissance telles qu’elles sont. Or, loin de là ! Dans le *kalām* on ne suit pas ce but noble, et peut-être que mener aux erreurs et générer l’égarement s’y retrouvent plus que la découverte et la connaissance. [...] Je jure par ma vie que le *kalām* n’est pas dissocié de la découverte et de la clarification de certaines choses, mais cela arrive très rarement pour les sujets nobles qui peuvent être compris avant d’approfondir l’art du *kalām*. En revanche, son bénéfice est la protection de la croyance que nous interprétons pour la populace (*awām*) et leur sauvegarde des agitations innovatrices, par le biais de différentes sortes de controverse (*ġadal*). L’homme de la populace est faible, et la controverse de l’innovateur, même si elle est fautive, le trouble. Affronter une chose fautive avec une autre chose fautive, cause son rejet. Les gens tiennent à cette croyance que nous avons déjà énoncée, car la loi religieuse apporte par là ce qui est bon pour leur religion et pour leur vie quotidienne. Chose sur laquelle tous les pieux anciens s’accordent unanimement et par laquelle les savants tiennent à sauvegarder la populace des confusions des innovateurs, de la même manière que les sultans tiennent à sauvegarder leurs biens des attaques des tyrans et de ceux des usurpateurs. Lorsqu’il existe une compréhension globale de son dommage et de son bénéfice, il est nécessaire qu’il soit comme un médecin compétent lors de l’utilisation d’un remède dangereux, puisqu’il ne l’applique qu’à l’endroit [précis], au moment adéquat, et selon la quantité requise⁹¹.

Ġazālī examine l’étude du *kalām* à deux niveaux : le niveau individuel et le niveau social. Sur le plan individuel, dans cette partie de l’*Ihyā*, Ġazālī classe la population de la communauté islamique selon leur besoin envers l’étude du *kalām*. En ce qui concerne la

s’est infiltré dans le šāfi‘isme voir G. Makdisi, “Ash‘arī and the Ash‘arites in Islamic Religious History I”, idem, “Ash‘arī and the Ash‘arites in Islamic Religious History II”.

⁹⁰ Ġazālī, *Iqtīṣād*, 13, 4-5. Voir aussi G. Makdisi, “Ash‘arī and the Ash‘arites in Islamic Religious History I”, p. 56: « known as Ash‘arite as well as a Shāfi‘ite, Ghazzālī occupied a middle position with respect to the problem of *kalām*’s legitimacy. He was neither totally for it, nor totally against it. His attitude was that this science should be used with caution, and only by those who can handle it with skill. It was not however this view of *kalām* which stood in the way of its Ash‘arite advocates. Both Ibn ‘Asākir and Subkī make extensive use of this idea of Ghazzālī. One great obstacle standing in the way of Ash‘arite *kalām* was that Ghazzālī had very plainly listed Shāfi‘ī himself at the head of a list of fathers of Islam who held the view of *kalām*’s illegitimacy”.

⁹¹ Ġazālī, *Ihyā*, I, 168, 7-21

populace, il regroupe les gens en deux catégories : 1) ceux possédant une croyance correcte, 2) ceux croyant en une innovation. Cette deuxième catégorie se divise elle-même en deux sous-catégories : 2a) un homme de la populace croyant en une innovation qui peut être guidé par le discours d'un orateur et d'un mélange de preuves du Coran et des traditions ; 2b) un homme de la populace qui croit à une innovation à cause d'une sorte de controverse qu'il a entendue. Cette personne, de par l'habitude qu'elle a acquise des controverses, ne pourra pas revenir à la croyance correcte en étant exposé aux seules preuves coraniques. Selon Ġazālī, alors que les deux premiers groupes, le 1 et le 2a, ne doivent pas être exposés aux arguments du *kalām*, le troisième, le peut. En fait, lui seul pourra trouver la guérison par « le remède de la controverse » (*dawā' al-ġadal*). Le *kalām*, sous la forme de la controverse est illicite pour les deux premiers groupes, alors qu'il est licite pour le troisième⁹².

Si nous superposons cette catégorie à l'épître de 'Ayn al-Qudāt, la deuxième catégorie de personnes qui, selon 'Ayn al-Qudāt, peut s'adonner à l'étude du *kalām*, concorde avec les gens du groupe 2b, mentionnés dans l'*Ihyā'*. Une différence, toutefois, distingue l'argumentation de 'Ayn al-Qudāt de celle de Ġazālī. Tandis que, dans l'épître de 'Ayn al-Qudāt, ce sont les individus qui doivent lire dans les livres de *kalām*, ce qui est susceptible de les guider vers le droit chemin, dans l'*Ihyā'*, ces individus doivent avoir accès aux preuves du *kalām* par l'intermédiaire de quelqu'un d'autre, un savant, le *mutakallim* ou le connaisseur du *kalām*, qui leur fait entendre la controverse. 'Ayn al-Qudāt, probablement un autodidacte, donne plus de liberté et d'autonomie aux individus en matière d'enseignement. Réduit ainsi à une pure science défensive, le *kalām* ne garantit pas, pour ces deux penseurs, l'accès à la vérité⁹³. Une tâche qui, pour 'Ayn al-Qudāt, sera remplie par une combinaison de philosophie et de *taṣawwuf*. La découverte de l'œuvre de Ġazālī, après sa mésaventure avec le *kalām*, sera décisive dans sa quête de certitude⁹⁴. Ġazālī lui ouvre la porte et l'amène vers la philosophie d'Avicenne.

⁹² Ġazālī, *Ihyā'*, I, 168-169

⁹³ "Al-Ghazālī therefore, downgrades *kalām* considerably, with respect to its function and status. The majority of previous *mutakallimūn* considered *kalām* to have two objectives: (a) primarily, as some put it, 'learning what can only be learnt through theological speculation (*naẓar*)', which constitutes the foundation to recognizing the validity of Revelation and to religious belief as a whole, and is thus obligatory upon every one (e.g. that the world is created, and that the sending of prophets is conceivable); and (b) refuting opposing views. While al-Ghazālī downgrades the former objective from a pursuit of the highest humanly-possible knowledge, to the pursuit of persuasion and an inferior form of indirect knowledge, he greatly emphasizes the latter, negativist objective." A. Shihadeh, "From al-Ghazālī to al-Rāzī", p. 144

⁹⁴ « Bref, après la bonté de Dieu, le Très-Haut, rien ne m'a autant sauvé de ma chute que la lecture des livres du *ṣayḥ al-imām ḥuġġat al-islām* Abī Hāmid Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī, que Dieu soit satisfait de lui. Je les ai étudiés durant presque quatre ans et je vis pendant cette période où j'étais occupé par les sciences, beaucoup de merveilles qui m'ont libéré de l'hérésie (*kufṛ*), de l'égarement, du désarroi et de l'aveuglement », *Zubda*, 6, 13-17.

La réception de la philosophie au sein de l'œuvre de 'Ayn al-Quḍāt s'avère une affaire plus compliquée. Mises à part l'apparence positive que revêt l'image d'Avicenne dans les *Tamhīdāt* et une référence au *ḥakīm-e yūnān* (le sage grec) dans l'épître 68 affirmant la nature de la relation entre l'âme et le corps⁹⁵, les philosophes, en général, ne suscitent pas le respect de 'Ayn al-Quḍāt. Il essaye, à plusieurs reprises, de prendre ses distances avec les philosophes et tente de s'éloigner d'une éventuelle affiliation à leur clan. Une telle attitude est surtout perceptible dans le *Šakwā'*, où expliquant l'accusation portant sur sa doctrine prophétique, il donne, au sujet du *Zubda*, une information plutôt surprenante :

Je voulais, en le composant, expliquer des états que les *ṣūfīs* s'attribuent et dont la connaissance nécessite l'existence d'un stade au-delà de l'intellect. Les philosophes ignorent ces états. Car ils demeurent prisonniers du défilé étroit qu'habite l'intellect⁹⁶.

Dans le *Zubda*, 'Ayn al-Quḍāt ne prend pas position contre les philosophes, mais confronte plutôt les *ahl al-naẓar*, appellation regroupant aussi bien des philosophes que des *mutakallimūn*⁹⁷. Nulle part dans le *Zubda* ne sont mentionnés explicitement les philosophes. Or, dans le *Šakwā'*, 'Ayn al-Quḍāt tente d'indiquer qu'ils sont les cibles de prédilection de son écrit. Cette attitude se justifie une fois les accusations d'ordre philosophique prises en compte : face aux accusateurs considérant son écrit comme exprimant un attachement fort aux doctrines philosophiques, l'auteur veut forcer la nature antiphilosophique de son livre et se dissocier d'eux. Son allusion aux seuls philosophes et son silence au sujet des *mutakallimūn* dans le *Šakwā'* suggèrent l'idée que les accusateurs entretenaient des liens avec des écoles de *kalām* ou qu'ils étaient très probablement eux-mêmes des *mutakallimūn*. Une idée qui sera renforcée lorsque nous étudierons, dans la troisième partie, la doctrine prophétique de 'Ayn al-Quḍāt.

Ces passages du *Šakwā'* ne sont toutefois pas les seules occurrences d'une attitude méfiante, voire négative, de notre auteur face aux philosophes. 'Ayn al-Quḍāt parle à trois autres reprises de manière négative des philosophes, dans ses épîtres. Par deux fois, il les place dans la même catégorie que les *mutakallimūn* et une autre fois les mentionne seuls. Dans la neuvième épître, lorsqu'il aborde, en passant, le problème de l'éternité *a parte ante*

⁹⁵ Voir *Nāme-hā*, II, 54, 3-5: « Sache que l'emprise de l'âme sur le corps est par contrainte et non par nature et choix libre. "Nous y sommes entrés par contrainte, nous y demeurons perplexes et nous en sortons à contrecœur". Cette citation du sage grec porte sur ce sujet ». Dans les *Murūğ al-ḍahab* de Mas'ūdī, ce propos est attribué à un sage indien : « Le septième dit enfin : 'J'ignore ce que vous voulez dire ; tout ce que je sais c'est que je suis entré dans ce monde malgré moi, que j'y vis dans la perplexité et que je sortirai à contre-cœur ». Mas'ūdī, *Murūğ al-ḍahab*, I, 87,15-16 ; tr. Barbier de Meynard et Pavet de Courtille, p.66. Ce même propos est cité par Aḥmad al-Ġazālī dans une épître adressée à 'Ayn al-Quḍāt, présenté en tant que *'Eynīye*, sans toutefois mentionner son origine grecque ou indienne. Voir Aḥmad al-Ġazālī, *Mağmū'e ātār*, 204, 4.

⁹⁶ *Šakwā'*, 7, 14-16, tr. Abd El-Jalil, p.204.

⁹⁷ Voir *infra*.

du monde il rejette l'idée d'une antériorité uniquement causale de Dieu sur le monde, soutenue par la majorité des philosophes⁹⁸. Puisque Dieu dispose, vis-à-vis du monde, non seulement de l'antériorité causale, mais aussi de l'antériorité modale, comme l'a voulu Avicenne, 'Ayn al-Qudāt n'accepte pas d'affirmer que le monde coexiste avec Dieu. Nous aborderons ce problème dans la deuxième partie, mais notons que la cible ici est bien les philosophes, exception faite d'Avicenne.

Dans la douzième épître, saisi par la honte à la suite de la démonstration de l'incorporalité de Dieu, il se plaint du manque de courtoisie des philosophes et des *mutakallimūn* à l'égard des sujets relevant du divin⁹⁹. Le fait que ces deux groupes se permettent de refuser à Dieu les caractéristiques corporelles, selon notre auteur, nuit à la transcendance de Dieu. Dieu est trop haut pour que les déterminations relatives à la matière Lui soient niées. Cela témoigne certes de la sensibilité exagérée de notre auteur, mais ne signifie pas son rejet de la méthode en usage chez les *mutakallimūn* ou chez les philosophes. Car la preuve qu'il développe, en fin de compte, pour prouver l'incorporalité de l'être divin, est inspirée, en réalité, d'une preuve en usage dans le *kalām*.

La troisième occurrence de l'attitude négative, apparaissant dans la treizième épître, concerne la faiblesse morale d'« un certain groupe » de philosophes et de *mutakallimūn* face aux attraits de la vie mondaine et leur soumission vis-à-vis du pouvoir politique. Il les accuse de s'autoproclamer connaisseur (*ārif*), tout en étant loin de parvenir à un tel niveau, car le connaisseur, identifié avec le *ṣūfī* dédaigne les souverains¹⁰⁰. Bannir toute relation avec le pouvoir politique est une thématique chère à la littérature *ṣūfī*. 'Ayn al-Qudāt n'est pas le premier à mettre le doigt sur les compromis existant entre les savants et les souverains. Cela constituait une des raisons amenant Ġazālī à démissionner de son poste de professeur de droit

⁹⁸ *Nāme-hā*, I, 73, 1-6: « C'est l'illusion des philosophes qui, au sujet de l'éternité *a parte ante* du monde, disent que la cause précède l'effet, mais cela est une antériorité causale et non pas temporelle. Ainsi disent-ils: tant que Dieu existe, le monde existe. Or, comme l'existence du monde est obtenue à partir de Lui, Il est antérieur au monde. Expliquer le rejet de ces illusions est une longue affaire à laquelle je ne peux pas m'adonner maintenant, car elle demande beaucoup de prémisses. Je l'ai suffisamment expliqué dans le *Zubdat al-ḥaqā'iq*, d'une manière que je n'ai vu nulle part, ni entendu de personne ».

⁹⁹ *Nāme-hā*, I, 105, 5-9: « Ô ami! J'écris ces mots avec une extrême difficulté, puisque mentionner le nom de Dieu, le Très-Haut, dans cette situation, m'est très difficile. Il existe dans le cœur des adeptes de Sa connaissance plus que ce que pensent les philosophes et les *mutakallimūn* qui énoncent qu'Il n'est ni accident, ni substance, ni corps et supposent que cela constitue la transcendance ».

¹⁰⁰ « Ô cher ami! Un certain groupe de philosophes et de *mutakallimūn* s'appellent '*āref*' '*ārif*' [...] et pensent qu'on arrive à la connaissance par la voie des délire. Jamais! [...] Les sept cieus et la Terre ne peuvent pas être saisis par le poignet du '*āref*' '*ārif*'. S'il annonce "je suis le vrai" il faut l'excuser. Penses-tu qu'une telle idée passe à l'esprit du philosophe ? », *Nāme-hā*, I, 113, 1-9. Voir aussi *Nāme-hā*, I, 243,10-13 : « De nos jours, on reconnaît les savants par leur habits. Je souhaiterais qu'ils se contentent d'avoir la bague dorée, l'habit prohibé, les belles montures et qu'ils ne disent pas : "nous magnifions l'Islam !" Si cela constitue la majesté de l'Islam, pourquoi donc 'Umar cousait, pendant plusieurs jours, un habit rapiécé (*moraqqa* '*muraqqa*') ? » L'habit rapiécé est un des codes vestimentaires des *ṣūfīs*.

šāfi‘ite à la Nizāmiyya de Baġdād et qui le mènera à se retirer, jusque presque la fin de sa vie, du centre du pouvoir¹⁰¹. Par ailleurs, les philosophes et les *mutakallimūn* ne sont pas les seuls groupes ayant subi des reproches en raison de leur lien avec le pouvoir. Les juristes (*fuqahā’*) font l’objet de propos encore plus durs¹⁰². Ainsi, parler négativement des philosophes n’équivaut pas à la négation de leur approche ni au refus de leur méthode de raisonnement. Si les philosophes suivent la voie de l’immoralité, leur science ne s’en retrouve pas pour autant affectée. C’est la dimension morale, manquante chez eux, qui les met en proie aux critiques de notre auteur. Le *šūfi*, habitué aux abstinences et aux mortifications, est capable de se détourner facilement de l’attrance qu’exerce la vie aisée et mondaine sous l’égide du pouvoir. Tout savant, mettant sa connaissance au service d’un mécène politique, se plie à ses exigences et s’éloigne de l’idéal dressé par notre auteur, tout en se garantissant une aisance matérielle¹⁰³. Ceci constitue la distinction fondamentale séparant le savant *šūfi* du savant non-*šūfi*.

Complétons ce schéma par l’affection personnelle que ‘Ayn al-Quḍāt voue à Avicenne dans ses *Tamhīdāt*. Il mentionne par trois fois, dans cet ouvrage, le nom du philosophe et, à chacune des trois fois, il formule à son sujet un avis allant du positif à l’élogieux. Dans le premier cas, il pardonne au philosophe d’avoir maintenu l’idée de l’éternité des quatre éléments sublunaires¹⁰⁴. Dans le deuxième cas, il prône sa position sur la vie après le trépas et les événements survenant à l’âme du défunt¹⁰⁵. Nous allons découvrir, dans la troisième partie de cette thèse que ‘Ayn al-Quḍāt adopte une version de la doctrine eschatologique d’Avicenne. L’éloge réservé au philosophe provient donc d’une réelle acceptation de ses positions. Dans le troisième cas, il le met en tête à tête avec le fameux mystique Abū Sa‘īd Abū l-Ḥayr (m.440/1049), mais à l’opposé de ce à quoi l’on pourrait s’attendre, c’est le

¹⁰¹ Voir la lettre écrite par Ġazālī au souverain salġūqide, Saṅġar, où, en s’excusant, il confie au sultan : « au tombeau d’Abraham, l’ami [de Dieu], que la paix soit sur lui, ce serviteur s’est promis de ne pas aller auprès d’aucun sultan, ne pas accepter son argent, ainsi que de ne pas mener des discussions ni de s’adonner au fanatisme ». *Makātīb-e fārsī*, 4, 21; 5, 1.

¹⁰² Voir, par exemple, *Nāme-hā*, I, 463, où il se moque de l’ignorance des juristes littéralistes (*fuqahā-ye zaḥer*) ; *Nāme-hā*, I, 67 où il estime que leurs jugements sont motivés par les partis pris politiques. Ġazālī aussi avait la même attitude par rapport aux juristes. Voir *‘Arba ‘īn*, 67, où il méprise le « juriste officiel » (*al-faqīh al-rasmī*). Voir aussi *Nāme-hā*, III, 364,3 : « les juristes sont les savants de ce bas monde et non les savants de la religion ».

¹⁰³ Les épîtres de ‘Ayn al-Quḍāt regorgent de son dédain pour les souverains salġūqides de son temps. Nous en trouvons la trace dans nombre de ses écrits. Voir, entre autres, les épîtres 28, 61, 80, 100.

¹⁰⁴ « Tu pardonneras au Maître Abu ‘Ali Sinā [sic.] d’avoir dit : “les quatre éléments sont éternels”. Par éléments éternels, il entend les éléments réels et les piliers du Paradis, et non les éléments corruptibles qui sont les piliers de ce bas-monde ». *Tamhīdāt*, 167, 6-8, tr. Tortel, p.164

¹⁰⁵ « La question de Nakir et Monkar est aussi à chercher en soi. Les hommes bornés de notre époque se sont tous demandés comment deux anges pouvaient se trouver en même temps auprès de milliers d’âmes. C’est une chose qu’il faut admettre. Mais en deux mots Avicenne a expliqué ce problème en lui donnant une autre dimension : “Monkar, c’est la mauvaise action, et Nakir la bonne action”. Monkar, dit-il, c’est pécher, et Nakir, c’est observer les devoirs du croyant. Que de grabuge à cause d’une sentence si pertinente ! ». *Tamhīdāt*, 289, 2-7, tr. Tortel, p.255

philosophe qui se révèle détenir la connaissance la plus élevée. Le mystique est comme un apprenti, tâchant d'arriver au tréfonds de l'enseignement prodigué par le philosophe¹⁰⁶. Cette anecdote, comme l'énonce l'auteur explicitement, est tirée d'*al-Risāla al-Adḥawiyya*, ouvrage qu'Avicenne a écrit sur la question du retour (*ma'ād*). En raison de cette référence bibliographique étrange, suivie par une autre référence bibliographique fictive¹⁰⁷, ce passage, situé vers la fin du livre, a fait couler beaucoup d'encre. Une telle anecdote ne se trouve pas dans l'*Adḥawiyya*, mais dans une réponse d'Avicenne, authentique ou falsifiée, adressée à la sollicitation du *ṣūfī*¹⁰⁸. Aucune des justifications proposées par les spécialistes n'est acceptable et nous avouons ne pas en posséder une nous-mêmes¹⁰⁹. Il est totalement possible que l'auteur lui-même ait brouillé les sources et qu'il n'ait pas tenu à donner sa référence bibliographique exacte. Ce qui importe dans ce passage c'est l'image d'Avicenne qui en ressort : le philosophe devient une figure prisée propageant la vérité insaisissable par la populace et faisant partie du panthéon des personnes qui, pour avoir révélé ces vérités, deviennent sujettes au blâme. L'auteur doit sympathiser avec Avicenne, du fait que, lui aussi, est sujet aux malentendus et aux reproches parce qu'il dévoile des choses inadéquates aux non-initiés. L'image positive d'Avicenne, auprès des *ṣūfīs*, n'est pas chose rare dans l'histoire intellectuelle de cette époque¹¹⁰, mais, compte tenu de la présence des éléments avicenniens dans les écrits de 'Ayn al-Quḍāt, cette représentation faite du philosophe compte pour plus qu'un effet de mode. Notre auteur trouve chez Avicenne les outils intellectuels lui permettant de comprendre le fonctionnement de l'acte divin, le système du monde et le rapport liant l'humain au divin ; c'est pourquoi il en dresse un portrait élogieux. L'allusion à la doctrine eschatologique du philosophe n'est pas fortuite. L'avicennisme, en lui fournissant la meilleure explication des phénomènes célestes et terrestres, devient une de ses sources indispensables

¹⁰⁶ “N’as-tu pas lu, mon ami, dans la *Risāle-ye Azhavi* [sic.] qu’Abu Sa’id Abu l-Khayr écrivit à Abu ‘Ali Sinā : “montre-moi la vraie voie !” En guise de réponse, le *ra’īs* Abu ‘Ali écrivit dans sa lettre : “(il s’agit d’) entrer dans l’impiété réelle et de quitter l’islam conventionnel, et de ne te préoccuper que de ce qu’il a derrière les Trois Personnes pour devenir musulman et impie, si tu es au-dessus de cela, tu n’es ni croyant ni impie, si tu es en-dessous, tu es un associateur musulman, et si tu l’ignores, tu dois savoir que tu n’as aucune valeur et que tu n’es pas compté au nombre des créatures. Dans les *Masābih* [sic.] (Les Lampes), le Shaykh Abu Sa’id écrivit : “ces mots m’ont amené à ce à quoi ne m’aurait pas amené une vie de cent mille ans de prière”. Mais moi, je dis que le Shaykh Abu Sa’id n’a pas réellement apprécié la saveur de ces mots. S’il l’avait appréciée, il aurait été honni et conspué au milieu de la populace, comme l’ont été Abu ‘Ali et d’autres qui ont été bannis par les ignorants ». *Tamhīdāt*, 349, 10-14; 350, 1-6; tr. Tortel, p. 307.

¹⁰⁷ Abū Sa’id Abū l-Ḥayr n’a pas un ouvrage intitulé *Masābih*. Pour une liste de ses ouvrages voir l’introduction de Šafī’ī Kadkanī dans *Asrār al-tawḥīd*, I, pp.115-119.

¹⁰⁸ Cette réponse est contenue dans le codex 339, fol. 72r de la collection de Meškāt, conservée à la bibliothèque centrale de l’Université de Téhéran.

¹⁰⁹ Voir l’explication donnée par Šafī’ī Kadkanī dans son introduction sur *Asrār al-tawḥīd*, I, pp.51-54.

¹¹⁰ La fameuse légende de la rencontre entre Abū Sa’id Abū l-Ḥayr et Avicenne est un exemple par excellence de la popularité d’Avicenne auprès du milieu mystique, voir Mihanī, *Asrār al-tawḥīd*, I, 194, tr. Achéna, p.200. Pour leurs correspondances, voir D. Reisman, *The making of the Avicennan tradition*, p. 138

sur la base de laquelle il fonde un système de pensée. Mais quelle place occupe alors le ṣūfisme ? Pour clarifier la place qu'a occupé le ṣūfisme au sein de la pensée de 'Ayn al-Qudāt nous devons étudier plus minutieusement ce qu'il a écrit dans le *Šakwā'*.

3. Le *taṣawwuf* : la plus noble des sciences

Quoique 'Ayn al-Qudāt énumère trois types d'accusations dans le *Šakwā'*, toute son énergie y est concentrée sur le rejet des objections de type mystique. Comparées au nombre des pages dédiées à se disculper des accusations de type mystique, les quelques pages dans lesquelles l'auteur répond aux autres accusations, ne comptent pour presque rien. De par son effort, ce livre devient une véritable défense du ṣūfisme, plaidant pour l'acceptation du *taṣawwuf* en tant que « science »¹¹¹. Confronté aux objections des savants religieux mettant en cause son recours au langage mystique et le prenant comme signe de prétention à la prophétie, 'Ayn al-Qudāt suit une stratégie double : premièrement, il essaye de neutraliser l'aspect surnaturel des actes prodigieux des *ṣūfīs*, comptés par la populace comme des miracles et pris comme signes de prophétie, en les réduisant aux « états » naturels que l'âme humaine peut acquérir. Ce premier volet de sa stratégie se réalise à l'aide de la doctrine des propriétés prophétiques développée par Avicenne en modifiant le concept des miracles et des prodiges, conçus traditionnellement comme des ruptures dans l'habitude divine et représentant une situation contre-nature, pour en faire des états naturels dépendant de la force psychique de l'âme humaine. Nous reviendrons sur cet aspect dans la dernière partie de cette thèse. Deuxièmement, il entreprend de présenter le ṣūfisme comme une véritable science possédant, à l'instar de toute autre science, son propre objet d'étude, sa propre terminologie et ses propres praticiens. Dans sa vision gnoséologique, le *taṣāwwuf* est située au sommet des sciences : « la science des *ṣūfiyya* est la plus noble de toutes les sciences et la plus profonde¹¹² », certainement parce que son objet d'étude est l'être divin, le plus noble des objets¹¹³.

Convaincre ses adversaires de l'existence d'un vocabulaire technique en usage chez les ṣūfīs est une tâche facile. À cette époque, le ṣūfisme se retrouve déjà bien doté d'un tel jargon. Dressant fastidieusement un tableau des jargons propres aux sciences telles que la généalogie, la grammaire, la jurisprudence, le *kalām*, la grammaire, la logique, l'arithmétique, les

¹¹¹ Dans le *Šakwā'*, il n'utilise jamais les mots *taṣawwuf* ou *ṣūfiyya* tous seuls. Ils sont toujours dits « *'ilm al-taṣawwuf* » et « *'ilm al-ṣūfiyya* ». Voir par exemple *Šakwā'*, 19, 13 ; 21, 16 ; 31, 14.

¹¹² *Šakwā'*, 31, 14 ; tr. Abd El-Jalil, p. 244.

¹¹³ C'est la définition qu'il donne des *ṣūfīs* qui révèle l'objet de leur préoccupation. *Šakwā'*, 17, 4-6tr. Abd El-Jalil, p.218 : « J'entends par *ṣūfīs* des hommes qui se sont tournés du fond de leur volonté vers Dieu et se sont préoccupés de suivre le chemin qui mène à Lui ».

principes de droit et la métrique, il explique que les termes techniques sont uniquement compréhensibles par les praticiens de chaque science et demeurent inaccessibles aux ignorants¹¹⁴. Le ṣūfisme, en ce sens, ne fait pas exception à la règle :

Je veux en venir par l'exposé de ce principe à montrer que chaque science a des hommes qui s'y adonnent spécialement et à qui il faut se rapporter pour le sens exact des termes techniques qu'elle utilise. Il en est de même pour les *ṣūfīs*. Ils ont des termes techniques dont ils ont convenu entre eux et dont eux seuls connaissent le sens¹¹⁵.

Ainsi les chapitres du *Zubda* dans lesquels l'auteur étale les expressions et les métaphores mystiques ne constituent que des fragments qui, en raison de la technicité du vocabulaire à l'œuvre sont mal interprétés par les lecteurs¹¹⁶. N'importe quel type d'écrit scientifique pourrait faire l'objet de ce genre de malentendus. Ġazālī, dans le *Kitāb al-Imlā'*, a développé le même argument pour répondre aux critiques qui ont récusé l'usage du vocabulaire mystique dans l'*Ihyā'* : chaque science possède ses propres mots renvoyant aux concepts saisis par les scientifiques¹¹⁷.

Aucune science ne peut posséder d'histoire si ce n'est de par les personnes qui la pratiquent. C'est pourquoi notre auteur complète le processus de réhabilitation du ṣūfisme par une liste très longue de personnes qui s'y sont adonnées, depuis l'avènement de l'Islam jusqu'à son époque. Au total, soixante-dix-sept personnes, hommes et femmes, sont nommées¹¹⁸. L'enjeu est sans doute de montrer l'ancienneté de cette science et d'affirmer sa concordance avec l'orthodoxie, en en excluant les figures contestées telles que Ḥallāğ. Le maître vénéré dans les *Tamhīdāt* devient le grand absent dans la liste du *Šakwā'*, pour des raisons évidentes.

Si donc le ṣūfisme est une science qui, afin d'étudier son objet, use d'un vocabulaire et que cette science est reconnue par un nombre non-négligeable de personnes s'y adonnant depuis des époques révolues, elle doit également posséder une méthode. C'est là que l'union du pratique et du théorique entre en jeu. Car, à la différence des autres sciences, étant de nature soit théorique soit pratique, le ṣūfisme se définit autant par sa dimension pratique que

¹¹⁴ Voir *Šakwā'*, 15-17. Il répète plus ou moins la même liste dans *Nāme-hā*, I, 159-160 et II, 287.

¹¹⁵ *Šakwā'*, 17, 3-5 ; tr. Abd El-Jalil, p.218

¹¹⁶ « La *Rīsāla* que j'ai composée dans ma jeunesse et que mes ennemis, poussés par la jalousie, ont utilisée pour me nuire de façon efficace, contient un certain nombre de termes et d'expressions en usage chez les *ṣūfīs*. Par exemple : "La puissance de la Majesté éternelle a rayonné : la plume subsiste, mais l'écrivain est anéanti". "Le soi éternel m'a pénétré et a submergé mon moi contingent. L'oiseau s'est envolé vers son nid". "Si un atome de ce qui s'est passé entre eux deux se manifeste, le trône et l'escabeau deviendraient néant". Mes adversaires ont montré une très grande sévérité dans leur blâme, voyant dans ces propositions l'œuvre de l'hétérodoxie (*kufri*), de l'athéisme (*zandaqa*) et une déclaration de prophétie (*da'wā' al-nubuwwa*) ». *Šakwā'*, 26, 19 ; 27, 1-6 ; tr. Abd El-Jalil, pp. 236-237

¹¹⁷ Voir *Kitāb al-Imlā'* 'an al-iškālāt al-Ihyā', dans *Ihyā'*, IV, 3030-3031.

¹¹⁸ Voir *Šakwā'*, 19-26.

par son aspect théorique. Il peut puiser dans la métaphysique avicennienne pour consolider sa base théorique -et nous comprenons la raison de l'absence de la philosophie de la liste des sciences possédant un jargon-, mais a besoin d'un régime rigide demandant des exercices précis et des pratiques en vue desquelles l'auteur lui-même donne des instructions dans ses épîtres. Le *ṣūfisme* est, pour reprendre l'expression de Pierre Hadot, un mode de vie. Toutefois, même les exercices spirituels se justifient dans le cadre de la noétique avicennienne : ils ont comme but la purification de l'âme permettant une saisie plus directe des intelligibles. Nous reviendrons sur cet aspect dans le chapitre consacré à la doctrine prophétique.

Malgré tous ces efforts de neutralisation, 'Ayn al-Quḍāt n'a pas réussi à convaincre les savants de la nature purement scientifique de la voie qu'il prêchait. Ses prodiges et ses actes miraculeux¹¹⁹ ont sans doute contribué à propager une rumeur intolérable pour les autorités religieuses qui ne supportaient pas sa renommée grandissante auprès du peuple¹²⁰. Son charisme, ajouté à une mise en pratique de la doctrine prophétique d'Avicenne, ont fait croire qu'il prétendait à la prophétie¹²¹, voire à la divinité¹²². La prétention à la prophétie constitue sans doute l'accusation la plus importante contre laquelle l'auteur commence son plaidoyer, en essayant de donner à sa doctrine prophétique une allure neutre et acceptable. Une clarification des causes menant à sa mort s'impose. Dans un article qui entreprend de classer les approches des spécialistes de philosophie arabe, Dimitri Gutas, en vue de réfuter l'approche politisante de l'école de Leo Strauss, a écrit : « There is not a single such philosopher who was ever persecuted, let alone executed, for his *philosophical view*¹²³ ».

¹¹⁹ Voir *Tamhīdāt*, 251, 2-5 ; tr. Tortel, p. 225, où 'Ayn al-Quḍāt raconte un de ses prodiges : « Le Shaykh Abu Sa'id dit : "je n'ose pas le dire, mais il veut que je meure". "Meurs, ô Abu Sa'id !" lui dis-je. Aussitôt, il perdit connaissance et mourut. Le mufti de l'époque, tu sais bien qui je veux dire, dit : "puisque tu fais mourir les vivants, fais donc aussi revivre les morts". "De quel mort s'agit-il ?" lui demandai-je, "du faqih Mahmud". "Ô mon Dieu ! fais revivre le faqih Mahmud". Sur le champ, il recouvra la vie ».

¹²⁰ Voir Subkī, *al-Ansāb*, 128, où il est écrit que les habitants de Hamadān demandaient à 'Ayn al-Quḍāt la bénédiction (*tabarruk*).

¹²¹ 'Ayn al-Quḍāt a adopté la doctrine prophétique d'Avicenne selon laquelle la prophétie est constituée de trois propriétés qui existent avec plus ou moins d'intensité chez tous les hommes. Cette idée a été mal interprétée par les gens ignorant la doctrine d'Avicenne : « un jour, dans un endroit, j'ai dit que voir quelque chose dans l'état de veille est un tiers de la prophétie. J'ai ensuite dit, par extension, que quelqu'un, comme toi 'Azīz ou mon père, comme je l'ai déjà raconté, voit dans l'état de veille quelque chose. Un imbécile mesquin qui n'a pas su l'entendre [comme il se devait] a pensé que j'ai dit qu'un tiers de la prophétie existe chez 'Azīz ou chez mon père. Je pardonne cette personne », *Nāme-hā*, I, 379, 14-17, 380, 1. Voir épître 98, où il se plaint des malentendus : « Lorsqu'on parle on dit qu' "il [i.e. 'Ayn al-Quḍāt] a proclamé la prophétie", et comme il devient plus modéré, on peut encore lui objecter quelque chose. Lorsqu'il se tait, ce serait comme confesser la *zandaqa* et l'hérésie », *Nāme-hā*, II, 358, 5-7

¹²² « Kāmil al-dawla wa al-din [sic.] a écrit que la rumeur circule en ville que 'Ayn al-Quḍāt se prend pour Dieu et que l'on a prononcé la sentence de ma mort ». *Tamhīdāt*, 251, 6-7, tr. Tortel, p.225

¹²³ D. Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century". p. 20. Pour plus d'informations sur Dargazīnī, voir 'A. Eqbāl Āštīyānī, *Vezārat dar 'ahd-e salāḥīn-e bozorg-e salḡūqī*, pp.265-274.

Dans une note de bas de page, il donne deux exemples, susceptibles de contredire son opinion, à savoir le cas de Suhrawardī et celui de ‘Ayn al-Quḍāt. Son explication du cas de ‘Ayn al-Quḍāt est exprimée ainsi :

The execution of Abū l-Ma‘ālī al-Mayānājī (d. 1131) took place not because of his philosophical beliefs but, as even al-Bayhaqī reports, ‘on account of an enmity between him and the vizier Abū l-Qāsim al-Anasābādī’ [i.d. Dargazīnī]¹²⁴.

Deux choses nous empêchent d’accepter tel quel ce verdict. La première est le compte rendu que ‘Ayn al-Quḍāt lui-même donne dans son *Šakwā*’ et qui montre que certaines de ses positions philosophiques ont heurté la sensibilité des savants religieux. Certains enseignements de la philosophie pouvaient donc, dans certaines circonstances, devenir des prétextes de persécution. Mais tout dépendait des conditions déterminant la chute sociale d’un intellectuel. Si un homme de science perdait la protection d’un mécène, et que l’on voulait l’éradiquer, par peur de sa popularité -ce qui était le cas de ‘Ayn al-Quḍāt avec l’emprisonnement de ‘Azīz al-dīn-, on pouvait utiliser certaines de ses idées philosophiques contre lui. C’est donc un mélange de causes politiques et doctrinales qui ont contribué à l’exécution de ‘Ayn al-Quḍāt et non pas seulement les intrigues politiques. La deuxième chose est la référence que Gutas donne à Bahyaqī afin de justifier l’aspect seulement politique de la mort de ‘Ayn al-Quḍāt. Bahyaqī a raison de mentionner le nom du vizir ; néanmoins l’animosité ne se trouvait pas entre lui et ‘Ayn al-Quḍāt, mais entre lui et ‘Azīz al-dīn al-Mustawfī¹²⁵, le trésorier de la cour salgūqide, qui entretenait une relation très amicale avec ‘Ayn al-Quḍāt, au point de devenir presque comme son disciple. Sinon, on voit mal la raison poussant un homme politique à abattre un homme de science. ‘Ayn al-Quḍāt lui-même parle de la « jalousie » de certains savants et rédige des pages dans son *Šakwā*’ contre ce fléau humain¹²⁶. Il n’est pas difficile d’imaginer que la croyance grandissante du peuple en ce personnage charismatique de ‘Ayn al-Quḍāt pouvait alimenter, à son insu, la jalousie de ses collègues. L’hostilité se jouait entre les homologues et non entre un politicien et un scientifique. C’est parce qu’un homme politique ont abattu un autre homme politique que les savants dans son entourage ont pu dresser une liste des accusations contre un autre savant, détesté par eux et protégé par le politicien déchu.

¹²⁴D. Gutas, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century”, note 37.

¹²⁵ Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥmadd b. ‘Abd-allāh, le ministre des finances du sultan Mūḥammad et de son fils le sultan Maḥmūd, a d’abord entretenu une amitié avec Dargazīnī et lui donna un poste dans le cour. Mais, après un certain temps, les choses commencèrent à s’embrouiller entre les deux hommes. ‘Azīz al-dīn retire d’abord Dargazīnī de son poste, mais celui-ci, guettant l’opportunité, réussit à convaincre le sultan Maḥmūd de l’arrêter et de l’emprisonner en 525/1131. Dargazīnī obtient deux ans plus tard la mise à mort de ‘Azīz al-dīn. C’est à lui que ‘Ayn al-Quḍāt a adressé la plupart de ses épîtres. Voir K. A. Luther, “Abū Naṣr Mostawfī,” *Encyclopædia Iranica*, I/4, pp. 353-354.

¹²⁶ *Šakwā*’, 12-14.

En dépit de tous ses efforts, ‘Ayn al-Quḍāt n’a pas réussi à se disculper. ‘Imād al-dīn nous délivre le récit de son destin. Notre auteur est exécuté dans la nuit du mercredi 6 du ḡamādī II de l’an 525 (13 mai 1311) en embrassant l’échafaud et récitant un verset du Coran « Ceux qui sont injustes sauront vers quel destin ils se tournent » (26 :227)¹²⁷ : il voyait sans doute en son destin la perpétuation d’une tradition divine conduisant Ses amis vers une fin sanglante et les libérant de leur carcasse terrestre¹²⁸. Il avait, en cette nuit-là, trente-cinq ans.

¹²⁷ ‘Imād al-dīn al-kātib, *Ḥarīdat al-qaṣr*, III, 138.

¹²⁸ « Le jour où le prince des amants et le chef des connaisseurs, Husayn b. Mansur [sic.], fut hissé sur la croix, Shibli dit : “cette nuit, j’ai pu avoir un entretien secret avec Dieu. Je Lui ai demandé : ‘ô mon Dieu, pour quelle raison fais-Tu mourir Tes amis ?’ ‘C’est pour que Je donne le prix du sang’. ‘Quel est Ton prix du sang, ô Seigneur ?’ ‘Ma rencontre et Ma beauté sont le prix du sang des amants’, dit-Il. ‘Nous lui avons donné la clé du secret des secrets, mais il a divulgué Nos secrets. Nous avons jeté le malheur sur sa route pour que les autres gardent Notre secret’”. Et moi, mon ami, qu’est-ce que tu vas faire ? Ce que tu vas faire c’est perdre ta tête pour qu’Il devienne ton secret. Telle n’est pas, malheureusement l’intention de tout le monde. Il se pourrait bien que, bientôt, un jour ou l’autre, tu vois comment ‘Ayn al-Quzāt aura gagné la partie : il offrira sa tête pour recevoir la souveraineté. Je sais déjà ce qui va se passer ». *Tamhīdāt*, 235, 10-12 ; 236, 1-8 ; tr. Tortel, p. 213.

Première partie : Dieu

اگر از جسم بگذری و به جان رسی، به حادثی رسیده باشی. حق قدیم است، از کجا بد حادث قدیم را¹²⁹؟

Si tu dépasses le corps et que tu arrives à l'âme, tu seras arrivé à un adventice. Le Vrai est éternel, comment un adventice peut-il appréhender l'éternel ?!

Dieu constitue, incontestablement, le principal sujet de spéculation philosophique dans l'œuvre de 'Ayn al-Qudāt. Tout son travail intellectuel s'organise autour d'une idée de Dieu, qui, de par son ancrage dans plusieurs traditions intellectuelles, pourrait être qualifiée d'hybride. Son époque est témoin d'un basculement au sein des courants de pensée et 'Ayn al-Qudāt, enfant du siècle, en saisit et transmet les traits fondamentaux. L'aš'arisme triomphant des maîtres défunts de renom, tels Baqillānī, Ibn Fūrak et Ğuwaynī, laisse la place à la théologie philosophante de Ğazālī dont notre auteurs reconnaît l'héritier légitime. Et avec l'arrivée de ce nouveau courant de pensée, c'est tout le concept du divin qui se voit troublé. Le *qadīm* omnipotent de l'aš'arisme s'approche du *wāğib al-wuğūd bi-l-đāt* de l'avicennisme d'une telle manière que les deux deviennent plus ou moins coextensifs. Or, ce changement qui s'étend à tous les aspects de la pensée, de la métaphysique à la physique en passant par l'anthropologie, ne s'opère pas promptement, mais graduellement et progressivement. L'avicennisation de l'aš'arisme (ou du *kalām* des courants sunnites) qui avait commencé, quelques décennies auparavant dans l'Est de l'empire islamique, atteint, à la première moitié du sixième siècle, un haut niveau et reconquiert, non sans vicissitudes, les contrées qui appartenaient jadis au *'ilm al-kalām*. 'Ayn al-Qudāt se situe à cette époque charnière et son Dieu, comme celui de Ğazālī, emprunte ses traits, parfois à l'une et parfois à l'autre tradition. Son Dieu est à la fois *qadīm* et *wāğib al-wuğūd*¹³⁰.

Si l'on commence à forger une nouvelle conception de Dieu, c'est parce que les fondements ontologiques du *kalām* commencent à s'effondrer avec l'arrivée de l'ontologie aristotélicienne dont se réclame la tradition avicennienne. En fait, tout changement

¹²⁹ Šams al-dīn Muḥammad al-Tabrizī, *Maqālāt-e Šams-e Tabrizī*, 4, 5-6.

¹³⁰ Évidemment, nous n'entendons pas exprimer par là que, dans la tradition avicennienne Dieu n'est pas éternel ou que la tradition aš'arite ne reconnaît pas la nécessité essentielle comme une caractéristique de Dieu. Il s'agit plutôt de voir laquelle des deux qualités prévaut et domine dans chacune des deux traditions intellectuelles. Comme certains chercheurs l'ont déjà démontré, les Aš'arites, ainsi qu'Avicenne se nourrissent, dans la mesure du possible, du camp adverse, et s'inspirent mutuellement. Voir R. Wisnowsky, « One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology », pp.65-100.

théologique serait sans portée réelle s'il ne s'enracinait pas dans une modification profonde au sein de la conception ontologique. C'est pourquoi la substitution, chez notre auteur, de la preuve physique de l'existence de Dieu, que l'on trouve dans la plupart des traités de *kalām*, par une version de la preuve métaphysique d'Avicenne, est en partie due au changement dans l'ontologie du sensible et de l'intelligible. Les atomes et leurs accidents, qui avaient envahi l'espace physique de la pensée des *mutakallimūn*, ont cédé la place à la substance hylémorphique et on commence à parler avec plus d'aisance, au-delà des cercles philosophiques, des substances incorporelles et séparées.

Cette partie tente de saisir, à partir de plusieurs moments fondamentaux de cette transformation de la conception théologique, les modalités de ce mélange. Nous commencerons par étudier la preuve que 'Ayn al-Qudāt formule pour prouver l'existence de Dieu, l'être éternel. La preuve qui apparaît dans l'espace d'une page du *Zubda*, fera l'objet d'un examen minutieux, afin d'éclaircir, dans la mesure du possible, ce que 'Ayn al-Qudāt essaye de dire à son lecteur, dès le commencement de son ouvrage. Le chapitre renfermant cette preuve étant le deuxième du livre, dans l'ordre établi par l'auteur lui-même, il n'est pas anodin qu'il l'y est placé à cet endroit précis. Le lecteur averti aura connaissance ainsi, dès l'incipit, de la teneur avicennienne de la preuve, l'allusion très intéressante à une preuve rivale, celle des *ahl al-naẓar*, et la critique réservée adressée à Ġazālī. C'est d'ailleurs, pour mieux saisir le sens de cette prise de position de 'Ayn al-Qudāt que nous nous permettrons une digression, relativement longue, au sein de notre premier chapitre, sur la preuve de l'existence de Dieu que Ġazālī développe dans son ouvrage théologique *al-Iqtisād fī l-i'tiqād* (ci-après *Iqtisād*). Que le lecteur n'en soit pas ennuyé !

Après la question fondamentale de l'existence de Dieu, seront traitées Ses qualifications. Démontrer rationnellement qu'un être éternel et nécessaire par soi existe, ne suffit pas pour juger de sa déité. Il faut, en plus de l'éternité, d'autres caractéristiques, comme l'unité et l'incorporalité pour que le concept de Dieu prenne réellement corps. Si 'Ayn al-Qudāt suit une voie avicennisante dans son explication de l'unité divine, il se rapproche des *mutakallimūn* dans sa tentative d'apporter une réponse convaincante au problème de l'incorporalité de Dieu. Encore que le corps conçu par les théologiens ne soit pas le corps hylémorphique qui peuple l'espace physique de l'avicennisme. Ainsi de la synthèse qu'en fait 'Ayn al-Qudāt résulte des difficultés théoriques sérieuses sur lesquelles nous reviendrons au cours du deuxième chapitre.

L'étude de la question des noms et des attributs divins, sujet si cher aux théologiens, terminera cette partie de notre thèse. Conséquence immédiate de la conception avicennienne

de l'unicité divine, les attributs de Dieu prendront, chez notre auteur, une connotation présentant peu de ressemblance avec les entités qui, selon les Aš'arites, subsistent dans l'essence divine. L'avicennisme marque de son sceau toute idée que 'Ayn al-Quḍāt pourrait formuler sur les *asmā' Allāh*. Dans ce contexte, le catalyseur reste, sans conteste, l'œuvre de Ġazālī.

Chapitre I : La preuve de l'existence d'un être éternel

La question de l'existence de Dieu, ou comme la qualifie notre auteur, de l'être éternel (*qadīm*), est abordée principalement dans le deuxième chapitre du *Zubda*. Dans ce chapitre, 'Ayn al-Quḍāt s'engage à offrir à son lecteur une preuve appelée « par existence » qu'on pourrait qualifier, dans un sens large, comme une version remaniée et écourtée de la preuve avicennienne du nécessairement existant. Il marque une préférence pour cette preuve par existence qui présente l'avantage considérable de conclure rapidement, en passant pas un nombre limité de prémisses. Son inclination pour cette preuve ne l'empêche toutefois pas d'admettre qu'il existe d'autres preuves destinées à prouver l'existence de l'être éternel, tout aussi fonctionnelles que la preuve qu'il privilégie. Le chapitre 2 du *Zubda*, assez court et pourtant dense, contient ainsi un prologue dans lequel est expliqué le besoin de traiter de l'existence de l'être éternel, suivi de deux remarques, qui font allusion, l'une, à une preuve utilisée par les *ahl al-naẓar*, l'autre à la preuve écrite par Ġazālī dans son *Iqtīṣād*. 'Ayn al-Quḍāt donne à la fin du chapitre sa propre preuve. Le chapitre 2 du *Zubda* n'est cependant pas le seul lieu où notre auteur aborde ce sujet. L'épître 10 contient également un passage dans lequel il est question d'une preuve qui, reprenant la terminologie de la « particularisation » (*tarġīḥ, taḥṣīs*)¹³¹, retrace les lignes principales de la preuve avicennienne du nécessairement existant. Notre auteur, cette fois, exprime un autre avis et la juge comme ne convenant pas aux exigences fixées par les prophètes et les *awliyā'*. Nous y reviendrons ultérieurement afin de clarifier ce qui motive cet avis négatif.

Dans ce qui suit, nous présenterons d'abord les différentes parties du deuxième chapitre ; ensuite, nous tenterons d'analyser les arrière-plans desquels est issue la preuve utilisée par 'Ayn al-Quḍāt. L'allusion, au début du chapitre 2 du *Zubda*, à la preuve des *ahl al-naẓar* et à celle employée par Ġazālī, n'est pas anodine et leur analyse paraît être un préalable indispensable, si l'on veut saisir l'importance du choix fait par notre auteur au sujet de l'existence de Dieu. Sans ce préalable, l'étude de la preuve de 'Ayn al-Quḍāt n'aurait été qu'un survol insatisfaisant d'une version simplifiée de la preuve d'Avicenne, démunie des sources variées dans lesquelles elle plonge ses racines. C'est pourquoi, une digression sur la preuve donnée par Ġazālī dans son *Iqtīṣād*, ainsi qu'un survol des sens dénotés par les mots « éternel » et « adventice » compléteront l'analyse de la preuve qu'il privilégie.

¹³¹ Voir *infra*, la preuve des *ahl al-naẓar* pour plus d'explication sur la preuve par la particularisation.

1. La preuve des *ahl al-naẓar* : du mouvement à l'existence de Dieu

Avant d'entrer dans le vif du sujet, notons que, dans le chapitre 2 du *Zubda*, 'Ayn al-Qudāt fournit une courte explication des motifs qui le poussent à traiter de cette question. Ce préambule, qui détermine, en outre, les limites du projet poursuivi dans son livre et clarifie la nature des sujets qui y seront abordés, contient quelques informations significatives quant à son opinion sur l'existence de Dieu et les voies qui existent pour parvenir à la prouver:

Sache que je ne m'attarderai pas, dans cet ouvrage, sur les choses, parmi les sujets étudiés, que les propos des *nuzzār* ont clarifiées et dont ils ont apporté des démonstrations dans leurs propres livres. En revanche, je me contenterai de dire ce qu'ils ont oublié et ce qu'ils n'ont pas bien clarifié. [...]Quant aux sujets qu'ils ont traités amplement, je ne les aborderai pas, sauf dans les rares cas où il m'arrivera d'en traiter en marge de mon propos initial, sans que cela en devienne le but ; ceci est le cas du sujet dont je traiterai dans ce chapitre, à savoir la démonstration de l'existence de [l'être] éternel. Je l'aborde pour une raison importante qui est la comparaison entre ce que j'en dis et ce que les autres en ont dit dans leurs livres, afin de pouvoir déterminer si l'on peut imaginer une parole qui soit à la fois plus concise et plus proche de la vérité que la mienne ou si telle chose est impossible. Les *ahl an-naẓar* ont en effet traité de ce sujet, suivant différents aspects, et la plupart d'entre eux se sont écartés de la voie directe, comme ceux qui ont démontré Son existence, j'entends l'existence de [l'être] éternel, en spéculant sur le mouvement (*min ʔarīq al-naẓar fī l-ḥaraka*). Suivre cette démarche, bien que claire et appropriée au but poursuivi, est long et demande d'établir les prémisses dont celui qui parcourt la voie directe est dispensé. Je ne nie pas que la spéculation sur le mouvement procure beaucoup de bénéfices. Non, je dis seulement que l'on n'en a pas besoin pour ce sujet, de par l'essence même du sujet (*min ḥayṡi dātihā*). Le maître Ġazālī –que Dieu soit satisfait de lui- a écrit dans son livre *al-Iqtiṡād fī l-i'ṡiqād*, plus de dix pages pour établir [l'existence de l'être] éternel. Je jure qu'il est exempt de blâme, car son livre est fait à la manière des livres de *kalām*, même si le propos de Ġazālī, dans celui-ci, dépasse le contenu des livres des *mutakallimūn*. Beaucoup d'autres, à part lui, ont noirci de nombreuses pages sur ce sujet ; ceci est connu des savants et l'on n'a pas besoin de le redire¹³².

Le critère déterminant la nature des sujets abordés dans le *Zubda* est leur absence ou l'incomplétude de leur traitement dans les livres de ceux que notre auteur désigne comme les *ahl al-naẓar*. Cette appellation, qui historiquement est accordée aux *mutakallimūn*, englobe chez lui, aussi bien les *mutakallimūn* que les philosophes¹³³. Elle fait référence à ceux qui « cheminent sur la voie de la discussion rationnelle (*al-baḥṡ al-'aqlī*) et du raisonnement

¹³² *Zubda*, 11, 9-18 ; 12, 1-9.

¹³³ Certaines des thèses attribuées aux *ahl al-naẓar* sont de nature philosophique, tandis que d'autres rappellent plutôt les doctrines des *mutakallimūn*. Parmi les thèses philosophiques, il faut notamment signaler la doctrine néoplatonicienne « de l'un n'émane que l'un » (*Zubda*, 63) et parmi les doctrines des *mutakallimūn*, celle du rejet de l'imitation aveugle (*ibid.*, 10). Dans certains passages du *Zubda*, l'approche des *ahl al-naẓar/nuzzār* est opposée à l'approche des mystiques (*ibid.*, 13,74). Cette comparaison rappelle le parallélisme établi par Ġazālī dans l'*Iḥyā'* et dans le *Mizān al-'amal* entre l'approche des philosophes et les *ṡūfīs* pour acquérir la connaissance. Voir *Mizān al-'amal*, 221-226, *Iḥyā'*, III, 1370-1373.

démonstratif (*al-naẓar al-burhānī*)¹³⁴ » et qui pratiquent les « sciences théorétiques (*al-‘ulūm al-naẓariyya*)¹³⁵ ».

Ainsi les sujets traités dans le *Zubda* sont de deux sortes : (1) soit ils ne sont absolument pas traités par les *ahl al-naẓar*. Nous pouvons supposer qu’il s’agit des interprétations mystiques que l’on trouve dans ce livre ; (2) soit ils sont déjà abordés par eux, mais ne sont pas traités de la meilleure façon possible. La preuve de l’existence de Dieu fait partie des sujets de seconde sorte. Les *ahl al-naẓar* en ont parlé, mais ils ne l’ont pas bien développée, à cause de l’approche qu’ils ont choisie. Ceux parmi les *ahl al-naẓar* qui ont prouvé l’existence de Dieu en spéculant sur le mouvement en constituent un exemple. Leur détournement vis-à-vis de la « voie directe » vient du fait qu’ils ont utilisé une démonstration qui arrive au résultat désiré en parcourant un nombre élevé de prémisses ; c’est-à-dire une voie indirecte et inutilement longue, de par des prémisses superflues.

‘Ayn al-Quḍāt admet que la spéculation sur le mouvement, en soi, est bénéfique¹³⁶, et que la preuve dont il parle fonctionne bien, puisqu’en fin de compte elle arrive au résultat désiré qui est l’existence de Dieu. Cependant le nombre élevé de prémisses nécessaires à cette preuve, en l’allongeant, empêche de la considérer comme étant la meilleure des preuves. L’allusion à « l’essence » du sujet permet de deviner ce qui constitue selon lui la cause de cette longueur non souhaitée : les prémisses de cette preuve sont de type physique, -nous le comprenons par son allusion au mouvement-, alors que le sujet, l’existence de Dieu, en soi appartient au domaine métaphysique. Cette incompatibilité épistémologique contribue sans conteste à augmenter le nombre des prémisses. Ce que rectifiera la preuve de ‘Ayn al-Quḍāt, comme nous allons le voir, en suggérant des prémisses de type métaphysique.

Que notre auteur, après avoir présenté la preuve des *ahl al-naẓār*, qui privilégie la spéculation sur le mouvement, aborde la preuve que Ġazālī a développée dans son traité de *kalām l’Iqtisād*, n’est pas fortuit. Il ne précise pas les liens entre les deux preuves, mais un indice permet de l’établir : la preuve de Ġazālī dans l’*Iqtisād* est, elle aussi, longue, puisque s’étalant sur « plus de dix pages ». Cette similarité entre la preuve de Ġazālī dans l’*Iqtisād* et celle qu’un groupe des *ahl al-naẓār* ont utilisée en spéculant sur le mouvement suggère que ‘Ayn al-Quḍāt renvoie ici à une seule et même preuve, Ġazālī, dans son *Iqtisād* étant considéré comme faisant partie de ce groupe d’*ahl al-naẓar*.

¹³⁴ *Zubda*, 9, 18.

¹³⁵ *Zubda*, 10, 2.

¹³⁶ Voir le chapitre suivant, le sous-chapitre sur l’incorporalité de Dieu où nous étudions une version de cette même preuve des *nuzzār* que ‘Ayn al-Quḍāt emploie afin de nier la corporalité pour l’être divin.

Il convient cependant d'émettre une hypothèse, susceptible d'arriver à l'esprit du lecteur, sur la preuve en question. Cette hypothèse consiste à postuler que 'Ayn al-Qudāt se réfère ici à la preuve aristotélicienne du Premier Moteur immobile, identifié par les philosophes de la période islamique avec Dieu, puisque l'élément le plus marquant de cette preuve est également la spéculation sur le mouvement. Ainsi, l'allusion par 'Ayn al-Qudāt à l'« essence » du sujet, qui est de nature métaphysique, et les prémisses, qui sont de nature physique, pourrait faire écho à la comparaison qu'Avicenne a établie entre « la voie divine » et « la voie physique » pour prouver l'existence de l'être divin¹³⁷. Or, deux raisons cruciales nous empêchent d'admettre que 'Ayn al-Qudāt a ici à l'esprit la preuve aristotélicienne:

1. Si, immédiatement après avoir parlé de la preuve aristotélicienne, il donne l'exemple de la preuve que Ġazālī a développée dans l'*Iqtīṣād*, aucun lien logique ne semble pouvoir unir ces deux aspects de son discours. Car la preuve de Ġazālī est celle utilisée par les *mutakallimūn* et qu'il n'existe, entre elle et la preuve aristotélicienne, aucun rapport direct.
2. Le défaut majeur, nous l'avons dit, de la preuve par spéculation sur le mouvement est le nombre de ses prémisses qui la rendent longue. Or, la critique qu'Avicenne a adressée à la preuve d'Aristote, -pour ne mentionner que l'objection la plus connue-, concerne les disciplines dans lesquelles chacune se situe et non point le nombre de ses prémisses. De par sa nature physique, la preuve aristotélicienne n'est tout simplement pas « noble » aux yeux du *ṣayḥ al-ra'īs*¹³⁸.

Ajoutons à ces deux raisons que, compte tenu la teneur des écrits de 'Ayn al-Qudāt parvenus jusqu'à nous, il est fort douteux qu'il ait eu connaissance de la preuve d'Aristote et qu'au cas où il l'aurait connue, il eut été concerné par sa critique. Ses partis pris doctrinaux sont déterminés par son environnement intellectuel immédiat qui est celui de la querelle entre un ṣufisme philosophique émergent et un aṣ'arisme dominant. Aristote et sa preuve du Premier Moteur sont trop éloignés de cet environnement pour être comptés parmi les cibles de ses critiques. Dès lors, nous pouvons suggérer que s'il parle d'une preuve des *ahl al-naẓar* et qu'il poursuit sa critique avec l'exemple de la preuve qu'a donnée Ġazālī dans l'*Iqtīṣād*,

¹³⁷ Voir Avicenne, *Mubaḥaṭāt*, 85 : « S'ils [*i.e.*, les Aristotéliciens] comprenaient les subtilités du livre de la *Métaphysique*, ils éviteraient cette approche et ils n'auraient pas besoin de se donner de la peine pour ce qui n'est pas pertinent. Car il existe, pour ce problème, la voie physique et la voie divine. Ce livre est consacré à la voie divine ».

¹³⁸ Dans les fragments qui nous sont parvenus du *Kitāb al-Inṣāf*, Avicenne énonce : « Ce n'est pas emprunter la voie noble que d'arriver à la Réalité Première par la voie du mouvement et par le biais du fait qu'Elle est le principe du mouvement, et de se donner la peine de prouver, par là, un principe des existants ». *Kitāb al-Inṣāf, Ṣarḥ kitāb ḥarf al-lām*, dans *Arasṭu 'inda l-'arab*, 23.

c'est parce qu'il a en tête une seule et même preuve. Cette preuve, qui a eu beaucoup de succès auprès des *mutakallimūn*, démontre, d'abord, l'advenue à l'être (*ḥudūt*) du monde, en utilisant le concept d'accident, et, à partir de là, l'existence d'une cause pour le monde¹³⁹. Conformément à la critique formulée par 'Ayn al-Qudāt, cette voie indirecte demande la détermination d'un nombre élevé de prémisses. La version que l'on retrouve dans les traités existants de *kalām* datant de l'époque classique, compte quatre principes fondamentaux:

1. affirmer l'existence des accidents
2. déterminer l'advenue à l'être des accidents → ce principe dépend de l'affirmation de trois prémisses : 2a) l'impossibilité de l'annihilation de l'éternel, 2b) l'impossibilité de la subsistance des accidents en eux-mêmes/l'impossibilité de leur transport (*intiqāl*), 2c) la réfutation de la doctrine de la latence et de l'apparition (*al-kumūn wa-l-zuhūr*)
3. prouver l'impossibilité pour les substances atomiques d'être privées d'accidents
4. prouver l'impossibilité d'une [chaîne] infinie d'adventices

Dans son *Kitāb al-Irṣād*, Ğuwaynī juxtapose à cette preuve, une autre, celle de « la connaissance de l'existence de Dieu », en reprenant les lignes principales de la preuve par la « particularisation »¹⁴⁰. Cette deuxième preuve se décline de la manière suivante: l'existence

¹³⁹ Selon le témoignage rapporté par 'Abd al-Ġabbār, elle est proposée, pour la première fois, par le Mu'tazilite Abū l-Huḍayl : « Le premier à avoir argumenté par ce [moyen] fut notre maître Abu l-Huḍayl ; les autres maîtres l'ont suivi », Mankdīm Šiṣḍīw, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, 95, 9-10. Elle est reprise et parfois remodelée par les théologiens mu'tazilites et aš'arites, tels que 'Abd al-Ġabbār, Bāqillānī, Baqdādī et Ğuwaynī. Aš'arī aussi l'a employée dans son *Kitāb al-luma'* ; voir Aš'arī, *Theology of al-Ash'ari*, §§6, 93. Cependant Aš'arī l'a rejetée dans la *Risala 'ilā ahl al-ṭāgr*, voir R. Frank, "Al-Ahsh'ari's conception of nature", pp.138-141: « He ascribes the proof to "the philosophers, and those who follow them among the *qadarīya* [i.e., the Mu'tazilites], the innovators [or : heretics], and the deviators from the prophet(s)". And he takes the position that the testimony of Scripture is more than adequate and no rational proof of creation is needed". Cette preuve est présentée plus ou moins sous une forme stable jusqu'à ce que 'Abd al-Ġabbār et à sa suite Ğuwaynī y opèrent des ajouts et des changements tant subtils que fondamentaux. Avant leurs modifications, la preuve des accidents se compose de ces prémisses que l'on trouve à peu près chez tous les théologiens qui l'ont adoptée : 1) les accidents existent dans les corps ; 2) Les accidents sont adventices ; 3) les corps ne peuvent être dépourvus d'accidents ; 4) les corps ne peuvent précéder les accidents ; 4) Ce qui ne peut être dépourvu de ce qui est adventice ou qui ne peut pas le précéder, est lui-même adventice. Notons que dans *Irṣād* de Ğuwaynī, la quatrième prémisse est constituée de l'impossibilité pour les atomes de la privation d'accidents. Dans ce livre l'impossibilité de l'antériorité des atomes vis-à-vis des accidents est démontrée après l'énonciation de la quatrième prémisse ; Ğuwaynī, *Irṣād*, 17-18.

La preuve de la particularisation est une des preuves employées par les *mutakallimūn* pour prouver l'existence de Dieu. Elle est en réalité développée en marge de la preuve par les accidents, afin de confirmer la nécessité d'une cause pour la venue à l'être d'un existant adventice. La preuve par les accidents démontre seulement l'advenue à l'être des composants du monde et ne justifie pas la nécessité, pour un existant adventice, d'avoir une cause. Rien, *a priori*, dans le processus de la génération temporelle ne justifie la nécessité d'une cause¹⁴⁰. La preuve par la particularisation est développée pour répondre à cette objection. Elle consiste à démontrer que pour tout existant actualisé avec des caractéristiques particulières, d'autres configurations étaient également possibles.

de l'être adventice est possible. Si son existence est réalisée au lieu de sa non-existence, elle-même étant possible, l'intellect juge par nécessité qu'il y a dû avoir un agent de particularisation (*muḥaṣṣiṣ*) pour sa venue à l'être¹⁴¹. Le tout est censé prouver l'existence d'un agent suprême pour le monde. Partant de la version proposée par Ġuwaynī, Ġazālī opère quelques changements cruciaux dans la preuve des *mutakallimūn*. Ce sont les changements relatifs au troisième principe, l'impossibilité pour les substances atomiques d'être privées d'accidents, qui nous permettront d'identifier la preuve « par spéculation sur le mouvement » mentionnée par 'Ayn al-Quḍāt.

1.1. La preuve de Ġazālī dans l'*Iqtīṣād* et le mouvement

Chez Ġazālī la preuve prend une forme syllogistique, mais elle garde un nombre élevé de prémisses. La structure de la preuve devient plus compliquée et, dans son ensemble, se résume au schéma suivant :

1. Tout existant adventice a une cause. (proposition nécessaire) → Ġazālī propose la preuve par la particularisation pour expliquer les mots « adventice » et « cause » : a. Tout adventice avant l'actualisation est possible. b. Tout possible a besoin d'un agent de prévalence (*muraġġiḥ*) pour sa venue à l'être. c. Tout adventice a un agent de prévalence pour sa venue à l'être.
2. Le monde est adventice. (proposition non-nécessaire) → l'explication du terme « monde » : le monde est soit la substance soit le corps. → Ġazālī donne la preuve par les accidents pour affirmer l'advenue à l'être du monde: a. Le corps n'est pas dépourvu

Or, le fait qu'un existant est venu à l'être doté d'une configuration spécifique montre qu'il existe une cause déterminante qui a choisi cette configuration parmi tant d'autres. Pour reprendre le vocabulaire de la particularisation, le fait que parmi une série d'alternatives possibles pour un existant, un seul ait été réalisé, confirme qu'il y a un agent de particularisation derrière la création du monde. Cet agent façonne le monde selon son propre choix. Voir Davidson, *Proofs*, le chapitre « Arguments from the concept of particularization ».

¹⁴¹ Ġuwaynī, *Irṣād*, 28-29. Parmi les caractéristiques particulières, les *mutakallimūn* ont mentionné le temps de la venue à l'être et la composition (*tarkīb*) particulière d'un existant. Māturīdī par exemple, justifie la nécessité d'un agent, en insistant sur la composition et la séparation des atomes, voir Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 18 ; Notons que Māturīdī n'utilise pas le terme « particularisation ». Voir aussi Davidson, *Proofs*, p. 156. Chez les Aš'arites, c'est notamment le temps de la venue à l'être du monde qui est pris en compte. Voir, entre autres, Baġdādī, *Uṣūl*, 69, 2-7. Bāqillānī qui offre une version relativement plus ancienne de cet argument choisit le temps de la venue à l'être, ainsi que la configuration (*tarkīb*) particulière des parties du monde, voir Bāqillānī, *Tamhīd*, 23. Ġuwaynī dans le *Šāmil*, effectue, dans cet argument un changement crucial, car à côté du temps de la venue à l'être, il mentionne aussi la « possibilité de l'existence » (*ġawāz al-wuġūd*) d'un être généré. Selon lui, il faut un agent déterminant qui choisisse l'existence au lieu de la non-existence pour qu'un existant généré, qui sera à la suite de la génération généré, vienne à l'être, voir *Šāmil*, 263, 2-14. Il existe deux hypothèses pour expliquer ce changement : la première, celle de Davidson, le considère comme un effet de l'influence de la philosophie d'Avicenne et un reflet de la classification des existants en possiblement existants (*mumkin al-wuġūd*) et nécessairement existants (*wāġib al-wuġūd*), voir Davidson, *Proofs*, p.161. La deuxième, celle de Madelung le justifie par une influence probable d'Abū l-Ḥusayn Baṣrī, qui, avant Ġuwaynī, a fourni une preuve de l'existence de Dieu, proche de celle d'Avicenne, mais en usant du couple éternel/adventice. W. Madelung, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God", pp.273sqq.

d'existants adventices (ou de mouvement et de repos). b. ce qui n'est pas dépourvu d'existants adventices [et qui ne les précède pas] est lui-même adventice. c. le corps est adventice.

3. Le monde a une cause.

Le traitement du troisième principe de la preuve par les accidents, -les substances ne sont jamais sans les accidents-, s'inscrit, chez Ġazālī, dans un registre généralisant et suit un mouvement de rapprochement avec les préceptes de la philosophie aristotélicienne. Ce mouvement de rapprochement se réalise à travers deux changements qu'a effectués Ġazālī dans le troisième principe en usage chez les *mutakallimūn*: remplacer le mot « substance » (*ġawhar*), chargé d'une connotation atomiste, par le mot « corps » (*ġism*), et changer les « accidents » (*a'rāḍ*) par les « adventices » (*ḥawādit*). Ainsi, la preuve n'est plus cantonnée à une physique atomiste, et n'a plus comme réquisit l'acceptation de la doctrine des accidents à laquelle adhère la physique du *kalām*. Toutefois, Ġazālī ne se contente pas de ces deux modifications et choisit d'aborder ce principe d'une manière qui est sans égal chez ses prédécesseurs. L'argument que les autres *mutakallimūn* ont employé pour fonder ce principe consiste à affirmer que, puisque les substances atomiques détiennent toujours au moins une instance de chacune des catégories d'accidents ou au moins une instance des accidents de localisation (*akwān*), elles se trouvent toujours être en possession d'au moins une sorte d'accidents. Par conséquent, elles ne sont jamais sans au moins un accident qui, par définition, est de nature adventice. Ġuwaynī dans l'*Iršād*, résume en quelques lignes l'opinion des adeptes de la vérité, c'est-à-dire des Aš'arites et des autres Sunnites de cette façon:

L'opinion des adeptes de la vérité est que les substances ne se retrouvent jamais dépourvues de tous les genres d'accidents et de la totalité de leurs contraires, s'ils ont des contraires. S'ils ont un contraire, la substance n'est pas dépourvue de l'un des contraires. Si donc on suppose un accident qui n'a pas de contraire, la substance accepte indubitablement un [accident] de son genre¹⁴².

Ainsi, au moins une instance de la catégorie des accidents de couleur, pour ne donner qu'un exemple évident, doit être inhérente à une substance, selon cette idée. Or, Ġazālī ne suit pas exactement cette opinion et se contente de ne mentionner que les deux instances de mouvement et de repos :

¹⁴²Ġuwaynī, *Iršād*, 23, 1-4. Il faut comprendre ce choix opéré par les Aš'arites à la lumière des querelles qui les ont opposés à leurs homologues mu'tazilités de Baṣra et de Baġdād. Les Baṣriens acceptent pour les substances la privation de la couleur et les Baġdādiens permettent le même phénomène concernant les accidents de localisation. Voir Ġuwaynī, *Iršād*, 23-24.

Si l'on nous demande : « pourquoi dites-vous que tout corps ou tout ce qui est localisé (*mutaḥayyiz*) n'est pas dépourvu d'adventices? » Nous répondons : « car ils ne sont pas dépourvus de mouvement et de repos, et que ces deux sont adventices »¹⁴³.

En lisant les textes aš'arites, ou plus généralement ceux de *kalām*, nous comprenons que Ġazālī a fait un choix délibéré en réduisant le champ d'investigation de son argument aux seuls accidents de mouvement et de repos¹⁴⁴. La raison d'un tel choix, doit être cherchée, nous semble-t-il, dans l'effort de Ġazālī pour accorder le plus possible sa preuve aux principes philosophiques. L'objectif ultime est de rendre le rejet de la preuve plus difficile pour les philosophes. L'intérêt porté à la paire mouvement/repos se comprend mieux à la lumière de l'étude d'une digression que Ġazālī poursuit au milieu de sa preuve développée dans l'*Iqtīṣād*. Cette digression relate l'opinion des philosophes au sujet des composants des mondes sublunaire et supralunaire :

Les philosophes sont [nos] adversaires au sujet de la venue à l'être du monde. Ils affirment que les corps du monde se divisent d'une part en corps célestes, inlassablement mus, dont chacun des mouvements est adventice, perpétuel, inlassablement subséquent (*mutalāḥiqa*) pré-éternellement et post-éternellement, et d'autre part les quatre éléments qui sont contenus dans la sphère sublunaire. Ces quatre éléments se partagent la matière réceptacle des formes et des accidents. Cette matière est éternelle tandis que les formes et les accidents sont adventices et lui adviennent pré-éternellement et post-éternellement. L'eau à cause de la chaleur se transforme en air, l'air à cause de la chaleur devient feu et le reste des éléments se comporte de la même manière. Ils sont mélangés par des mélanges adventices. Les minéraux, les végétaux et les animaux sont générés à partir d'eux. Les éléments ne sont jamais

¹⁴³ Ġuwaynī, *Iršād*, 26, 11-12.

¹⁴⁴ Ce n'est toutefois pas le seul endroit où Ġazālī choisit de remplacer tous les accidents, ou une classe particulière d'entre eux par les deux accidents de mouvement et de repos. On constate la prévalence du même choix, lorsqu'il a traité de la condition d'annihilation des substances: « Quant aux substances, leur annihilation se produit par le fait que le mouvement et le repos ne sont pas créés en elles, ainsi la condition de leur existence cesse d'être et leur subsistance n'est plus concevable ». Ġazālī, *Iqtīṣād*, 37, 15-16. Ġazālī répète cette condition de l'annihilation des substances dans le *Tahāfut* et l'attribue à un groupe d'Aš'arites : « Le quatrième groupe, qui est constitué d'une autre partie des aš'arites, dit que les accidents sont annihilés par eux-mêmes, alors que les substances sont annihilées par le fait que Dieu, exalté, ne crée plus en eux le mouvement, le repos, l'association et la séparation ». Ġazālī, *Tahāfut*, 52, 3-5. Cette doctrine, qui, comme en témoignent les textes, fut entérinée par Bāqillānī, comprend l'absence de l'ensemble des accidents de localisation comme condition de l'annihilation des substances. Voir Baġdādī, *Uṣūl*, 67, 3-7 : « Une personne parmi nos compagnons, qui est le *qāḍī* Abū Bakr b. al-Ṭayyib a dit que Dieu, sanctifié et exalté, annihile le corps en cessant [de créer en lui] les accidents de localisation. Lorsque donc Il ne crée pas dans le corps une couleur ou un accident de localisation, ce corps devient annihilé ». Dans son article « The Aš'arite ontology, I Primary Entities », Richard Frank cite un extrait du *Šarḥ al-Ġazālī*, existant à l'état de manuscrit, qui certifie l'appartenance de cette doctrine à Bāqillānī. Faute d'avoir accès au manuscrit, je cite la traduction anglaise que Frank en donne : « Our fellows state three views concerning the atom's ceasing to exist: the first is that they cease to exist when continuance [*baqā'*] is no longer given them, by God's not creating continuance for them; this is the view of Abū al-Ḥasan [al-Aš'arī]. The second is that they cease to exist when the *akwān* are no longer given to them. The third is that they cease to exist by God's making them cease to exist. The last two ways are given by the Qāḍī [Bāqillānī] (*Š. Ir.*, fol. 130r, 18ff. = *Ġn.*, fo. 93v, 11ff) » Richard Frank, « The Aš'arite Ontology: I Primary Entities », p. 197-198. Ces deux témoignages ne laissent pas de place aux doutes : Ġazālī tout en suivant la doctrine suggérée par Bāqillānī la modifie à sa guise. L'idée que l'absence des accidents de localisation conduit à l'annihilation des substances fut acceptée par les Bahšamites.

exempts de ces formes adventices et les corps célestes ne sont jamais exempts des mouvements adventices¹⁴⁵.

Suivons la ligne de partage suggérée par le texte : les corps du monde sont (1) les corps célestes pour le monde supralunaire, et (2) les corps élémentaires pour le monde sublunaire. Ġazālī ramènent les corps élémentaires à leur structure hylémorphique de base. Les deux catégories des corps ne se retrouvent jamais sans un ou plusieurs éléments adventices. Pour les corps célestes, l'élément adventice est le mouvement, tandis que pour les corps élémentaires ce sont les accidents et les formes. L'auteur cherche ainsi à démontrer que selon la doctrine philosophique, le genre du corps n'existe jamais sans adventices. Si donc, en tant que constitutif du monde, le corps n'existe jamais sans adventices, lui-même doit être adventice et le monde, dans sa totalité, ne peut être éternel. Car si les parties d'une totalité sont adventices, la totalité ne peut être éternelle. Par conséquent, l'éternité du monde ne peut pas être prouvée par les philosophes. Malgré l'apparente clarté des choses, la présentation qu'offre Ġazālī de chaque volet de cette doctrine des philosophes témoigne de remaniements non-négligeables.

Considérons par exemple la manière dont Ġazālī traite de la venue à l'être des mouvements des corps célestes. Son compte rendu tronqué laisse supposer qu'existent des mouvements en acte qui ont été engendrés après n'avoir pas existé et qui se succèdent temporellement. Or, une telle description du mouvement n'est acceptable que pour une physique régie par la discontinuité, comme celle des *mutakallimūn*, selon laquelle chaque mouvement est numériquement distinct de celui qui l'a précédé ou qui le succédera dans le temps¹⁴⁶. La vraie position des philosophes sur l'aspect adventice du mouvement céleste se trouve dans le *Maqāṣid al-falāsifa* (ci-après *Maqāṣid*) et le *Tahāfut al-falāsifa* (ci-après *Tahāfut*), où leur doctrine est rendue avec plus de justesse. Ġazālī écrit dans les *Maqāṣid* :

Les adventices ont nécessairement besoin des causes infinies et ces causes sont soit existantes simultanément, soit consécutivement. Or, l'existence des causes infinies et simultanées est impossible et nous l'avons réfutée. Elles ne peuvent donc qu'être consécutives et cela ne se peut que par un mouvement sempiternel dont chaque partie est *comme si* elle était adventice (*ka-annahū ḥādītan*), tandis que leur totalité est consécutive et n'est pas adventice¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Ġazālī, *Iqtisād*, 27, 7-14.

¹⁴⁶ Le mouvement selon les *mutakallimūn* est conçu de la sorte : « Les accidents de localisation survenant dans les espaces contigus ne sont décrits comme mouvements que par leur subséquence (*bi-talāḥuqihā*) selon la continuité du renouvellement et la continuité de l'annihilation », Ġazālī, *Iqtisād*, 37, 7-8. Le mouvement céleste selon les philosophes est décrit ainsi : « Chacun des mouvements [des corps célestes] est généré, perpétuel, inlassablement subséquent (*mutalāḥiqa*) pré-éternellement et post-éternellement », Ġazālī, *Iqtisād*, 27, 8-9. La ressemblance des deux descriptions est facilement constatable.

¹⁴⁷ Ġazālī, *Maqāṣid*, *Ilāhiyāt*, 110, 17-20 ; 111, 1.

Les parties du mouvement céleste sont *comme* des adventices, à condition qu'on divise leur trajectoire et que suivant cette division, on suppose des parties pour un mouvement, qui, en soi, est continu¹⁴⁸. De même, nous lisons dans le *Tahāfut* :

Il est inconcevable qu'un adventice procède d'un éternel, sauf par l'intermédiaire d'un mouvement éternel circulaire qui, selon un aspect ressemble à l'éternel, - car il est perpétuellement éternel-, et qui ressemble à l'adventice selon un autre aspect, -car chacune de ses parties *supposées* est venue à l'existence après n'avoir pas existé¹⁴⁹.

Il ne s'agit donc pas de mouvements conçus comme accidents numériquement distincts l'un de l'autre et qui adviendraient perpétuellement aux corps célestes, mais d'un seul mouvement dont les parties *supposées* adviennent à être. Le mouvement céleste circulaire dans son intégrité est éternel et continu. Dans ce passage de l'*Iqtisād*, Ġazālī simplifie donc la doctrine des philosophes en vue de réduire l'écart entre la vision qu'ont des *mutakallimūn* du mouvement, conçu comme un accident adventice et le mouvement local qui, selon les philosophes, est un processus continu¹⁵⁰. Avec cette simplification, il est par conséquent possible de déduire que les corps célestes ne sont pas dépourvus des mouvements adventices. Le troisième principe de la preuve à partir des accidents peut donc être appliqué aux corps célestes.

Concernant les corps sublunaires deux interprétations philosophiques s'avèrent plausibles, en fonction du niveau auquel on se voit appliquer le troisième principe. Notons que seulement la seconde interprétation clarifiera la préférence qu'exprime Ġazālī à mentionner le mouvement et le repos parmi les catégories d'accidents. La première interprétation, qui se situe au niveau de la structure hylémorphique basique, c'est-à-dire le composé de la matière première et de la forme corporelle, peut s'inscrire dans l'approche simplificatrice adoptée par les Aš'arites dans leur compréhension de l'hylémorphisme. Selon cette approche les formes

¹⁴⁸ Voir Avicenne, *Šifā', al-Samā' al-ṭabī'ī*, 86 : « Ce qui est continu n'a pas de parties en acte, mais est accidentellement divisé en parties ; cela est dû à certaines causes qui divisent la grandeur spatiale et qui en font des grandeurs spatiales, selon l'un des types de division ».

¹⁴⁹ Ġazālī, *Tahāfut*, 29, 14-16.

¹⁵⁰ La même attitude est perceptible chez Faḥr al-dīn al-Rāzī. Nous trouvons un passage parallèle dans les *Arba'īn* de Rāzī : « la deuxième possibilité consiste à dire que les corps sont éternels par leur essence et leurs attributs. Cela est la doctrine de certains des philosophes et s'explique comme suit: les corps célestes sont éternels par leur essences et certains de leurs attributs déterminés, sauf leurs mouvements. Car chacun de leurs mouvements est précédé d'un autre mouvement et cela sans aucun commencement. Quant aux corps élémentaires, leur matière est éternelle, mais chacune de leurs formes et chacun de leurs attributs est précédé par un autre, et cela sans commencement [dans le temps]. Ceci est la doctrine d'Aristote et de ses adeptes, parmi les anciens et les modernes ». Rāzī, *Arba'īn*, V.I, 29,19-23; 30, 1-2. Il existe également un passage parallèle dans les *Maṭālib* : « Les corps sont soit célestes, soit élémentaires. Les corps célestes sont éternels *a parte ante* et *a parte post*, par leurs essences et par la totalité de leurs attributs. Ils sont mus par un mouvement unique perpétuel et subséquent, de la pré-éternité à la post-éternité, sans aucun repos. Quant aux corps élémentaires (*al-aḡrām al-unṣuriya*), leur matière subsiste pré-éternellement et post-éternellement, mais leur forme est susceptible de repos et de corruption, donc chaque forme est précédée par une autre forme, sans aucun commencement ». Rāzī, *Al-Maṭālib al-āliyya*, IV, 19, 14-16; 20, 1-3.

sont assimilées aux accidents et la matière première à la substance atomique. Ces assimilations sont réalisables à condition de supprimer le concept d'être en acte et d'être en puissance, ce que ces théologiens ont visiblement fait. Un passage de l'*Iršād* de Ğuwaynī, qui n'est pas le seul du genre, est révélateur de cette approche:

Les mécréants ont tenus pour possible, pour les substances, la privation de tout accident. Les substances, dans leur vocabulaire technique, sont appelées « matière » (*al-hayūlā*) et les accidents sont désignés comme « formes » (*al-ṣuwar*)¹⁵¹.

Ainsi, pour Ğuwaynī, la matière première, en tant que réceptacle des formes, est assimilable à la substance atomique, réceptrice des accidents. Quant aux formes, elles sont assimilées aux accidents, du fait de leur inhérence à un substrat. Il est donc tout à fait légitime d'appliquer la même approche au passage de l'*Iqtīṣād* et de suggérer que Ğazālī, en évoquant l'impossibilité que la matière soit privée des formes, l'aurait prise pour un support en acte, dans lequel les formes adviennent de la même manière que les accidents adviennent aux substances atomiques des *mutakallimūn*. Ğazālī ne manque pas d'affirmer dans les *Maqāṣid* cette assimilation opérée par les *mutakallimūn* entre la forme et l'accident¹⁵².

La deuxième interprétation se situe au niveau des corps élémentaires. Elle permet de comprendre la raison pour laquelle Ğazālī a privilégié le mouvement et le repos, non pas en tant qu'exemples paradigmatiques mais en tant qu'arguments visant à expliquer l'impossibilité que les corps soient privés d'adventices. Les corps élémentaires, dans la philosophie aristotélicienne, sont, soit en mouvement vers leur lieu naturel (*ḥayyiz, makān*), soit en repos dans leur lieu naturel. Il est par conséquent logique d'affirmer que la substance, entendue comme corps élémentaire, n'est jamais dépourvue de mouvement ni de repos. Ğazālī lui-même ne manque pas de comprendre le mot « substance » (*ḡawhar*) dans le sens de corps élémentaire et d'évoquer cette doctrine d'une manière très implicite dans cette partie de l'*Iqtīṣād* :

La substance par nécessité n'est pas dépourvue ni de mouvement ni de repos, et ces deux sont adventices. La venue à l'être du mouvement est appréhendée par les sens. Si nous supposons une substance en repos, comme la terre/Terre, la supposition de son mouvement n'est pas impossible. Au contraire, on connaît nécessairement sa possibilité. Lorsque donc ce possible se produit, il est adventice et annihile le repos. Le repos, [qui était] avant lui est également adventice, puisqu'[un existant] éternel ne s'annihile pas¹⁵³.

¹⁵¹ Ğuwaynī, *Iršād*, 23, 5-6. Sur les affinités entre l'accident chez les *mutkallimūn* et l'*ousia* aristotélicien voir Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. III, p. 68.

¹⁵² Ğazālī, *Maqāṣid, Ilāhiyāt*, 10, 8-9 : « la forme chez les *muatakallimūn* est un accident et dépend de l'existence de son substrat ».

¹⁵³ Ğazālī, *Iqtīṣād*, 28, 1-4.

Ce passage se tient à la lisière entre la physique du *kalām* et la physique de la *falsafa*, et ce, sur deux points : (1) la présentation de la terre/Terre comme une substance, (2) la description de l'instant du changement comme l'annihilation d'un accident par son contraire. Dans la terminologie issue du *kalām*, le mot *al-arḍ* désigne la planète Terre¹⁵⁴. Dans ce sens, elle n'est pas une substance, mais une agglomération des substances toutes identiques dans leurs qualités essentielles. Pour les *mutakallimūn* il n'existe qu'un genre unique de substances et toutes leurs qualités, excepté certaines qualités essentielles, proviennent de leurs accidents. Il est possible que, dans ce passage, Ġazālī utilise ce terme pour désigner le corps élémentaire qu'est la terre.

Dans ce contexte binaire, « le repos de la terre/Terre » peut recouvrir deux sens : (1) pour les *mutakallimūn*, la Terre est continuellement en repos¹⁵⁵. Les philosophes partagent l'idée du repos de la Terre, bien qu'ils l'admettent pour d'autres raisons¹⁵⁶; (2) pour les philosophes, la terre en tant que corps élémentaire, est en repos dans son lieu naturel. De même « la possibilité de se mouvoir de la terre/Terre » se comprend de deux manières : (1) la Terre qui est toujours en repos peut théoriquement se mettre à se mouvoir; cela est parfaitement possible pour la puissance divine et c'est ce qui se produira à la fin des temps; (2) La terre comme corps élémentaire peut se mettre en mouvement sous l'effet d'une contrainte qui l'éloigne de son lieu naturel¹⁵⁷.

Un autre point important dans ce passage, qui le situe derechef à la frontière des deux systèmes physiques, est la description de l'instant du changement. Ġazālī dit explicitement que la venue à l'être du mouvement dans une substance *annihile* le repos qui s'y trouvait. Or, selon la doctrine des Aš'arites, un accident n'a pas le pouvoir d'annihiler un autre accident. En effet, l'annihilation d'un accident survient en raison d'une impossibilité intrinsèque qui l'empêche de subsister au-delà d'un instant. Ġuwaynī énonce la position des Aš'arites dans son *Šāmil* au moyen de l'exemple du changement du blanc en noir:

Le blanc [advenu] le premier à une substance s'annihile d'abord, le noir advient à la suite de son annihilation¹⁵⁸.

¹⁵⁴ La même idée est exprimée dans le *Burhān* de Ġuwaynī, au sujet du corps : « l'intellect juge la possibilité du mouvement d'un corps (*ġism*) immobile », *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, 145, 1-2.

¹⁵⁵ Voir notamment Abū Rašīd al-Nisābūrī, *al-Masā'il fī l-ḥilāf bayn al-baṣrī'īn wa-l-baġdādī'īn*, 192sqq, la question sur « la cause du repos de la terre ».

¹⁵⁶ Voir Avicenne, *Šifā'*, *al-Samā' al-ṭabī'ī*, 58-63.

¹⁵⁷ Voir Ġazālī, *Maqāṣid, al-Ṭabī'iyāt*, 27, 16-17 : « Nous disons que tout corps a un lieu naturel car lorsqu'il est libre des contraintes (*qawāsir*), il est soit en repos dans un lieu, qu'on appelle son lieu naturel, soit il se meut et tend vers la direction dans laquelle se trouve son lieu naturel ».

¹⁵⁸ Ġuwaynī, *Šāmil*, 210, 2-3.

Ġazālī lui-même dans une autre partie de l'*Iqtisād* confirme cette modalité de l'annihilation des accidents :

Si quelqu'un demande : « selon vous, par quoi les substances et les accidents sont-ils annihilés ? » Nous répondons : « quant aux accidents, ils [sont annihilés] *per se*, et nous entendons par notre énoncé '*per se*' le fait qu'on ne conçoive pas que leur essence subsiste »¹⁵⁹.

Il existe entre les deux modèles de changement une différence importante. Le modèle des Aš'arites, compatible avec le concept du temps atomisé, propose un changement séquentiel qui s'étale sur un laps de temps¹⁶⁰. Dans un même support, au moment « t₁ » existe l'accident de repos qui s'annihile au moment « t₂ », puis, au moment « t₃ » l'accident de mouvement advient à ce support. Évidemment, le fait qu'il s'agisse d'un accident de repos nécessite son inhérence au support avant le commencement du changement, mais cela est hors de propos ici. Le modèle de Ġazālī diverge du modèle aš'arite en tant qu'il suggère qu'au moment « t₁ » deux accidents de mouvement et de repos sont présents dans un même support, et qu'au moment « t₂ » seul existe l'accident de mouvement. Outre qu'elle soit incompatible avec le concept du temps atomisé, cette description contredit le principe selon lequel un accident et son contraire ne peuvent être inhérents à la même substance simultanément¹⁶¹.

Il faut souligner qu'en optant pour ce modèle de changement, Ġazālī suit indubitablement son maître. Ġuwaynī, en dépit de ce qu'il déclare dans le *Šāmil*, affiche un autre point de vue dans l'*Iršād* :

Lorsqu'une substance immobile se meut, le mouvement lui est advenu, et son advenue indique sa génération. La négation (*intifā'*) du repos par la venue à l'être du mouvement indique l'état adventice du repos, car si l'on affirme son éternité, son annihilation devient impossible¹⁶².

Un autre modèle sous-tend donc la description de l'instant du changement dans ce passage ainsi que dans celui de l'*Iqtisād*. La description de l'altération du point de vue aristotélicien présente dans le *Tahāfut* nous le fournit :

Dans le monde sont seulement annihilés les accidents et les formes qui [adviennent] successivement aux choses, car la forme aqueuse *est annihilée par son contraire* qui est la forme de l'air, tandis que la matière qui est le lieu d'inhérence ne s'annihile pas. On ne peut pas imaginer que la substance qui n'est pas dans un lieu d'inhérence soit annihilée par son contraire, car ce qui n'est pas dans un lieu d'inhérence n'a pas de contraire. Les contraires [adviennent] successivement à un lieu d'inhérence unique¹⁶³.

¹⁵⁹ Ġazālī, *Iqtisād*, 37, 5-6.

¹⁶⁰ Pour la notion du temps atomisé voir Gimaret, *La doctrine*, p. 66.

¹⁶¹ Voir D. Gimaret, *La doctrine*, pp.77-78.

¹⁶² Ġuwaynī, *Iršād*, 20, 7-9.

¹⁶³ Ġazālī, *Tahāfut*, 202, 2-5.

Le passage fournit une explication de l'indestructibilité de la matière, mais à travers la description, l'on est amené à découvrir comment Ġazālī comprend le modèle philosophique du changement substantiel pour lequel l'altération signifie la destruction ou l'annihilation d'une forme substantielle par une autre. Cela dérive du principe connu de la physique aristotélicienne qui suggère que deux contraires se détruisent l'un l'autre¹⁶⁴.

Il ne fait donc aucun doute que le troisième principe de la preuve des *mutakallimūn*, remodelé par Ġazālī est applicable au système de la physique des philosophes. Il suffit de prouver l'impossibilité de l'éternité de ce qui n'est pas dépourvu d'adventices pour finaliser l'adaptation totale de la preuve aux principes philosophiques. Ce que Ġazālī fera par la suite. Il utilise donc d'une manière novatrice le mouvement dans la preuve qu'il propose pour l'existence de Dieu, sans prendre le soin de désigner cette preuve nouvelle. Les *mutakallimūn* de la période classique n'ont pas non plus proposé de noms pour désigner leur propre preuve. La seule désignation ancienne vient de philosophe juif, Sa'adiyā al-Fayyūmī (m.331/942) qui, dans son *Kitāb al-amānt wa-l-i'tiqādāt*, a mis en relief, comme élément marquant de cette preuve, la notion de « l'accident » (*'araḍ*)¹⁶⁵. Le mouvement et le repos jouent un rôle dans le fonctionnement des versions anciennes de la preuve, en tant qu'exemples paradigmatiques, et non en tant qu'arguments comme c'est le cas chez Ġazālī. Les *mutakallimūn* les ont utilisés pour déterminer la validité du premier principe¹⁶⁶. Ainsi, bien que, dans les versions anciennes, ceux-ci ne jouent pas un rôle primordial, ils y sont tout de même présents. Si donc, 'Ayn al-Quḍāt désignait la version ancienne de la preuve, en insistant sur le mouvement, cela aurait été, avec un peu de négligence, acceptable. Ceci dit, il est fort possible qu'en mettant l'accent sur le mouvement, 'Ayn al-Quḍāt sous-entendait en fait la version ġazālienne de la preuve. Un passage de l'*Ihyā'*, tiré des « principes des croyances » (*qawā'id al-'aqā'id*) nous fournit l'évidence textuelle ultime pour établir le lien entre la preuve des *ahl al-naẓar/nuzzār*

¹⁶⁴ Avicenne, *Physique*. I 9, 192a 21-22, et *De Caelo*, II 3, 286a 33-34.

¹⁶⁵ Sa'adiyā al-Fayyūmī, *Kitāb al-amānt wa-l-i'tiqādāt*, 35 sqq. Voir Davidson, *Proofs*, p. 134. Faḥr al-dīn Rāzī désigne cette preuve « la preuve ancienne des *mutakallimūn* », *al-Maṭālib al-'āliyya*, IV, 309.

¹⁶⁶ Voir par exemple Bāqillānī, *Tamhīd*, 18, 13-18 : « La preuve de l'affirmation de l'existence des accidents c'est la mise en mouvement du corps après son repos et son repos après son mouvement. Il faut que cela soit ainsi, ou par soi, ou par une cause. Si le corps était en mouvement par lui-même, son repos ne serait pas possible. La possibilité de son repos après son mouvement est un indice du fait qu'il est mu par une cause qui est [l'accident du] mouvement. C'est également un indice pour affirmer l'existence des couleurs, des saveurs, des odeurs, de la composition, de la vie, de la mort, de la connaissance, de l'ignorance, de la puissance, de l'impuissance et des autres sortes d'accidents ». Ġuwaynī, dans l'*Iršād*, donne une version modale de la même preuve, voir Ġuwaynī, *Iršād*, 18. Contrairement à ses maîtres, Ġazālī ne recourt pas à une démonstration pour déterminer l'existence des accidents. À deux reprises, il juge l'existence des accidents évidente et refuse de la déterminer. Nous trouvons toutefois, dans l'*Iqtisād* l'argument apparu dans le *Tamhīd* et les autres textes aš'arites, mais comportant deux différences importantes : (1) Ġazālī restreint cet argument au mouvement et au repos et n'en déduit pas l'existence d'autres types d'accidents, certainement à cause de la faiblesse d'une telle déduction; (2) Ġazālī ne l'utilise pas pour prouver l'existence des accidents, mais pour déterminer la distinction entre le mouvement et l'objet mobile.

et le mouvement. Au moment d'apporter une preuve déterminant l'existence de Dieu, Ġazālī propose une version condensée de la preuve de l'*Iqtiṣād* :

Dans la disposition humaine et les témoignages coraniques il existe ce qui [nous] dispense d'apporter une démonstration. Cependant, nous disons, pour clarifier les choses et suivre **les savants des *nuzzār*** : « l'un des *aprioris* de l'intellect c'est que l'adventice, pour sa venue à l'être, a besoin d'une cause. Le monde est adventice, il a donc besoin d'une cause, pour son advenue à l'être. Quant à notre proposition « l'adventice a besoin d'une cause pour sa venue à l'être », elle est évidente. [...] Concernant notre proposition « le monde est adventice », sa **démonstration (*burhān*)** consiste à dire que les corps du monde ne sont pas dépourvus de **mouvement** et de repos, et que ces deux sont adventices. Ce qui n'est pas dépourvu d'adventices est lui-même adventice »¹⁶⁷.

Le lien que Ġazālī établit entre la preuve des *nuzzār* et le couple mouvement/repos ne laisse pas de doute sur le fait que 'Ayn al-Quḍāt avait à l'esprit la preuve des *mutakallimūn* en faisant allusion au mouvement. Un point ambigu concernant la façon selon laquelle notre auteur renvoie à cette preuve est l'omission du repos dans son allusion. Cela peut être dû, ou bien au souci de brièveté et concision qui régit toute l'économie de son style dans le *Zubda*, ou bien au fait que, pour lui, contrairement à la position des *mutakallimūn*, le repos est un élément négatif, du fait qu'il est l'absence de mouvement. Ainsi, comme le repos n'a pas d'existence réelle, il n'a pas à être mentionné. Les ambiguïtés concernant la preuve des *ahl al-naẓar* et celle de Ġazālī étant clarifiées, il nous faut étudier la preuve que 'Ayn al-Quḍāt lui-même dépeint comme la plus rapide pour prouver l'existence de Dieu.

2. La preuve par l'existence

Une fois allusion faite à la preuve par le mouvement, dans le deuxième chapitre du *Zubda*, 'Ayn al-Quḍāt entreprend d'exposer l'argument dont il vante la véracité et la brièveté. Cet argument, désigné par lui comme « la preuve par l'existence » (*al-istidlāl min ẓarīq al-wuḡūd*), témoigne des affinités avec la preuve du nécessairement existant développée par Avicenne:

La vérité certaine pour établir [l'existence de l'être] éternel revient à l'induire de l'existence qui est la plus générale des notions (*a'amm al-ašyā'*), car si un [existant] éternel n'existait pas, aucun [autre] existant n'existerait non plus. En effet, l'existence se subdivise de manière exhaustive entre [l'être] adventice et [l'être] éternel, c'est-à-dire celui dont l'existence a un commencement (*bidāya*) et celui dont l'existence n'a pas de commencement. Si un [existant] éternel n'existait pas, aucun [existant] adventice n'existerait non plus, puisqu'il n'est pas dans la nature (*ṭabī'a*) d'un [existant adventice] de venir à l'être par soi. L'existant par soi est le nécessairement existant et l'on ne peut concevoir un commencement pour [l'être] nécessaire par soi. Il résulte de ces mots un syllogisme démonstratif (*qiyās burhānī*) que les *ahl al-naẓar* ont appelé le syllogisme conditionnel conjonctif (*šarṭī mutṭaṣil*) afin de faciliter sa

¹⁶⁷Ġazālī, *Ihyā'*, I, 183, 3-9.

compréhension pour le débutant qui n'est pas encore très apte à appréhender les réalités intelligibles. Ainsi l'on dit : si un existant existe, il est indispensable qu'existe nécessairement un [existant] éternel. C'est un principe certain (*aṣl yaqīnī*) que l'on ne peut envisager mettre en doute. On continue ensuite : l'existence est absolument évidente, cela est le deuxième principe et, comme le premier, il est certain. De ces deux principes est nécessairement induite l'existence d'un existant éternel. Voilà comment on prouve par le moyen de l'existence, l'éternel. Il est inconcevable de trouver un argument qui soit plus bref et plus véridique que celui-ci¹⁶⁸.

Récapitulons les points capitaux de ce passage :

1. L'existence est la notion la plus générale.
2. L'existant se subdivise en existant adventice et existant éternel.
3. L'adventice est ce dont l'existence a un commencement. L'éternel est ce dont l'existence n'a pas de commencement. → présence de commencement pour l'existant adventice et absence pour l'existant éternel
4. Il est inconcevable d'imaginer un commencement pour ce qui est nécessaire par son essence (*al-wāğib bi-dātihī*). → manque de commencement pour l'existant nécessaire par soi, identification de l'existant éternel et de l'existant nécessaire par soi.
5. Il n'est pas dans la nature de l'existant adventice de venir à l'être par son essence (*bi-dātihī*). → manque de nécessité essentielle envers l'existence pour l'existant adventice, identification de l'existant adventice et de l'existant nécessaire par autrui.
6. L'existant par soi (*al-mawğūd bi-dātihī*) est nécessairement existant. → présence de nécessité essentielle envers l'existence.
7. Le syllogisme conditionnel conjonctif : 1) s'il y a un existant il en résulte par nécessité
8. qu'il existe un existant éternel (un principe certain) ; 2) L'existence est certainement évidente (un principe certain) ; 3) par nécessité il existe un existant éternel.

Pour les besoins de la recherche, nous procéderons au regroupement des séquences en trois catégories distinctes et poursuivrons leur analyse en accord avec les subdivisions

¹⁶⁸ *Zubda*, 12, 10-19 ; 1, 1-2. Nous retrouvons dans l'épître 10, la même argumentation : « Sachant que l'on ne peut imaginer l'existence de [l'existant] adventice par soi, pense bien à ce que ce terme témoigne de [l'existence d'un existant] éternel. Car il existe soit un [existant] éternel soit un [existant] adventice, c'est-à-dire ce dont l'existence n'a pas de commencement (*bidāyat/bidāya*) ou ce dont l'existence a un commencement. L'existence de [l'existant] adventice n'est pas causée par lui, il en découle que s'il n'existait aucun [existant] éternel, aucun existant adventice n'existait pas non plus. Ainsi, aucun existant n'existerait, et ce, de manière absolue. Connaître [l'existence de l'existant] éternel par le biais de l'existence nécessite la nature saine (*feṭrat-e salīm*) », *Nāme-hā*, I, 83, 17-18 ; 84, 1-4.

suivantes: a) l'existence et la classification des existants (séquences 1 et 2) ; b) les existants éternel et adventice et leurs définitions (séquences 3 à 6), c) le syllogisme final (séquence 7).

2.1. L'évidence de l'existence

‘Ayn al-Quḍāt débute la preuve de l'existence de Dieu, un existant éternel, par une prémisse jugée certaine. Cette prémisse, l'évidence de l'existence, est le principe par lequel Avicenne commence la preuve de l'existence du *wāḡib al-wuḡūd bi-l-dāt* dans la *Naḡāt* :

Il n'y a pas de doute qu'il y ait de l'existence. Or, tout existant est soit nécessaire, soit possible. S'il est nécessaire, l'existence du nécessaire est prouvée, ce que l'on cherchait. S'il est possible, nous allons exposer que son existence aboutit à l'existant nécessaire¹⁶⁹.

L'importance de cette prémisse se révèle une fois resituée dans l'histoire de la pensée philosophique, car elle est issue du double changement effectué par le *ṣayḥ al-ra'īs* sur la preuve de l'existence du Premier Moteur d'Aristote. Premièrement, il a établi une preuve visant le principe de l'existence, non le principe du mouvement comme chez Aristote, et, deuxièmement, il a déplacé l'ancrage disciplinaire de la preuve, de la partie physique de la philosophie, vers la partie métaphysique. La conséquence directe de cette dernière modification est le réquisit imposé par l'objet de cette science, l'existence¹⁷⁰. Car selon un précepte aristotélicien, repris également par les philosophes arabes, l'objet donné d'une science ne peut pas être prouvé par cette même science et doit être tout simplement accepté¹⁷¹. Il découle, à la suite logique de ce changement, qu'afin de prouver l'existence de Dieu, qui ressort de la métaphysique, nul besoin n'est de recourir à des arguments de type physique, basés sur la saisie des phénomènes du monde de la nature¹⁷², qui sont quant à eux l'objet de cette discipline moins noble qu'est la physique.

Y est en jeu également un aspect épistémologique, qui régit, derrière l'apparence des choses, le choix d'Avicenne. En effet, si l'existence est considérée comme une notion *apriori* c'est en raison de la théorie émanationniste de la connaissance qu'a adoptée Avicenne. Elle

¹⁶⁹ Avicenne, *Naḡāt*, 566, 16 ; 567, 1-3. Voir aussi *Šifā', Ilāhiyāt*, 29, tr. I, p.196 : « Nous dirons : l'existant, la chose et le nécessaire [sont tels que] leur intentions se dessinent dans l'âme d'un dessein premier ; dessein qui n'a pas besoin d'être acquis à partir d'autres choses plus connues qu'elles ».

¹⁷⁰ Il existe un désaccord entre Avicenne et Averroès à propos de l'objet de la métaphysique. Pour Avicenne c'est l'existence qui constitue l'objet de la métaphysique, tandis que pour Averroès, c'est parfois l'existence, parfois les principes séparés. Voir A.Bertolacci, "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics", pp.61-97.

¹⁷¹ Aristote, *Analytiques seconds*, I 2, 72a14-24. Avicenne modifie le sujet de la métaphysique qui était la déité dans l'aristotélisme et la remplace par l'existence en tant qu'existence. Il a estimé qu'on peut démontrer l'existence de Dieu, qui d'ailleurs n'est pas évidente, en utilisant le principe accepté de la métaphysique, l'existence. Ainsi la preuve de l'existence de Dieu est déplacée et transférée de la physique à la métaphysique. *Šifā', Ilāhiyāt*, 5-6.

¹⁷² Voir H. Davidson, *Proofs*, pp.284-288.

fait en effet partie de ces notions qui sont imprimées de manière directe dans l'âme. Toute tentative de la définir serait vouée à l'échec à cause de l'obscurité des termes dont on se sert dans la définition¹⁷³. La primauté conceptuelle des termes employés dans cette preuve permet à Avicenne de mettre en valeur son caractère exclusivement rationnel et son indépendance par rapport à notre expérience du monde physique¹⁷⁴.

Concernant les sources au moyen desquelles 'Ayn al-Qudāt aurait pu découvrir cet aspect principal de l'ontologie d'Avicenne, nous devons nous tourner, sans la moindre hésitation, vers les ouvrages de Ġazālī. Ce dernier traite de l'évidence de l'existence dans ses écrits. Le passage qui semble être la source de 'Ayn al-Qudāt se trouve dans la deuxième partie de la métaphysique de *Maqāṣid* :

Quant à la métaphysique, son sujet est la chose la plus générale (*a'amm al-umūr*), à savoir l'existence absolue¹⁷⁵.

'Ayn al-Qudāt aurait donc pu accéder à ce principe de l'ontologie avicennienne en s'informant à partir de sources de seconde main. Une difficulté qui caractérise la preuve de 'Ayn al-Qudāt est la taxinomie ontologique qu'il donne à la suite du principe de l'évidence de l'existence, en divisant l'existant en éternel et adventice. Cette division ne revêt pas d'importance primordiale dans le cadre de la preuve d'Avicenne. La suite nous éclaircira sur les raisons de ce choix.

2.2. Les deux types d'existants : existant éternel et existant adventice

Dans le passage cité ci-dessus, tiré du chapitre 2 du *Zubda*, 'Ayn al-Qudāt fait suivre l'évidence de l'existence par une division bipartite des existants entre éternel et adventice. Dans l'ensemble du *Zubda*, cette division va de pair avec la classification avicennienne de l'existant en tant que nécessaire par soi ou nécessaire par autrui. 'Ayn al-Qudāt ne manque pas de répéter cette autre classification dans le huitième chapitre du *Zubda* : « tout existant est nécessaire soit par son essence soit par autrui¹⁷⁶ ». Cependant, à l'égard de la preuve elle-même, l'argumentation de 'Ayn al-Qudāt qui s'appuie sur la subdivision bipartite des existants entre éternel et adventice reste problématique. Le bon fonctionnement de la preuve avicennienne repose, en principe, sur la reconnaissance des deux catégories existentielles, le nécessairement existant par soi et le possiblement existant par soi. Dans ce sens, l'enjeu et la difficulté de la preuve du deuxième chapitre résident dans le fait que 'Ayn al-Qudāt essaye

¹⁷³ Avicenne, *Šifā'*, *Ilāhiyāt*, 35-36.

¹⁷⁴ Voir M. Marmura, "Avicenna's Proof from contingency", pp. 35-37.

¹⁷⁵ Ġazālī, *Māqāṣid*, *Ilāhiyāt*, 6, 15-16. Également dans *Ihyā'*, vol. 4, 2627, 2 : « Le terme 'existence' qui est le plus général parmi les termes équivoques... (*a'amm al-asmā' ištirākan*) ».

¹⁷⁶ *Zubda*, 18, 10.

d'établir l'existence d'un être *éternel* par le biais de la notion d'*existence*, sans suivre pour autant les catégories existentielles proposées par Avicenne qui sont les véritables clés de voûte de sa preuve. Au premier abord, nous pourrions considérer que, de ce changement, résulte une structure déséquilibrée, car, en substituant le couple existant nécessaire par soi/existant possible par soi par celui d'existant éternel/existant adventice, le centre de gravité de la preuve se transfère de la nécessité/contingence vers l'éternité/advention. Il faut cependant nuancer ce premier jugement, car 'Ayn al-Quḍāt ne manque pas de traiter de la nécessité d'existence lorsqu'il qualifie l'être éternel dans ce même chapitre. La difficulté majeure consiste à voir de quelle manière il établit l'identité extensionnelle de l'existant nécessaire par soi et l'existant éternel de sorte que les deux notions, tout en signifiant deux choses différentes, renvoient au même existant.

L'autre problème issu de ce changement touche à la question de la contingence et des êtres possibles par soi. En effet, la preuve d'Avicenne se structure d'une part, sur la nécessité essentielle de l'existant nécessaire par soi et, de l'autre part, sur la possibilité essentielle des existants possibles. Or, malgré ce à quoi le lecteur pourrait s'attendre, aucune mention explicite n'est faite à l'existant possible (*mumkin al-wuḡūd*) ou de sa possibilité essentielle (*imkān*) tout au long du deuxième chapitre du *Zubda* et à mesure que progresse la preuve. Dans ce chapitre, 'Ayn al-Quḍāt ne fait référence qu'à l'existant adventice (*ḥādīṭ*):

En effet, l'existence se divise de manière exhaustive entre [l'être] adventice et [l'être] éternel, c'est-à-dire celui dont l'existence a un commencement (*bidāya*) et celui dont l'existence n'a pas de commencement. Si un [existant] éternel n'existait pas, aucun [existant] adventice n'existerait non plus, puisqu'il n'est pas dans la nature (*tabī'a*) d'un [existant adventice] de venir à l'être par soi. L'existant par soi est le nécessairement existant et l'on ne peut concevoir un commencement pour [l'être] nécessaire par soi¹⁷⁷.

La phrase « il n'est pas dans la nature d'un [existant adventice] de venir à l'être par soi » est susceptible de contenir une allusion à la possibilité essentielle des existants adventices. Cependant, en réalité, elle connote plutôt l'aspect négatif, le manque de nécessité existentielle que l'aspect positif, la possibilité essentielle de l'être adventice. Nous reviendrons sur ce point ultérieurement.

Enfin, la troisième conséquence du changement effectué au sein de la catégorisation avicennienne concerne le problème de l'exclusivité numérique de l'être éternel. L'éternité est certes un attribut de l'être nécessaire par soi dans la philosophie avicennienne, mais elle n'en est pas la propriété exclusive, puisque le monde aussi, en tant qu'effet nécessaire émanant de Lui, est éternel. Ce point de vue est naturellement rejeté par les *mutakkalimūn*.

¹⁷⁷*Zubda*, 12, 12-15.

Ainsi donc, avant d'amorcer une analyse des deux types d'existants, un aperçu rapide des définitions que 'Ayn al-Qudāt donne de ses catégories d'existants permettra de mieux appréhender le système ontologique qui régit l'agencement des lignes principales de cette preuve. Les deux définitions qu'il formule des deux catégories de l'être sont, respectivement pour l'existant éternel et adventice « celui dont l'existence n'a pas de commencement » et « celui dont l'existence a un commencement ». À cela il ajoute qu'« il n'est pas dans la nature d'un [existant adventice] de venir à l'être par soi », et que « l'existant par soi est le nécessairement existant ». Deux critères construisent en arrière-fond la structure de ces définitions et explications : (1) le manque ou la présence de commencement et (2) le manque ou la présence de nécessité d'existence par soi. En les combinant, nous obtenons quatre cas de figure :

- 1) Ce qui a un commencement et qui a la nécessité d'existence par soi.
- 2) Ce qui n'a pas de commencement et qui n'a pas de nécessité d'existence par soi.
- 3) Ce qui a un commencement mais qui n'a pas de nécessité d'existence par soi.
- 4) Ce qui n'a pas de commencement mais qui a la nécessité d'existence par soi.

Le premier cas aboutit à l'absurde : l'existant qui a la nécessité d'existence par soi ne peut avoir de point de commencement, puisque cela impliquerait que (a) il perde sa nécessité d'existence pour pouvoir commencer à être et (b) qu'il dépende d'une cause qui le fasse exister à un moment donné. Ces états sont contradictoires et ne peuvent être valides. Le deuxième cas de figure est l'état du monde selon Avicenne: alors que le monde n'a pas de commencement temporel et qu'il est coéternel avec l'essence divine il ne jouit pas de la nécessité d'existence par soi. Le troisième cas de figure présente l'état du monde selon le point de vue des *mutakallimūn*. Le quatrième cas de figure exprime les caractéristiques essentielles de Dieu d'après la position d'Avicenne et des *mutakallimūn* avicennisants : un existant éternel, qui n'a jamais commencé d'exister et qui est nécessairement existant par soi.

Deux problèmes se dégagent de cette présentation des cas possibles : premièrement, comment 'Ayn al-Qudāt réussit à accorder la nécessité d'existence par soi avec l'absence d'un commencement, autrement dit à combiner le *wāğib al-wuğūd bi-l-dāt* avec le *qadīm* ; deuxièmement, quel modèle a été suivi pour exprimer l'état du monde (le deuxième ou le troisième cas de figure) et pour quelle raison la notion de possible par soi a-t-elle été supprimée de son argumentation. Comme l'éternité du monde sera l'objet de la partie

suivante, elle ne sera pas traitée ici. Nous nous concentrons donc, dans un premier temps, sur la nature des liens qui unissent les notions de l'existant nécessaire par soi à l'existant éternel, et, dans un deuxième temps, sur celui que pose le choix fait par 'Ayn al-Qudāt de bannir de sa preuve la notion de la possibilité essentielle. Notons, avant d'entamer l'analyse de ces deux sujets, que les deux définitions qu'il énonce pour les deux types d'existants s'enracinent dans les discussions menées par les *mutakallimūn* et qu'elles ont été retenues par nombre des pratiquants de cette discipline. De surcroît, les théologiens aš'arites, non moins sensibles à l'influence de l'avicennisme, ont balisé le chemin rapprochant le *qadīm* du *wāğib al-wuğūd bi-l-dāt*. 'Ayn al-Qudāt n'est, en ce sens, qu'un héritier et continuateur de cette lignée de pensée. C'est pourquoi, en dépit de l'allégeance avicennienne témoignée par la preuve développée dans le deuxième chapitre, nous traiterons dans ce qui suit des discussions propres aux *mutakallimūn* sur les deux notions de *qadīm* et de *ḥādīṭ* ainsi que leur adoption par 'Ayn al-Qudāt.

2.3. L'éternel et le nécessaire par soi

Les *mutakallimūn* ont défini de différentes façons le terme « éternel » (*qadīm*)¹⁷⁸. La définition privilégiée par 'Ayn al-Qudāt, - l'être éternel est ce dont l'existence n'a pas de commencement¹⁷⁹ -, remonte à Abū 'Alī al-Ğubbā'ī (m.303/915), le maître de la branche bašrienne de l'école mu'tazilite. D'après 'Abd al-Ğabbār, Ğubbā'ī aurait défini le *qadīm* de deux manières différentes. Dans certains de ses livres, il aurait affirmé que le *qadīm* est « ce dont l'existence n'a pas de commencement » (*annahū lā awwal li-wuğūdihī*)¹⁸⁰, et, dans d'autres, qu'il est « ce dont l'existence est antérieure [à un autre existant] » (*mutaqādim al-wuğūd*)¹⁸¹. Pour délimiter le sens du terme, chacune des définitions de Ğubbā'ī prend en considération un critère différent : la première prend en compte un critère intrinsèque et négatif, l'absence de commencement temporel de l'existant présumé, tandis que la deuxième privilégie un critère extrinsèque et positif, son antériorité par rapport à un autre existant venu à l'être après lui. Sachant que les deux définitions avaient chacune leur place dans les livres de *kalām*, il est tout à fait légitime de s'interroger sur les raisons qui ont poussé 'Ayn al-Qudāt à préférer la première.

¹⁷⁸ Voir Aš'arī, *Maqālāt*, 180.

¹⁷⁹ 'Ayn al-Qudāt répète les deux définitions dans ses épîtres : « Il est nécessaire d'appeler adventice tout existant dont l'existence a un commencement (*bidāyat*) et d'appeler éternel celui [dont l'existence] n'a pas de commencement ». *Nāme-hā*, I, 107, 7-8.

¹⁸⁰ 'Abd al-Ğabbār, *Muğnī*, V, 233, 2.

¹⁸¹ 'Abd al-Ğabbār, *Muğnī*, V, 233, 18.

Une lecture attentive de la deuxième définition nous montre que la nature de l'antériorité de l'existant éternel sur les autres existants reste obscure dans cette formule rapportée par 'Abd al-Ġabbār (m.415/1025). La reformulation qu'en a faite Aš'arī (m.324/936) et qui est rapportée par Ibn Fūrak (m.406/1015), rend avec plus de clarté la nature de l'antériorité telle qu'elle fut conçue par ce disciple de Ġubbā'ī :

Lorsque nous disons "une chose est éternelle", le sens exact de notre parole revient à la chose elle-même (*nafs al-šay'*) qui précède *par son existence* (*al-mutaqqadim bi-wuġūdihi*), l'existence de celui qui est advenu *après* lui¹⁸².

Cette définition comprend le terme « *qadīm* » dans un sens plus vaste qui n'exclut pas son application aux êtres-divins¹⁸³. Il s'agit en effet de désigner comme *qadīm* tout existant qui par son existence précède l'autre. Cette antériorité de l'existant₁ par rapport à l'existant₂ peut être aussi bien existentielle – si l'on met le poids sur « l'existence », dans l'explication d'Aš'arī -, que temporelle, si l'on s'attache à la mention d' « après ». Dans le cas d'une antériorité temporelle, elle peut être éternelle *a parte ante*, mais finie *a parte post* c'est-à-dire sans commencement aucun dans le temps, mais avec une fin délimitée par la venue à l'être du deuxième existant ; soit elle se trouve limitée à une durée déterminée, à la fois *a parte ante* et *a parte post*, en raison de l'advenue à l'être des deux existants, dont l'un précède l'autre dans le temps. Autrement dit, le « *qadīm* » peut être appliqué à la fois à un existant éternel *a parte ante* et à un existant instauré dans le temps¹⁸⁴. Dans le cas de Dieu, Son antériorité temporelle aboutirait à l'éternité du temps, car une antériorité temporelle de Dieu sur les autres existants est seulement envisageable à condition de présupposer l'éternité du temps. Il est donc évident

¹⁸² Ibn Fūrak, *Muġarrad*, 26, 19-20. Voir aussi Gimaret, *La doctrine*, p. 247 « Dieu est *qadīm* en tant que son existence est antérieure infiniment à celle de tout autre existant. Cela revient bien à dire, pratiquement que Son existence n'a pas commencé ; mais on a vu qu'A. excluait avec la dernière énergie de comprendre *qadīm* au sens de "ce dont l'existence n'a pas de commencement (*lā awwal li-wuġūdihi*). D'autre part, s'il s'agit bien, en fait, d'éternité, celle-ci n'est vue, de toute façon, que relativement au passé : *qadīm* signifie proprement "pré-éternel" ». Voir aussi Wisnovsky, "One Aspect", p. 70: « Ibn Fūrak [...] uses the "existential beforeness" definition, implying that it is the one al-Aš'arī himself used. Another aš'arite, al-Ĥalīmī uses the term *ibtidā'* (origin) in place of *awwal* (beginning), reflecting, I believe, the beginning of the semantic shift I mentioned. This is because "origin" is ambiguous: like the Greek term *arkhê*, the Arabic *ibtidā'* can mean both a starting-point in time (*awwal*) as well as a principle (*mabda'*) ».

¹⁸³ Comme le signale Gimaret : « À première vue, le mot [*qadīm*] ne paraît guère convenir pour exprimer la notion d'éternité. Issue de la racine *qadama/yaqdumu* qui veut dire "venir avant, précéder", *qadīm* ne signifie à proprement parler que l'antériorité dans le temps, le fait d'exister avant autre chose ». Gimaret, *Les noms divins*, p.164. Notons que 'Ayn al-Quḍāt est bien conscient de cette autre définition du mot « *qadīm* », comme le montre un passage de l'épître 140, *Nāme-hā*, III, 346.

¹⁸⁴ Voir par exemple 'Abd al-Ġabbār, *Muġnī*, V, 234 : « Il n'est pas interdit, selon cette définition, qu'une chose soit *ḥādīt* et *qadīm* dans le sens véritable du terme, car lorsqu'elle est ce dont l'existence est antérieure (*mutaqaddim al-wuġūd*), il est possible qu'elle soit qualifiée d'être *qadīm*, à cause de son antériorité, et qu'elle soit qualifiée d'être *ḥādīt*, en tant qu'elle est venue à l'être à partir d'un premier terme (*ḥaytu wuġida 'an awwal*) ». Voir aussi un autre passage du *Muġarrad* d'Ibn Fūrak : « Quant à *qidam*, il est l'existence à condition de l'antériorité. Il [*i.e.*, Aš'arī] ne considérerait pas pour ce [terme] l'antériorité prééternelle infinie au détriment de l'antériorité finie. Au contraire, il disait que [l'existant] adventice est qualifié d'être *qadīm* dans le sens véritable du terme, lorsque l'on considère son antériorité sur ce qui est venu à l'être après lui ». *Muġarrad*, 27, 19-20.

que l'hypothèse d'une antériorité temporelle pour Dieu mènera à des conséquences inacceptables pour la théologie du *kalām*. C'est peut-être pour cette raison que les *mutakallimūn* ont tenu à préciser la nature atemporelle de l'antériorité de Dieu, comme le montre un autre passage du *Muğarrad*, dans lequel Ibn Fūrak rapporte l'avis d'Aš'arī sur le sens du terme *qadīm*, lorsqu'il est appliqué à Dieu. Cette fois, le champ sémantique du terme est rétréci de façon à limiter son usage exclusif à l'être divin :

Quant à la qualification selon laquelle Il est éternel, c'est aussi un consensus des maîtres. Sa signification c'est qu'Il est antérieur par Son existence (*mutaqaddim bi-wuğūdihi*), [d'une manière] illimitée (*lā gāya*) et sans extension temporelle (*lā mudda*) sur tout ce qui est venu à l'être. Ceci est également le sens de la qualification selon laquelle Il est pré-éternel (*azalī*)¹⁸⁵.

Appliqué à Dieu, le terme *qadīm* désigne donc une antériorité existentielle qui n'implique pas la présence d'une extension temporelle durant laquelle Dieu précéderait l'advenue à l'être de Ses créatures. Dans ce sens, l'infinité voulue par la phrase « Il est antérieur par son existence [d'une manière] illimitée » est en réalité marquée par l'absence du temps. Cependant, la supposition d'une infinité atemporelle est une position difficile à tenir. Elle a suscité l'objection des adversaires des *mutakallimūn* et nombre d'entre eux ont essayé d'apporter des éléments de réponse, peu convaincants¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Ibn Fūrak, *Muğarrad*, 42, 19-20. Dans un autre endroit du *Muğarrad*, Ibn Furak rapporte qu'Aš'arī a rejeté la définition qu'on donnait pour le nom « substantif » (*bāqī*) à savoir « ce à quoi sont survenus deux instants » : « Il dit que si c'est ainsi, seul peut être qualifié par subsistance ce à quoi la succession des instants (*murūr al-awqāt*) est possible, Ainsi il est impossible que l'existence du Créateur soit subsistante », Ibn Fūrak, *Muğarrad*, 239, 16-18. Voir aussi D.Gimaret, *Les noms divins*, p.178 : « Là encore s'impose la nécessité de fournir une définition qui convienne aussi bien à Dieu qu'aux créatures. Or une telle définition- estiment Aš'arī et Bağdādī, mais aussi Ibn Mattawayh- impliquerait que Dieu ne puisse être qualifié de *bāqī*, du fait que, pour Lui (dans la pré-éternité, précise Bağdādī), il ne saurait y avoir succession d'instant (*murūr al-awqāt*) ».

¹⁸⁶ Nous ne savons pas si Aš'arī a cherché à trouver une solution convaincante pour expliquer la modalité de la permanence de Dieu dans l'existence sans l'existence du temps comme condition préalable. Parmi les Aš'arites des générations suivantes, Ğuwaynī, faisant face aux adversaires qui ont mis en question une telle conception de l'antériorité, a proposé une solution, en privilégiant une notion particulière de l'instant (*waqt*), l'unité de mesure du temps. Deux passages similaires, l'un provenant de l'*Iršād* et l'autre du *Šāmīl*, éclaircissent de quelle manière un Aš'arite a pu soutenir l'existence permanente de Dieu avant la création des existants, sans que cela Lui inflige le défaut de la temporalité. Il écrit dans l'*Iršād* : « Si on nous dit qu'admettre l'existence d'un être qui n'a pas commencé d'exister, c'est admettre des instants qui se succèdent à l'infini, que l'on ne peut concevoir la permanence d'une existence autrement que durant les durées du temps, ce qui conduirait à admettre des choses adventices sans commencement, nous répondons que c'est une erreur. Les instants se disent des choses existantes qui coïncident avec une chose existante. Toute chose qui est rapportée à la coïncidence d'une autre chose avec elle, est l'instant de cette chose. Il est d'usage d'exprimer par les instants les mouvements de la sphère céleste, et l'alternance du jour et de la nuit. Ce que nous entendons par instant étant ainsi compris, l'existence d'une chose n'a pas pour condition la coïncidence avec une autre chose, si l'une n'est pas liée à l'autre dans une proposition logique. Si tout être avait besoin d'un instant, et si on supposait que les instants existent réellement, ceux-ci [i.e. les instants] seraient également subordonnés à des instants, ce qui conduirait à des stupidités que nul homme raisonnable n'accepterait. Dieu seul avec Ses attributs existait avant la survenance des choses adventices et nulle chose adventice ne coexistait avec lui », Ğuwaynī, *Iršād*, 32-33. (nous ne sommes appuyés sur la traduction de Luciani). De même, nous lisons dans le *Šāmīl* : « Si quelqu'un demande : "lorsque vous approuvez [l'idée d'] un créateur éternel dont l'existence n'a pas de commencement, il existe deux possibilités : [1] soit vous admettez pour lui une existence infinie durant les instants infinis ; [2] soit vous

À la différence de cette définition, la première définition donnée par Ğubbā'ī, le *qadīm* est ce dont l'existence n'a pas de commencement, adoptée par 'Ayn al-Quḍāt¹⁸⁷, ne permet pas l'application de ce terme aux existants hormis l'être divin. Selon la majorité des *mutakallimūn* de la période classique, tout existant excepté Dieu est caractérisé par un commencement et il ne peut pas être qualifié de *qadīm*¹⁸⁸. Les théologiens aš'arites qui ont

admettent l'existence éternellement, sans supposer l'instant". Ils ont ajouté : "si donc vous approuvez [l'existence des] instants, -qui sont adventices selon vous-, vous affirmez explicitement des [êtres] adventices qui n'ont pas de fin. Ce qui est contre le dogme religieux. Et si vous n'affirmez pas d'instant, votre parole est insensée, car on ne peut penser la permanence dans l'existence d'un existant, sans supposer les instants". Ce que cette personne a mentionné est une ruse qui n'a pas de conséquence. Puisque nous disons : le créateur du monde est éternel, et Il est qualifié par l'existence d'une éternité *a parte ante*, sans que l'on suppose l'instant, car les instants sont parmi les types des [êtres] adventices. Or, il est contradictoire d'affirmer l'existence des [êtres] adventices éternels. Ce que cette personne a considéré impossible en disant "on ne peut pas penser la permanence dans l'existence d'un existant, sans supposer les instants" est une pure réclamation [sans fondement], puisque les gens accomplis ont dit : "la survenue d'une chose dans un instant n'a d'autre sens que sa simultanéité avec certains [êtres] adventices". Or, ce n'est pas une condition pour l'affirmation de l'existence d'une chose qu'elle soit simultanée à un autre existant qui n'est ni une de ses conditions, ni une cause qui la rend existante. Ce qui détermine ce fait est que si nous reconnaissons plausible qu'un [être] adventice ne survienne pas dans un instant, cela nécessite que l'instant ne survienne pas dans l'instant, sinon cela aboutirait à une régression à l'infini. Et si Dieu crée une substance unique, autre que ce que vous avez énuméré, elle sera, selon les gens accomplis, permanente dans l'existence sans être dans le temps». Ğuwaynī, *Šāmil*, 619-620. Il semble que cette définition de l'instant comme le mesure du temps, est une version aristotélisante, - de par l'allusion faite à la simultanéité- d'une doctrine plus ancienne qu'Aš'arī a rapportée dans ses *Maqālāt*, sans préciser l'identité des personnes qui l'ont soutenue : « certaines personnes ont dit : "le temps est ce que tu as fixé pour une chose (*tawaqqatuhu li-l-šay'*). Lorsque tu dis : "je viendrai chez toi lorsque Zayd arrivera", Tu as mis l'arrivée du Zayd [comme] un instant pour ta venue ». Aš'arī, *Maqālāt*, 443, 4-5. Dans les deux cas, c'est la simultanéité des deux événements qui est considérée comme l'instant. Face au problème de la temporalité affligée à l'essence divine, Ğuwaynī a recours à une solution qui rend possible la permanence dans l'existence indépendamment de la présence de l'instant et du temps. Les deux arguments que Ğuwaynī développe visent à rejeter la nécessité de l'instant pour la survenue d'un existant adventice et ces arguments se basent sur deux définitions différentes de l'instant : 1) le premier argument, qui est construit sur une démonstration par l'absurde, se développe de la manière suivante : si nous supposons que tout adventice pour sa survenue, a besoin d'un instant, nous sommes obligés de dire que l'instant, qui est lui-même adventice, a besoin d'un instant pour sa survenue. Pour ceux qui croient à un temps composé d'instant distincts, une telle hypothèse qui mènerait à une régression à l'infini est inacceptable. Cet argument est basé sur la définition discontinuiste du temps qui prend l'instant comme une partie réellement existante du temps. 2) le deuxième argument imagine une situation extrême selon laquelle Dieu crée une substance unique. Si nous acceptons la définition donnée dans l'*Iršād* selon laquelle la simultanéité de deux événements adventices est requise pour l'existence de l'instant, la survenue de cette substance unique a lieu en l'absence de l'instant. Cette définition du temps implique une notion de changement, car cette atemporalité supposée n'est pas contredite par la simultanéité de l'existence de Dieu et de l'existence d'une substance unique. La raison en est probablement que l'existence de Dieu n'implique pas de changement. Suivant cette interprétation nous pouvons avancer que la simultanéité de deux événements changeants crée le temps. Dans l'état qui précède la création, Dieu peut être le seul existant et avoir la permanence de l'existence, sans être situé dans le temps, car aucune chose ne Lui inflige de changement.

¹⁸⁷ Même si 'Ayn al-Quḍāt utilise le terme *bidāya* au lieu de l'*awwal* employé par Ğubbā'ī, il semble qu'il n'existe pas d'écart sémantique important entre les deux variantes et que toutes deux renvoient à la notion du premier terme. Pour donner un exemple plus tardif, on peut voir que Faḥr al-dīn al-Rāzī identifie à plusieurs reprises *bidāya* et *awwal*. Voir *al-Maṭālib al-'āliyya*, V, 4, 279 " que l'extension (*mudda*) et le temps (*zamān*) ont un premier terme (*awwal*) et un commencement (*bidāya*) » ; *al-Maṭālib al-'āliyya*, IV, 311 « que les [êtres] adventices ont un premier terme et un commencement ».

¹⁸⁸ Wisnovsky a précisé dans un de ses articles que la substitution d'*awwal* pour *ibtidā'* (origine), opérée par l'Aš'arite al-Ḥalīmī (m.403/1012) a inauguré le commencement d'un processus de rapprochement entre la notion de *qidam* de celle de *wuḡūb al-wuḡūd bi-l-dāt*. Robert Wisnovsky, « One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology », p.70. Nous pouvons suggérer que la préférence pour cette deuxième définition de Ğubbā'ī exprimée par certains Aš'arites postérieurs, à la tendance avicennisante, peut être comprise dans ce contexte de

succédé à Aš‘arī ont privilégié, pour la plupart, cette deuxième définition, probablement à cause de son application exclusive à l’être divin. Ainsi seraient-ils capables d’éviter les ambiguïtés causées par l’usage équivoque de la première définition. Cette préférence est constatable au moyen d’un passage de l’*Iršād* de Ğuwaynī, où ce dernier expose l’opinion du maître de l’école, avant de passer à la définition qu’il privilégie lui-même :

Notre maître a dit : « tout être dont l’existence a perduré et a précédé durant des instants successifs, est désigné *qadīm* selon l’usage de la langue [arabe]. [...] Notre but est d’apporter une preuve du fait que l’existence du *qadīm* est sans commencement (*ğayr muftataḥ*). La preuve en est que si elle était adventice, elle aurait besoin d’une cause pour sa venue à l’être, il en serait de même pour sa cause et cela aboutirait à l’affirmation d’adventices qui n’ont pas de premier terme. Or, l’explication de l’invalidité de cette [opinion] est déjà donnée¹⁸⁹.

Dans ce passage Ğuwaynī affiche clairement sa préférence pour la première définition de *qadīm*. Selon lui, le cas d’un *qadīm* ayant un commencement temporel, -le *qadīm* selon la deuxième définition-, aboutirait à une régression à l’infini de la chaîne des existants et de leur cause. Il est très intéressant qu’il fournisse à la suite une explication en se basant sur la possibilité d’une régression à l’infini, dans le cas d’un *qadīm* ayant un commencement temporel. Même si la raison de la régression à l’infini est ici la venue à l’être perpétuelle des existants et non leur possibilité essentielle, la notion de nécessité n’est cependant pas totalement absente de son argumentation. Dans ce passage, l’autonomie causale du *qadīm* est mise en relief à travers la supposition du cas contraire, -un *qadīm* adventice et donc causé-, qui mènerait à la destruction totale de la chaîne des existants. La nécessité de l’existence exige que l’être ainsi qualifié ne dépende d’aucun autre existant en vue de son existence propre et qu’il ne s’annihile jamais. Dans ce sens, les Aš‘arites, -ou les *mutakallimūn* à plus large échelle-, ont pu faire avoisiner leur conception du *qadīm* et de celle de *wāğib al-wuğūd bi-l-ḡāt*, en mobilisant les preuves articulant l’impossibilité de l’annihilation de l’être éternel. Dans son traité de théologie aš‘arite, *Uṣūl al-dīn* (ci-après *Uṣūl*), ‘Abd al-Qāhir al-Bağdādī énumère trois causes entraînant l’annihilation d’un existant et rejette une à une leur application au concept de *qadīm* :

Toute personne qui parle de l’éternité du Créateur, estime l’annihilation impossible pour Lui. [...] La preuve de l’impossibilité de l’annihilation de l’éternel c’est que, s’il pouvait être annihilé, ce serait selon ces trois manières : [1] soit Il serait annihilé par l’impossibilité de sa subsistance, comme le mouvement qui est annihilé après sa venue à l’être à cause de l’impossibilité de sa subsistance. Si l’annihilation de l’éternel se faisait selon cette manière, son éternité deviendrait invalide, car ce dont la subsistance

naturalisation de l’ontologie avicennienne. À l’opposé de la première définition, cette deuxième est restreinte à Dieu. Ainsi, tout comme la nécessité de l’existence dénote la déité, d’une application exclusive à l’être divin, l’absence d’un commencement temporel ne s’applique qu’à Dieu.

¹⁸⁹ Ğuwaynī, *Iršād*, 32, 3-9.

est impossible, n'est pas éternel ; [2] soit Il serait annihilé à cause de la cessation de la venue à l'être de [l'accident de] subsistance (*baqā'*) en Lui, comme nos compagnons ont suggéré à propos du corps qui est annihilé lorsque [l'accident] de subsistance n'est plus créé en lui. Or, il est impossible de décrire l'éternel de cette manière, puisqu'il est impossible que son être soit le lieu d'inhérence d'adventices ; [3] soit Il serait annihilé à cause de l'arrivée de quelque chose de contraire à lui. Cela est impossible puisque l'annihilation d'une chose à cause de la survenue de quelque chose de contraire à elle n'a pas de préséance sur l'annihilation de cette dernière, dans son lieu d'inhérence, à cause de son contraire qui lui advient. Nous ne disons donc pas que l'accident est annihilé par son contraire, mais en réalité, qu'il est annihilé dans le second instant [après] son advenue à l'être à cause de l'impossibilité de sa subsistance. Son contraire est donc arrivé à sa suite, car le lieu d'inhérence n'est pas dépourvu d'accident ou de son contraire¹⁹⁰.

La première cause concerne le cas où la subsistance dans l'existence n'est pas la conséquence de l'accident de subsistance et où l'existant lui-même, par nature, ne peut perdurer plus d'un instant de temps. Selon Baḡdādī, la subsistance permanente d'un *qadīm*, empêche son annihilation par une telle cause. La deuxième cause porte sur le cas de la subsistance causée par l'inhérence dans un substrat de l'accident de subsistance, renouvelé à chaque instant, comme c'est le cas d'un corps ou d'une substance atomique par exemple. Or, toujours d'après Baḡdādī, le *qadīm* doit d'abord être le lieu d'inhérence des adventices pour que la cessation de l'inhérence de l'accident de subsistance puisse l'annihiler. Cela aboutirait à l'absurde car un *qadīm* ne peut être le substrat d'adventices et, par conséquent, n'accepte aucun genre d'accident, pas plus celui de la subsistance qu'un autre. Un tel présupposé est incompatible avec le principe de l'immuabilité de l'être éternel qu'est Dieu. Quant à la troisième cause, elle n'aboutit pas à l'annihilation, car selon Baḡdādī les deux contraires sont homologues et aucun des deux ne peut être une cause capable d'annihiler l'autre. De ces trois, les deux causes par lesquelles un existant pourrait être annihilé ne sont donc pas applicables à l'être éternel. Il ne reste donc qu'à conclure que celui qui, sous aucune condition, ne peut être annihilé, est éternellement existant et n'a pas de commencement dans le temps.

Bien qu'il s'approche vaguement de l'idée de nécessité présente dans la première cause évoquée, Baḡdādī ne s'y réfère pas et choisit de rester dans les limites fixées par la physique du *kalām*. Il incombe à Ḡuwaynī de franchir le pas et d'invoquer comme cause de l'impossibilité de l'annihilation d'un être éternel, la nécessité de son existence. Dans un chapitre du *Šāmīl*, consacré à la même thématique, Ḡuwaynī, après un aperçu des arguments déjà évoqués, s'exprime clairement sur le sujet :

Ce sur quoi il faut s'appuyer pour affirmer l'impossibilité de l'annihilation de l'éternel, c'est ce que nous disons : si l'on suppose l'annihilation de l'être dont l'existence n'a pas de commencement, on fait face à deux cas de figure : [1] soit son annihilation est

¹⁹⁰ Baḡdādī, *Uṣūl*, 81, 6-17.

supposée nécessaire (*wāğib*) à certains instants, [2] soit son annihilation est supposée possible (*ğā'iz*), en même temps que sa continuité d'existence (*istimrār al-wuğūd*)¹⁹¹.

Nous voyons que les deux cas énumérés par Ğuwaynī sont, en quelque sorte, le prolongement de la première cause de l'annihilation évoquée par Bağdādī. Ğuwaynī étudie à partir d'une approche modale, le cas de l'impossibilité de la subsistance essentielle, c'est-à-dire la subsistance non causée par un accident et à laquelle la première cause évoquée par son prédécesseur se référerait. En réponse au premier cas de figure envisagé, Ğuwaynī écrit :

Si l'annihilation est considérée comme nécessaire, cela est inéluctablement impossible. Car le sens de l'expression « la nécessité de l'annihilation » est l'impossibilité de la continuité de l'existence¹⁹².

L'invalidité du premier cas de figure résulte donc de l'incompatibilité de la nécessité de l'annihilation avec la continuité de l'existence, la qualité par définition du *qadīm*. Par la suite, Ğuwaynī se lance dans un long développement visant à rejeter le deuxième cas de figure. L'essentiel de son argumentation, qui propose un remaniement de la deuxième et troisième cause évoquées par Bağdādī, revient à la formulation suivante :

Lorsque deux possibles se confrontent et que l'annihilation se trouve affirmée, seuls deux cas de figure se présentent: [1] soit elle est affirmée par une cause déterminante (*muqtadī*), [2] soit elle est affirmée sans cause déterminante. Si donc elle est affirmée par une cause déterminante, cette dernière est [1a] soit la survenue d'un contraire allant à l'encontre de l'existence de l'éternel, ce qui garantirait sa négation, [1b] soit l'invalidité de sa subsistance, [1c] soit l'invalidité d'une des conditions de son existence, [1d] soit l'acte d'annihilation causé par un annihilateur¹⁹³.

Après avoir affirmé l'impossibilité d'appliquer tous ces cas à l'être éternel, Ğuwaynī arrive enfin à la raison primordiale pour laquelle un éternel ne peut être annihilé :

Notre maître [*i.e.*, Aš'arī] a énoncé un argument bref, plus court que celui que nous avons employé, et qui consiste à affirmer [ceci]: selon un consensus, l'existence de l'éternel n'a pas de cause déterminante, et tout ce qui n'a pas de cause déterminante alors qu'il est réellement existant (*tābit*), est nécessaire (*wāğib*). La nécessité de l'existence (*wuğūb al-wuğūd*) est donc affirmée pour l'éternel, car si son existence était particularisée (*hāṣṣ al-wuğūd*), elle aurait besoin d'un agent de particularisation (*muḥaṣṣiṣ*). Or, la nécessité de l'existence (*wuğūb al-wuğūd*) n'est pas spécifiée à un instant particulier¹⁹⁴.

Le consensus selon lequel un existant éternel ne peut avoir de cause déterminante, ni quelle que cause que ce soit, est le lien par lequel se sont vus rapprochés les concepts de *qadīm* et de *wāğib al-wuğūd bi-l-dāt*. Son existence est permanente car sa limitation à une durée déterminée demande l'intervention d'une cause déterminante. Malgré une argumentation à rebours, qui a tenté de faire de la nécessité une conséquence de l'éternité, les Aš'arites avant

¹⁹¹ Ğuwaynī, *Šāmil*, 194, 19 ; 195, 1-7.

¹⁹² Ğuwaynī, *Šāmil*, 195, 2-4.

¹⁹³ Ğuwaynī, *Šāmil*, 195, 9-13.

¹⁹⁴ Ğuwaynī, *Šāmil*, 196, 21 ; 197, 1-4.

Ġazālī ont su redéfinir le *qadīm* et en faire un équivalent du *wāğib al-wuğūd bi-l-dāt*, celui qui détient la nécessité de l'existence par soi, puisqu'il ne dépend d'aucune cause, tout en étant éternel. Un tel rapprochement ne resta pas inaperçu de Ġazālī qui déclare explicitement dans son *Iqtisād* :

L'éternité de ce à quoi l'on peut appliquer la possibilité est impossible. L'éternel est au contraire nécessairement existant (*wāğib al-wuğūd*) sous tous les aspects¹⁹⁵.

Le terme *qadīm* qui s'est enrichi d'une connotation modale au cours des siècles de réflexions théologiques, semble devenir, sous la plume de 'Ayn al-Quḍāt, un équivalent interchangeable du terme *wāğib al-wuğūd*. Dans le cadre de la preuve par l'existence, même si l'attention de 'Ayn al-Quḍāt est portée vers la prééminence de l'éternité du Créateur du monde, la nécessité de l'existence par soi, l'autre qualité de ce Créateur, n'est pas moins présente, comme le montre le passage ci-dessous :

Si un [existant] éternel n'existait pas, aucun [existant] adventice n'existerait non plus, puisqu'il n'est pas dans la nature d'un [existant adventice] de venir à l'être par soi. L'existant par soi est le nécessairement existant et l'on ne peut concevoir un commencement pour [l'être] nécessaire par soi¹⁹⁶.

Un existant adventice, en tant que venu à l'être après n'avoir pas été, est toujours précédé par le non-être. Sa venue à l'être réclame une cause, sinon il serait resté dans l'état de non-existence et ne serait pas venu à l'être. Le fait qu'il y ait des existants adventices entraîne nécessairement l'existence de celui qui n'est pas lui-même adventice et qui peut en être la cause. 'Ayn al-Quḍāt lie ici l'absence de commencement et la nécessité d'existence par soi, ce qui, au premier abord, peut sembler étrange. Or, le commencement, qu'il soit temporel ou atemporel, marque le fait d'être après la non-existence et cela n'est pas envisageable pour un existant qui ne peut être annihilé, en tant qu'il possède par soi son existence. Un existant adventice est forcément un causé. S'il était dans sa nature de venir à l'être par soi, c'est-à-dire s'il possédait une essence qui nécessitait son existence, il aurait toujours été existant et n'aurait pas dû commencer à être. Or il a commencé à être, et ce commencement n'arrive pas de façon fortuite. Il est donc causé et, en tant que tel, demande une cause. L'accent est mis, d'un côté, sur le besoin d'un être adventice pour une cause et, de l'autre côté, sur l'indépendance causale de l'être éternel, qui peut exister par lui-même.

Et il en va ainsi de telle sorte que, sous la plume de 'Ayn al-Quḍāt les deux mots *qadīm* et *wāğib*¹⁹⁷ deviennent presque synonymes. Nous le voyons, dans bien des passages du

¹⁹⁵ Ġazālī, *Iqtisād*, 43, 1-2.

¹⁹⁶ *Zubda*, 12, 13-15.

¹⁹⁷ Il est à noter que dans ce traité, 'Ayn al-Quḍāt emploie fréquemment la forme apocopée de *wāğib* au lieu de sa forme longue, *wāğib al-wuğūd bi-l-dāt* qui apparaît dans les ouvrages philosophiques.

Zubda, utiliser d'une manière indifférenciée les deux mots. L'interchangeabilité de *qadīm* et de *wāğib al-wuğūd* se manifeste à travers l'emploi très répété d'un terme en lieu et place de l'autre. La phrase ci-dessous, provenant du huitième chapitre du *Zubda*, est un exemple parmi tant d'autres: « L'existence de tout [être] possible est nécessitée par [l'existant] éternel ¹⁹⁸ ». Alors que le lecteur pourrait s'attendre au mot *wāğib al-wuğūd* au lieu de *qadīm*, c'est ce dernier qui surgit comme la contrepartie de *mumkin*. Dans le *Zubda*, le *qadīm* détient toute la charge modale du *wāğib al-wuğūd bi-l-dāt*.

Outre l'aspect modal, le chapitre 9 du *Zubda*, révèle un autre aspect sous-tendant le lien entre le nécessairement existant par soi et l'éternel. Dans ce chapitre, en s'éloignant de la cosmologie du *kalām*, 'Ayn al-Quḍār lie la nécessité d'existence de l'être éternel au concept émanationniste de « la source de l'existence » (*maṣḍar al-wuğūd*) :

Comme il n'est pas possible que le Nécessaire ne soit pas éternel, il ne Lui est pas possible non plus de ne pas être source de la création. [...]S'Il n'était pas éternel, Il ne serait pas nécessaire et s'Il n'était pas une source de l'existence, Il ne serait pas nécessaire¹⁹⁹.

Ici donc la nécessité de l'existence est un corrélat du fait que Dieu soit une source d'existence qui, par son abondance, ne peut S'abstenir de créer. Les théologiens sensibles à la conception d'une création par nécessité ne pouvaient tolérer les liens tissés par cet adepte de la philosophie entre le concept de l'être éternel et celui de la source de l'existence qui, *a fortiori*, crée par nécessité. Ils n'ont donc pas manqué de souligner cette incompatibilité. C'est là toutefois un autre aspect de la théologie de 'Ayn al-Quḍāt qui eut un impact indéniable sur sa théorie de la création et sur lequel nous reviendrons dans la partie suivante. Les liens entre les deux notions d'éternel et de nécessairement existant par soi étant établis, il nous faut maintenant étudier si les mêmes procédés ont aussi eu pour conséquence de rapprocher la notion d'adventice de celle de nécessaire par autrui/ possible par soi.

2.4. L'adventice et le possible par soi/le nécessaire par autrui

Puisque 'Ayn al-Quḍāt a formulé le mot *qadīm* par la négative, en tant que « ce dont l'existence n'a pas de commencement », il paraît logique qu'il utilise la forme positive de cette même formule pour définir le *ḥādīṭ*: « l'adventice est ce dont l'existence a un commencement ». Ce faisant, il s'inscrit dans la lignée des *mutakallimūn* dont les ouvrages, parvenus jusqu'à nous, témoignent d'un recours fréquent à cette formule, sans que les objections de leur confrères, visant à questionner la validité d'une telle définition ne leur

¹⁹⁸ *Zubda*, 18, 3.

¹⁹⁹ *Zubda*, 19, 13-15.

posent problème²⁰⁰. Cette définition se limite plutôt à la description phénoménale de l'être adventice au moment de sa venue à l'être et ne donne pas de précision sur la nature d'un tel existant. Abū Bakr al-Bāqillānī (m.403/1013) qui emploie la même formule dans son *Inṣāf* la complète par une deuxième définition, cette fois lexicale, afin d'élucider ce qui est resté ambigu dans la première formulation :

L'existence de [l'être] adventice a un premier terme (*awwal*). Le sens du [terme] « adventice » est ce qui n'était pas et qui ensuite advient²⁰¹.

Le terme « adventice » désigne donc, à ce stade de l'histoire de la pensée théologique, tout existant qui est précédé par la non-existence, c'est-à-dire un être généré à partir du néant. L'enjeu principal dans la deuxième définition de Bāqillānī est certes la nature de la non-existence qui précède l'advenue à l'être de l'existant adventice, car, comme le dira Avicenne, la non-existence peut être aussi bien temporelle qu'essentielle. Cela également donnera lieu à la création de deux catégories d'adventices que sont l'adventice temporel et l'adventice essentiel. 'Ayn al-Quḍāt, qui se tient à la lisière des deux tendances avicennienne et aš'arite, devra donc trancher pour l'une des deux solutions et cette prise de position, comme nous le verrons dans la partie suivante, aura un impact indéniable sur sa conception cosmologique.

Nombre d'indices nous permettent d'affirmer que 'Ayn al-Quḍāt, dans le *Zubda* ainsi que dans certaines de ses épîtres, penche du côté de l'adventice essentiel d'Avicenne. Examinons d'abord ce qu'en dit le philosophe. Avicenne, dans la *Nağāt*, introduit, contre l'adventice temporel des *mutakallimūn* qui est un existant venu à l'être à un instant donné du temps et qui est précédé par la non-existence temporelle la notion de l'adventice essentiel et de la venue à l'être selon l'essence (*al-ḥudūt al-dāīr*) :

Sache que, de même que la chose peut venir à l'être selon le temps, elle peut venir à l'être selon l'essence. L'adventice est ce qui est après n'avoir pas été. Et la postérité comme l'antériorité peuvent être selon le temps ou selon l'essence. Lorsque donc la chose, dans son essence, est de telle manière que son existence n'est pas nécessitée, qu'au contraire en considérant son essence, toute seule et sans sa cause, elle n'existe

²⁰⁰ Voir Ğuwaynī, *Šāmil*, 258-259. Aš'arī aurait rejeté cette définition en raison de sa contradiction : « [dire que l'existant] adventice est ce dont l'existence a un commencement (*awwal*) est contradictoire, car selon les musulmans, le commencement de [l'existant] adventice est l'existant adventice lui-même (*nafsuhu*), il est donc impossible [de dire] que la chose soit le commencement de soi-même », *Šāmil*, 260, 4-5.

²⁰¹ Bāqillānī, *Inṣāf*, 16, 8-9. Cette dernière définition, « l'existant adventice est ce qui n'était pas et qui advient » fut vraisemblablement sujette à la critique d'Ibn Rāwandī qui estima que : « dire que [l'existant] adventice est ce qui advient après n'avoir pas été consiste à faire suivre et à substituer une chose par une autre. Or, la non-existence selon les grands maîtres musulmans est une négation pure dont ne relève une qualité positive. Ainsi, il n'est pas possible de la faire suivre d'une autre chose. Il n'existe aucune différence entre les paroles de celui qui dirait : "ce qui advient après n'avoir pas été" et le propos de quelqu'un d'autre qui dirait : "ce qui était après que la non-chose était" », Ğuwaynī, *Šāmil*, 259, 6-9. Selon les textes aš'arites, Aš'arī aurait préféré une autre définition de l'existant adventice, à savoir « il est ce qui est postérieur (*al-muta'ahhir*) par son existence à un [existant] éternel » afin de détourner les objections d'Ibn Rāwandī et certaines difficultés relevées historiquement par Proclus, puis rapportées par Philopon », *Šāmil* 259, 4-5.

pas, et qu'elle n'existe que par la cause, que ce qui est par essence est avant ce qui est par autre chose, alors tout causé, par son essence est d'abord non-être, ensuite par la cause et de manière secondaire, il est. Tout causé est donc adventice, c'est-à-dire que son existence est obtenue à partir d'un autre, du fait que, dans son essence, il lui appartenait de ne pas être. Tout causé donc, dans son essence, est adventice. Si par exemple, il y a un existant qui obtient son existence d'une cause, en tout temps, il est donc adventice, car son existence, après son non-être, est d'une postérité selon l'essence et de la manière que nous l'avons évoquée. Son advenue à l'être n'est donc pas seulement à un instant temporel, mais elle est en tout temps et de toute éternité²⁰².

Le but que poursuit Avicenne est clair : démontrer que tout existant qui n'est pas nécessaire en soi, est adventice et y compris les êtres supralunaires qui sont, selon lui, éternels, puisqu'il est venu à l'être *après* n'avoir pas existé, même si cet « après » n'est pas temporel, car dans le cas des êtres supralunaires ils existent de toute éternité. En s'opposant aux théologiens, il déplace donc le centre de gravité de la notion d'adventice, depuis la venue à l'être à un moment donné, vers le fait d'être causé, qui exige que le causé possède par soi le non-être *avant* qu'il reçoive sous l'effet de sa cause, l'existence. Puisque les existants non-nécessaires par soi ne détiennent donc pas l'existence par essence, mais que celle-ci leur est donnée par un autre, leur non-existence précède l'existence pour la simple raison que ce qui possède une chose par soi vient *avant* ce qu'elle possède par le biais d'autrui. Tous les existants non-nécessaires par soi sont donc causés et adventices. Les adventices essentiels ont donc, comme caractéristiques, le fait d'être causé, de ne pas avoir par soi l'existence, et d'être par soi non-existants. Nous retrouvons toutes ces caractéristiques chez 'Ayn al-Qudāt.

Dans l'épître 24, il écrit :

Si tu dis que l'éternel et l'adventice partagent le sens de l'existence, c'est là une grande erreur, une immense aberration et une faute évidente. Ô jeune homme ! L'éternel a l'existence nécessaire par soi, alors que l'adventice a la non-existence nécessaire par soi. Comment donc peuvent-ils partager l'existence ? Si l'adventice a une existence, elle ne lui appartient pas mais vient d'un autre. On ne peut seulement considérer quelque chose comme lui appartenant que lorsqu'elle vient de sa propre essence. Et comme l'adventice, grâce à l'existence de l'éternel, bénéficie d'une petite portion de l'existence, cela ne vient pas de la perfection de l'adventice, mais de la perfection de l'éternel qui tout en étant existant fait exister. Or, l'adventice par soi n'était que non-existant, n'est que non-existant et ne sera que non-existant. Partager l'existence ne serait [possible] que quand deux choses ont l'existence et qui peuvent l'avoir en commun. Or, comme pour l'un l'existence est nécessaire, tandis que, pour l'autre, la non-existence est nécessaire, comment peuvent-elles partager le sens [de l'existence]²⁰³?

L'adventice dont il traite n'est donc pas qualifié de cette manière qu'au moment de son entrée dans l'existence, ce qui est le cas de l'adventice pour les *mutakallimūn*, mais il garde, au contraire cette caractéristique tout le long de son existence. C'est à cause de sa non-existence

²⁰² Avicenne, *Nağāt*, 542, 15-16 ; 543, 1-13.

²⁰³ *Nāme-hā*, I, 203, 17-18 ; 204, 1-7.

permanente qu'il est adventice, et non pas seulement parce qu'il en procède. Sans conteste, 'Ayn al-Qudāt reprend les traits principaux de l'adventice essentiel d'Avicenne, sans jamais préciser, comme l'a fait le philosophe, qu'il s'agit de cette catégorie particulière d'êtres. C'est pourquoi, tenir seulement compte de la définition qu'il donne de l'adventice au chapitre 2 du *Zubda*, pourrait être trompeur quant au sens exact selon lequel il l'entend.

L'utilisation, par 'Ayn al-Qudāt, du concept de *ḥādīt* dans le cadre de la preuve de l'existence, exige qu'il soit mis en parallèle avec le *wāḡib al-wuḡūd bi-l-ḡayr*, l'existant nécessaire par autrui, et le *mumkin al-wuḡūd bi-l-dāt*, l'existant possible par soi. Ce sont là deux expressions avicenniennes coextensives mobilisées par le *ṣayḥ al-ra'īs* dans sa preuve²⁰⁴. Or, tandis que chez 'Ayn al-Qudāt, le lien entre le *ḥādīt* et le *wāḡib al-wuḡūd bi-ḡayr* s'établit sans difficulté, sa corrélation avec le *mumkin al-wuḡūd bi-l-dāt* s'avère être une épineuse affaire. Quoique, dans le passage cité plus haut, tiré du chapitre 2, il énonce qu'« il n'est pas dans la nature²⁰⁵ d'un [existant adventice] de venir à l'être par soi », -ce qui pourrait laisser supposer que, pour lui, l'existant adventice ait une essence (nature) possible en soi, dans le chapitre 8 du même *Zubda*, il se déclare ouvertement contre l'existence réelle de la catégorie des existants possibles. Ce chapitre débouche sur ces mots :

L'existence de tout [être] possible est nécessitée par [l'existant] éternel. C'est ainsi qu'agit la tradition divine [...]. Tout ce qui n'est pas porté à l'existence, est considéré impossible, j'entends [l'impossible] par autrui et non par sa propre essence. L'impossible n'est pas l'objet de puissance (*maqḏūr*). Et tant que la chose n'est pas objet de puissance, la puissance prééternelle ne le fait pas exister. Ce point s'explique ainsi : la cause (*sabab*) de l'existence des existants est Dieu, que Sa grandeur soit exhaussée, et Il est existant. Il n'y a pas d'empêchement à l'existence du causé, lorsque la cause est existante, sauf s'il en manque une des conditions, car l'existence du conditionné sans [l'existence de la] condition est impossible. Dès que la condition de [l'existence du] possible se présente, la puissance éternelle porte nécessairement son existence à l'existence. Tant qu'il manque une des conditions, il ne peut être possiblement existant²⁰⁶.

²⁰⁴ La pensée d'Avicenne a suivi une évolution en ce qui concerne la question de l'identité entre le *mumkin al-wuḡūd bi-l-dāt* et le *wāḡib al-wuḡūd bi-l-ḡayr*. Tandis que dans ses ouvrages de jeunesse, comme *al-Ḥikma al-'arūḏiyya*, il distinguait l'extension sémantique des deux expressions, tout en croyant à l'identité de leur application au même sujet, il affichera un autre point de vue dans ses écrits plus tardifs. A partir d'*al-Mabda' wa-l-ma'ād*, il soutient l'idée que les deux expressions, tout en étant applicables au même type de sujet, sont sémantiquement équivalentes. Pour l'évolution de ces concepts chez d'Avicenne voir R. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, p. 253sq. Voir aussi Avicenne, *Mabda'*, 3, 3, trd. Michot, p. 6 : « Tout ce qui est existant nécessaire par autre [chose] est existant possible par essence ». Voir également Avicenne, *Naḡāt*, 547, 12.

²⁰⁵ On peut dire, non sans un certain degré d'indulgence, que le mot « nature » est ici un synonyme d'« essence ». Sur l'interchangeabilité des deux mots voir Avicenne, *al-Samā' al-ṭabī'ī*, 36 : « le mot nature peut être utilisé de différentes façons, que les trois que nous allons mentionnées méritent plus proprement : [1] la nature est dite à propos du principe que nous avons expliqué ; [2] la nature est dite à propos de ce par quoi la substance de quelque chose subsiste ; [3] la nature est dite au sujet de l'essence même des choses ».

²⁰⁶ *Zubda*, 18, 3-7.

Ce passage et le reste de ce qui est écrit dans ce chapitre exposent une taxinomie, répartie sur deux niveaux, des non-existants et des existants. Au premier niveau, ‘Ayn al-Quḍāt exclut de sa catégorisation l’existant nécessaire et divise le reste des choses en trois groupes :

- 1) D’abord le possible qui doit impérativement être porté à l’existence par l’être éternel (ou l’être nécessaire par soi).
- 2) Ensuite l’impossible eu égard à autrui qui n’est pas encore porté à l’existence, faute d’une condition nécessaire pour son existentiation ; nous pouvons dire que l’impossible eu égard à autrui est le futur contingent.
- 3) Finalement l’impossible eu égard à son essence, qui est le contradictoire du point de vue de la logique, et qui ne sera jamais existentié.

Le deuxième niveau se manifeste lorsque ‘Ayn al-Quḍāt aborde l’objet de la puissance (*maqḍūr*), qui est superposable à la catégorie des possibles. Avec l’objet de la puissance s’ouvre un domaine entièrement concret, où les choses considérées possibles peuvent venir à être. L’impossible eu égard à autrui, qui manque d’une condition nécessaire, et l’impossible par son essence, à cause de son impossibilité interne d’existentiation, ne sont pas considérés comme objets de la puissance. Ils sont tous les deux des impossibles (*muḥāl*) pour notre auteur, mais avec la différence cruciale que le premier est extérieurement impossible, puisqu’il lui manque une condition pour être réalisé, alors que le deuxième est intérieurement impossible : il est en soi contradictoire. Pourtant, dès l’apparition de la condition, l’impossible eu égard à autrui se transforme en possible, et devient, lui aussi, objet de la puissance. Cette transformation de l’impossible en possible ne doit pas nous surprendre, puisqu’il ne s’agit pas là d’une transformation de ce qui est logiquement impossible en ce qui est logiquement possible, mais plutôt du changement de ce qui est physiquement impossible en ce qui est physiquement et logiquement possible. Les deux impossibilités ne sont pas du même ordre²⁰⁷.

Une remarque au sujet de « l’objet de la puissance » s’impose : nous constatons que ‘Ayn al-Quḍāt réduit le domaine des objets de la puissance en procédant à l’expulsion des futurs contingents et des existants du passé qui ne sont plus existants au moment actuel. Un

²⁰⁷ Averroès qui considère l’impossible comme le contraire du possible et qui ne le subdivise pas en deux sous-catégories, envisage la transformation de l’impossible en possible comme une aberration inacceptable à laquelle ont adhéré les Aṣ‘arites. Nous lisons dans son *Tahāfut al-Tahāfut* : « le possible est le contraire de l’impossible, sans qu’entre les deux ne soit un intermédiaire. Si la chose n’était pas possible avant son existence, elle était nécessairement impossible. Il est absolument faux [de dire] que l’impossible devienne possible », Averroès, *Tahāfut al-Tahāfut*, 94, 1-3. Selon la compréhension de ‘Ayn al-Quḍāt seul l’impossible par soi est le contraire du possible, tandis que l’impossible par autrui ne l’est pas. Il peut donc supposer que l’impossible par autrui se transforme, sous certaines conditions, en possible, sans qu’une absurdité en résulte.

fait, en soi non-contradictoire, mais qui n'est pas encore porté à l'existence faute d'une condition, n'est pas l'objet de la puissance de Dieu, puisque s'il l'était, Il l'aurait fait exister. Cela s'applique également à l'existant appartenant au passé qui n'est plus par manque de conditions nécessaires. Pour notre auteur donc, un non-existant, qui comprend aussi bien les contradictoires, les futurs contingents et les existants du passé, n'est pas l'objet de la puissance. L'objet de la puissance, c'est-à-dire ce à quoi s'applique la puissance d'existentialisation de Dieu est uniquement ce qui est possible. Pour les Aš'arites un *maqdūr* est tout ce qui potentiellement peut faire l'objet de la puissance de Dieu, y compris les futurs contingents qui sont non-existants²⁰⁸, alors que, pour notre auteur, cette potentialité est restreinte au seul état où toutes les conditions sont réunies pour que la puissance de Dieu puisse s'exercer sur un objet. L'objet de la puissance est donc la chose à ce moment précis de passage, de basculement entre l'existence et la non-existence, l'adventice au moment de son advenue à l'être et le possible au moment même où il est sur le point de devenir nécessaire par autrui. Admettre que les non-existants puissent être objets de la puissance de Dieu contredirait son efficacité. L'efficacité de la puissance divine pourrait être préservée en soulignant le choix divin et le rôle qu'il joue dans l'existentialisation des objets non-réalisés. Sans le choix divin les possibles non-réalisés supposeraient une défaillance de la puissance divine. Dieu se rapporterait ainsi à des objets qui demeureraient hors de Sa portée, quoique possibles. Si nous comprenons donc l'adventice comme ce qui passe de la non-existence à l'existence, au moment même de sa venue à l'être il est objet de la puissance de Dieu :

Chaque existant adventice qui est porté à l'existence est un objet de la puissance, car s'il n'était objet de la puissance, il n'aurait pas été porté à l'existence²⁰⁹.

Un impossible eu égard à autrui qui, grâce à la présence de ses conditions d'existentialisation devient possible, entretient un rapport avec la puissance de Dieu, et en ce sens en devient l'objet. 'Ayn al-Qudāt voit donc l'objet de la puissance uniquement comme un relatif, dans la mesure où quelque chose en soi non-contradictoire, ou en soi possible, peut entretenir une relation avec la puissance divine. Or, pour les Aš'arites, un objet de la

²⁰⁸ Pour Aš'arī, un non-existant est également un objet de la puissance. Voir Ibn Fūrak, *Muğarrad*, 252, 6-8 : « Sache qu'il disait que le non-existant qui était existant [auparavant] et qui est devenu non-existant et celui qui n'a jamais existé partagent le fait qu'ils peuvent être connus, desquels on peut parler, peuvent être l'objet de prédication, et que l'on peut y référer et ils sont l'objet de la puissance ». Voir aussi Richard Frank, « The Non-Existent and the Possible », p.2. Abū l-Qāsim al-Anṣārī, dans la partie métaphysique de son *Ġunya* entreprend d'expliquer le point de vue de Ġuwaynī sur un problème tortueux : un possible (*mumkin*) pouvant être l'objet de la puissance de Dieu (*maqdūr*), mais dont Dieu, dans Sa science, sait qu'il ne sera jamais porté à l'existence, devient-il par ce fait un être impossible ? La réponse de Ġuwaynī éclaircit le domaine circonscrit par la puissance divine : « Nous n'avons pas de solution pour ce problème. Le sens de notre énoncé "il est objet de la puissance" est qu'il est en soi possible (*fī nafsihī mumkin*) et que la puissance en soi est capable de s'appliquer à lui et qu'elle lui est suffisante », Anṣārī, *Ġunya*, II, 911, 14-15.

²⁰⁹ *Zubda*, 20, 3-4.

puissance n'est pas forcément un relatif, puisque les futurs contingents, comme les existants du passé qui ne sont pas contradictoires sont considérés comme des objets de la puissance de Dieu, même s'ils n'entretiennent pas de rapport avec elle au moment où ils sont désignés ainsi. Nous pouvons constater qu'en envisageant l'objet de la puissance en tant que relatif, 'Ayn al-Qudāt se rapproche de la pensée d'Avicenne en s'éloignant des présupposés aš'arites. Pour Avicenne, la chose possible en soi, peut être vue sous deux angles différents : en tant qu'elle est en soi possible et en tant qu'elle est un objet entretenant un rapport avec la puissance créatrice. Les deux concepts, être possible en soi et être objet de la puissance, quoique différents intentionnellement, s'appliquent à la même chose, comme nous pouvons le lire dans le chapitre 29 d'*al-Mabda' wa-l-ma'ād* (ci-après *Mabda'*):

Être possible en soi-même, pour une chose, a une autre signification qu'être objet de la puissance, même si, en essence, il s'agit dans les deux cas d'une seule et même affaire. Pour une chose, être objet de la puissance est un conséquent nécessaire du fait d'être possible en soi-même. Si elle est possible en elle-même, c'est eu égard à son essence, tandis qu'elle est objet de la puissance eu égard à la relation qu'elle a avec ce qui la fait exister²¹⁰.

Pour Avicenne, même si être possible en soi et être objet de la puissance, du fait qu'ils soient prédiqués de la même chose, ont une extension identique, ceux-ci sont intentionnellement différents, car ils connotent deux sens différents. Devenir objet de la puissance est un corrélat d'être possible en soi. Bien que 'Ayn al-Qudāt ne fasse pas procéder l'état d'être objet de la puissance de l'état d'être en soi possible, il pense comme Avicenne que dans les deux cas, il s'agit de nommer la même chose par deux expressions différentes. Quant à l'intention qui motive la restriction du domaine de l'objet de la puissance chez notre auteur, on la comprendra une fois que sera expliquée sa conception de la puissance de Dieu, qui diffère entièrement de celle à laquelle adhèrent les Aš'arites.

Si nous acceptons donc qu'aucune absurdité ne résulte du changement de l'impossible eu égard à autrui en possible, nous pouvons dire que les deux modalités décrivent deux états différents d'un même type de chose : la première est l'état de cette chose avant sa venue à l'être et la deuxième est son état au moment même où elle est portée à l'existence. Ne sont énumérées donc jusqu'ici que deux catégories des choses, puisque, jusqu'ici, 'Ayn al-Qudāt s'est intéressé à l'état des choses avant qu'elles puissent, ou non, être réalisées : l'impossible par autrui qui deviendra plus tard possible et l'impossible par soi qui ne devient jamais ni possible, ni objet de la puissance. Notre auteur continue sa catégorisation, dans la suite de son

²¹⁰ Avicenne, *Mabda'*, 41, 4-7, tr. Michot, p. 20. Nous avons changé le « potentiel » (*maqdūr*) dans la traduction de Michot pour « objet de la puissance ».

propos, cette fois en limitant son explication aux existants et introduit ainsi la notion du nécessairement existant (*wāğib al-wuğūd*):

Maintenant que cela est éclairci, sache que tout existant est nécessaire, soit par son essence, soit par autrui. Les extrémités (*hudūd*) du nécessaire et de l'impossible se rejoignent et il n'y a pas d'intermédiaire entre elles. La possibilité (*imkān*) est une limite qui les sépare, mais elle n'a absolument aucune réalité, tel un point hypothétique que l'on supposerait sur une ligne droite ou telle la limite qui distinguerait dans le temps le passé du futur. La dernière extrémité du passé est fixée à la première extrémité du futur et la limite qui les sépare n'a de réalité que pour la faculté estimative (*wahm*). Lorsque tu supposes un point hypothétique sur la ligne du temps (*ḥaṭṭ al-zamān*), divisée entre le passé et le futur, tu ne trouveras rien qui séparerait le passé du futur et subsisterait sur la ligne du temps qui serait la réalité de la limite séparatrice. Cela n'est qu'un point hypothétique supposé par la faculté estimative²¹¹.

‘Ayn al-Qudāt reprend la catégorie avicennienne du nécessairement existant qui comprend l'existant nécessaire par soi et l'existant nécessaire par autrui. D'un point de vue avicennien, il est parfaitement permis de supposer que l'existant nécessaire par autrui est l'existant possible par soi. Or, à notre grande surprise, ‘Ayn al-Qudāt, en niant la réalité de la possibilité, rejette une telle identification. Le nécessaire par autrui, tout comme le nécessaire par soi, sont de véritables existants qui possèdent un fondement ontologique solide dans le monde extra-mental, tandis que la possibilité, et à sa suite, le possible ne peuvent avoir d'existence que dans la faculté estimative. Ainsi, notre auteur reconnaît donc uniquement deux types d'existant : l'un, nécessaire par soi et l'autre, nécessaire par autrui. La classification, au fond, est avicennienne, si ce n'est que ‘Ayn al-Qudāt en exclut la catégorie du possible par soi sous prétexte qu'elle n'a d'existence que dans la faculté estimative.

Avant de passer à la raison qui le pousse à ne pas admettre l'existence réelle du possible, analysons l'analogie qu'il établit entre l'instant, le point et le possible. Cette analogie, familière en partie pour les philosophes péripatéticiens, est, sur un certain point, inédite. Inédite, car, à notre connaissance, la comparaison entre la catégorie modale du possible avec l'instant et le point, n'a été formulée par aucun autre penseur avant ‘Ayn al-Qudāt. Elle est ancienne, puisque l'analogie entre l'instant et le point remonte à Aristote lui-même. Au chapitre 11 du quatrième livre de la *Physique*, le Premier Maître a écrit qu'à l'instar d'un point qui divise une ligne en deux parties, l'instant présent sépare le passé du futur²¹². La philosophe chrétien, Philopon (m.570), l'a mobilisée dans un but anti-aristotélien, afin de réfuter la doctrine de l'éternité du temps²¹³. Parmi les philosophes de la période islamique

²¹¹ *Zubda*, 18, 7-18.

²¹² Aristote, *Physique* IV, 11, 220a, 9-10 ; 13, 222a, 13. Voir aussi Davidson, *Proofs*, p.43.

²¹³ Davidson, *Proofs*, p. 43 : « It clearly would, Philoponus writes, be a begging of the question to presuppose that every point, without exception, divides a line into two segments, to infer therefrom that no point can ever stand at the terminus of a line segment, and to conclude that every line must be infinite. It is no less begging the

Fārābī (m.350/961), selon le témoignage d'Averroès, y aurait fait référence dans son traité, perdu, *Fī l-mawğūdāt al-mutağayyira*. Il l'a également évoquée dans son commentaire des *Catégories* d'Aristote, quand il illustre la catégorie de la quantité continue (*kam muttaşil*) :

L'exemple de cela [c-à-d., la quantité continue] est le temps : il est possible d'y trouver une chose qui, par rapport au temps, est comme le point par rapport à la ligne. Cette chose est l'instant. Il est donc une limite que les deux [extensions du] temps, le passé et le futur, se partagent²¹⁴.

Averroès l'a également signalée dans son *Tahāfut al-Tahāfut* et le *Talhīs kitāb Mā' ba'd al-ṭabī'a*²¹⁵. Quant à d'éventuelles sources de 'Ayn al-Quḍāt, il est raisonnable de faire appel à quelques passages présents chez Ġazālī. Celui qui pourrait plus particulièrement constituer sa source se trouve dans la partie métaphysique des *Maqāsid*, où Ġazālī entreprend d'expliquer la différence entre les catégories de la quantité continue et discontinue :

La quantité discontinue diffère par une chose de la quantité continue et cette chose c'est qu'entre les parties de [la quantité] discontinue ne se trouve aucune partie commune qui attache l'une des extrémités à l'autre, puisqu'entre la deuxième et la troisième parties, il n'y a aucune attache ni partie commune qui lie une des extrémités à l'autre, comme un point commun hypothétique au milieu d'une ligne qui lie les deux extrémités de la ligne ou comme une ligne qui joint les deux extrémités de la surface ; ou à l'instar d'une surface hypothétique qui attache les deux extrémités du corps, ou comme l'instant présent qui attache les deux extrémités des temps passé et futur²¹⁶.

Ġazālī construit dans ce passage, une analogie entre différents éléments qui sont tous des parties de quantités continues. Le point sur une ligne est le pendant d'une ligne au sein d'une surface, de même que la surface dans un corps est semblable à un instant dans le temps. Tous les éléments énumérés, le point, la ligne, la surface et l'instant sont certes des parties de quantités continues, selon les catégories d'Aristote, mais, à la différence des trois premiers qui sont des parties en acte (*bi-l-fi'l*), l'instant est une partie en puissance (*bi-l-quwwa*). C'est très probablement pour éviter la confusion et sauver la validité de son analogie que Ġazālī précise le caractère « hypothétique » (*al-mawhūma*) de ce point, une précision qui n'a pas échappé à 'Ayn al-Quḍāt qui, à son tour, mentionne un point « imaginé » (*al-wahmiyya*) sur une ligne

question to presuppose that every moment, without exception, divides past time from future time, to infer that no moment can stand at the very beginning of time, and to conclude that time must be eternal. Quoted by Simplicius, *Commentary on Physics*, p. 1167".

²¹⁴ Fārābī, *Al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, t.I, *Kitāb Qatāğūriyās ay al-Maqūlāt*, 47. Ce passage paraît avoir échappé à Davidson qui, dans son livre, ne mentionne que le traité perdu de Fārābī. Voir *Proofs*, p. 43.

²¹⁵ Averroès en parle dans le quatrième chapitre de son *Talhīs (Epitomé)* : « Il est impossible d'imaginer un moment que l'on puisse dire être en acte et présent, sans qu'il ne soit précédé par un passé. [...] Il est possible de faire des erreurs à ce sujet, lorsque nous imaginons le temps en imitant la ligne. Car comme la ligne a une position et qu'elle existe en acte, il est nécessaire qu'elle soit finie. A fortiori la finitude peut être conçue pour elle. Lorsque nous concevons donc le temps de cette manière, comme s'il était une ligne droite, l'infinitude lui devient impossible. Ce genre de sophisme appartient au [groupe des] sophismes par inférence et substitution (*al-naqla wa-l-ibdāl*). Abū Naşr al-Fārābī a beaucoup parlé à ce sujet dans [son traité] *Fī l-mawğūdāt al-mutağayyira* ». *Talhīs Kitāb Mā' ba'd al-ṭabī'a*, 125. Voir aussi Davidson, *Proofs*, p. 43.

²¹⁶ Ġazālī, *Maqāsid, Ilāhiyāt*, 26, 16-20 ; 27, 1-2.

droite²¹⁷. De toute façon, la conclusion importante que ‘Ayn al-Qudāt tire de cette analogie est l’existence dans la faculté estimative de la catégorie de possible.

Mais, étant donné la teneur avicennienne de tout son discours ontologique, nous sommes en droit de nous demander pourquoi ‘Ayn al-Qudāt évite, avec tant de force, d’établir l’existence réelle de la catégorie des possibles. Pourquoi accepte-t-il l’existence réelle du nécessaire par autrui et non pas celle du possible par soi ? La réponse doit être cherchée, nous semble-t-il, aussi bien auprès des racines aš‘arites de sa pensée que de ses fondements avicenniens.

Examinons d’abord les présupposés aš‘arites. ‘Ayn al-Qudāt accepte la vision dichotomique de l’ontologie que propose cette école selon laquelle tout existant est existant d’une manière effective et en acte. Ce qui suppose que tout ce qui n’est pas est non-existant d’une manière absolue. Entre les deux, la pensée aš‘arite ne laisse pas de place pour un intermédiaire, qui est l’existant non-réalisé. La conséquence de la superposition de cette vision dichotomique à l’ontologie d’inspiration avicennienne est la division en deux catégories des choses : les existants effectifs et en acte, donc nécessaires, et les non-existants. Supposer quelque chose comme possible en soi, oblige qu’on sorte de cette vision dichotomique et qu’on envisage un espace où l’essence est conçue ni en rapport avec l’existence ni la non-existence, comme le veut la définition avicennienne du possible. Ce qui amène directement à accepter que l’essence bénéficie d’un certain degré de positivité de manière à ce qu’elle puisse être conçue détachée de l’existence. Or, puisque ‘Ayn al-Qudāt, comme certains Aš‘arites, refuse d’accepter la choséité des non-existants, ce qui en langage avicennien signifie accepter l’autonomie de l’essence par rapport à l’existence, il ne peut pas soutenir que le possible par soi, l’essence en tant que chose, constitue une réalité positive.

²¹⁷ L’idée de l’analogie entre l’extension temporelle et l’extension spatiale se trouve également dans un passage de la première discussion du *Tahāfut*, consacrée au problème de l’éternité du monde. Gazālī emploie un argument, à l’origine développé par Philopon, visant à prouver, sur la base du modèle aristotélicien de l’impossibilité de l’existence du plenum ou du vide au delà du corps du monde, la non-existence de l’avant et de l’après avant la création du temps : « Il n’y a pas de différence entre l’extension (*bu’d*) temporelle qui, en relation [avec nous], se divise verbalement en “avant” et “après”, et l’extension spatiale qui, en relation [avec nous], se divise verbalement en “au-dessus” et “au-dessous” », Ġazālī, *Tahāfut*, 33, 13-15. Averroès met en doute la validité de cette analogie et critique ce passage : « On ne peut pas concevoir une [extension du] temps possédant une limite qui n’est pas l’extrémité d’une autre [extension du] temps, car la définition de “l’instant présent” est la chose qui est une fin pour le passé et un début pour le futur. En fait, l’instant présent est présent et le présent est nécessairement au milieu du passé et du futur. Il est impossible de concevoir un présent qui n’est pas précédé par un passé. Cela n’est pas le cas du point. Car le point est l’extrémité de la ligne et existe en même temps qu’elle, puisque la ligne est en repos (*sākin*). Il est donc possible de supposer un point qui est le début d’une ligne et qui n’est pas la fin d’une autre [ligne]. Or, il n’est pas possible que l’instant présent existe sans le temps passé et le temps futur, il est nécessairement après le passé et avant le futur. Il n’est donc pas possible que ce qui n’existe pas par soi, existe avant l’existence du futur, sans qu’il soit la fin du temps passé. La raison de cette erreur est l’analogie établie entre l’instant présent et le point ». Averroès, *Tahāfut al-Tahāfut*, 76, 11-15 ; 77, 1-6.

L'essence possible en soi d'Avicenne, tout comme la « chose » (*šay'*) des Mu'tazilites, est une entité qui se tient à mi-chemin entre l'existence et la non-existence définitives puisqu'elle n'est ni existante ni non-existante. Puisque 'Ayn al-Quḍāt n'est donc pas à l'aise avec cette indépendance de l'essence possible en soi par rapport à l'existence et la non-existence, il lui assigne un statut qui est celui de l'existence au sein de la faculté estimative. Dans cet espace de l'âme, il rassemble toutes les choses qui ne sont ni contradictoires ni nécessaires par soi. Nous pouvons juger qu'en proposant cette solution, il concilie la vision aš'arite avec l'ontologie avicennienne puisque, pour les Aš'arites, le possible est forcément un non-existant, comme en témoigne ce passage de l'*Iqtisād* de Ġazālī :

Nous ne voulons par « possible » que ce qui peut exister et ne pas exister, *mais qui n'existe pas*, car son existence n'est pas nécessitée par son essence, puisque si son existence était nécessitée par son essence, il aurait été nécessaire et non pas possible²¹⁸.

En effet, le possible est forcément ce qui n'existe pas encore mais qui peut être conçu comme existant à un moment donné. Or, il ne faut pas en tirer, comme conclusion, l'antériorité de la possibilité par rapport à l'existant réalisé, car cela supposerait que ce qui est potentiel s'actualise. Ġazālī s'y oppose dans la première discussion du *Tahāfut* :

Nous disons : l'existence du monde avant son existence n'était pas possible, mais que l'existence a coïncidé avec la possibilité, ni plus ni moins²¹⁹.

Dire que la possibilité du monde est antérieure à son existence, équivaut à comprendre la possibilité comme la potentialité. Or, la physique aš'arite n'accepte pas les potentialités, ces états non-réalisés en attente du pouvoir d'agir d'un agent. D'autant plus qu'une telle doctrine limite l'omnipotence de Dieu. Si la possibilité n'est pas donc comprise comme la potentialité et qu'elle ne coïncide seulement qu'avec l'état de la venue à l'être, elle n'existe pas réellement. La critique d'Averroès dans le *Tahāfut al-Tahāfut* fait ressortir ce trait de la pensée aš'arite:

Leur assertion « la possibilité et l'être en acte existent simultanément » est fautive, car la possibilité et l'être en acte sont contradictoires, et n'existent pas simultanément au même moment. Il en résulte pour eux que la possibilité n'existe ni simultanément à l'acte, ni avant²²⁰.

Comprenant la possibilité comme potentialité, Averroès refuse d'admettre qu'elle pourrait coïncider avec l'état d'être en acte. Les deux sont contradictoires : quelque chose est ou bien possible et en état de puissance, ou bien en acte. Averroès, contrairement à Ġazālī, ne comprend pas l'*imkān* comme une possibilité logique et le restreint à sa dimension physique

²¹⁸ Ġazālī, *Iqtisād*, 25, 13-15.

²¹⁹ Ġazālī, *Tahāfut*, 39, 2-3.

²²⁰ Averroès, *Tahāfut al-Tahāfut*, 94, 2-6.

qui est la potentialité. Contrairement à lui, ‘Ayn al-Qudāt ne prend *imkān* que dans son sens logique²²¹. Ainsi lorsqu’il énonce que la possibilité n’a pas de réalité, il tente d’exprimer le fait que la possibilité physique, c’est-à-dire la potentialité, n’a pas d’existence effective et réelle. ‘Ayn al-Qudāt avance, toutefois, d’un pas vers l’avicennisme en concevant une existence mentale pour le possible. Les chapitres 47 à 49 du même *Zubda* mettent à jour la modalité de cette rencontre entre ces deux systèmes ontologiques que sont l’aš‘arisme et de l’avicennisme. La conciliation entre les deux est subtile et demande explication. Nous lisons dans le chapitre 48 :

La relation de l’impossible par essence (*al-muḥāl bi-dātihī*) à l’égard de la puissance pré-éternelle est comme la relation de l’objet senti à l’égard de l’œil voyant. L’objet senti ne devient jamais un objet de la vue, et cela non pas à cause d’une déficience dans la faculté de la vue mais parce qu’il n’est pas un objet qui puisse être vu. L’existence ne s’efflue pas de la puissance pré-éternelle sur l’impossible et cela non pas à cause d’une déficience dans la puissance, mais parce que l’impossible n’est pas l’objet de la puissance. La relation du non-existant possible par essence (*al-ma’dūm al-mumkin bi-dātihī*) à l’égard de la puissance pré-éternelle est comme la relation de l’objet de la vue caché aux yeux par un voile. Lorsque le voile est retiré, la faculté de la vue le voit. De la même manière lorsque la condition du non-existant possible par essence se présente, la puissance pré-éternelle le rend existant. Et tant que la condition lui manque, il est impossible par autrui et non par essence. Le possible par essence est ce dont l’existence des conditions est rendue nécessaire et l’impossible par essence est ce dont l’existence des conditions est impossible²²².

Ce passage fait ressortir plus clairement la distinction que notre auteur établit entre l’impossible logique (l’impossible par essence, le contradictoire) et l’impossible physique (l’impossible par autrui). Étant tous les deux non-existants, ils se distinguent par la différence cruciale que, une fois présentes les conditions requises, l’impossible physique deviendra possible par essence et pourra recevoir l’effet de la puissance causatrice, alors qu’une telle chose n’arrivera jamais au non-existant impossible par soi, dû à son impossibilité d’existentiation intrinsèque. ‘Ayn al-Qudāt rejoint les *mutakallimūn* et les philosophes, en acceptant que l’impossible par soi, un contradictoire du point de vue de la logique, ne devient en aucun cas l’objet de la puissance de Dieu²²³. Or, il s’éloigne de la plupart des *mutakallimūn* en estimant que l’impossible eu égard à autrui est écarté du domaine de la puissance divine. Que l’impossible par soi demeure en dehors de la portée de la puissance de Dieu, les *mutakallimūn* et les philosophes s’accordent là-dessus. En outre, ce dernier n’attribue aucune faiblesse à celle-ci : c’est l’hétérogénéité présente entre un objet de la

²²¹Voir les deux articles de Taneli Kukkonen sur la conception différente de la possibilité chez Ġazālī et Averroès : “Possible Worlds in the *Tahâfut al-Falâsifa*: Al-Ghazâlî on Creation and Contingency” et “Possible Worlds in the *Tahâfut al-tahâfut*: Averroes on Plenitude and Possibility”.

²²² *Zubda*, 53, 4-11. Il répète la même chose dans l’épître 12 ; voir *Nāmeḥ-hā*, I, 103-104.

²²³ Pour plus d’explication sur le domaine de la puissance de Dieu, voir D. De Smet, “L’impuissance de Dieu, un débat récurrent en théologie musulmane », pp. 321-337.

puissance, un *maqdūr*, et un impossible par soi qui pose obstacle à la réalisation de l'impossible par soi et non pas une quelconque déficience de la puissance de Dieu²²⁴. Or, avant l'existention, un possible par soi était également impossible, mais impossible eu égard à autrui et cet autrui comprend toutes les choses nécessaires en vue de l'existence. Une fois ces choses présentes, lui qui n'est pas logiquement contradictoire, devient possible et par conséquent existant. 'Ayn al-Quḍāt éclaircit, dans le chapitre 47, ce passage de la non-existence vers l'existence nécessitée par une cause, à l'aide d'une analogie rappelant les métaphores néoplatoniciennes :

Lorsque la chose non-existante est voilée par le voile de l'absence d'une condition, la puissance pré-éternelle ne la fait pas exister ; [elle ne le fera pas] tant que le voile de l'absence de la condition ne sera pas rompu, non pas à cause d'une déficience dans la puissance pré-éternelle, mais parce que le non-existant est impossible. Lorsque le voile est retiré de lui, il devient possible et devient nécessaire par la puissance pré-éternelle²²⁵.

Le non-existant, comprenant toutes ses subdivisions, se trouve dans l'impossibilité d'exister : il constitue cette négation absolue, à laquelle réfèrent les Aš'arites de la période classique. Seulement, lorsque toutes les conditions sont présentes, un certain nombre de non-existants, qui ne sont pas impossibles par soi, deviennent possibles et sont immédiatement portés à l'existence par la puissance de Dieu. Cette traversée ontologique ne comprend que deux étapes qui sont la non-existence absolue et l'existence réelle et affermie. La possibilité, qui, chez Avicenne, restait indifférente à l'existence et la non-existence, est ici attachée à ces dernières, dans la mesure où, considérée dans l'âme, elle se tient entre l'état du non-être absolu et celui de l'existence réalisée. Cette situation mentale comprend le moment où toutes les conditions nécessaires à l'existention sont réunies et la cause de l'existence, c'est-à-dire la puissance divine qui se maintient toujours dans un état parfait de sa causalité, fait exister ce qui devient, pour ce laps de temps particulier, son objet, le *maqdūr*. Et c'est par le biais de cette conception de la puissance divine que l'on pourrait identifier la présence d'un autre aspect de l'avicennisme dans la pensée de notre auteur.

Avicenne insiste sur la perfection de la puissance divine dans l'acte d'existention. Dieu ne peut retenir sa puissance causatrice puisqu'Il est la cause parfaite et agit de par l'abondance de Son existence. L'absence de l'existence de son effet, de ce qui peut être l'objet de Sa puissance, est due à l'absence des conditions requises pour préparer l'objet et le rendre apte à recevoir l'influence de Sa puissance causale. Si l'effet tarde, c'est qu'une

²²⁴ Il précise ce point dans l'épître 12 : « Il n'y a là aucune déficience dans la puissance de Dieu, le Très-Haut. En revanche, la déficience est dans le fait que l'impossible n'est pas l'objet de la puissance ; or, la puissance influence seulement son objet », *Nāme-hā*, I, 103, 12-13.

²²⁵ *Zubda*, 52, 15-18.

condition manque. Or, dès la présence de ces conditions, la puissance de Dieu fait exister ce qui n'est pas contradictoire. Elle le rend ainsi nécessaire, et le nécessaire par autrui est ce qui avant l'existention n'était pas impossible par soi et qui toutefois était dans l'état de la non-existence. Puisque l'acte divin agit aussitôt que les conditions sont rassemblées, entre l'état de la non-existence et l'existence réelle et nécessitée par la puissance de Dieu aucune étape médiane n'existe dans la réalité extra-mentale, un instant réellement existant où le basculement entre la non-existence et l'existence puisse être repéré. L'étape médiane n'existe que dans l'âme, dans la faculté estimative où l'on peut imaginer que le possible par soi est ce qui n'était pas contradictoire et dont les conditions d'existention étaient réunies. Cette modalité d'agir de la puissance divine diffère radicalement de la façon selon laquelle l'attribut divin de la puissance, d'après les enseignements des *mutakallimūn*, fonctionne. Pour les Aš'arites, l'attribut divin de la puissance ne peut influencer son objet, sans être précédé de l'activité de deux autres attributs que sont la volonté et la science. Il faut une orchestration de ces trois attributs afin que l'acte de Dieu prenne corps. Or, 'Ayn al-Quḍāt, comme on le verra dans la partie suivante, refuse d'accepter cette vision qui, selon lui, inflige à Dieu la déficience, car, à ses yeux, un attribut qui ne peut agir seul est en état de manque et n'est pas parfait. Cette instantanéité de la possibilité, outre les raisons déjà mentionnées, est par conséquent due à l'omniprésence de la puissance divine. L'omniprésence divine, par ailleurs, nourrit une tendance moniste chez 'Ayn al-Quḍāt. Ce point demande plus d'éclaircissement.

Nous avons vu que la définition que 'Ayn al-Quḍāt donne du possible par soi se distingue particulièrement de la définition avicennienne. Pour notre auteur : «Le possible par essence est ce dont l'existence des conditions est rendue nécessaire », tandis que pour Avicenne : « le possiblement existant est ce en quoi il n'y a aucune sorte de nécessité, c'est-à-dire ni en son existence, ni en sa non-existence²²⁶ ». Le possible par soi de 'Ayn al-Quḍāt n'est pas cette essence indifférente à l'existence et à la non-existence, mais le non-existant au moment même où les conditions de son existention sont devenues nécessaires et, à leur tour, nécessitent son entrée dans l'existence. 'Ayn al-Quḍāt, dans ce contexte, ne croit donc pas à un aspect positif de l'essence. C'est faute de mots qu'il parle de possible ou impossible *par son essence/soi*. Conscient de cette difficulté, il soulève la question dans le chapitre 49:

Les *ahl al-naẓar* ont dit que la possibilité du possible vient de son essence et que l'impossibilité de l'impossible est par essence et vient d'elle. L'homme faible imagine pour ces mots des sens faux et commet des erreurs [d'interprétation] évidentes quant à ce sujet. Comment se peut-il que la possibilité du possible vienne de son essence tandis que son essence ne vient pas d'elle-même, mais d'autrui ? Comme elle vient d'autrui

²²⁶Avicenne, *Naḡāt*, 546, 6-7.

alors, il est prioritaire que la possibilité qui est un de ses attributs vienne également d'autrui. La dépendance des essences qualifiées envers leur cause d'existence se situe à un seul niveau alors que la dépendance des attributs subordonnés à cette cause se situe sur deux niveaux. Cela est le cas des possibles dans leur possibilité lorsqu'ils ont été portés à l'existence. Mais le possible qui n'a pas été porté à l'existence, n'a ni essence ni attribut. Comment donc pourrait-on chercher pour lui et pour ses attributs une cause alors que l'on ne cherche pas de cause pour le non-existant et que l'on ne cherche la cause que pour l'existant après la non-existence ? En fait, j'ai invoqué ce point, car leur propos « la possibilité du possible vient de son essence » a un sens correct. La faculté estimative de bon nombre de personnes l'a mal saisi. Il faut qu'à l'aide de ce qui vient d'être dit, on évite l'erreur commise par la faculté estimative. Et ceci est exactement la réponse à leur propos « l'impossibilité pour l'impossible vient de son essence ». Lorsque l'impossible n'a pas d'essence, comment pourrait-on chercher une cause pour son impossibilité, qui est un attribut subordonné?! Lorsqu'on dit : « la non-existence du non-existant vient de son essence », ce propos a un sens correct chez les gens qui se sont affermis dans la science (*al-rāsīhīn fī l-'ilm*). Il n'est pas permis de supposer au non-existant une essence, de manière à considérer ensuite la non-existence comme une chose existante pour cette essence. Le sens de la non-existence est un attribut et l'attribut n'est pas porté à l'existence qu'après l'existence de son substrat. Comment alors la non-existence peut être portée à l'existence, alors que le non-existant, qui est son substrat est non-existant ?! La faculté estimative des personnes faibles tombe la plupart du temps dans l'erreur, concernant ce genre de sujet, mais il est possible pour les adeptes de la vérité d'éviter ce qui ressemble à ce genre d'erreurs²²⁷.

La possibilité, tout comme l'impossibilité, est considérée par 'Ayn al-Qudāt comme une qualité, un attribut qui, pour subsister, a besoin d'un substrat existant. Or, ce substrat est existant lorsqu'il est nécessité par la cause, et qu'à ce moment-là, en tant que nécessité, il possède la qualité de la nécessité d'existence par autrui. En soi, privé du lien qui le relie à sa cause d'existence, il est non-existant et ne peut être porteur d'aucune qualité, qu'elle soit la possibilité ou l'impossibilité d'existence. La non-existence du substrat entraîne la non-existence de la qualité, car la qualité bénéficie d'un degré moindre d'autosubsistance ontologique que le substrat et qu'elle est doublement dépendante de la cause qui détermine son entrée dans l'existence. Bien que son advenue à l'être soit concomitante à celui du substrat, il se tient à un niveau plus bas que celui de son substrat, car, axiologiquement parlant la qualité vient après le qualifié. D'où donc, l'opposition de notre auteur à ce qu'il déclare comme l'erreur des personnes dont l'intellect est incapable de saisir cette subtilité dans cette formulation des *ahl al-naẓar*. Il réclame pour cette formulation un sens correct, sans le préciser pour autant dans ce passage. Mais compte tenu ce qu'il vient d'être dit, il n'est pas inconcevable de suggérer que « ce sens correct » renvoie à la possibilité ou l'impossibilité de ce qui est possible ou impossible par soi, comme existant exclusivement dans l'âme. C'est dans ce sens qu'il peut accepter que quelque chose soit possible ou impossible *en soi/par son*

²²⁷ *Zubda*, 53, 15-18 ; 54, 1-12.

essence. Une chose, en tant qu'existant réel, dispose d'une essence seulement à condition que la relation avec sa cause d'existence soit établie. Privée d'elle, elle sera non-existante. Nous constatons, encore une fois, que 'Ayn al-Qudāt se tient à la frontière séparant le possible logique des Aš'arites, le possible en tant que concevable, du possible naturel des Aristotéliens, le potentiel. Pour les théologiens, l'étendue du possible est la puissance de Dieu, ce qui équivaut à dire que tout ce qui n'est pas contradictoire logiquement est possible. Or, pour les Aristotéliens, le possible se comprend aussi dans sa dimension naturelle : est possible ce qui a un aspect en puissance. Le potentiel se définit par sa dimension matérielle, car c'est la matière qui est en puissance selon la conception aristotélienne de la physique. Par conséquent, la possibilité, en tant que qualité relative, demande un substrat matériel pour y subsister, ce qui amène les philosophes aristotéliens à postuler l'éternité de la matière²²⁸. Contre eux, les théologiens, avec la figure pionnière de Ġazālī réduisent la possibilité à un jugement intellectuel dans l'âme²²⁹. La possibilité, démunie de sa dimension physique, n'a pas besoin d'un substrat matériel et par conséquent, ne nécessite pas l'éternité de la matière. 'Ayn al-Qudāt est bien conscient de danger qu'il court en déclarant que la possibilité, en tant que qualité, a besoin d'un substrat. C'est pour éviter le piège de l'éternité de la matière qu'il ajoute toute de suite après : « Cela est le cas des possibles dans leur possibilité *lorsqu'ils ont été portés à l'existence. Mais le possible qui n'a pas été porté à l'existence, n'a ni essence ni attribut* ». Ainsi, après l'existentialisation, l'on pourrait penser que ce qui est fait exister, était possible au moment de son existentialisation. Le possible qui n'est pas porté à l'existence reste le non-existant absolu, dépourvu de toute sorte de qualité. En ajoutant ces deux phrases, il sauve

²²⁸ Ġazālī l'explique dans la partie métaphysique de son *Maqāṣid* : « Si l'on suppose un [existant] adventice sans que sa matière le précède, la proposition « l'advenue à l'être de [l'existant] adventice est possible avant son advenue à l'être » n'a pas de sens, car la possibilité est une qualité qui demande un existant dans lequel elle peut subsister. Or, la chose avant son existence n'est pas un substrat pour la qualité. La possibilité de tout [existant] adventice est donc dans sa matière et la puissance de son advenue à l'être réside dans son substrat. Cela est le sens de notre énoncé « il est un existant en puissance », *Maqāṣid, Ilāhiyāt*, 52, 2-5. Voir aussi le chapitre 41 du *Mabda'* d'Avicenne, pp.40-41.

²²⁹ Ġazālī dans la première discussion du *Tahāfut* refuse d'accepter la validité de cette idée qui conduit à l'éternité de la matière. Selon Ġazālī, pour les philosophes, la possibilité de l'existence existe avant l'existentialisation de la chose, mais en tant que « qualité relative » (*wasf idāfi*) elle requiert un substrat pour sa subsistance. Ce substrat étant la matière, cette preuve exige que la matière du monde, et par conséquent le monde lui-même, soient éternels. À cela Ġazālī répond : « La possibilité qu'ils ont mentionnée revient au jugement de l'intellect (*qaḍā' al-'aql*). Tout ce dont l'existence est supposée par l'intellect, dont la supposition pour [l'intellect] n'est pas impossible, nous l'appelons « possible ». Si [sa supposition] est contrainte, nous l'appelons « impossible ». Si l'intellect ne parvient pas à supposer sa non-existence, nous l'appelons « nécessaire ». Ce sont, en effet, les propositions intellectuelles (*qaḍāyā 'aqliyya*) qui ne requièrent pas d'existant pour être considérées comme ses qualités », Ġazālī, *Tahāfut*, 42, 2, 5. Pour Ġazālī, la possibilité n'est donc pas un état qui a une existence extra-mentale. Elle est simplement un jugement bénéficiant d'un mode d'être intelligible. Autrement dit Ġazālī restreint le *mumkin* à un possible logique, ce qui n'est pas contradictoire ni impossible, et ne considère pas le possible comme ce qui est en puissance, un possible physique. Il dénature ainsi le *mumkin*.

en quelque sorte le créationnisme qui régit les soubassements de l'ensemble de sa cosmologie. Or, tout cela ne cache pas la portée avicennienne de sa formulation. L'influence de l'avicennisme devient indéniable lorsque notre auteur traite des existants qui, privés du lien qui les relie à la puissance de Dieu, sont non-existants. C'est le chapitre 31 du *Zubda* qui dévoile cette dimension de son ontologie, dans un vocabulaire qui rappelle les mots d'Avicenne :

La chose peut être existante selon un aspect, et non-existante selon un autre aspect. Ceci est la caractéristique de tout existant, excepté l'existant subsistant par sa propre essence. Si l'on prend en compte l'essence de chaque possible, sans considération (*lam yu'tabir*) pour l'état de la subsistance (*qayyūmiyya*) qui vient du nécessaire pour lui, elle est non-existante *per se*. En revanche, lorsque l'on y réfléchit, en considérant (*u'tubira*) l'aspect qui le relie à la subsistance [venant] du nécessaire, elle est existante²³⁰.

Le vocabulaire qu'il emploie dans ce passage est bien avicennien : la chose conçue tour à tour sous deux aspects ou deux *i'tibār*, est le possible par son essence ou les possibles qui sont portés à l'existence. Une comparaison rapide avec certains textes avicenniens pourrait nous faire croire que malgré l'emploi du vocabulaire avicennien, 'Ayn al-Quḍāt s'oppose à la conception ontologique du philosophe. Le possible avicennien, considéré en son essence ne penche ni pour l'existence ni pour la non-existence tandis que selon la compréhension de 'Ayn al-Quḍāt le possible, par soi et privé du lien qui l'attache à sa cause mérite la non-existence. Le point de vue d'Avicenne, qui a d'ailleurs influencé Ġazālī, jusque dans un texte de *kalām* comme l'*Iqtiṣād*²³¹, est manifeste à travers ce passage d'*al-Mabda'* :

²³⁰ *Zubda*, 38, 2-5.

²³¹ Dans le chapitre de l'*Iqtiṣād* portant sur l'attribut divin de la puissance, nous trouvons une discussion sur le sens de possible, impossible et nécessaire, fort intéressante. D'après Ġazālī, trois questions relatives à la conception aś'arite de l'attribut de la puissance sont susceptibles d'être soulevées dans l'esprit du lecteur. La première, relative à la discussion du futur contingent et son lien avec l'attribut divin de la science se résume ainsi: si Dieu a la science sur un événement qui se déroulera dans futur, la mort de Zayd à demain, par exemple, a-t-Il la puissance de créer la vie au lieu de la mort pour lui à cet instant où Zayd devra mourir ? Autrement dit, le contraire de l'objet de la science (ici la mort de Zayd), est-il possible (créer la vie au lieu de la mort pour Zayd par Dieu), ou impossible (l'impossibilité de créer la vie au lieu de la mort) ? En réponse à cette question Ġazālī entreprend d'expliquer le sens du possible, de l'impossible et du nécessaire ; une explication qui laisse entrevoir son adoption des catégories ontologiques d'Avicenne : « Sache que derrière ces mots, il y a une condensation [des sens] qui te sera révélée par ce que je dis, à savoir, qu'il serait correct [de dire], au sujet du monde, qu'il est nécessaire, qu'il est impossible, et qu'il est possible. Quant au fait qu'il est nécessaire, cela est lorsqu'on suppose la volonté de [l'existant] éternel comme existante nécessairement ; [dans ce cas] l'objet de la volonté serait aussi immanquablement nécessaire et non pas possible, car la non-existence de l'objet de la volonté malgré l'existence réelle de volonté éternelle est impossible. Quant au fait qu'il est impossible, c'est lorsqu'on suppose la non-existence d'une connexion entre la volonté et l'acte de faire exister [le monde]. Son advenue à l'être sera ainsi impossible, puisque cela amènerait à l'advenue à l'être d'un adventice, sans une cause. Or, nous avons su que cela est impossible. Quant au fait qu'il est possible, c'est lorsqu'on examine seulement son essence, et qu'on ne considère pas avec elle, ni l'existence de la volonté, ni sa non-existence. Il aura donc la qualité de la possibilité. Les considérations (*al-i'tibārāt*) sont donc trois : [1] la première c'est de prendre comme condition l'existence de la volonté, et son attachement à lui. Dans cette considération il [i.e., le monde] est nécessaire. [2] la deuxième c'est de considérer la non-existence de la volonté. Dans cette considération il est impossible. La troisième c'est

Tout ce qui est existant nécessaire par autre [chose] est un existant possible par essence. La nécessité de l'existence de ce qui est un existant nécessaire par autre [chose] fait en effet suite à quelque rapport, à une relation et considérer le rapport, la relation, c'est autre [chose] que de considérer l'essence même de la chose qui a un rapport, une relation. [...] À considérer l'essence seule, on n'échappe pas en effet à ce que soit exigée soit la nécessité de l'existence, soit la possibilité de l'existence, soit l'impossibilité de l'existence. Il ne se pourrait cependant pas que soit exigée l'impossibilité de l'existence étant donné que tout ce dont l'existence est impossible par essence, cela n'existe pas, pas même par autre [chose]. [Il ne se pourrait] pas non plus que soit exigée la nécessité de l'existence puisque, nous l'avons dit, ce dont l'existence est nécessaire par essence, il serait absurde que la nécessité de son existence soit par autre [chose]. Il demeure donc que, à considérer son essence, [tout existant nécessaire par autre chose] est un existant possible tandis que, à considérer l'effectivité de [son] rapport à cette autre [chose], c'est un existant nécessaire et, à considérer la rupture du rapport qu'il a à cette autre [chose], un existant impossible. Par essence, sans [qu'] aucune condition [soit introduite], son essence est un existant possible²³².

Une seule lecture suffit à faire apparaître la différence divisant les deux visions : pour 'Ayn al-Qudāt, lorsqu'on examine un existant qui n'est pas nécessaire en soi, on ne peut se rapporter qu'à deux considérations. Ou bien cet existant est considéré en rapport avec sa cause, dans ce cas, il est le nécessaire par autrui et existant grâce à lui, ou bien on le considère sans sa cause, et, à ce moment-là, il devient non-existant. Une troisième considération qui prendrait en compte l'essence elle-même, en dehors de tout rapport causal n'a pas de raison d'être selon lui. Cette vision bipolaire des existants ne peut pas accorder d'aspect positif à l'essence et la considérer en dehors de tout lien qui l'attacherait à sa cause. Or, ce même point de vue vient également d'Avicenne. En fait, 'Ayn al-Qudāt et, son radicalisme ontologique, suivent une autre tendance existante chez Avicenne, dont on trouve la trace dans le livre 8 de la métaphysique du *Šifā'* :

On appelle également vrai ce dont la croyance à propos de son existence est véridique. Il n'y a rien qui mérite davantage cette vérité que ce dont la croyance à propos de son existence est véridique, et qui est continuellement en contact avec sa propre véracité, avec sa pérennité [prodiguée] par lui-même et non pas par un autre que Lui-même. Quant aux autres choses, leurs quiddités, comme tu le sais, ne méritent pas l'existence, mais en elles-mêmes, et en faisant abstraction de leur relation au nécessairement existant, elles méritent la non-existence. C'est pourquoi elles sont toutes, en elles-mêmes, vaines, et par lui vraies, et par rapport à l'aspect (*wağh*) qui le suit, réalisées. Et « c'est pourquoi toute chose disparaît sauf le visage (de Dieu) » [28 :88]. Il mérite donc le plus d'être vrai²³³.

de ne pas faire attention à la volonté et à la cause, de ne pas considérer ni son existence ni sa non-existence et d'examiner l'essence du monde [nous avons lu « *ālam* » au lieu de « *ilm* » dans l'édition d'Ankara. Cette lecture est aussi autorisée par le manuscrit du Caire. Voir M. Marmura « Ghazali's Chapter on Divine Power », p.301, note 55.], toute seule. Considéré ainsi, il lui reste une troisième chose qui est la possibilité ». Ġazālī, *Iqtisād*, 84, 2-13 ; voir aussi Marmura, op.cit., p. 283: "The influence of Avicenna here is evident, though Ghazali uses Avicennan ideas for purposes all his own".

²³² Avicenne, *Mabda'*, 3, 3-14 ; tr. Michot, pp. 6-7.

²³³ Avicenne, *Šifā'*, *Ilāhiyāt*, 356, tr. Anawati, II, p. 95 (traduction modifiée)

Il s'agit de voir les choses dans le sillage du pouvoir créateur de Dieu et de les concevoir uniquement en tant que ses effets. En cela, cette vision diffère de la première selon laquelle un possible en soi ne mérite ni l'existence ni la non-existence. Or, cette divergence de point de vue ne génère pas forcément une contradiction au sein de l'ontologie d'Avicenne, puisque la première vision saisit les possibles en dehors du rapport de causalité, tandis que la deuxième les envisage en tant que causés. En tant que relatif, le causé privé de sa relation devient non-existant. Cette deuxième vision se comprend mieux, une fois rapportée dans le contexte de la doctrine de l'advenue à l'être essentiel que défend Avicenne. En supposant que les choses, en soi, méritent la non-existence, et que c'est par la « face »²³⁴ tournée vers Lui, qu'elles deviennent existantes, Avicenne, en plus d'intensifier le sens de la causalité divine, interprète la création comme une instauration précédée de la non-existence, puisque les choses ont *d'abord* la non-existence, par essence, et *ensuite* l'existence grâce à leur cause. Rien n'oblige cependant que cette non-existence soit pour Avicenne d'une nature temporelle. Pour lui, cette antériorité est essentielle puisque ce dont dispose une chose par essence vient avant ce qu'elle possède par le biais d'autrui. Puisque les choses, par essence, possèdent donc la non-existence et qu'à travers l'acte divin, elles possèdent d'une manière secondaire, l'existence, leur non-existence vient avant l'existence. Ce qui, pour Avicenne signifie que tous les êtres, même les supralunaires, sont adventices et causés par Dieu. 'Ayn al-Qudāt, adhère totalement à cette vision et la répète à plusieurs endroits de ses écrits :

Aucun des existants possibles n'a de véritable essence ni d'existence. Dieu, le Très-Haut, possède, Lui seul, l'existence véritable et l'essence nécessaire²³⁵.

Notre auteur voit donc tous les existants comme des causés, des effets de l'acte de Dieu, tel que l'a vu Avicenne. Des deux visions présentes dans le corpus avicennien, il délaisse totalement la première pour adopter la seconde. Pour 'Ayn al-Qudāt l'essence nécessaire par soi et auto-subsistante est seule qualifiée comme véritablement existante, puisque les autres existants disposent d'une essence et d'une existence qui leur sont déléguées temporairement. Il emprunte ainsi de l'ontologie avicennienne le noyau de son monisme, mais renforce cette tendance en s'inspirant de certains textes de Ġazālī. Ce dernier, dans une de ses épîtres développe la doctrine moniste et sa conception des existants qui en soi méritent la non-existence :

Sache que l'existence de toute chose est empruntée et qu'elle ne vient pas de leur essence mais du Vrai, le Très-Haut. L'existence du Vrai, le Très-Haut, vient de

²³⁴ Nous verrons à la partie suivante que l'image de la « face » prend un emploi technique chez 'Ayn al-Qudāt lorsqu'il décrit l'acte de la création.

²³⁵ *Zubda*, 45, 8-9.

l'essence, et non pas d'autrui. Il est un existant véritable et toutes les autres choses qui sont, le sont apparemment, aux yeux de celui qui ne sait pas que leur existence est empruntée. À celui qui connaît la vérité des choses, « Toute chose périt sauf Sa face » (22 :88) se manifeste éternellement. Non que cela soit ainsi à un temps précis, mais toutes les choses de tout temps, en fonction de leur essence, sont non-existantes, car leur non-existence et leur existence ne viennent pas de leur essence, mais de l'essence du Vrai. Cette existence est donc métaphorique (*mağāzī*) et non pas véritable. Le propos selon lequel « il n'y a pas d'existant hormis Lui » est donc correct²³⁶.

Ġazālī et, à sa suite, 'Ayn al-Qudāt font ressortir ce qui, chez Avicenne, restait en germe et embrassent ainsi un monisme plus ou moins aigu auquel le philosophe avait essayé d'échapper. Ce monisme nourri de l'ontologie avicennienne façonne la conception de la création chez 'Ayn al-Qudāt. On le découvrira dans la deuxième partie.

2.5. Le syllogisme final

Le syllogisme que 'Ayn al-Qudāt propose, à la fin du deuxième chapitre, constitue certes le cœur de la preuve par l'existence et la partie plus importante de son argumentation. Il présente ainsi une preuve courte et noble qui semble rectifier les erreurs de la preuve des *ahl al-naẓar*. Le syllogisme s'articule de cette manière :

1. Si un existant existe, il est indispensable qu'existe nécessairement un [existant] éternel.
2. Or, il y a absolument l'existence.
3. Il existe nécessairement un existant éternel.

Comme l'annonce l'auteur lui-même, il s'agit d'un syllogisme conditionnel conjonctif, qui appartient au groupe des syllogismes hypothétiques (*qiyās istiṭnā'ī*). 'Ayn al-Qudāt aurait pu voir le modèle d'un tel syllogisme dans le *Maqāṣid al-falāsifa* de Ġazālī, où ce dernier donne un exemple proche de ce que l'on trouve dans le *Zubda* :

Le syllogisme hypothétique (*istiṭnā'ī*) est de deux sortes : le conditionnel conjonctif et le conditionnel disjonctif. L'exemple de conditionnel conjonctif est notre énoncé « si le monde est adventice, il a une cause pour son advenue à l'être ». Si l'on affirme la condition (*ustuṭniyat*)²³⁷ dans le précédent (*al-muqaddam*) de cette prémisse, le conséquent (*al-tālī*) en sera nécessité. Le précédent est notre énoncé « il est connu que le monde est adventice », il en nécessite donc le conséquent qui est « il a donc une cause pour son advenue à l'être »²³⁸.

²³⁶ Ġazālī, *Makātīb-e fārsī-ye Ġazzālī*, 20, 12-19. Voir aussi A. Treiger, "Monism and Monotheism in al-Ghazālī's *Mishkāt al-anwār*", pp.1-27.

²³⁷ Pour le sens particulier du verbe « *istaṭnā, yastaṭnī, istiṭnā'* » dans ce genre de syllogisme voir Kwame Gyekye, "The Term *Istiṭnā'* in Arabic Logic", pp.88-92.

²³⁸ *Maqāṣid, Maṭīq*, 36, 12-16. Fārābī est certainement la source d'inspiration de Ġazālī pour la rédaction de cette partie du *Maqāṣid*. Les deux penseurs donnent le même exemple paradigmatique pour illustrer les syllogismes conditionnels conjonctifs : « tout syllogisme conditionnel simple est composé de deux prémisses. La majeure est conditionnelle et la mineure est assertorique. Il est de deux types : conjonctif et disjonctif. Le premier qui s'appelle conditionnel conjonctif est de deux sortes. La première sorte est [comme dans l'exemple]

Les syllogismes de ce genre sont donc constitués d'une prémisse majeure qui est divisible en deux parties : le précédant, contenant une condition, et le conséquent. La prémisse mineure est la forme assertorique du précédant de la prémisse majeure. Dans ce genre de syllogisme, si l'on affirme la condition qui est présente dans le précédant, le conséquent, qui deviendra par la suite la conclusion, sera validé.

Le schéma de ce premier mode est donc le suivant :

Prémisse majeure : Si A, ensuite B.

Prémisse mineure : Or A.

Conclusion : Donc B.

Nous constatons que l'exemple que Ġazālī utilise pour illustrer ce syllogisme constitue la base de la preuve par les accidents, telle qu'elle est apparue dans l'*Iqtiṣād*. On peut facilement transformer le syllogisme que Ġazālī présente au début de la preuve par des accidents en un syllogisme conditionnel conjonctif, afin de mieux comprendre le chevauchement de la pensée de 'Ayn al-Quḍāt entre le modèle presque kalāmien de l'*Iqtiṣād* et le modèle presque avicennien du *Zubda*. Le syllogisme de la preuve que Ġazālī a présentée dans l'*Iqtiṣād* était :

1. Tout existant adventice a une cause pour son advenue à l'être.
2. Le monde est adventice.
3. Le monde a donc une cause.

Si nous le transformons en un syllogisme conditionnel conjonctif, comme dans le passage cité des *Maqāṣid*, nous aurons :

1. Si le monde est adventice, il a une cause.

«si le monde est adventice, il a un créateur ; Or, le monde est adventice, il en résulte qu'il a un créateur». La majeure des deux prémisses de ce syllogisme est notre phrase «si le monde est adventice, il a un créateur». Cette majeure est conditionnelle et est une prémisse unique composée de deux phrases : la première est «le monde est adventice» et la deuxième est «le monde a un créateur». Une particule de conditionnel les attache et c'est notre propos «s'il est». [...] la première [phrase] s'appelle le «précédant» et c'est notre propos «si le monde est adventice». La deuxième [phrase] s'appelle le «conséquent» et c'est notre propos «le monde a un créateur». Donc [la prémisse] conditionnelle est composé de deux parties, dont la première est le précédant et la deuxième est le conséquent. La mineure de ces deux prémisses est assertorique, à laquelle est attachée une particule de conditionnel. Cette mineure est telle qu'elle une des parties de la prémisse majeure du syllogisme conditionnel et s'appelle «*mustathnā*». La condition dans le précédant sera affirmée, le conséquent sera également affirmé. » *Al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, I, 166-167. K. Gyekye, apporte des éclaircissements sur l'usage technique de «*mustathnāt*» chez Fārābī: «for al-Fārābī, therefore, *istithnā*' means *ishtirāṭ* (or *sharṭ*), a "condition" or "something added as a condition". From this we can gather that *al-mustathnāt* which is used to denote the minor premise of a conditional syllogism is so called because it is the minor premise which conditions or determines both the conclusion and its quality. For if we say: "if A, then B" and stop here, we have no conclusion. But when we add (*nastathnā*), "but A", or "but not B", we get the conclusion: "therefore B", or "therefore not A". Gyekye, "The Term *Istithnā*' in Arabic Logic », p. 90.

2. Le monde est adventice.
3. Le monde a donc une cause.

Dans cet exemple, c'est le précédent (le monde est adventice), qui, n'étant ni évident ni certain, fait polémique et cause la longueur contestée de la preuve de Ġazālī. À l'inverse, le précédant (un existant existe) du syllogisme apporté par 'Ayn al-Qudāt cause moins de difficulté, du fait d'être un *apriori*. Que l'on se base sur le jugement des sens pour l'approuver, c'est-à-dire en observant le monde physique-, ou sur une intuition intellectuelle, - en s'isolant du monde physique comme dans l'exemple de l'homme volant d'Avicenne, on comprendra que cette prémisse est certaine. Ainsi, puisque 'Ayn al-Qudāt a présenté sa preuve sous forme d'un syllogisme conditionnel conjonctif et que la condition dans le précédant de la prémisse majeure est nécessairement affirmée, le conséquent, c'est-à-dire l'existence d'un existant éternel en est nécessairement induit. Néanmoins, la relation entre le précédant et le conséquent de la majeure de son syllogisme devient certaine à condition qu'on attribue à l'éternel toute la charge modale de l'existant nécessaire par soi. C'est uniquement dans ce cas que nous pouvons déduire que si existe un existant, il existe *a fortiori* un existant éternel. En examinant cet existant, nous nous trouvons face à deux cas de figure pour cet existant : soit il est éternel, soit il est adventice. Or, comme l'adventice ne vient pas à l'existence par soi, il faut qu'en fin de compte l'on arrive à un existant éternel. Nous trouvons dans le premier livre de l'*Ihyā' 'ulūm al-dīn* (ci-après *Ihyā'*) de Ġazālī une argumentation semblable, susceptible d'avoir inspiré 'Ayn al-Qudāt :

S'il n'était pas dans l'existence un [existant] éternel, tous les existants seraient adventices. S'ils étaient tous adventices, ils seraient adventices sans cause, ou, parmi eux il y aurait un [existant] adventice sans cause, ce qui est impossible. Or, ce qui mène à l'impossible est lui-même impossible. Dans l'intellect, un assentiment à l'existence de l'être éternel est donc nécessité, car il y a trois cas de figure : [1] ou les existants sont tous éternels, [2] ou ils sont tous adventices, [3] ou certains sont éternels et certains autres sont adventices. S'ils étaient tous éternels, notre but serait atteint, car au final un être éternel est affirmé. Il est impossible qu'ils soient tous adventices, car cela amène à la venue à l'être sans cause. Le premier ou le troisième cas de figure sont donc affirmés²³⁹.

Ġazālī suppose donc trois cas de figure : (1) soit tous les existants sont éternels, (2) soit tous les existants sont adventices, (3) soit certains sont adventices et certains sont éternels. Le deuxième cas de figure est intenable parce qu'il est contre le principe dit *a priori* selon lequel aucun existant adventice ne pourrait venir à l'être sans cause. Les deux autres cas de figures sont validés. Ainsi, il existe au moins un existant éternel qui est d'ailleurs la cause des

²³⁹ Ġazālī, *Ihyā'*, I, 124, 13-18.

existants adventices. Ġazālī comprend donc le terme « *qadīm* » comme l'existant qui n'a pas de principe et qui est la cause de l'existence des autres, ce qui est la qualité de l'être nécessaire par soi, selon la philosophie avicennienne²⁴⁰. Cette interchangeabilité des deux termes n'altère cependant en rien la validité du syllogisme appliqué par 'Ayn al-Qudāt. Cet extrait, avec les autres déjà cités, semblent offrir les sources dans lesquelles 'Ayn al-Qudāt a puisé pour élaborer sa preuve de l'existence de l'être éternel.

Avant de passer au chapitre suivant, deux points doivent être soulignés au sujet des particularités de la preuve employée par notre auteur. Le premier est l'absence d'allusion à la chaîne finie des causes, qui est un des piliers de la preuve avicennienne, et le deuxième est l'absence d'allusion à la notion de particularisation et de Dieu comme cause préférant l'existence au détriment de la non-existence. L'explication du premier point est simple et il faut la chercher dans le dernier chapitre de la partie suivante qui portera sur la question de la causalité. Nous verrons que 'Ayn al-Qudāt dépouille entièrement les causes secondaires de leur efficacité causale, en considérant Dieu comme le seul agent véritablement opérant. Ainsi, s'il ne croit pas qu'il y ait d'autres causes d'existence que Dieu, il n'a pas besoin de prouver la finitude de la chaîne causale. Quant au deuxième point, sa justification s'enracine dans la conception émanationniste qu'a 'Ayn al-Qudāt de la puissance créatrice de Dieu. À l'exemple d'une source jaillissante, Dieu, pour 'Ayn al-Qudāt ne choisit pas de créer, mais Il crée de par l'abondance de Son existence, par une force qui transcende le choix. C'est pourquoi, dans l'épître 10, notre auteur émet un avis négatif au sujet de la preuve qui rassemble et la chaîne finie des causes et la particularisation :

Un groupe de personnes qui se considèrent intelligents et qui pourtant sont démunies d'intellect disent : « l'impossible est ce dont la non-existence est nécessaire. Le nécessaire est ce dont l'existence est nécessaire. Le possible est ce dont ni l'existence ni la non-existence ne sont nécessaires. Par la suite de quoi ils disent : « l'existence du possible n'est préférée au détriment de sa non-existence que par un agent de prévalence. Si l'agent de prévalence est lui-même possible, son existence a besoin également d'un agent de prévalence. Ainsi, leur argument continue jusqu'à ce qu'ils disent à la fin : « si n'était pas un nécessairement existant, la non-existence de tout possible serait nécessaire. Et si la non-existence des possibles était nécessaire, aucune chose ne demeurerait dans l'existence. L'évidence témoigne contre cela. Le nécessaire par soi existe donc ». Cette [preuve] est correcte, mais elle n'est pas le chemin parcouru par les prophètes et les *awliyā*²⁴¹.

²⁴⁰ Avicenne lui-même dans la *Nağāt*, mentionne les deux critères à prendre en considération lors de la définition du terme *qadīm* qui pourraient avoir inspiré des penseurs comme Ġazālī : « Le *qadīm* se dit à propos de la chose, soit en considération de son essence, soit en considération du temps. Le *qadīm*, en considération de l'essence est ce dont l'essence n'a pas de principe par lequel il soit existant. Le *qadīm*, en considération du temps est ce dont le temps n'a pas de premier terme », *Nağāt*, 532-533.

²⁴¹ *Nāme-hā*, I, 85,10-12 ; 86, 1-3

C'est plus ou moins la preuve avicennienne du nécessairement existant que l'on retrouve dans ce passage, accompagnée de la paire possible/nécessaire, l'impossibilité d'une régression à l'infini des causes et la nécessité d'une cause pour changer l'indétermination essentielle du possible en faveur de l'existence ou de la non-existence. Ce qui, en plus de confirmer la familiarité de 'Ayn al-Quḍāt avec la version originelle de la preuve d'Avicenne, suggère qu'en présentant cette preuve sous la forme que nous venons d'analyser, celui-ci opère un choix. Ainsi, il dépouille cette preuve de tous les éléments qu'il considérait comme inadéquates selon le point de vue des prophètes et des *awliyā'*, et en a donné une version qui, quoique tronquée, a l'air de fonctionner. Cette preuve, avec toute sa complexité terminologique et notionnelle, est un premier pas vers l'élaboration d'un concept de Dieu, qui englobe les caractéristiques du Dieu des philosophes et des théologiens. La discussion de l'unicité de Dieu et Sa simplicité compléteront cette esquisse.

Chapitre II : La déité de l'être éternel

La notion de la déité aurait été incomplète, si 'Ayn al-Quḍāt s'était arrêté à la preuve de l'existence de Dieu et n'avait pas déterminé l'incorporalité et l'unité d'un tel existant. Les trois volets, la preuve de l'existence, la preuve de l'incorporalité, et celle de l'unité, constituent les piliers sur lesquels est fondé le concept de Dieu, au moins depuis l'époque d'Aristote²⁴². Les écrits existants de 'Ayn al-Quḍāt témoignent de son souci de viser à l'exhaustivité. Il est bien conscient qu'une preuve de l'existence de Dieu, en soi, n'est pas suffisante pour décider de la déité d'un tel être et que deux autres preuves supplémentaires sont nécessaires pour compléter ce tableau. C'est pourquoi il se met à déterminer, dans la treizième épître, l'incorporalité de l'existant éternel et déploie, dans la quatorzième épître et le chapitre 36 du *Zubda*, des arguments visant à prouver, de manière démonstrative, Son unicité et Sa simplicité.

1. L'incorporalité de l'existant éternel : la solution logique

Bien que notre auteur annonce à son lecteur dans trois épîtres consécutives, les 10, 11 et 12, qu'il entend aborder la question de l'incorporalité de l'existant éternel, c'est finalement dans l'épître 13 qu'il délivre le raisonnement final. Les trois épîtres précédentes préparent en quelque sorte le lecteur à aborder, comme il le se doit, ce sujet qui est susceptible de heurter la sensibilité des plus dévots. Étant « honteux » de vouloir exclure de Dieu, l'être éternel et nécessaire, la corporalité²⁴³, 'Ayn al-Quḍāt préfère suivre une voie qui mettrait moins en péril la transcendance divine :

Il existe une voie qui peut te faire obtenir ce que tu veux, et qui diminue partiellement ma honte. Cette voie consiste à ne pas dire que [l'existant] éternel n'est pas un corps, mais à affirmer qu'aucun corps ne peut être éternel²⁴⁴.

Cette voie inverse, la démonstration de la non-éternité des corps, est en plus justifiée à l'aide de la terminologie que 'Ayn al-Quḍāt emprunte des deux disciplines des principes de droit (*uṣūl al-fiqh*), d'origine islamique, et de la logique (*manṭiq*), d'origine grecque :

²⁴² Voir Davidson, *Proofs*, p. 239.

²⁴³ Dans l'épître 24, il explique plus clairement la raison d'une telle honte et justifie des démonstrations qui visent à nier une qualité jugée négative de Dieu : « Ô jeune homme ! La foi a deux principes : [1] c'est vénérer l'ordre de Dieu, [2] c'est la tendresse envers les créatures de Dieu. Il est interdit, en considération avec la vénération, de penser que Dieu, le Très-Haut, n'est ni corps, ni accident, ni muet, ni sourd, ni aveugle. Mais, il est permis de dire tout cela, en considération avec la tendresse envers les créatures de Dieu». *Nāme-hā*, I, 206, 12-15. L'idée derrière une telle « honte » est la place très basse assignée par l'ontologie aristotélicienne aux substances corporelles. Voir, entre autres *Maqāṣid, Ilāhiyāt*, 99. 'Ayn al-Quḍāt a adopté cette idée. Voir *Nāme-hā*, I, 88, 7-8; 101, 1-2 ; 124, 12.

²⁴⁴ *Nāme-hā*, I, 101, 8-10.

Les juristes ont apporté ce sens dans la science en disant que « la proposition négative générale est convertie en elle-même : [c'est-à-dire] la proposition négative générale » (*al-nāfiyya al-'amma tun'akisu mi'l nafsihā nāfiyatan 'amma*). La terminologie des logiciens le rend par « la proposition négative universelle est convertie en la proposition négative universelle » (*al-sāliba al-kulliyā tun'akisu sāliba kulliyā*). Lorsque notre énoncé « aucun A n'est B » est correcte, il en résulte nécessairement qu'« aucun B n'est A », car s'il y avait dans l'existence un A qui était B, tous les A seraient B. Or, ceci est impossible. Cela est correct à propos de la négation générale, mais n'est pas correct à propos de [la proposition] affirmative universelle et particulière. Tu ne vois pas que « tout homme est animal », mais que « tout animal n'est pas homme », et que « certains animaux sont des hommes » ?! La proposition négative générale est convertie en [la proposition] négative générale, tandis que la proposition affirmative générale n'est pas convertie en [la proposition] affirmative générale, mais en [la proposition] affirmative particulière. [...] La conversion de la générale, dans le cas de [la proposition] négative, est correcte ; comme [la conversion de la proposition] « toute pierre n'est pas homme » est correcte. Or, il n'est pas nécessaire que la conversion de [la proposition] affirmative générale soit correcte, comme [la conversion de la proposition] « tout animal est homme » n'est pas correcte²⁴⁵.

À l'aide de la terminologie issue de ces deux disciplines, qui quoique, légèrement différente, exprime le même principe intelligible, 'Ayn al-Qudāt présente à son lecteur la cause en vertu de laquelle cette voie inverse aboutira à l'affirmation qu'« aucun éternel n'est corps ». La proposition « aucun corps n'est éternel » est une proposition négative universelle, c'est-à-dire, une proposition composée d'un sujet (corps), et d'un prédicat (éternel), de valeur négative (n'est), comportant une préposition qui marque son universalité (aucun). D'après la logique aristotélicienne, également en usage en principes de droit, si l'on transpose les termes de ce genre de propositions, de telle sorte que le prédicat devienne sujet et le sujet prédicat, la nouvelle proposition obtenue affirmera la même chose que la proposition originale. Cette nouvelle proposition, elle-même négative et universelle, sera valide à condition que la proposition originale fût vraie et compatible à la réalité. De ce procédé logique 'Ayn al-Qudāt tire comme conséquence ce qui suit :

Lorsque l'on affirme qu' « aucun corps n'est éternel », il en résulte nécessairement qu'« aucun éternel n'est corps »²⁴⁶.

En bon pédagogue, 'Ayn al-Qudāt ne manque pas d'expliquer à son lecteur, très probablement ignorant de la terminologie et des lois logiques, que « le sens de la conversion ('aks) est de remplacer le sujet (*mowṣūf/mawṣūf*) par le prédicat (*ṣefat/ṣifa*) et le prédicat par le sujet²⁴⁷ ».

²⁴⁵ *Nāme-hā*, I, 102, 3-16.

²⁴⁶ *Nāme-hā*, I, 102, 17-18; 103, 1.

²⁴⁷ *Nāme-hā*, I, 102, 10-11. Voir *Mi'yār*, 83, 19-20 : « Nous entendons par 'conversion' le fait de mettre le prédicat de la proposition [à la place] du sujet et le sujet [à la place de] prédicat, en sauvegardant la qualité et en faisant subsister la justesse ». Les mots « *mowṣūf/mawṣūf* » et « *ṣefat/ṣifa* » sont utilisés dans les sens techniques de « sujet » et « prédicat ». Pour cet usage particulier voir *infra*.

Il est important de noter que dans deux ouvrages philosophique de Ġazālī, le *Mi'yār al-'ilm* et le *Maqāṣid al-falāsifa*, nous retrouvons des parallèles à cette preuve. Nous expliquerons d'abord l'influence possible du premier ouvrage et reviendrons prochainement aux parallèles existants avec le second. Dans la partie portant sur l'explication du syllogisme du *Mi'yār al-'ilm*, Ġazālī apporte l'exemple suivant afin d'illustrer le premier mode de la première figure qui est un syllogisme affirmatif : « Tout corps est composé. Tout composé est adventice. Il en résulte : tout corps est adventice²⁴⁸ ». Quelques chapitres plus loin, Ġazālī explique le deuxième mode du syllogisme affirmatif, qui représente le cas où le moyen terme est prédicat dans les deux prémisses. La condition de la validité de ce syllogisme est la valeur opposée de ses deux prémisses, de sorte que l'une d'elle est négative tandis que l'autre est positive. Le résultat est d'ailleurs de valeur négative :

Dans ce mode s'ordonne quatre compositions : la première c'est de dire : [1] tout corps est composé. Comme nous l'avons dit précédemment. Or, la deuxième prémisses de cette figure, qui est négative, se convertit et nous disons : aucun éternel n'est composé. Au lieu de dire : aucun composé n'est éternel. Il résulte [de la prémisses convertie] ce qui résulte [de la prémisses originale] car nous avons déjà dit que [la proposition] universelle négative se convertit en elle-même. Il n'y a donc pas de différence entre ta proposition « aucun composé n'est éternel » [qui était dans la première figure] et ton [autre] proposition « aucun éternel n'est composé ». Il en découle donc le résultat qui est : aucun corps n'est éternel²⁴⁹.

Le syllogisme expliqué par Ġazālī est le suivant :

3. Tout corps est composé.
4. Aucun éternel n'est composé = aucun composé n'est éternel.
5. Aucun corps n'est éternel.

La loi logique qui valide la deuxième prémisses expliquée par Ġazālī, se retrouve chez 'Ayn al-Quḍāt et justifie ainsi sa « voie inverse ». La deuxième prémisses est une proposition universelle négative et se convertit en une proposition universelle négative. L'exemple cité par Ġazālī ne fait que confirmer l'hypothèse d'un possible lien entre les deux textes : les deux auteurs arrivent à la non-éternité du corps. Ainsi le procédé logique en question, la conversion d'une proposition universelle négative, et l'exemple utilisé, la non-éternité du corps, sont les deux éléments que les deux auteurs partagent dans leur discours. Le même type d'argument se retrouve dans la preuve que Ġazālī fournit, dans les *Maqāṣid al-falāsifa*, pour affirmer

²⁴⁸ Ġazālī, *Mi'yār*, 87, 2-3.

²⁴⁹ Ġazālī, *Mi'yār*, 91-2-9.

l'existence du Nécessairement Existant²⁵⁰. Cette « voie inverse » possède, par ailleurs, d'autres parallèles dans le corpus philosophique de la période islamique²⁵¹.

Bien que notre auteur, au final, fournisse une autre preuve afin de déterminer la non-éternité du corps, puisqu'il ne prendra pas en compte l'état composé du corps comme seul critère de non-éternité, la présence de ces deux éléments dans ces deux textes nous permettent d'avancer qu'il avait à l'esprit, dans cette partie de son argumentation, le modèle fourni par Ġazālī dans le *Mi'yār*. Reste à voir, une fois cette justification d'ordre logique présentée, par quel argument il prouve la non-éternité des corps.

1.1. La preuve par accident

L'argument par lequel 'Ayn al-Quḍāt démontre la non-éternité du corps, dans la treizième épître, est en réalité une version spécifique de la preuve par accident qu'ont développée les *mutakallimūn* pour démontrer l'existence de Dieu, de laquelle il était brièvement question dans le chapitre précédent. Les *mutakallimūn* l'ont employée pour déterminer l'advenue à l'être des corps du monde et à partir de là, l'existence d'un créateur. Quoiqu'elle fût l'objet de critique dans le deuxième chapitre du *Zubda*, elle est réhabilitée par 'Ayn al-Quḍāt dans la treizième épître, afin d'être utilisée pour un but très précis. Nous avons constaté que l'auteur soulignait, dans le deuxième chapitre du *Zubda*, les « bénéfiques » de la preuve des *ahl al-naẓār*, sans toutefois entrer dans les détails et expliciter ce qu'il entendait par ces « bénéfiques ». La démonstration de l'advenue à l'être du corps et par conséquent sa non-éternité est, en réalité, l'un des « bénéfiques » qu'il en tire. Si la preuve, par son attachement à la dimension physique de la réalité, n'est pas adéquate pour prouver l'existence d'un être éternel et nécessaire, elle l'est au moins pour démontrer l'état adventice des corps et par là, leur non-éternité. La treizième épître représente donc la mise en œuvre du bénéfice de cette preuve des *mutakallimūn* et sa réduction à sa fonction principale qui était la

²⁵⁰ *Maqāṣid, Ilāhiyāt*, 68, 2-11 : « Quelle est donc la preuve de l'existence du Nécessairement existant qui est Celui dont vous avez invoqué Sa caractérisation ? On dit : sa preuve est que l'existence du monde sensible est évidente, Celui-ci est composé de corps et d'accidents et l'existence de ceux-ci, en leur totalité, diffère de leur quiddité. Ce qui est de telle sorte est possible. Comment ne pourrait-il pas l'être ? La subsistance des accidents est par les corps, qui sont possibles, et la subsistance des corps est par leurs parties, par la forme et par la matière. La subsistance de la forme est par la matière et la subsistance de la matière est par la forme, car aucun n'est indépendant de l'autre. Nous avons clarifié que le Nécessairement existant n'est ni forme, ni matière, ni corps, ni accident. La [proposition] négative universelle se convertit en elle-même. De cela découle qu'aucune de ces choses n'est nécessairement existante et qu'elle est possible ».

²⁵¹ Nous retrouvons également dans *al-Fawz al-aṣḡar* de Miskawayh, une preuve de l'incorporalité du Premier Moteur qui privilégie cette « voie inverse » : « Le Premier Moteur n'est pas mobile, et comme la [proposition] négative universelle se convertit en négative universelle, de notre propos "aucune chose [appartenant] au Premier Moteur n'est mobile" nécessite qu'aucune chose mobile ne soit le Premier Moteur. Nous ajoutons ensuite à cette prémisse une autre. Nous avons affirmé que tout corps est mobile, il en résulte qu'aucun corps n'est le Premier Moteur. Nous convertissons par la suite la conclusion qui est qu'aucune chose [appartenant] au Premier Moteur n'est corps, [et nous obtenons] le Premier Moteur n'est pas un corps », *al-Fawz al-aṣḡar*, 27, 9-14.

démonstration du statut non-éternel de la substance corporelle. Elle est ainsi employée sans que l'existence d'un créateur en soit déduite.

Une ambigüité reste toutefois à éclaircir. Étant donné le recours de 'Ayn al-Quḍāt à une preuve de nature philosophique pour déterminer l'existence de l'être éternel, nous devons nous interroger au sujet de la raison le détournant de la voie philosophique pour établir l'incorporalité de cet être divin. D'autant plus que, compte tenu son avis critique envers le *'ilm al-kalām* et les *mutakallimūn*, il semblerait dégradant à ses yeux de se tourner vers ces derniers afin de chercher ce qui exclurait la corporalité de Dieu. Deux explications s'avèrent pertinentes quant à ce choix :

1) s'il recourt à des textes de *kalām*, c'est qu'il n'a pas trouvé, dans les ouvrages philosophiques à sa portée, notamment ceux de Ġazālī, une démonstration bien élaborée sur le sujet, qui soit également adéquate à sa propre conception de la divinité. Dans les *Maqāṣid*, Ġazālī aborde deux fois cette question, mais à ces deux occasions, son explication reste brève et éloignée de la conception de l'essence divine qu'a forgée 'Ayn al-Quḍāt dans ses écrits²⁵². L'explication philosophique rapportée par Ġazālī met l'accent sur le caractère intellectif de l'essence de Dieu de laquelle la matière est exclue. Cela ne pouvait pas convenir à 'Ayn al-Quḍāt. Bien qu'il parle de l'activité intellectuelle de Dieu, il n'adhère pas explicitement à l'idée philosophique selon laquelle Dieu est un principe intellectif (un *'aql*). Son insatisfaction vis-à-vis des explications philosophiques pourrait ainsi le conduire vers les ouvrages de *kalām* à la recherche d'une solution plus convaincante.

2) 'Ayn al-Quḍāt suit, sur ce point, l'avis négatif que formule Ġazālī dans le *Tahāfut* quant à l'incapacité des philosophes à déterminer l'incorporalité de Dieu. Au début de la neuvième discussion de ce livre, qui traite de l'incapacité des philosophes à fournir une démonstration convaincante de l'incorporalité de l'être divin, Ġazālī écrit :

Nous disons : la preuve du fait que Dieu n'est pas un corps, ne procéderait de manière adéquate que pour celui qui déterminerait que le corps advient à l'être du fait qu'il n'est pas dépourvu des choses adventices, et que toute chose adventice a besoin d'un agent pour son advenue à l'être²⁵³.

'Ayn al-Quḍāt aurait pu se laisser influencer par cette critique de Ġazālī qui statue l'inefficacité du discours philosophique face au problème de l'incorporalité de Dieu, tout en

²⁵² Ġazālī, *Maqāṣid, Ilāhiyāt*, 70, 7-9 : « Il [c'est-à-dire l'homme déterminé] est un corps. Cela est donc un [attribut] essentiel qui le fait entrer dans les quiddités. Il a donc un genre. Or, on ne peut pas dire une telle chose sur l'essence du nécessairement existant, puisque comme on vient de le dire, Il n'a ni genre, ni différence ». *Ibid.*, 17, 10-12 : « Il est impossible de concevoir la conjonction (*ittiṣāl*) ou la disjonction (*infiṣāl*) au sujet de l'essence de Dieu et celle de l'intellect et de l'âme. Il en nécessiterait qu'il n'y a pas en elles de composition. Or, les corps sont nécessairement composés de forme et de matière».

²⁵³ *Tahāfut*, 119, 1-2.

exprimant, avec brièveté, l'essentiel de l'argument des *mutakallimūn* que reprendra 'Ayn al-Quḍāt. Comme dans d'autres sujets, ici aussi Ġazālī a su lui offrir un modèle à suivre.

L'influence de Ġazālī ne s'arrête cependant pas là. C'est éventuellement parce qu'il est attaché à la pensée de Ġazālī, que 'Ayn al-Quḍāt ne respecte pas la structure habituelle de la preuve telle qu'elle se retrouve dans les ouvrages existants de *kalām*. Par ailleurs, il en change également le contenu quoiqu'il en préserve le noyau. Comme il a déjà été dit, la preuve des *mutakallimūn* est traditionnellement constituée de quatre principes, dont le troisième est : prouver l'impossibilité pour les substances atomiques d'être privées d'accidents. Dans certains textes, comme l'*Iqtiṣād* de Ġazālī, le troisième principe dispose d'une variante suivant laquelle un corps ne peut jamais exister sans existant adventice. Ce changement peut donner lieu à une version de la preuve qui n'adhère pas forcément à la conception atomiste des substances corporelles, ni à celle des accidents comme entités inhérentes aux atomes. Ces deux modifications se retrouvent dans la preuve que développe 'Ayn al-Quḍāt. Comparée à la structure quadruple de la preuve des *mutakallimūn*, la preuve développée dans la treizième épître affiche une toute autre morphologie et dévie, sur certains aspects conceptuels, de la doctrine des atomes et des accidents.

Du point de vue formel, au lieu des quatre principes des *mutakallimūn*, 'Ayn al-Quḍāt expose six prémisses (*tamhīd*) qui aboutissent à une quintessence des prémisses (*lobāb-e moqadammāt*) englobant le raisonnement final. Les six prémisses sont :

1. la distinction entre les attributs essentiels et les attributs accidentels.
2. explication de la caractéristique de ces attributs (leur valeur modale)
3. la caractéristique du possiblement existant.
4. le rapport entre les attributs accidentels et le substrat qualifié.
5. quelques exemples d'attributs accidentels.
6. l'impossibilité de l'existence de corps sans attribut accidentel.

Dans ce qui suit, nous nous pencherons sur ses prémisses, leur rapport avec les principes physiques du *kalām* et leurs prises de distance vis-à-vis de ces derniers.

1.2. De l'accident à l'accidentel

La preuve des *mutakallimūn* est fondée sur leur conception particulière de l'accident ('*arad*) qui est une entité inhérente à l'essence de la substance atomique. Pour eux, la substance atomique, un réceptacle corporel totalement dénudé de toute qualité –exception

faite de ses deux qualités essentielles²⁵⁴-, ne peut exister ou perdurer dans l'existence, sans qu'un accident particulier ou une série déterminée d'accidents n'y inhère. Cet argument constitue, comme nous l'avons constaté, l'un des principes de la preuve qu'ont développée les *mutakallimūn* pour affirmer l'état adventice du monde. 'Ayn al-Quḍāt préserve le noyau de ce principe, le fait qu'une substance corporelle, -et non pas forcément un atome-, ne subsiste jamais sans être accompagné de quelque chose à caractère adventice, -inhérent ou pas-, et modifie le concept de l'accident. Pour cela, il déploie d'abord son idée sur le sujet. Ainsi amorce-t-il la première prémisse dédiée à déterminer «la distinction entre les attributs essentiels (*ṣefāt-e dātī*) et les attributs accidentels (*ṣefāt-e 'araḍī*) » :

On appelle essentiel tout attribut sans lequel le qualifié ne peut exister. Et on appelle accidentel tout attribut sans lequel l'existence du qualifié ne peut être. Tu le comprendras mieux à l'aide d'un exemple : l'homme est qualifié par la mobilité (*taḥarroḥ/taḥarruk*) et la perception (*edrāk/idrāk*). Ces deux attributs lui sont essentiels, car s'il n'avait ni mouvement ni perception, il ne serait pas un homme. Or, on appelle la blancheur, la noirceur, la petitesse et la longueur, qui sont tous des attributs accidentels, des accidents ('*araḍ*). Car un homme peut exister sans être noir ou blanc, il peut exister sans être long ou petit. Il y a une autre différence permettant de distinguer entre les constituants (*moqavvemāt/muqawwimāt*) et les concomitants (*lavāzem/lawāzim*), mais cela est au-delà de notre intention. Il est possible de comprendre notre intention sans distinguer entre les concomitants et les constituants²⁵⁵.

Une particularité terminologique frappe dès la première lecture de ce passage. 'Ayn al-Quḍāt traite de « l'attribut accidentel », terme qui ne se retrouve pas dans les traités de *kalām*. Un Aš'arite, à sa place, aurait pu énoncer qu'un attribut (*ṣifa*) est un *accident* ('*araḍ*)²⁵⁶, mais il n'aurait pas affirmé qu'un attribut est *accidentel*. Les *mutakallimūn* ont suggéré une autre classification, comprenant les attributs d'essence (*dāt*) et les attributs entitatifs (*ma'nā*). Une autre classification donc sous-tend cette façon d'aborder la catégorisation des attributs chez notre auteur. Sur ce sujet, les ouvrages philosophiques nous fournissent les clés de compréhension.

Selon l'ontologie philosophique, les existants se divisent en substances (*ḡawhar*), -comprenant la matière, la forme, le corps ainsi que l'intellect séparé-, et en accidents ('*araḍ*), constitués des neuf catégories. L'accident, dans l'usage philosophique du terme, est « ce dont

²⁵⁴ Voir Frank, "The Aš'arite Ontology" p.202: "The atom is featureless, save for its essential characteristics (*ṣifātu dātīhi*), sc., it occupying a minimal volume of space and its being such that it can receive accidents".

²⁵⁵ *Nāme-hā*, I, 107, 12-13; 108, 1-6.

²⁵⁶ Voir Baḡdādī, '*Uṣūl*, 33, 14-15 : « les accidents sont des attributs inhérents aux substances atomiques ». Et Ḡuwaynī, *Sāmīl*, 168, 1-3 : « Certains maîtres se sont exprimés ainsi : l'accident est ce qui est un attribut pour l'autre. Les Mu'tazilites ont refusé cela et ont dit : l'attribut et la qualité reviennent à la parole de celui qui qualifie. Selon leurs principes, l'accident n'est pas un attribut pour son substrat (*maḥallihī*) ». Les Aš'arites sur ce point s'opposent aux Mu'tazilites qui n'identifient pas l'accident et l'attribut.

l'existence demande un substrat pour y subsister²⁵⁷», contrairement à la substance qui est subsistante par soi et ne demande pas de substrat²⁵⁸. Ces définitions, *a priori*, ne sont pas incompatibles avec ce que les *mutakallimūn*, notamment les Aš'arites comprennent de l'accident et de l'atome. La différence en est que l'usage philosophique est plus vaste et englobe les états, comme le relatif et la quantité, qui ne sont pas forcément compris comme des accidents dans la physique du *kalām*²⁵⁹. Ce qui nous permet d'entériner l'hypothèse d'une connotation philosophique du mot « *araḍ* » chez notre auteur sont en fait les exemples qu'il fournit pour étayer l'énoncé « les attributs accidentels qu'on appelle des accidents²⁶⁰ » :

Cher ami ! Sache que le repos et le mouvement, la subtilité (*leṭāfat/laṭāfa*) et l'épaisseur (*kaṭāfat/kaṭāfa*), l'humidité et la sécheresse, la douceur et l'acidité, la chaleur et la froideur, sont toutes des qualités accidentelles du corps. Il peut exister un corps qui ne soit pas au repos, [ou un autre qui ne soit pas] en mouvement. De même, il peut être sans subtilité, comme la terre, sans épaisseur, comme l'air, sans humidité, comme l'or et l'argent, sans sécheresse, comme l'eau, sans douceur, comme le vinaigre, et sans acidité, comme le miel. Ils sont tous des corps, et chacun, pris seul, peut exister sans les attributs des autres corps²⁶¹.

De ces qualités mentionnées, certaines, comme le mouvement et le repos, la blancheur et la noirceur, la froideur et la chaleur, sont des accidents, dans le sens entendu par la physique du *kalām*, tandis que certaines autres, comme la petitesse et la longueur, la subtilité et l'épaisseur ne le sont pas. Selon l'ontologie du *kalām*, la longueur et la petitesse ne sont pas des accidents, mais seulement l'étendue des substances atomiques dans une direction donnée²⁶². De même, la subtilité et l'épaisseur sont une façon d'assembler les substances atomiques. Pour ceux d'entre les *mutakallimūn* qui acceptent l'existence du vide, les corps dont les

²⁵⁷ Ġazālī, *Maqāṣid, Ilāhiyāt*, 8, 13-14.

²⁵⁸ 'Ayn al-Quḍāt connaît cette signification philosophique comme le montrent ces deux passages : « la substance est ce qui est auto-subsistante » *Nāme-hā*, I, 11, 9-10. Il le reprend dans le *Tamhīdāt* : « La signification de la substance est ce qui n'a pas besoin de quelque chose d'autre pour sa subsistance et ce qui est auto-subsistant », *Tamhīdāt.*, 338, 5.

²⁵⁹ Cela constitue la position des Aš'arites de la période classique. Certains théologiens comme le mu'tazilite Nāṣī (m. 293/906), qui a une position proche de celle des philosophes, reconnaît l'attribut de « relation ». voir Aš'arī, *Maqālāt*, 185.

²⁶⁰ Il faut d'emblée remarquer que 'Ayn al-Quḍāt utilise, en amont, le mot « attribut » (*ṣefat/ṣifa*) dans le sens de prédicat et le mot « qualifié » (*mawṣūf/mawṣūf*) dans le sens de sujet. Selon le témoignage de Ġazālī dans le *Miḥāk al-naẓar*, les grammairiens, les logiciens, les théologiens et les juristes avaient leurs propres termes pour rendre les notions de « sujet » et de « prédicat ». Ce que les grammairiens désignent comme « *mubtadā'* » et « *ḥabar* », les logiciens l'appellent « *mawḍū'* » et « *maḥmūl/muḥbarun 'anh* ». De même, les théologiens les appellent « *mawṣūf* » et « *ṣifa* », alors que les juristes y réfèrent par « *ḥukm* » et « *maḥkumun 'alayh* ». Cf. *Miḥāk al-naẓar fī l-manṭiq*, 214, 3-5. Ainsi lorsque notre auteur écrit « On appelle essentiel tout attribut sans lequel le qualifié ne peut exister. Et on appelle accidentel tout attribut sans lequel l'existence du qualifié peut être », il faut entendre qu'un prédicat est appelé essentiel lorsque le sujet ne peut exister sans lui, et un prédicat est désigné accidentel lorsque le sujet peut exister sans lui.

²⁶¹ *Nāme-hā*, I, 109, 6-13.

²⁶² Ġazālī, dans sa version de la preuve par accidents dans l'*Iqtīṣād*, donne l'exemple de la longueur en tant qu'accident, mais précise que : « Nous avons donné l'exemple de la longueur, pour faire comprendre [notre] intention, même si elle n'est pas un accident, mais la multiplicité des corps dans une direction unique. Elle est plus apte à faire comprendre notre intention ». *Iqtīṣād*, 31, 8-9

substances atomiques sont tassées les unes sur les autres sont épais, tandis que les corps dont les substances atomiques sont peu nombreuses en raison des vides qui s'intercalent entre elles, sont subtils²⁶³. Étant donné l'ontologie du *kalām*, toutes les qualités énumérées par 'Ayn al-Qudāt ne sont donc pas des accidents. En revanche, elles le sont dans le sens philosophique du terme, du fait qu'elles ne font pas partie de l'essence de leur qualifié et qu'elles demandent un substrat pour subsister²⁶⁴.

Les attributs, ainsi compris, se divisent, pour lui, en trois groupes : les essentiels, les concomitants et les accidentels. Bien que notre auteur ne détaille que les essentiels et les accidentels, il n'oublie pas de mentionner la troisième catégorie que constituent les concomitants. Cette allusion, comme nous le verrons, n'est pas fortuite. Car cette catégorisation vient de la logique et lui prête les bases sur lesquelles construire sa preuve. Elle est essentielle pour la tournure modale que prend sa preuve. Sa définition des deux catégories essentielle et accidentelle reste brève et pourtant compréhensible : « On appelle essentiel tout attribut sans lequel le qualifié ne peut exister. Et on appelle accidentel tout attribut sans lequel l'existence du qualifié peut être ». Alors que l'essentiel est constitutif du substrat, l'accidentel ne l'est pas²⁶⁵. Son maître Ġazālī en donne une explication plus complète dans la partie logique des *Maqāṣid al-falāsifa*:

Lorsque nous disons « cet homme est un animal et il est blanc », nous saisissons la différence entre la relation de l'animalité et celle de la blancheur avec lui. Ce dont la relation avec les sujets est [comme] la relation de l'animalité [avec l'homme] s'appelle essentiel. Et ce dont la relation [avec le sujet] ressemble à la relation de la blancheur [avec l'homme] s'appelle accidentel. On dit alors que toute intention (*ma'nā*) universelle attribuée à une intention particulière, située en-dessous d'elle, est soit essentielle, soit accidentelle²⁶⁶.

L'animalité est essentielle pour l'homme, puisque, par définition, l'homme (ici le sujet) est un animal intelligent. Or, la blancheur lui est accidentelle, puisqu'elle n'est pas constitutive de son essence. Les deux exemples sont, à peu près, ceux que l'on trouve dans l'épître de notre auteur, bien que celui-ci mentionne l'animalité de manière indirecte. La mobilité et

²⁶³ Voir Ibn Fūrak, *Muğarrad*, 207, 1-2. Voir Gimaret, *La doctrine*, p. 70.

²⁶⁴ Voir Ġazālī, *Maqāṣid, Ilāhiyāt*, 23, où la longueur, la largeur, les couleurs, la chaleur, la froideur, la sècheresse et l'humidité sont considérées comme des accidents de quantité et de qualité. Quant au mouvement et au repos, ils sont considérés comme des accidents les plus généraux advenant au corps, voir Avicenne, *Šifā', al-Samā' al-ṭabī'ī*, 81.

²⁶⁵ Cf. Avicenne, *Šifā', Madḥal*, 33.

²⁶⁶ Ġazālī, *Maqāṣid, Manṭiqiyyāt*, 11, 6-10. Voir Ġazālī, *Miḥak*, 211, 13-15 : « Lorsque l'intention est attribuée à [l'autre] intention, nous la considérons, ou bien comme lui étant essentielle, et elle s'appelle l'attribut de l'essence, ou bien comme lui étant concomitante, et elle s'appelle l'attribut concomitant, ou bien accidentelle dont il n'est pas impossible de se séparer dans l'existence ».

l'appréhension, que 'Ayn al-Qudāt considère essentielles à l'homme, sont en réalité essentielles à l'animal, le genre auquel appartient l'espèce de l'homme²⁶⁷.

La distinction entre le concomitant et l'essentiel est un point important sur lequel il passe rapidement dans cette épître. La même chose se répète dans la quatorzième épître où il revient, pour une autre raison, sur les définitions des attributs essentiels, accidentels et concomitants. Là encore, il traite de la même façon les essentiels et les concomitants et ne donne pas de critère permettant de les distinguer. En revanche, dans l'épître 95 il explicite la différence entre l'essentiel et le concomitant :

Le concomitant est l'attribut duquel l'essence ne dépend pas et à partir duquel elle ne se constitue pas. Pourtant, elle n'existe jamais sans cet attribut, comme [lorsque l'on énonce] « le ciel est créé et la Terre est créée ». Le fait d'être créé est un attribut concomitant pour le ciel et pour la Terre et ils n'existent jamais sans le fait d'avoir été créés. Néanmoins, tu peux comprendre la vérité du ciel et de la Terre, sans connaître le fait qu'ils aient été créés²⁶⁸.

Ce que 'Ayn al-Qudāt désigne comme attribut essentiel est une partie constituante de l'essence de la chose et ne lui est séparable ni dans l'existence extra-mentale ni dans l'âme. Il est ainsi inconcevable d'imaginer un homme sans l'animalité, de la même manière qu'une telle chose n'arrivera jamais dans la réalité extra-mentale, tout homme vivant étant capable de se mouvoir et de percevoir. Cette inséparabilité double est ce qui distingue l'essentiel du concomitant, puisque ce dernier peut être séparé de la chose dans l'âme, même si dans l'existence concrète il l'accompagne systématiquement. Un corps céleste est certes créé, bien que le fait d'être créé n'entre pas dans sa définition et ne constitue pas son essence. C'est pourquoi il est possible d'abstraire du ciel, au cours d'un procédé mental, son état d'être créé tandis que sans la corporalité, sa qualité essentielle, il n'est même pas imaginable²⁶⁹. Enfin, l'accidentel peut être séparé de la chose et dans l'existence et dans l'âme. Ce qui distingue l'accidentel du concomitant est le fait que ce dernier ne quitte jamais le substrat dans l'existence concrète. Dans ce sens, l'accidentel et le concomitant sont non-constitutifs, tandis que l'essentiel est constitutif de l'essence de la chose.

'Ayn al-Qudāt ne s'arrête pas à cette classification philosophique et fait correspondre les deux catégories des attributs essentiels et accidentels aux qualifications modales. Il conçoit d'abord l'aspect modal résultant de la relation qu'une qualité entretient avec son substrat :

Les attributs essentiels sont nécessairement existants (*darūrī al-wuğūd*) pour leur qualifiés, tandis que les attributs accidentels sont possiblement existants (*mumkin al-*

²⁶⁷ Voir Ġazālī, *Maqāṣid, Ṭabī'iyāt*, 38, 13, et Avicenne, *Šifā, Madḥal*, 29.

²⁶⁸ *Nāme-hā*, II, 326, 1-6. Voir Ġazālī, *Mi'yār al-'ilm*, 96-97.

²⁶⁹ Voir Ġazālī, *Mi'yār*, 59-61, où Ġazālī présente deux critères pour distinguer entre l'essentiel et le concomitant.

wuġūd), car ils peuvent être ou ne pas être. Or, les essentiels ne peuvent pas ne pas être, sauf dans le cas où les qualifiés n'existent pas non plus. Nous donnons ce jugement compte tenu l'existence des qualifiés²⁷⁰.

Deux sens du qualificatif modal s'entrelacent dans ce passage. Le premier est le sens logique provenant du rapport entre le sujet et le prédicat: le possible est ce dont ni l'existence ni la non-existence n'entraîne une absurdité pour le prédicat. L'existence ou la non-existence de la blancheur pour le corps humain ne génère aucune inconséquence. En revanche, le nécessaire est ce dont la non-existence entraînerait une absurdité. Un homme sans l'animalité ne serait pas un homme. Le deuxième sens est temporel ou statique et découle du premier sens. Le possible est ainsi ce qui existe pendant un certain temps car il est ce qui peut être et ne pas être. À son opposé le nécessaire est ce qui existe toujours puisqu'il ne peut pas ne pas être. Ces deux conceptions des qualificatifs modaux proviennent de l'aristotélisme et de l'avicennisme²⁷¹. 'Ayn al-Quḍāt développe sa compréhension des qualifications modales dans le cadre des relations que peuvent entretenir le sujet et le prédicat. Un prédicat, accidentel par rapport à un sujet, peut être essentiel par rapport à un autre. La blancheur attribuée à l'homme est certes accidentelle, mais elle ne l'est pas eu égard à la neige. Ce sont les relations entre les sujets et les prédicats qui, à ce stade de son argumentation, décident de la valeur modale des choses²⁷².

'Ayn al-Quḍāt comprend toutefois, sous un autre aspect, la valeur modale des choses en considérant la qualité en soi, en dehors du lien qui la relie à son substrat. C'est Ġazālī qui, cette fois, l'inspire. Afin d'affirmer que la possibilité n'a pas besoin de substrat et de rejeter l'éternité de la matière en tant que substrat de la possibilité, Ġazālī a développé, dans la

²⁷⁰ *Nāme-hā*, I, 108, 7-11.

²⁷¹ Voir Avicenne, *Naḡāt*, 546, 2-3 « Le nécessairement existant est l'existant qui, lorsque supposé non-existant, il en résulte une absurdité. Le possiblement existant est ce qui, lorsque supposé non-existant ou existant, aucune absurdité n'en résulte ».

²⁷² Voir Avicenne, *Iṣārāt*, I, 260-261, tr. Goichon, pp.133-134 : « Dans la proposition, qu'elle soit affirmative ou négative, le rapport du prédicat et de ses analogues au sujet n'est pas sans avoir [un de ces trois caractères : ou bien un caractère] de nécessité qui tient à la chose elle-même, comme [celui que présente] "animal" dans l'énoncé : "L'homme n'est pas un animal" ou "l'homme n'est pas un animal". Ou bien le rapport est celui de quelque chose dont l'existence ni l'absence ne présentent de nécessité ; comme "écrivain" dans la proposition : "L'homme est écrivain" ou "n'est pas écrivain". Ou bien encore le rapport est celui de quelque chose dont l'absence est nécessaire, comme "pierre" dans la proposition : "L'homme est une pierre". Toutes les matières des propositions sont cette matière nécessaire, cette matière possible et cette matière impossible. Par "matière", nous entendons les trois états sur lesquels, dans l'affirmation, reposerait la vérité de ces trois mots si on les employait explicitement ». Dans le passage parallèle de la *Naḡāt* Avicenne fait ressortir l'aspect statique des choses : « la matière nécessaire est un état de prédicat, en rapport avec le sujet et il est nécessaire qu'il le soit toujours et à tout moment. C'est-à-dire que la véracité, en présence de ce qui nécessite, est à tout moment . Comme l'état de l'animal lors de présence de l'homme. La négation ne se conçoit pas. La matière impossible est un état du prédicat, en rapport avec le sujet, qui serait vrai à tout moment avec la négation, comme l'état de la pierre lors de présence de l'homme. L'affirmation ne se conçoit pas. La matière possible est un état du prédicat, en rapport avec le sujet dont la véracité ne dure pas, ni en affirmation, ni en négation, comme l'état de l'écrivain lors de présence de l'homme. On dit que le possible est ce dont la caractéristique n'existe pas à un temps, ensuite il a un caractéristique, dans l'avenir, qui lui est propre », Avicenne, *Naḡāt*, 25, 11-17 ; 26, 1-3.

première discussion du *Tahāfut*, l'idée de dénaturalisation des qualifications modales. La valeur modale d'une chose se comprend seulement en tant que pur jugement mental, ce qui permet d'énoncer qu'un accident, conçu en soi, peut également être possible²⁷³. L'exemple que Ġazālī fournit, à la suite de son argumentation doit retenir notre attention de par son affinité avec les exemples développés par 'Ayn al-Quḍāt:

L'intellect juge que la noirceur et la blancheur sont possibles avant leur existence. Si cette possibilité est liée au corps dans lequel elles adviennent, comme dans l'énoncé « cela signifie qu'il est possible pour le corps de devenir noir ou blanc », la blancheur en soi n'est pas possible, et elle n'a pas la qualification d'être possible. Seul le corps est possible, la possibilité étant uniquement liée à lui. Nous disons, [à ce propos] : quel est le jugement [de l'intellect] concernant la noirceur elle-même ? Est-elle possible, nécessaire, ou impossible ? Nous ne pouvons que dire qu'elle est possible. Cela montre que l'intellect, en jugeant la possibilité, n'a pas besoin de supposer quelque chose d'existant auquel la possibilité serait liée²⁷⁴.

Les philosophes considèrent qu'en tant que relatif, la possibilité a besoin d'un substrat pour subsister. Ce qui, à son tour, suggère que la matière en tant que substrat de la possibilité doit toujours exister, puisque le monde, dans son ensemble est possible²⁷⁵. Cette idée identifie le possible avec le potentiel et lui confère une dimension physique. Refusant d'identifier la possibilité avec la potentialité, Ġazālī suggère l'idée du possible en tant que concevable. La possibilité n'a ainsi pas besoin d'un substrat pour subsister et elle peut être attribuée à une qualité, en tant que telle. C'est en raison de cette libération des qualifications modales de leur dimension naturelle que 'Ayn al-Quḍāt peut déterminer le statut modal d'une qualité sans son substrat et le considérer en lui-même. Les attributs accidentels, conçus sans leur substrat, sont donc possibles, et leur existence concrétisée entraîne la nécessité d'une cause :

Pour chaque possiblement existant que l'on voit exister, on sait nécessairement qu'il a eu une cause qui l'a rendu existant, car il ne mérite pas par soi l'existence. Lorsqu'il ne dispose donc pas du mérite d'exister par soi, son existence a inévitablement une cause, car les causes sont nécessaires pour les choses adventices²⁷⁶.

'Ayn al-Quḍāt emprunte à Ġazālī l'idée de concevoir la valeur modale de toute chose, bien qu'il ne retienne pas le sens particulier du possible qu'il suggère. En revanche, il revient au

²⁷³ Voir Ġazālī, *Tahāfut*, 42, 2-5 : « La possibilité qu'ils ont mentionnée revient au jugement de l'intellect. Tout ce dont l'existence peut être supposée par l'intellect de manière à ce que rien n'interdise sa supposition, nous l'appelons possible. Si elle est interdite, nous l'appelons impossible et si l'intellect ne parvient pas à supposer sa non-existence, [nous l'appelons] nécessaire. Ce sont des propositions intellectuelles qui n'ont pas besoin d'existant pour le poser comme sa caractéristique ».

²⁷⁴ Ġazālī, *Tahāfut*, 42, 10-17

²⁷⁵ Voir Ġazālī, *Tahāfut*, 41, 1-6 : « Tout adventice, avant son advenue, était soit possiblement existant, soit impossible, soit nécessairement existant. Son existence ne pouvait pas être impossible, car l'impossible ne vient pas à l'être, et elle ne peut pas être nécessaire par son essence, car le nécessaire par son essence ne s'annihile pas. Il s'en suit qu'il est possiblement existant par son essence. La possibilité de l'existence était pour lui avant son existence. Et la possibilité d'existence est une qualité relative qui ne subsiste pas par soi, il lui faut donc un substrat auquel elle soit liée. Et il n'y a pas d'autre substrat que la matière ».

²⁷⁶ *Nāme-hā*, I, 108, 2-5.

possible avicennien, conçu dans la relation qui le lie à sa cause : ce qui, en soi, ne mérite que la non-existence. L'existence serait un don prodigué par une cause que l'auteur ne précise pas ici. Ce concept du possible exige aussi une cause préférant et spécifiant : l'existence concrétisée de l'attribut accidentel qui, en raison de son advenue, est adventice, renvoie à la présence d'une cause lui préférant l'existence. Limiter cet argument à l'attribut accidentel suggère indirectement que les attributs essentiels, étant nécessaires pour leur qualifié, n'ont pas de cause, une fois considérés en rapport avec leur qualifié. L'homme possède l'animalité de par ce qu'il est en soi et elle ne lui advient pas en raison d'une cause quelconque, à une période donnée de son existence²⁷⁷. L'animalité, par rapport à l'homme, est sans cause, bien que l'homme lui-même, en tant qu'existant possible et adventice en possède une ou plusieurs. Ainsi n'est pas recherchée la cause en vertu de laquelle l'homme est un animal, mais l'est, par contre, la cause grâce à laquelle il est noir ou blanc. La noirceur, qui par rapport à un sujet qualifié est possible, en advenant dans ce qualifié, témoigne de la cause qui l'a porté à l'existence, la lumière du soleil par exemple. Tout attribut accidentel requiert donc une cause. Ġazālī a clarifié ce point dans les *Maqāṣid* :

Tout ce qui est accidentel pour une chose est causé. Sa cause est ou bien l'essence du sujet, comme le mouvement vers le bas pour la pierre, et le refroidissement pour l'eau, ou bien en dehors de son essence, comme devenir chaud pour l'eau et le mouvement vers le haut pour la pierre. Nous le disons, car cet accident pour l'essence est ou bien causé, ou bien non-causé. S'il est non-causé, il est un existant par soi et tout existant par soi ne s'annihile pas par l'annihilation d'un autre. L'existence d'un autre n'est pas une condition de son existence. Or, l'accident a indéniablement besoin pour son existence de ce pour quoi il est un accident. Il n'est donc pas un existant par soi, et il est donc cause²⁷⁸.

Si 'Ayn al-Quḍāt dans sa preuve laisse incertaine l'origine interne ou externe de la cause, ailleurs il formule un avis clair et net à ce sujet :

Les qualités survenant dans les qualifiés sont possiblement existants. Et tout ce qui est possiblement existant demande une cause pour son existence. La cause ne peut pas être la vérité de l'essence du qualifié, puisque si ce qui le nécessitait était l'essence du qualifié, elle aurait été essentielle et non accidentelle. Chaque attribut qui survient aux qualifiés, demande une cause qui soit en dehors de son essence. Ne vois-tu pas que la couleur fauve et la blancheur en l'homme ne sont pas nécessitées par l'essence de l'homme, puisque si elles étaient nécessitées par l'essence de l'homme tous les hommes auraient été de couleur fauve [ou blanche] ? Lorsque ce n'est pas l'essence de

²⁷⁷ Selon Ġazālī, un prédicat essentiel pour un sujet doit présenter trois caractéristiques qui sont : 1) la priorité notionnelle : on comprend le sujet seulement lorsque l'on comprend le prédicat qui lui est essentiel ; par exemple il est impossible de comprendre ce qu'est l'homme sans savoir d'abord ce qu'est l'animal. 2) L'antériorité essentielle : dans l'ordre de l'existence, le prédicat qui est essentiel, se situe avant le sujet ; la notion d'animal doit précéder la notion de l'homme afin que celle-ci puisse exister. 3) L'absence de cause : un prédicat qui est essentiel à un sujet n'a pas de cause pour son être ; un homme est un animal par ce qu'il est dans son essence, non pas sous l'effet d'une cause, voir Ġazālī, *Maqāṣid*, *Manṭiqiyyāt*, 11-13.

²⁷⁸ Voir Ġazālī, *Maqāṣid*, *Ilāhiyāt*, 35, 14-20.

l'homme qui nécessite la couleur fauve ou la blancheur, ces dernières doivent avoir une autre cause les nécessitant²⁷⁹.

Se raidirait-il un peu sur ce point, en excluant les causes internes que sont les natures, selon la physique aristotélicienne ? Serait-ce dû à la physique du *kalām*, au moins dans sa branche bašrienne et aš'arite, qui conçoit toutes les causes externes à l'essence de la chose et ne permet pas l'existence de natures ? Cela est possible. Le point à retenir, touche au fait qu'après ses développements sur la valeur modale de l'attribut accidentel, il arrive tout de même au même résultat que les *mutakallimūn* : le besoin ressenti par un accident ou un attribut accidentel envers une cause. Ce n'est seulement qu'à la suite de ce point qu'il peut énoncer sa preuve de l'advenue à l'être du corps. Il répète trois fois le même argument sous trois formes différentes, dans les quatrième et sixième prémisses, et ensuite, dans la quintessence des prémisses. Nous lisons dans la sixième prémisse :

Le corps ne peut jamais être sans aucun attribut accidentel. Car il est impossible que le corps vienne à l'être sans le mouvement et le repos. Les deux sont accidentels dans les corps. De même, il est impossible que [le corps] vienne à l'être sans la subtilité et l'épaisseur. Ils sont tous des [êtres] accidentels²⁸⁰.

Autant l'argument que les exemples donnés demandent clarification. Examinons d'abord l'argument, pour revenir, par la suite, aux exemples. Dans le passage précédant immédiatement celui-ci, 'Ayn al-Qudāt a dressé un inventaire des espèces de corps relevant les qualités accidentelles qu'ils peuvent posséder. Nous l'avons cité plus haut. Selon cet inventaire, chaque espèce de corps peut ne détenir un attribut accidentel qu'une autre espèce possède. Or, comme aucune espèce de corps ne subsiste sans un ou plusieurs attributs accidentels, on peut en déduire que le genre du corps ne demeure jamais dépourvu du genre des attributs accidentels. Transposée dans un cadre logique cette loi physique exprime le fait que le genre des attributs accidentels est concomitant au genre du corps. Bien qu'ils ne fassent pas partie de la définition du corps et qu'ils n'en soient pas constitutifs, une fois concrétisé dans une espèce, le corps ne subsiste jamais sans eux. Sans ce mouvement, partant des espèces du corps pour aboutir au genre du corps, l'argument perdrait tout son sens. De l'impossibilité pour le corps d'être dépourvu d'attributs accidentels, 'Ayn al-Qudāt tire une conclusion qui, au premier abord, n'est pas très claire et semble même problématique. C'est l'autre forme de l'argument donnée dans la quatrième prémisse :

Tout qualifié qui ne peut exister sans les attributs accidentels est par nécessité adventice. Car les attributs accidentels ont besoin de quelque chose qui est la cause de leur existence. Le qualifié a besoin de ses attributs accidentels pour venir à l'être.

²⁷⁹ *Nāme-hā*, I, 121, 13-18 ; 122, 1.

²⁸⁰ *Nāme-hā*, I, 109, 14-17.

L'existence du qualifié suit l'existence des attributs accidentels et l'existence des attributs accidentels dépend de l'existence de quelque chose d'autre²⁸¹.

L'argument est en réalité une interprétation libre du principe de la physique du *kalām* selon lequel « la substance atomique ne reste jamais sans accident²⁸² ». Si les attributs accidentels ne sont pas constitutifs de l'essence de la substance et que cette dernière ne peut jamais subsister sans eux, de manière à ce que l'absence des attributs entraînerait sa non-existence, les attributs accidentels sont des conditions de la réalisation de l'existence de la substance. C'est pourquoi, tant qu'ils ne sont pas réunis, la substance ne peut venir à l'être. Avec plus ou moins de généralisation, ce principe physique peut être appliqué au corps : sans les accidents, le corps ne peut se réaliser. L'antériorité très embarrassante mentionnée dans ce passage doit être comprise comme l'antériorité de la condition sur ce qu'elle conditionne. Cette antériorité ne peut nullement être d'ordre temporel ni essentiel. L'auteur lui-même affirme ailleurs que l'attribut est tributaire de la substance et que tant qu'il n'y a pas de substance, l'attribut ne peut être²⁸³. Ainsi, il est conscient que l'antériorité de l'attribut accidentel sur le corps ou sur la substance ne peut pas être d'ordre essentiel.

Notre auteur pourrait ainsi essayer de comprendre ce principe de la physique du *kalām* qui constitue un des piliers de la preuve par les accidents. Il reste à répondre toutefois à la question cruciale: pourrait-on déduire de l'état possible et adventice des attributs accidentels l'advenue à l'être de leur substrat? C'est là la conclusion tirée par les *mutakallimūn* dans leur version de la preuve : puisque la substance atomique (ou le corps) n'existe jamais sans éléments adventices, elle se doit également d'être adventice. Les *mutakallimūn* ont démontré la validité de ce résultat en affirmant l'impossibilité d'une chaîne infinie d'éléments adventices. Pour eux, un corps ne reste jamais sans accidents qui sont adventices, mais les accidents ne peuvent se succéder infiniment et advenir à leur substrat. Il faut que leur enchaînement trouve un premier terme. 'Ayn al-Quḍāt passe sous silence cette partie de l'argumentation et ajoute encore aux difficultés auxquelles est confronté son lecteur. Il doit supposer que le lien ontologique fort qui relie un conditionné à sa condition suffit pour

²⁸¹ *Nāme-hā*, I, 109, 1-5.

²⁸² Voir *Tamhīdāt*, 187 : « On ne conçoit pas la substance sans accident ». *Ibid.*, 112 : « Il n'existe aucune substance qui puisse être sans accident ».

²⁸³ *Nāme-hā*, II, 11, 5-12: « Tant qu'il n'y aura pas de substance, il ne peut être d'accident. Dans l'opinion des hommes ordinaires l'eau est, par exemple, une substance et la froideur et la chaleur en sont des accidents. De même, le ciel et la Terre sont des substances et le mouvement et le repos sont des accidents. Or, dans l'opinion des élites, tout ce qui existe est un accident qui subsiste par Lui. Subsister par soi (*be ḥod istādegī*) n'est que pour Lui. [...] Si donc, [la proposition] « la substance est ce qui subsiste par soi » est vrai, Il est substance, dans le sens propre du terme et tous les autres êtres sont des accidents. Toutefois, les *mutakallimūn* entendent par « substance » quelque chose d'autre et dans leur usage, on ne peut L'appeler « substance » ». L'expression persane, « *be ḥod istādegī* » (subsister par soi) est l'équivalent persan qu'Avicenne donne pour la racine arabe *q-w-m*. Voir par exemple *Dānešnāme*, *Elāhīyāt*, 34, 1.

démontrer l'état adventice du conditionné. La question de l'antériorité réapparaît lorsqu'il apporte « la quintessence des prémisses » et répète la preuve sous une autre forme. C'est ainsi qu'il fait ressortir la dépendance ontologique forte qui lie le corps aux attributs accidentels :

Ô ami ! Sache que comme l'existence du corps dépend de l'existence des attributs accidentels et que l'existence des attributs accidentels sans ce qui est la cause de leur existence est impossible, l'existence des attributs accidentels suit l'existence de cette chose, et l'existence du corps suit l'existence de ces attributs. Tout ce dont l'existence suit l'existence de quelque chose, l'existence de cette chose le précède inévitablement. Il est donc par nécessité adventice. L'état du corps est ainsi, il est donc par nécessité adventice. Comme il est adventice, il n'est pas éternel. Et comme aucun corps n'est éternel, aucun éternel n'est corps. Le Créateur du monde est inévitablement éternel, et Il n'est donc pas un corps²⁸⁴.

'Ayn al-Quḍāt s'exprime plus clairement sur le statut des attributs accidentels par rapport au corps : « l'existence » du corps « dépend » d'eux, ce qui équivaut à affirmer qu'ils sont, ou bien la cause de son existence, ou bien les conditions de la réalisation de son existence. Or, ils ne peuvent être la cause de son existence, car, comme nous allons le découvrir à la fin de la deuxième partie, la cause, proprement dite, détient l'existence par soi. Si les attributs accidentels ne sont pas des causes de l'existence du corps et que pourtant celui-ci dépend d'eux, ils doivent être ses conditions. L'auteur ne mentionne pas explicitement le mot « condition », mais sa formulation ne laisse aucune place au doute. Cette conception des attributs accidentels est parfaitement en accord avec la manière dont certains Aš'arites conçoivent les substances atomiques. Celles-ci s'annihilent si Dieu cesse de créer en eux les accidents²⁸⁵. En ce sens, bien que les accidents ne leur soient pas constitutifs, ils sont bien des conditions de leur existence effective. Et l'état possible de la condition suffit pour juger de l'état possible du conditionné. Un point important dans ce passage est la transition opérée, du possiblement existant à l'adventice. Il semble qu'« adventice » soit compris comme ce qui est précédé par quelque chose d'autre et non pas forcément par la non-existence, quelque que soit la nature de cette antériorité. L'antériorité des attributs accidentels, en tant que conditions, vis-à-vis des corps, qui sont des conditionnés, permet à 'Ayn al-Quḍāt d'affirmer le caractère

²⁸⁴ *Nāme-hā*, I, 110, 3-11.

²⁸⁵ Voir Baḡdādī, *Uṣūl*, 67, 3-7 : « Une personne parmi nos compagnons, qui est le *qāḍī* Abū Bakr b. al-Ṭayyib [Bāqillānī] a dit que Dieu, sanctifié et exalté, annihile le corps en cessant [de créer en lui] les accidents de localisation. Lorsque donc Il ne crée pas dans le corps une couleur ou un accident de localisation, ce corps devient annihilé ». Voir aussi Ġuwaynī, *Iršād*, 23, 1-4 « L'opinion des adeptes de la vérité est que les substances ne sont pas dépourvues de tout genre d'accidents et de la totalité de leurs contraires, s'ils ont des contraires. S'ils ont un contraire, la substance n'est pas dépourvue de l'un des contraires. Si donc on suppose un accident qui n'a pas de contraire, la substance accepte indubitablement un [accident] de son genre ». Il faut comprendre le choix opéré par les Aš'arites à la lumière des querelles qui les ont opposés à leur homologues parmi les Mu'tazilites de Baṣra et de Baḡdād. Les Baṣriens autorisent la privation des substances de couleur et les Baḡdādiens, permettent le même phénomène eu égard aux accidents de localisation. Voir Ġuwaynī, *Iršād*, 23-24.

adventice du corps. Puisqu'il reconnaîtra ailleurs que l'adventice ne vient pas à l'être sans cause²⁸⁶, nous pouvons conclure que le corps, en tant qu'adventice, doit avoir une cause.

Penchons-nous maintenant sur le cas des exemples qu'il développe pour illustrer le principe selon lequel les corps n'existent jamais sans adventices. Quatre attributs accidentels sont isolés, de l'ensemble qu'il énumère dans sa cinquième prémisse. Au premier abord, on peut suggérer que ces quatre attributs n'ont aucune valeur démonstrative particulière et qu'ils ne sont que des exemples choisis au hasard. Or, il est fort douteux que 'Ayn al-Quḍāt ait posé un choix hasardeux, en mentionnant seulement ces quatre attributs et en ignorant les autres. Sa formulation est trop précise pour laisser place à un choix aléatoire. Selon lui, le corps n'existe jamais sans attribut accidentel *car* (*zīrā ke*) il n'existe jamais sans ces quatre attributs que sont le mouvement, le repos, l'épaisseur et la subtilité. De cette formulation, nous déduisons que ces quatre attributs ne sont pas des exemples pris pour illustrer un principe physique, mais bien plutôt des arguments le complétant. Compte tenu des élaborations fournies par Ġazālī dans l'*Iqtisād* pour libérer la preuve par accident des réquisits atomistes, il n'est pas difficile d'évoquer une explication du choix opéré par 'Ayn al-Quḍāt. En énonçant ces quatre attributs, il aurait pu sous-entendre les corps élémentaires, puisque les quatre attributs accidentels se retrouvent dans tous les corps élémentaires. Ils sont ainsi, ou en repos dans leur lieu propre, ou en mouvement vers lui, ou épais (la terre) ou subtil (l'air, l'eau, le feu). Notons toutefois que ce sont les quatre corps élémentaires saisis du point de vue d'un *mutakallim* refusant d'accepter le principe des natures. Nous rappelons qu'il a exclu les causes internes que sont les natures, et, au lieu de mentionner comme attributs accidentels la chaleur/la froideur ou la sécheresse/l'humidité, il évoque plutôt l'épaisseur et la subtilité. Ce sont, en effet, les deux qualités que les *mutakallimūn* aš'arites ont utilisées pour distinguer les corps fluides (les liquides, l'air et le feu) des corps solides²⁸⁷. Ces qualités avec le mouvement et le repos sont donc caractéristiques des corps élémentaires que pouvait concevoir un *mutakallim*. Le choix des deux séries d'attributs accidentels est significatif sous un autre aspect. 'Ayn al-Quḍāt, en optant pour les paires mouvement/repos, subtilité/épaisseur, restreint son argument aux corps sublunaires, et en exclut les corps célestes qui ne sont ni épais ni subtils. Ce qui toutefois n'équivaut pas à leur éternité. Car bien qu'il affirmera, à

²⁸⁶ *Nāme-hā*, I, 14, 9-10 : « L'advenue à l'être des adventices sans cause préférant son existence au détriment de sa non-existence est impossible ».

²⁸⁷ Gimaret, *La doctrine*, p. 70 : « Tous les assemblages d'atomes ne se font pas de la même façon. Ils peuvent être plus ou moins denses, selon qu'il y a, entre les atomes, plus ou moins de vide. A.[Aš'arī] distingue à cet égard - comme avant lui, entre autres, Nazzām puis Ġubbā'ī, deux catégories de corps, à savoir selon sa terminologie la plus habituelle, l'épais (*kaṭīf*) et le subtil (*laṭīf*). Le corps épais est celui où les atomes sont nombreux et tassés. Le corps subtil, où, par opposition (pour un volume identique, s'entend), les atomes sont peu nombreux ».

l'épître 24, que les corps célestes ne sont sujets ni à la génération ni à la corruption²⁸⁸, il les considère, en raison de leur contingence, comme des adventices essentiels. Nous reviendrons sur ce point dans la partie suivante.

La preuve de l'incorporalité de l'existant éternel est inspirée de la preuve par accident des *mutakallimūn*, mais reste mêlée aux éléments empruntés de l'ontologie avicennienne et dépend également de certaines innovations réalisées par Ġazālī. Il faut notamment souligner l'importance de la catégorisation modale dans la version que notre auteur développe. Ardue et problématique, la version donnée par 'Ayn al-Quḍāt est une réinterprétation modale des principes physiques qui étaient en usage dans la physique du *kalām*. Toutefois, sa conception modale est loin d'être unilatérale. L'auteur y fait entrer plusieurs niveaux comprenant le possible avicennien en tant que causé et le possible ġazālien en tant que concevable. Il complète ce schéma en ajoutant l'adventice comme ce dont l'existence est précédée par quelque chose d'autre. L'entrelacement de ces niveaux donne naissance à son opacité, mais atteste toutefois de l'effort de l'auteur pour sortir du carcan de la physique du *kalām*. Nous saisissons également l'importance des concepts modaux dans sa pensée, qui sera également confirmée dans la preuve qu'il développe afin de prouver l'unicité de l'être éternel.

2. L'unicité et la simplicité de Dieu

La question de l'unité numérique de Dieu et celle de sa simplicité intrinsèque sont traitées dans le chapitre 36 du *Zubda* et dans la quatorzième épître. Les arguments employés par 'Ayn al-Quḍāt pour mettre en lumière ces deux caractéristiques fondamentales de la nature divine sont de facture philosophique. Dans la perspective philosophique, les notions de simplicité et d'unicité de l'être divin sont fortement liées : tantôt la simplicité a servi d'argument pour démontrer la validité de l'unicité, tantôt l'unicité a été prise au sens large pour englober également la simplicité. D'une part, l'acceptation de la simplicité a comme corrélat l'unicité de Dieu, de l'autre, le concept d'unicité, le terme « un » (*wāḥid*), appliqué à Dieu, indique l'absence de toute pluralité dans Son essence, et l'inexistence de tout être semblable à Lui. Selon cette acception du mot, Dieu est un, aussi bien sur le plan interne qu'externe. Le *kalām*, sur ce dernier point, concorde, en partie, avec l'aristotélisme de la période islamique. Pour les *mutakallimūn*, le mot « un, unique » attribué à Dieu, connote, par-delà l'impossibilité de divisibilité dans Son essence, l'absence de tout existant qui Le

²⁸⁸ Voir *Nāme-hā*, I, 202, 14-17 : « La différence entre l'homme et l'eau est moindre que la différence existant entre l'homme et le ciel. Car l'homme et l'eau partagent le fait d'avoir la génération et la corruption, et qu'ils sont sujets aux changements, [...]. Or, entre l'homme et le ciel n'existent pas ce point commun, car le ciel est loin des changements ».

doublerait dans Ses caractéristiques²⁸⁹. Quant à l'argument philosophique de l'unicité qui s'appuie sur la notion de simplicité, il implique, *grosso modo*, que toute sorte de pluralité intrinsèque abaisse Dieu au rang d'être causé, puisque l'existence de tout composé est tributaire de l'existence de ses parties. Ainsi, Dieu, l'être absolument simple, est également unique. Les philosophes de la période classique se sont contentés de cet argument d'origine néoplatonicienne pour prodiguer une preuve rationnelle au dogme fondamental de *tawḥīd*²⁹⁰. Nous en trouvons des traces dans *Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* et *al-Siyāsa al-madaniyya* de Fārābī, pour ne citer qu'une version célèbre²⁹¹. Avicenne aussi reprend cet argument dans ses ouvrages, mais il l'utilise seulement comme preuve de la simplicité du nécessairement existant et n'en déduit pas l'unicité. Ġazālī, dans le *Tahāfut* en donne une version schématisée qu'il attribue aux « philosophes »²⁹². Quant à la conception binaire de l'unicité, impliquant outre l'unité externe numérique, la simplicité essentielle, elle remonte, selon H. Wolfson, à Philon d'Alexandrie²⁹³. Nous la retrouvons également dans les ouvrages mentionnés des deux philosophes de l'époque islamique²⁹⁴. Ġazālī, dans l'*Iqtisād*, reprend à son compte cette conception de l'unicité, s'inspirant de la tradition du *kalām* et/ou de la philosophie.

Avec Avicenne, la version classique de la preuve de l'unicité a évolué, pour devenir un argument plus complexe qui, tout en souscrivant à la simplicité intrinsèque de l'essence de Dieu, n'en fait pas la seule cause de Son unicité. La partie métaphysique du *Šifā'*, du *Mabda' wa-l-ma'ād*, de la *Nağāt*, du *Dāneš-nāme* et des *Išārāt* contient chaque fois un argument dont

²⁸⁹ Voir Gimaret, *La doctrine*, p. 252 : « “Unique”, à vrai dire, n'est pas le seul sens possible de *wāḥid*. A. entendait aussi par là que Dieu est “un”, c'est-à-dire n'ayant pas de parties, non divisible. C'était même, à en croire Ibn Fūrak, le sens qu'il indiquait en premier, à la suite, apparemment, de son maître Ġubbā'ī. Selon Ibn Fūrak, A. considérait que Dieu mérite d'être appelé *wāḥid* à trois points de vue : 1) en tant que, dans Son essence, Il est indivisible ; 2) en tant que, dans Ses qualités, Il n'a pas de semblables ; 3) en tant que, dans Son gouvernement, Il n'a pas d'associé. Il n'empêche que, dans la pratique, c'est bien le sens d'“unique, seul de son espèce” qui est prédominant ».

²⁹⁰ Voir T. Mayer, “Faḥr ad-dīn ar-Rāzī's Critique of Ibn Sīnā's Argument for the Unity of God”, p. 201. Selon Mayer, cette conception de l'unicité de Dieu remonte aux *Ennéades* de Plotin.

²⁹¹ Voir Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya*, 42-45 ; Fārābī, *Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, 39-40.

²⁹² Ġazālī, *Tahāfut*, 86-87.

²⁹³ Voir H. Wolfson, « Avicenna, Algazali and Averroes on Divine Attributes », p. 145.

²⁹⁴ Voir Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya*, 44, 4-12 : « Ainsi il est impossible qu'un autre [existant] soit de Son rang : Il est seul. Il est donc un sous cet aspect. De même, Il est indivisible dans son essence selon l'énoncé explicatif, et j'entends par là qu'Il ne se divise pas en choses qui Le substantifieraient et qu'il est impossible que chaque partie de l'énoncé qui explique Son essence signifie une partie qui Le substantifie. Car s'Il en était ainsi, les parties qui Le substantifieraient, deviendraient les causes de Son existence dans la mesure où le sens de chaque partie de la définition sont les causes de l'existence de la chose définie, de la même manière que la matière et la forme sont des causes de l'existence de ce qui est constitué par elles. Cela est impossible pour Lui, car Il est le Premier Principe. Lorsque donc Il ne se divise pas de cette façon, Il est encore plus loin de se diviser selon la quantité et les autres divisions », *Nağāt*, 602, 10-11 : « Lorsque l'on dit qu'Il est un, on entend par là Son existence, dénuée de toute division, qu'elle soit quantitative ou selon l'énoncé explicatif, ou exempt de tout semblable » ; *Ibid.*, 604 : « Il est un, dans la mesure où personne ne partage Son existence. Il est donc unique par Son existence. Il est aussi un, car Son existence est parfaite, et qu'aucune chose [en lui] n'attend de se compléter. C'est un autre aspect du fait d'être un ». Voir Wolfson, « Avicenna, Algazali and Averroes on Divine Attributes », pp.143-144.

l'essentiel consiste à étudier les modalités d'individuation d'un existant nécessaire et les absurdités qui résultent, de la supposition de deux êtres nécessaires individués²⁹⁵. Dans le domaine de la philosophie islamique on rencontre donc deux versions de la preuve de l'unicité de Dieu : la version classique, qui prouve l'unicité en partant de la simplicité et la version avicennienne qui, outre la simplicité, mobilise d'autres éléments pour mener à l'unicité divine.

Amateur de philosophie, 'Ayn al-Quḍāt a repris les deux versions, la classique et l'avicennienne, dans le chapitre 36 du *Zubda* et dans la quatorzième épître, sous une allure bien simplifiée. Tandis que le chapitre 36 contient une version de l'argument d'Avicenne de l'unicité du nécessairement existant, dans la quatorzième épître, la version classique et la version avicennienne sont juxtaposées. Il faut signaler que dans les deux passages, 'Ayn al-Quḍāt présente sa version de l'argument avicennien comme la preuve de l'unicité de Dieu et qu'à l'instar d'Avicenne, il garde la version classique uniquement comme preuve de la simplicité de l'essence de Dieu. Outre cela, deux différences, de forme et de fond, distinguent dans ses écrits ces deux versions : premièrement le Dieu du *Zubda*, en conformité avec la tradition avicennienne, est nécessairement existant, tandis que le Dieu de la quatorzième épître est éternel ; deuxièmement, alors que la version proposée dans le chapitre 36 du *Zubda* reste brève et allusive, la version proposée dans l'épître 14 est relativement longue et étayée par des divers exemples. La version plus développée de l'épître suggère que le destinataire à qui elle a été adressée, n'était pas initié à la philosophie et qu'il lui fallait plus d'explication pour saisir le sens de l'argument. C'est peut-être à cause de l'ignorance de son destinataire que 'Ayn al-Quḍāt a remplacé le « *wāḡib al-wuḡūd* » de l'argument du *Zubda*, par le terme plus accessible et à l'allure moins philosophique de « *qadīm* » dans l'épître. Une autre explication possible est l'interchangeabilité de deux termes sous sa plume, ce qui le pousse à utiliser les deux mots de manière indifférenciée.

Dans ce qui suit, nous étudierons d'abord la simplicité pour passer ensuite à l'unicité de Dieu.

²⁹⁵Voir *Naḡāt*, 557sq, et T. Mayer, "Faḥr ad-dīn ar-Rāzī's Critique of Ibn Sīnā's Argument for the Unity of God", p. 207: "Ibn Sīnā thus avoids simply basing his proof on the principle of divine simplicity, that is, the premise that the Necessary Being must be an absolute simple. While he of course admits the truth of that, he puts it aside in his proof of God's unity in *Iṣārāt*. It is unclear whether he does so because he views it as something of a *petitio principii*, or because he sets himself the challenge of going beyond the proof given by Fārābī, Kindī, and Plotinus –since divine simplicity is evidently the basis of their proofs".

2.1. Les différents types de pluralité et la preuve de la simplicité divine

Comme Ġazālī l'a souligné dans la cinquième discussion du *Tahāfut*, en ayant sûrement à l'esprit l'argument classique de l'unicité, le concept de l'unicité de Dieu, pour les philosophes, a pour condition préalable, la simplicité de Son essence. Cela équivaut à nier pour l'essence divine toute pluralité susceptible de lui advenir à la suite de la division de son essence en parties conceptuelles ou quantitatives²⁹⁶. Conscient de la corrélation réciproque des deux concepts, 'Ayn al-Qudāt a amorcé sa discussion de l'unicité divine, dans le chapitre 36 du *Zubda* et la quatorzième épître, par une explication préliminaire sur la simplicité de Dieu. Dans le chapitre 36, il fait une allusion succincte à la doctrine philosophique des attributs divins et rejette la doctrine aš'arite selon laquelle Dieu possède des attributs positifs, réellement existants en Son essence, sous prétexte qu'elle remettrait en cause la complétude et la perfection de l'essence de Dieu. À l'opposé des êtres créés dont les attributs complètent l'essence, Dieu a une essence parfaite qui ne dépend pas des attributs pour s'accomplir, ce qui également signifie que son essence est inlassablement en acte et que ses actes ne dépendent pas d'attributs. Le chapitre 36 débouche ainsi sur une comparaison entre les attributs humains et les attributs divins :

Nos essences sont déficientes et les attributs les accomplissent. C'est pour cette raison que notre puissance a besoin de la volonté et que notre volonté [a besoin] de la science. La puissance, pour atteindre l'objet de la puissance, n'est pas suffisante, sauf si la volonté existe. Cela correspond à notre situation²⁹⁷. Quant à l'essence de Dieu, le Très-Haut, elle est parfaite. Elle n'a pas besoin d'autre chose pour [faire] quelque chose. Or, tout ce qui, pour [faire] quelque chose, a besoin d'autre chose est déficient et la déficience ne convient pas à l'existant nécessaire. La science de Dieu, donc, n'est pas différente de Sa volonté, et Sa volonté n'est pas différente de Sa puissance. Son essence est donc suffisante pour tout faire. À l'égard des objets de savoir, elle est la science ; à l'égard des objets de puissance, elle est la puissance et à l'égard des objets de volonté, elle est la volonté. Elle est une et il n'y a aucune sorte de dualité en elle.²⁹⁸

La pluralité provenant de la supposition d'attributs positifs chez le nécessairement existant amène à deux conséquences inacceptables : (1) la multiplicité d'existants nécessaires/éternels, puisque les attributs de Dieu doivent être nécessairement existants/éternels, comme Son essence, sinon Dieu serait le substrat d'existants possibles/adventices, et par la suite sujet aux changements ; (2) la pluralité intrinsèque dans l'essence de Dieu. La positivité des attributs

²⁹⁶ Ġazālī, *Tahāfut*, 87, 13-14. Cf., également l'article d'Aladdin M. Yaqub, « Al-Ġazālī's Philosophers on the Divine Unity », p. 278.

²⁹⁷ Ġazālī, *Tahāfut*, 92, 15-19 : « Si la seule présence de la forme d'une figure ou d'une écriture en nos âmes était suffisante pour la venue à l'être de cette forme, notre science aurait été comme la puissance et la volonté elles-mêmes. Mais à cause de notre défaut, notre conception n'est pas suffisante pour l'existence de la forme, mais nous avons besoin, en plus de ça, d'une volonté renouvelante qui surgit d'une puissance appétitive (*quwwa šawqiyya*). À travers les deux la puissance qui fait mouvoir les muscles et les nerfs dans les parties organiques, meut ». Voir aussi *Nāme-hā*, I, 143-144, 152.

²⁹⁸ *Zubda*, 42, 8-14.

inflige à l'essence de Dieu une pluralité que 'Ayn al-Qudāt appellera dans la quatorzième épître « conceptuelle » (*ma 'navī/ma 'nawī*). Elle consiste, pour un existant, à être divisé selon les parties conceptuelles, ou, comme nous allons le voir, selon l'énoncé explicatif (*al-qawl al-šāriḥ*). La complétude de l'essence de Dieu, un principe repris à la philosophie, prohibe donc l'affirmation d'attributs ontologiquement réels en Lui²⁹⁹. Notre auteur résoudra ce problème en suggérant une origine humaine des mots connus comme attributs divins et en leur homonymie foncière : une solution empruntée aux philosophes que nous allons explorer plus longuement au chapitre suivant, consacré à la question des noms et des attributs divins. Notons que, de toutes les pluralités possibles, 'Ayn al-Qudāt ne fait appel qu'à celle des attributs positifs, dans ce chapitre du *Zubda*.

Il complète le concept de la simplicité divine dans la quatorzième épître, cette fois en reprenant l'essentiel de l'argument classique, courant chez les philosophes, de l'unicité divine. L'épître débouche sur une explication de la distinction notionnelle entre « l'un » (*wāḥid*) et « l'unique » (*aḥad*), qui offre également une classification des différents types de pluralités :

Ô jeune homme ! Il existe une différence considérable entre l'un (*vāḥed/wāḥid*) et l'unique (*aḥad*). L'un est unitaire (*yekī*) mais l'unique est le seul (*yegāne*). Le soleil est un, mais il n'est pas le seul. De même tu es numériquement (*az rāh-e 'adad*) un homme, mais il y en a beaucoup comme toi. Le soleil, numériquement, est un et il n'a pas de deuxième [semblable]. Il est cependant possible qu'existent des milliers comme lui. Lorsqu'il n'est pas possible qu'existe un deuxième [semblable] à quelqu'un, on peut dire qu'il y a là unicité (*aḥadīyat/aḥadiyya*)³⁰⁰. Ô jeune homme ! Tu peux être numériquement un, mais si l'on t'examine en considérant les parties (*ağzā*) [qui te composent], tu es multiple et non pas un, puisque ton œil, ton oreille, ta main et ta langue sont différents de toi-même, et que tu es, à cause de ces parties, multiple³⁰¹. Le soleil, même s'il est homéomère (*motašābeh ol-ağzā'/ mutašābih al-ağzā'*), est

²⁹⁹ Un des aspects de l'unicité de Dieu est la complétude de Son essence ; voir Avicenne, *Nağāt*, 557, 3 : « Il est un eu égard à la complétude de Son existence ».

³⁰⁰ La distinction qu'il opère entre l'un et l'unique a des parallèles dans le corpus gāzālien. Dans le *Mi'yār*, Gāzālī souligne implicitement ce point : « Ce qui n'accepte pas la division, ni en acte ni en puissance, mérite le plus [d'être désigné] par le nom d'"un" », *Mi'yār*, 219, 8-9. Nous trouvons également un autre témoignage dans un ouvrage attribué à Gāzālī, *al-Maḍnūn biḥī 'alā ḡayr ahlihī* (le *grand Maḍnūn*) sur la distinction entre l'un et l'unique : « Il existe une différence entre l'un et l'unique. [...] On dit que l'homme est une personne une et il est un type (*šinf*) un, et on entend par là le fait qu'il est une totalité une. On dit que A (*alif*) est un et cette personne à qui l'on fait allusion conceptuellement et concrètement est celui dont le sens intelligible interdit l'association (*širka*) en lui. Or, l'unique est celui dans lequel il n'existe pas de composition et qui n'a absolument aucune partie. L'un est donc la négation d'associé et de semblable, l'unique est la négation de la multiplicité dans l'essence ». *al-Maḍnūn biḥī 'alā ḡayr ahlihī*, dans *Mağmū'a rasā'il al-imām al-Ġazālī*, 360, 16-20. Il en existe également un parallèle dans le corpus fārābien : « Le Premier [Principe] est donc, selon cet aspect un, et Il mérite plus que tout au monde le nom d'"un" et sa signification », Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya*, 45, 3.

³⁰¹ Dans le livre du *tawakkūl* de l'*Iḥyā'*, Gāzālī donne l'exemple du corps humain pour illustrer la modalité selon laquelle un être humain, en considération de ses organes, est multiple et en considération de son humanité, est un. Voir *Iḥyā'*, IV, 2488, 17-20 : « la chose peut être multiple selon une sorte de perception et considération, et une selon une autre. Comme l'homme est multiple si l'on prend en considération son esprit, son corps, ses côtes, ses veines, ses os et ses viscères, alors qu'il est un eu égard à une autre considération et perception, lorsque nous disons qu'il est un homme. Il est, en relation avec l'humanité, un ».

multiple à cause de ses parties. Il est donc multiple, eu égard de sa division en parties, même si, quand on considère la totalité de ses parties, il est un. Il existe également une autre multiplicité, la multiplicité conceptuelle (*ma 'navī/ma 'nawī*), qui [s'obtient] par la multiplicité des qualités diverses; par exemple la personne qui connaît la science de la jurisprudence, la science du *kalām*, la science de la grammaire et la science de l'astrologie, est, eu égard à ces qualités, multiple. Puisque lorsque l'on dit « il est juriste, *mutakallim*, grammairien et astrologue », on emploie quatre attributs (*ṣefat/ṣifa*) qui ne se substituent pas les uns aux autres ; il est possible que l'on dispose de trois, deux ou un seul de ces attributs³⁰².

Plusieurs types de pluralité sont énumérés dans ce passage:

5. La pluralité quantitative externe en acte : « tu es numériquement un homme, mais il y en a beaucoup comme toi ».
6. La pluralité quantitative externe en puissance (dans la faculté estimative) : « Le soleil, numériquement, est un et il n'a pas un deuxième [semblable]. Il est cependant possible qu'existent des milliers comme lui ».
7. La pluralité quantitative interne en acte (la pluralité des parties anoméomères) : « Tu peux être numériquement un, mais si on te regarde en considérant les parties [qui te composent], tu es multiple ».
8. La pluralité quantitative interne, en puissance (la pluralité des parties homéomères) : « Le soleil, même s'il est homéomère, est multiple à cause de ses parties ».
9. La pluralité des attributs positifs (la pluralité qualitative ou selon l'énoncé explicatif) : « Il y a également une autre multiplicité, la multiplicité conceptuelle qui [s'obtient] par la multiplicité des attributs divers ».

La première pluralité provient de la supposition de l'existence d'individus au sein d'une espèce, existant tous, ou une partie d'entre eux, en acte. Les individus de l'espèce « homme » partagent tous l'humanité. Ils sont donc unis par l'espèce et multiples numériquement de par les accidents. Le deuxième cas présente la potentielle existence d'une pluralité d'individus au sein d'une espèce qui en compte un seul existant en acte et qui est un par définition³⁰³. L'existant ainsi défini, le soleil qui illustre l'espèce du corps céleste, est le seul membre en acte qui a cette définition, mais comme sa définition porte sur un existant possible en soi, la supposition d'un semblable à lui est permise³⁰⁴. Le soleil étant un terme

³⁰² *Nāme-hā*, I, 117, 1-5.

³⁰³ Ġazālī a donné l'exemple du soleil pour étayer l'unité par définition, dans le *Mi 'yār*, 218,22 ; 219,1 : « Ce qui n'est pas divisible par définition, c'est-à-dire que sa réalité essentielle [c.à.d. sa définition] ne se trouve pas dans un autre et qui n'a pas de semblable, dans la plénitude de son essence, comme on dit que le soleil est un ».

³⁰⁴ 'Ayn al-Quḍāt s'oppose, sans nul doute, à Ġazālī qui dans l'*Iqtisād* a écrit : « [le mot "un, unique"] est attribué à Lui et on entend par là qu'Il n'a pas de semblable à son rang, comme nous disons que le soleil est un. Le créateur, qu'Il soit exhaussé, est un dans ce sens », *Iqtisād*, 74, 1-2.

universel, c'est seulement par notre expérience de la réalité physique que nous affirmons son unité numérique³⁰⁵. Pour la philosophie péripatéticienne, les corps célestes représentent chacun les seuls et uniques individus de leur espèce³⁰⁶. 'Ayn al-Quḍāt souligne certes cet aspect de la cosmologie péripatéticienne, mais il n'oublie pas de questionner la dimension modale d'une telle unicité : un corps céleste a beau être le seul individu de son espèce, il reste un existant possible qui pourrait se voir multiplié numériquement.

La troisième forme de pluralité est celle d'un corps sublunaire composé de parties. L'exemple présente le cas du corps organique de l'homme en tant que constitué d'organes différents. La quatrième pluralité présente un cas plus subtil : la pluralité d'un corps supralunaire qui n'est pas composé de parties dissemblables, mais du fait de sa corporalité, est sujet à la pluralité qui provient de la dissociation de ses parties. Constitué du cinquième élément, le soleil, tout comme les autres corps célestes, peut disposer de parties homéomères. Cependant, cette division, comme le précise plus tard 'Ayn al-Quḍāt, se réalise dans la faculté estimative : « Si l'on divise le soleil, *dans l'estimation*, en quatre parties, le nom du soleil s'applique à ces quatre parties³⁰⁷ ». Les sources philosophiques n'ont pas pris en compte ce type de pluralité et 'Ayn al-Quḍāt, l'explique probablement afin de donner un parallèle au deuxième type. Les exemples donnés, l'homme et le soleil, sont examinés, sur les deux niveaux interne et externe. Ainsi ce troisième cas porte sur l'analyse de la pluralité du soleil sur le plan interne. Par ailleurs, cette pluralité est en partie applicable aux corps simples sublunaires. Ils peuvent être divisés, dans la faculté estimative et dans la réalité extra-mentale, en parties homéomères. En énumérant les deux pluralités censées advenir au soleil, 'Ayn al-Quḍāt est enclin à remarquer la simplicité absolue de Dieu qui outrepassé celle des corps

³⁰⁵ Voir Avicenne, *Šifā', Ilāhiyāt*, 195, tr. Anawati, v. I, p. 233: « Enfin, l'universel se dit de 'l'intention' que l'on peut sans obstacle se représenter comme attribuée à plusieurs. S'il y a empêchement à ce qu'elle soit attribuée, c'est pour une cause indiquée par un signe ; Par exemple, le soleil et la terre : en tant qu'intelligés comme soleil et terre, l'esprit ne s'oppose pas à considérer comme possible que ce soit là une 'intention' qui existe en plusieurs, à moins qu'on n'apporte un signe ou une preuve qui fasse savoir que cela est impossible. Cela sera impossible à cause d'une cause extrinsèque, non pas à cause de sa représentation même ». Voir aussi l'explication de M. Marmura, « Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars », pp.307-308: "The universal as such, or in itself says nothing about the number of instances that actually exist or might exist. For example, the universal 'sun' in itself does not include the idea that there is only one sun and does not exclude the possibility that there might be many suns. That there is only one sun we know from an extraneous proof".

³⁰⁶ Voir aussi Fārābī, *Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, 40, 7-8, tr. Jaussen *et al.*, p. 16 : « De même, le parfait en substance est celui hors duquel on ne trouve point de substance de la même espèce que la sienne. Il en est ainsi de tout corps parfait : il ne peut se trouver dans son espèce un être autre que lui. Tels le soleil, la lune et chacun des autres astres ». Voir D. Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, p. 117: "the justification for making each celestial body a unique species is that its substrate can only receive one form and cannot have other forms opposed to the one it already has". Voir aussi Matteo Di Giovanni, "Averroes on the Species of the Celestial Bodies".

³⁰⁷ *Nāme-hā*, I, 118, 1-2.

supralunaires, conçus comme les espèces les plus nobles du genre du corps³⁰⁸. Si un corps céleste est le seul individu de son espèce, il n'est pas à l'abri de la multiplicité numérique qui peut lui advenir, du fait qu'il est un existant en soi possible, et de la multiplicité intrinsèque, qui lui est infligée par sa corporalité essentielle. La cinquième pluralité, quant à elle, provient de l'existence d'attributs positifs dans l'essence d'un existant quelconque, dont nous avons vu un aperçu dans le chapitre du *Zubda*. Exception faite de la cinquième pluralité, les autres sortes sont accordées au genre du corps, qu'il s'agisse d'un corps sublunaire simple ou composé, ou d'un corps supralunaire. Seule la cinquième pluralité peut advenir à un existant incorporel.

Pour élaborer ces différents types de pluralité, 'Ayn al-Quḍāt a, très probablement, puisé dans le *Tahāfut* et le *Mi'yār al-'ilm* de Ġazālī. Dans le *Mi'yār al-'ilm*, Ġazālī présente trois catégories globales de pluralité pour un existant :

1. « Ce qui a en soi la pluralité en acte, mais qui est un par la composition et l'association ; comme une maison par exemple³⁰⁹ ».
2. « Ce qui n'a pas en soi la pluralité en acte, mais en puissance, comme le corps en tant qu'il est corps, c'est-à-dire en tant qu'il possède la forme de la corporalité et de la continuité³¹⁰ ».
3. « Ce qui n'a en soi de pluralité ni en acte ni en puissance, et c'est, chez les philosophes, toute substance une qui n'est pas corps. L'essence de la Vérité Première est ainsi³¹¹ ».

Les pluralités présentées par 'Ayn al-Quḍāt sont, ou bien en acte (n°1, 3), ou bien en puissance, c'est-à-dire selon la possibilité de division au sein de la faculté estimative (n°2, 4, 5). Son but est d'exclure, dans le cas de Dieu, et les pluralités en acte et les pluralités en puissance afin de Le présenter comme le seul existant auquel le troisième cas décrit par Ġazālī peut s'accorder.

Exposant le point de vue des philosophes, Ġazālī a donné dans le *Tahāfut* une classification, différente de celle de *Mi'yār*, qui est regroupée en deux grands types: 1) la pluralité quantitative qui résulte de la division en quantités (*inqisām bi-l-kammiyya*), et 2) la pluralité qualitative qui provient de la division selon l'énoncé explicatif (*al-qawl al-šāriḥ*)³¹².

³⁰⁸ Voir par exemple Fārābī, *Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, 66-67.

³⁰⁹ Ġazālī, *Mi'yār*, 219, 2-3.

³¹⁰ Ġazālī, *Mi'yār*, 219, 3-5.

³¹¹ Ġazālī, *Mi'yār* 219, 5-6.

³¹² Ġazālī, *Tahāfut*, 87, 12. Voir H. Wolfson, « Avicenna, Algazali and Averroes on Divine Attributes », p.143-144 : "His conception of the unity of God is stated by Avicenna in a passage where he says that the unity of God means two things. In the first place, God is one in the sense that there can be no two Gods, whether (a) mutually

Ġazālī explique ensuite les sous-types de pluralités qui sont susceptibles d’arriver aux choses :

4. « La première [façon] est à travers l’acceptation de la division, ou bien en acte, ou bien dans la faculté estimative. C’est pour cette raison qu’un corps n’est pas véritablement un. Car, il est un par la continuité persistante qui est sujette à la cessation d’être. Il est donc, quantitativement, divisible dans l’estimation³¹³ ».→ pluralité quantitative interne, en acte et en puissance
5. « La deuxième [façon] est de diviser la chose dans l’intellect en deux sens différents, comme la division du corps en matière et forme, qui n’est pas en considération de la quantité³¹⁴ ».→ pluralité qualitative (division en matière et en forme)
6. « La troisième [façon] est la multiplicité par les attributs, en supposant la science, la puissance, la volonté³¹⁵. → pluralité qualitative (division par les attributs positifs, surajoutés à l’essence)
7. « La quatrième [façon] est la pluralité conceptuelle qui s’obtient par la composition du genre et de l’espèce³¹⁶ ».→ pluralité qualitative (division en genre et en espèce)
8. « La cinquième [façon] est la pluralité qui est induite de la supposition de la quiddité et de l’existence pour elle³¹⁷ ».→ pluralité qualitative (division en quiddité et en existence)

De ces types de pluralités, les cas 1, 2 et 5 sont des pluralités applicables au corps selon différents aspects. ‘Ayn al-Qudāt n’a mentionné que le premier cas, celui d’une division en parties, par souci de simplification ou de concision. Peut-être a-t-il pensé que la division du corps selon un aspect suffit pour affirmer sa multiplicité. Quant à la troisième pluralité

dependent upon each other or (b) equal to each other or (c) contrary to each other. In the second place, it means simplicity, which excludes (1) divisibility into “parts of quantity” and (2) divisibility into “parts of definition or formula, whether these parts are related to each other like (a) matter and form or (b) in some other manner, provided only that each part of the formula which explains the meaning of the term defined by it signifies a thing which in existence differs essentially from another thing”, so that the simplicity of God may be said to exclude three kinds of divisibility, namely, that of (1) “quantity”, that of (2) “principle”, i.e., matter and form, and (3) that of “formula”, i.e., definition. Before Avicenna, exactly the same conception of the unity of God was laid down by Alfarabi. The term “one” when applied to God, he says, means two things. First, it means that besides God, there can be no other being, either one (a) who is more perfect than God and upon whom God is dependent, or (b) one who is equal with God or (c) one who is contrary to God. Second, it means that in the essence of God there is no divisibility such as would result in the attributes by which God is described in discourse were assumed to designate parts in His essence after the analogy of (a) the parts of a definition, which are assumed to be the causes of the existence of the definitum in the same way as (b) matter and form are the causes of the thing that consists of them, and still less is there in the essence of God (c) quantitative divisibility”.

³¹³ Ġazālī, *Tahāfut*, 87, 15-18

³¹⁴ Ġazālī, *Tahāfut*, 87, 19-20.

³¹⁵ Ġazālī, *Tahāfut*, 88, 8-9.

³¹⁶ Ġazālī, *Tahāfut*, 88, 12.

³¹⁷ Ġazālī, *Tahāfut*, 88, 18-19

énoncée dans le passage du *Tahāfut*, notre auteur l'exprime différemment. Cette pluralité est induite des attributs positifs qui sont surajoutés à l'essence, tel que l'aš'arisme conçoit les attributs. Dans le cinquième type de pluralité, 'Ayn al-Quḍāt n'examine pas le cas des attributs positifs à l'essence d'une chose qu'il a déjà abordé dans le chapitre 36 du *Zubda*. La pluralité telle qu'il la présente dans l'épître n'est pas celle émanant d'une entité inhérente à l'essence d'une chose, mais celle des différents prédicats, applicables tous à un sujet unique, qui ne se substituent pas. Nous pouvons dire que cette pluralité met en lumière l'aspect logique de la doctrine aš'arite des attributs : à l'attribut inhérent à une essence, correspond un prédicat qui est source de la division d'une chose selon l'énoncé explicatif. Ainsi, un existant un est ce à quoi ne s'appliquent pas plusieurs prédicats qui à leur tour font référence aux attributs inhérents à l'essence.

Après la discussion des types de pluralité, notre auteur développe la preuve classique de la simplicité de Dieu :

La subsistance d'une totalité qui est composée des parties corporelles ou conceptuelles dépend indispensablement de ses parties. Or, l'existence des parties est indépendante de l'existence de la totalité. En revanche, l'existence de la totalité a besoin de l'existence des parties, car tant que les parties n'existent pas, il est impossible que la totalité existe³¹⁸.

L'existence de tout composé est tributaire de l'existence de ses parties. Dans ce sens, aucun composé, qu'il soit conceptuellement ou réellement divisible en ses parties, ne peut être nécessairement existant car celui-ci doit avoir une indépendance absolue par rapport à toute sorte de cause. Si nous considérons Dieu en tant qu'être nécessaire, nous ne pouvons pas Lui conférer le statut d'être une totalité composée des parties, du fait que l'existence de la totalité est subordonnée à l'existence des parties qui la composent. Avicenne le souligne dans la *Nağāt*:

Nous avons éclairci que les parties, par essence, ont la priorité sur la totalité. La cause nécessitant existence, nécessite d'abord les parties ensuite la totalité, et aucune d'elles n'est nécessairement existante. Il n'est pas possible de dire que la totalité, par essence, a la priorité sur les parties. Elle est, ou bien postérieure, ou bien simultanée [aux parties] et quoi qu'il en soit, elle ne serait pas être nécessairement existante³¹⁹.

³¹⁸ *Nāme-hā*, I, 118, 2-5. Cf. Avicenne, *Nağāt*, 551, 12-15, 552, 1-6: «Nous disons également que l'essence du nécessairement existant ne doit pas avoir de principes à partir desquels elle est composée et desquels est constitué le nécessairement existant : ni les parties quantitatives, ni les parties de la définition ou de l'énoncé, peu importe qu'elle soient comme la matière et la forme ou comme une autre chose, qu'elles soient des parties de l'énoncé explicatif visant à définir son nom, chacune d'elles définit une chose qui est essentiellement différente de l'autre partie. Car pour tout ce qui est qualifié ainsi, chacune de ses parties est différente de l'autre et différente de l'essence du composé. Ainsi, bien qu'il soit possible que chaque partie existe séparément, le composé ne peut exister sans elles. Le composé ne serait donc pas nécessairement existant ».

³¹⁹ Avicenne, *Nağāt*, 552, 11-12 ; 553, 1-3.

Notons que la condition de validité de cet argument est la démonstration préalable de la nécessité d'existence pour l'être divin, ce qui a été effectué au cours de la démonstration de l'existence de Dieu. Le résultat de l'acceptation de cette argumentation est le concept d'un Dieu qui est simple sous tous les aspects. La simplicité absolue de Dieu prévaut également dans le *Tamhīdāt* où, en partant des principes philosophiques, 'Ayn al-Quḍāt élabore une conception mathématique de la simplicité, mais parvient à en extraire une signification relevant de la science des lettres³²⁰.

2.2.L'argument avicennien de l'unicité de Dieu

Bien que la quatorzième épître et le chapitre 36 contiennent des preuves de longueur dissemblable, ils sont concordants sur l'argumentation essentielle qui rappelle la preuve d'Avicenne. Cependant, cette preuve à teneur avicennienne, telle qu'elle est élaborée dans ces deux écrits, est fort loin de la technicité qui caractérise les développements d'Avicenne sur le sujet. Notre auteur fait l'économie de la plupart des subtilités techniques présentes chez Avicenne pour n'en présenter, en fin de compte, que la quintessence compréhensible par un non-initié à la philosophie. Bien que toujours enclin à une complexité extrême quand il s'agit de l'unicité de l'être divin, Avicenne n'a pas toujours restitué exactement la même preuve dans ses divers écrits. Nous trouvons dans ses ouvrages des variations condensées ou détaillées sur les modalités d'individuation de deux existants nécessaires. Il développe une version relativement longue dans *al-Mabda' wa-l-ma'ād*, reprise telle quelle dans la *Nağāt*. Ensuite, une version légèrement différente est développée dans la *Šifā'* et le *Dāneš-nāme*. Finalement, une version extrêmement condensée est proposée dans les *Išārāt*. Il est presque impossible de savoir avec certitude si l'un ou plusieurs de ces ouvrages ont servi de source

³²⁰ *Tamhīdāt*, 337, 7-13 ; 338, 1-11 : « L'existant se divise en un et multiple, dirons-nous. L'un se dit dans le sens propre du terme et dans le sens figuré. L'un dans le véritable sens du terme s'accorde au sens (*ma'nā*) et il existe à trois niveaux. Le premier niveau, qui est la vérité des vérités, concerne l'un dans lequel ne se trouve aucune pluralité, ni en acte, ni en puissance. Et cela est comme le point (*al-nuqṭa*) et comme l'essence du créateur, le Très-Haut, et c'est ce que nous appelons la substance/l'atome isolé (*ğawhar fard*). Ce point n'est ni divisible, ni est sujet à la division. Il est donc exempt de toute pluralité, dans l'existence, en possibilité, en puissance, en acte. Il est un et il est l'essence du créateur, le Très-Haut. Le deuxième niveau est un par l'association, et c'est ce en quoi ne se trouve pas de pluralité en acte, j'entends par là dans le monde corporel, mais en lui se trouve la multiplicité en puissance, c'est-à-dire la puissance divine. Et ce niveau est celui des lumières pulvérisées à partir de l'essence de Dieu, le Très-Haut. Elles se solidifient parfois et s'en détachent, et c'est ce qui s'appelle le corps. Et si elle est isolée et continue, elle s'appelle la substance isolée, le sens de substance étant ce qui n'a pas besoin d'un autre pour subsister. Le troisième niveau des existants est ce qui est le reflet de ces deux types d'existants évoqués, et c'est le sens qu'on accorde au monde. Ensuite, il se divise en terrestre (*mulkī*) et céleste (*malakūtī*), le céleste est le monde des esprits et ce qui appartient à l'autre monde. Et il y a ce qui s'appelle ce monde et c'est le monde d'ici-bas. Connais tout ce que j'ai évoqué par un exemple (*miṭāl*) et c'est le point de *hā*, l'autre est le point de *īā*, l'autre est le point de *lā*, l'autre est sur le point de *nūn*, l'autre est sur le point de *yā*, et l'autre est sur le point de *dāl*. Et certains sont sur le point de *ğīm* ». Nous avons préféré ne pas suivre la traduction de Tortel et donner la nôtre. Voir le sous-chapitre « L'objet de la création : le monde et ses composants » dans la partie suivante pour plus d'explication sur ce passage.

directe à ‘Ayn al-Quḍāt. Il aurait pu connaître certains éléments de la preuve à partir de l’*Iqtīṣād* de Ġazālī, où son maître reprend dans la terminologie du *kalām* quelques-uns des aspects de la preuve d’Avicenne. Un autre ouvrage du corpus ġazālīen, le *Maqāṣid* lui a très certainement servi de source d’inspiration, sans que l’on puisse dire que la version de *Maqāṣid* soit reproduite telle quelle par ‘Ayn al-Quḍāt. La preuve qu’il a présentée semble être une synthèse en quelque sorte simple et toutefois complète des versions diverses qu’il a pu lire dans les ouvrages d’Avicenne et/ou de Ġazālī, exception faite d’un ouvrage d’Avicenne, probablement pseudépigraphique, *al-Risāla al-‘arṣiyya fī tawḥīdihī ta‘ālā wa-ṣifātihī*³²¹ dont la preuve de l’unicité du nécessairement existant contient beaucoup d’affinité avec celle que nous retrouvons dans ces deux écrits de notre auteur.

Lisons d’abord la preuve telle qu’elle apparaît dans le chapitre 36 du *Zubda* :

On ne peut absolument pas imaginer la dualité au sujet du nécessaire car il n’est pas possible que deux choses existent et que chacune d’elles soit nécessaire par son essence. Car il est indispensable qu’entre chacune des deux choses existe une différence selon un aspect (*muġāyira fī ṣay’in*), sinon leur dualité ne se réalisera pas. Si deux nécessaires avaient existé, ils devraient être différents selon un certain aspect. Ainsi ce qui les différencierait devrait être soit nécessaire (*ḍarūrī*) pour tout être qui est nécessaire par son essence, soit il ne devrait pas être nécessaire. S’il était nécessaire, il serait indifféremment existant dans les deux nécessaires; et s’il n’était pas nécessaire, il exigerait que son existence soit causée par une cause, alors que le nécessaire est loin d’être ainsi³²². Si cela ne te suffit pas sur cette question, tu dois chercher dans les livres où les auteurs en ont abondamment parlé. Mon temps ne me permet pas de dire plus que ça, et mon but dans ce livre n’est pas de le rallonger par des choses sur lesquelles les savants ont apporté la démonstration et qu’ils ont résolues. Cela doit être cherché dans sa propre source³²³.

Et la preuve parue dans la quatorzième épître:

Ô cher ami ! [...] Sache qu’il est absolument impossible qu’existent deux existants différents, de sorte que l’un ne soit pas l’autre et que tous les deux soient éternels. Car la dualité se conçoit par la différence des attributs. La différence au sujet de deux [existants] éternels ne s’obtient pas par les [attributs] essentiels. Elle s’obtient donc par les accidentels. Or, les attributs accidentels sont impossibles pour [l’existant] éternel, puisqu’ils doivent avoir des causes en dehors de l’essence de [l’existant] éternel, et tout ce qui est qualifié ainsi est adventice et non pas éternel. Il faut avoir, à cet endroit, quatre connaissances en détail, pour comprendre ce que j’ai écrit : [1] une connaissance est qu’il faut nécessairement la différence des attributs pour que la dualité existe ; [2] la deuxième connaissance est que la différence des attributs s’obtient, ou bien par les essentiels, ou bien par les accidentels ; [3] la troisième connaissance est que la différence des deux [existants] éternels ne vient pas des

³²¹ D. Gutas considère que ce livre est une œuvre pseudépigraphique dont l’attribution à Avicenne demande examen. Voir *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p.535. Yaḥyā Maḥdāvī ne questionne pas la validité de son attribution à Avicenne, mais souligne les différentes formes sous lesquelles le titre est enregistré dans la tradition manuscrite. Selon lui, ce texte se trouve tel quel dans *Īdāḥ barāhīn mustanbaṭamin masā’il ‘uwayṣa*. Cf. Maḥdavi, *Fesrest-e moṣannafāt*, p.179, et Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne*, pp.242-243.

³²² Cf. *Nāme-hā*, I, 118-119.

³²³ *Zubda*, 42, 15-18; 43, 1-5.

attributs accidentels ; [4] la quatrième connaissance est que la différence des deux [existants] éternels issue des attributs accidentels est également impossible³²⁴.

L'argument, qui est une *reductio ad absurdum*, étudie le cas de deux existants, tous les deux nécessairement existants par soi et/ou éternels qui contiennent un aspect les séparant et assurant leur dualité numérique. Cet aspect, une différence intrinsèque des existants, appartient obligatoirement à l'une des deux catégories suivantes: ou bien il est essentiel/nécessaire, c'est-à-dire en rapport avec l'essence des deux existants, ou bien il est non-essentiel/accidentel, c'est-à-dire qu'il s'attache à eux d'une manière accidentelle. Ce point est expliqué par Avicenne et Ġazālī d'une manière à peu près semblable. 'Ayn al-Qudāt ne fait que les suivre sur cet aspect de l'argument :

Avicenne : Deux choses ne sont en effet deux qu'en raison soit de la signification, soit du support de la signification, soit de la position et du lieu, soit du temps et du moment ; en somme, du fait d'une cause quelconque. Deux choses qui ne diffèrent pas par la signification diffèrent seulement par quelque chose d'autre que cette dernière³²⁵.

Ġazālī : Les deux choses tantôt diffèrent par la différence de définition et de réalité essentielle, comme la différence du mouvement et de la couleur. Même s'ils se rassemblent dans le même lieu et dans le même instant, ils sont deux choses, car l'un est différent de l'autre par sa réalité essentielle. Si deux choses sont égales dans la réalité essentielle et la définition, comme la couleur noire, la différence entre elles sera ou dans le lieu ou dans le temps³²⁶.

'Ayn al-Qudāt : Le premier principe, sur l'explication du fait qu'entre deux choses la différence des attributs est indispensable : ô cher ami ! [...] Sache que deux choses, adventices ou éternelles, ne peuvent jamais exister, sans que l'une possède un attribut que l'autre ne possède pas. Car si elles partagent tous les attributs, le nom du « deux » sera supprimé et le terme demeure sans signification. La différence entre l'homme et le cheval est apparente. La différence entre deux hommes réside nécessairement ou dans la couleur, ou la largeur ou la longueur, ou le temps ou le lieu. Si aucun attribut n'est différent, de sorte qu'il appartient à l'une et n'appartient pas à l'autre, ils sont un. S'il était possible que la dualité existe sans la différence des attributs, il serait également possible que quelqu'un montre un homme du doigt en disant qu'il est deux, mais qu'entre deux hommes n'existe aucune différence, ni selon la couleur, ni selon la figure, ni le lieu ni le temps, etc. Une telle chose est absurde³²⁷.

La pluralité numérique entre deux existants qui présentent des essences similaires est assurée par une dissemblance sur au moins un aspect de leurs qualités, faute de quoi la pluralité numérique ne serait qu'une illusion³²⁸. Avicenne opère une distinction entre la réalité

³²⁴ *Nāme-hā*, I, 118, 15-17 ; 119, 1-8.

³²⁵ Avicenne, *Mabda'*, 11, 17-19 ; tr. Michot, p. 12. *Nağāt*, 556, 4-7,

³²⁶ Ġazālī, *Iqtisād*, 74, 7-10.

³²⁷ *Nāme-hā*, I, 119, 10-17 ; 120, 1-4.

³²⁸ Pour l'absurdité de l'existence de la dualité sans la condition de la différence des attributs, voir Ġazālī, *Iqtisād*, 75, 1-5 : « Supposer deux couleurs noires similaires dans une substance, dans un état, est absurde, car la dualité [dans ce cas] ne se comprend pas. S'il était possible de dire qu'elles sont deux, sans aucune différence, il aurait été possible de montrer un homme du doigt et de dire qu'il est deux hommes, voire dix hommes, mais qu'ils sont identiques selon l'attribut, le lieu, et tous les accidents et les concomitants, sans aucune distinction. Or, cela est nécessairement impossible ». Aussi Ġazālī, *Tahāfut*, 86, 12-15 : « Si deux essences ne diffèrent pas,

essentielle d'une chose, c'est-à-dire sa signification, et la matière qui lui offre un support, un détail que l'on ne trouve chez aucun des deux autres penseurs. En dehors de cette exception, les autres éléments énumérés se retrouvent chez Ġazālī et 'Ayn al-Quḍāt. Ce dernier, aux deux éléments du lieu et du temps, ajoute également la couleur, la longueur et la largeur, certainement en vue de clarifier encore plus pour son lecteur la catégorie des qualités non-essentielles. Notons que ce que Ġazālī désigne comme la définition et la réalité essentielle, autrement dit les attributs essentiels, se divise, chez 'Ayn al-Quḍāt, en deux sous-catégories qui sont les constitutifs (*muqawwimāt*) et les concomitants (*lawāzim*). La première distinction entre les deux existants nécessaires/éternels se fait ainsi selon un aspect qui leur est soit essentiel, soit concomitant :

Le deuxième principe, sur le fait que la différence entre les choses se fasse, soit ou par les essentiels, soit par les accidents : Sache que lorsque le qualifié possède un attribut sans lequel son existence ne se conçoit pas, cet attribut s'appelle « essentiel ». Si l'existence du qualifié se conçoit sans l'existence de cet attribut, il s'appelle « accidentel ». Dans cette terminologie technique, nous désignons les attributs constitutifs et les attributs concomitants comme « essentiels »³²⁹.

Examinons d'abord comment 'Ayn al-Quḍāt définit les choses. La distinction fondamentale pour l'argument d'Avicenne, entre la quiddité et l'existence, est atténuée ici et apparaît de manière très implicite dans la définition que 'Ayn al-Quḍāt donne des attributs essentiels, concomitants et accidentels³³⁰. L'existence d'une essence se conçoit, à condition que tout ce qui est essentiel pour elle soit présent. L'essence de l'homme sans l'animalité et sans la rationalité ne se conçoit pas. Outre cela, dans l'épître 95, 'Ayn al-Quḍāt apporte des définitions plus détaillées qui ne laissent pas de doute sur le fait qu'il entend par *essentiel* la chose indispensable à la *quiddité*³³¹. Ainsi « ce qui est essentiel à l'existence d'un qualifié » se comprend comme ce qui est essentiel à la quiddité d'un qualifié pour qu'il puisse être conçu comme existant, tout ce qu'on peut désigner comme constitutifs pour son essence.

comme deux cas de la couleur noire, alors que le temps et le lieu coïncident, leur multiplicité devient impensable. S'il était possible de dire que dans un même temps et un même lieu, il y a deux cas de couleur noire, il serait également possible de dire à propos d'une personne qu'elle est deux personnes, mais qu'entre les deux n'existe pas de différence évidente », et Ġazālī, *Maqāṣid*, 62, 5-8 : « Il n'est pas possible que deux choses existent dont chacune soit nécessairement existante de sorte que toutes les deux soient subsistantes par soi et ne dépendent pas de l'autre. Car, ou bien elles se ressemblent sous tous les aspects, ou elles diffèrent. Si elles sont semblables sous tous les aspects, la pluralité serait vaine et la dualité ne se comprendrait pas ».

³²⁹ *Nāme-hā*, I, 120, 17-18 ; 121, 1-3.

³³⁰ Pour Avicenne les choses qui sont essentielles à la constitution de l'essence d'une chose ne sont pas forcément celles qui sont nécessaires à la réalisation de son existence extra-mentale. Par exemple, le fait d'être une couleur, en tant que notion universelle, requiert pour exister concrètement d'être blanche ou noire. Elle a besoin de différences pour être réalisée et, en ce sens, les deux lui sont nécessaires pour advenir à l'être. Or, ils ne lui sont point indispensables pour la constitution de son essence qui est le fait d'être une couleur de manière absolue. Voir Avicenne, *Naḡāt*, 562-563 et Avicenne, *Mabda'*, 14-15.

³³¹ Voir *Nāme-hā*, II, 325 : « Sache que l'attribut essentiel est ce sans quoi l'esprit ne peut pas appréhender la *réalité essentielle* d'un qualifié ».

Notons que l'insistance de 'Ayn al-Qudāt sur les concomitants, en délimitant les choses, n'est pas anodine, puisque, dans la preuve qu'Avicenne développe, la concomitance est soulignée selon deux aspects.

Dans la preuve du *Mabda'* et de la *Nağāt*, Avicenne étudie deux modalités selon lesquelles les deux existants nécessaires peuvent partager l'élément en commun qui est la nécessité d'existence, tout en étant séparés l'un de l'autre. Ces deux modalités sont : (1) la concomitance : la nécessité d'existence est un concomitant de la quiddité des deux choses, (2) l'identité partielle ou intégrale : la nécessité d'existence est la quiddité de l'existant qui est nécessaire, ou fait partie intégrante de cette quiddité. La concomitance de l'élément commun pour les deux existants est niée car elle suppose que l'élément non-commun, la quiddité des existants soit la cause de ce qui est concomitant. Or, le concomitant est supposé être la nécessité d'existence et l'acceptation de sa concomitance aboutit à admettre qu'elle a une cause. Ce qui est absurde³³². Nous constatons que, dans ces ouvrages, c'est l'élément commun qui est conçu comme le concomitant de l'élément non-commun, tandis que, chez 'Ayn al-Qudāt, c'est l'élément non-commun, la différence entre les deux existants, qui est le concomitant de l'élément commun. Avicenne étudie cet autre aspect des choses dans les *Iṣārāt* où deux sortes de relations, à savoir l'accidentalité et la concomitance sont envisagées entre l'élément commun et l'élément non-commun des deux existants nécessaires individués. Selon lui, l'élément non-commun ne peut être le concomitant de la quiddité que les deux choses partagent puisque cela suppose qu'une quiddité ait des propriétés qui soient en permanence opposés. Autrement dit, les deux éléments, qui rendent les deux existants deux individus, doivent être opposés pour assurer la dualité foncière des deux existants. Un tel supposé doit être nié puisqu'il contredit le principe de tiers exclu³³³. Bien que 'Ayn al-Qudāt ne souligne pas explicitement la contradiction logique qu'entraînerait l'acceptation de concomitants différents à deux existants semblables, une telle chose peut être tout de même saisie de son explication. Pour lui, si les deux existants, ou l'un d'entre eux, disposaient d'un concomitant qui serait la source de leur dualité, ce concomitant devrait être semblable pour les deux, sinon cela aboutirait ou bien à la dissemblance de leurs essences, -chacun aurait une quiddité différente de par laquelle il disposerait d'un concomitant différent-, ou bien la même

³³² Avicenne, *Mabda'*, 12-13, *Nağāt*, 557-558.

³³³ Avienne, *Iṣārāt*, III, 37 ; Voir aussi Mayer, "Faḥr ad-dīn ar-Rāzī's Critique of Ibn Sīnā's Argument for the Unity of God", p. 202 : « [...] the uncommon factor might be a concomitant of the common factor. This, however, is absurd. Otherwise the common factor might have permanent properties at odds with one another. But this is impossible by the principle of the excluded middle ».

quiddité aurait causé des concomitants différents. Cela est la contradiction soulignée par Avicenne.

L'autre volet de cette première modalité d'individuation des deux existants, qui touche à la différenciation par un aspect constitutif, est expliqué ainsi dans l'épître :

Le troisième principe, sur l'explication du fait que la différence entre deux éternels ne se fait pas par les attributs essentiels. Ô ami ! Lorsque tu connaîtras le sens des attributs essentiels, il sera facile pour toi de savoir qu'il n'est pas possible que deux éternels existent, de manière à ce que dans l'un existe un attribut qui n'est pas dans l'autre. Car l'existence du qualifié, sans l'existence de l'attribut essentiel est impossible. Or, comment peut-on imaginer l'existence de l'autre éternel sans cet attribut qui est essentiel ? C'est là une absurdité manifeste³³⁴.

Les deux existants ne peuvent différer par ce qui leur est essentiel. Car en supposant deux existants, tous les deux nécessaires, nous nous attendons à ce que la chose essentielle pour l'un, le soit également pour l'autre, comme l'a expliqué clairement Avicenne dans le *Šifā'* :

Nous disons également que le nécessairement existant doit être une essence unique. Supposons en effet qu'il y en ait plusieurs et que chacun d'eux soit nécessairement existant. Il faut donc, ou bien que chacun d'eux, dans l'intention qui est sa quiddité, ne soit, d'aucune manière, différent de l'autre, ou bien qu'il diffère de lui. S'il n'est pas différent *per se* de l'autre selon l'intention qui est celle de son essence, et qu'il diffère cependant de lui en ce qu'il n'est pas lui, -ce qui représente nécessairement une différence-, alors il doit différer de lui par autre chose que l'intention [de la quiddité]³³⁵.

Comparée à l'explication originale, la justification de 'Ayn al-Quḍāt semble bien courte, mais elle en résume les points saillants. Après avoir réfuté une modalité d'individuation qui se ferait sur le plan de l'essence, les auteurs examinent l'individuation résultant d'une différence accidentelle, qui, de toute évidence est plus facile à rejeter car elle inflige aux deux existants nécessaires/éternels de la contingence. Un attribut accidentel a forcément une cause à son advenue à l'être, alors qu'un nécessairement existant en est absolument dénué. Avicenne analyse ainsi l'accidentalité de la différence des deux nécessairement existants :

C'est là une certaine particularisation qui a accompagné cette intention (*ma'nā*) et qui établit entre les deux une diversité. Par conséquent chacun des deux diffère de l'autre par elle et il n'en est pas différent dans l'intention même. Il est donc différent de lui dans une autre chose que l'intention. Les choses qui sont autre chose que l'intention et qui accompagnent l'intention ce sont les accidents (*al-a'rād*) et les conséquences (*al-lawāhiq*) qui ne sont pas essentiels. Et ces conséquences [1] ou bien adviennent à l'existence de la chose en tant qu'elle est cette existence. Il faut donc que tous [les deux] l'aient en commun. Or il a été supposé qu'ils étaient différents par rapport à elle. Ce qui est absurde. [2] ou bien que l'on suppose qu'ils lui adviennent à partir de causes extrinsèques non de sa propre quiddité. Alors s'il n'y avait pas cette cause, ils n'advindraient pas ; et alors s'il n'y avait pas cette cause, ils ne se différencieraient pas. S'il n'y avait pas cette cause, les essences seraient une ou ne le seraient pas. Dès

³³⁴ *Nāme-hā*, I, 12, 5-10

³³⁵ Avicenne, *Šifā'*, *Ilāhiyāt*, I, 7, 43; tr. Anawati, I, p.119.

lors, sans cette cause, celui-ci ne serait pas, à lui seul, nécessairement existant ni celui-là à lui seul nécessairement existant, non du point de l'existence mais du point de vue des accidents. Alors la nécessité d'existence de chacun d'eux, qui lui est propre et qu'il est seul à posséder sera acquise d'autrui. Or on a dit que tout ce qui est nécessairement existant par autrui n'est pas nécessairement existant par lui-même, mais en lui-même il est possiblement existant. Aussi chacun des deux, bien qu'il soit nécessairement existant en lui-même, serait possiblement existant en lui-même, ce qui est absurde³³⁶.

Les termes du philosophe sont clairs : deux options s'ensuivent si l'on imagine que les existants nécessaires sont différents de par un accident ou un conséquent qui, par nature, exige en amont de leur existence, la présence d'une cause. La première, la solution qui suggère que l'aspect accidentel a une cause interne, autrement dit la quiddité de l'existant nécessaire, aboutit à l'impasse de l'identité des deux existants et l'impossibilité de leur pluralité. La deuxième, qui suppose que la cause est extérieure à la quiddité de l'existant nécessaire, mène à l'acceptation de la possibilité de l'existence des deux êtres. Exprimée autrement, cette solution suggère que l'existant nécessaire par soi est en réalité possible par soi, du fait qu'il a un aspect causé : une absurdité facile à éliminer.

Nous retrouvons le même argument dans l'épître de 'Ayn al-Quḍāt:

Le quatrième principe, sur l'explication du fait que la différence entre deux éternels ne se fait pas à travers les attributs accidentels : Sache que les attributs accidentels sont impossibles pour un éternel, car les attributs accidentels sont possiblement existants pour leur qualifié, et l'existence de tout ce qui est possiblement existant requiert une cause. La cause ne peut pas être dans la réalité de l'essence du qualifié, puisque si la cause nécessitant cet attribut était l'essence du qualifié, cet attribut serait essentiel non pas accidentel. Tout attribut qui advient aux qualifiés requiert une cause en dehors de l'essence du qualifié. Ne vois-tu pas que la cause nécessitant la couleur fauve et blanche en l'homme n'est pas l'essence de l'homme ? Car si la cause nécessitant [l'existence des couleurs] était l'essence de l'homme, tous les hommes seraient de couleur fauve [ou blanche]. Lorsque donc l'essence de l'homme ne nécessite pas la couleur fauve ni blanche, ces couleurs ont une autre cause nécessitant [leur existence]. S'il y avait des attributs accidentels en [l'existant] éternel, la cause nécessitant [leur existence] ne serait pas l'essence de l'éternel. Il faudrait donc une cause [provenant] de l'extérieur qui nécessiterait cet attribut dans l'essence de l'éternel. Dans ce cas, l'éternel aurait besoin d'autrui. Or cela est impossible, car l'éternel est subsistant en soi et n'a pas besoin de quelqu'un d'autre. Car s'il avait besoin d'autrui, Son existence dépendrait de cet autrui. Et tout ce dont l'existence dépend d'autrui lui est consécutif. Tout ce qui est consécutif à quelque chose d'autre, est adventice et non pas éternel.

'Ayn al-Quḍāt met de nouveau l'accent sur la possibilité essentielle de ce qui est accidentel. Un accidentel, par essence, requiert une cause pour son advenue ; si cette cause était l'essence de l'existant nécessaire/éternel, cela nécessiterait que la qualité accidentelle ne varie pas entre les deux existants. Puisqu'il doit différer chez les deux existants, elle requiert une cause extérieure à l'essence des deux, ce qui, en fin de compte, leur inflige de la contingence. La fin de son argument présente un détour par rapport à la preuve d'Avicenne : en vue de l'adapter à

³³⁶Avicenne, *Šifā', Ilāhiyāt*, I, 7, 43; tr. Anawati, I, p.119

sa propre terminologie (l'existant éternel au lieu de l'existant nécessaire), de l'aspect causé de l'accidentel, il induit son caractère adventice et par là, son incompatibilité avec un existant qui en soi est éternel. Ainsi, il met en avant une autre dimension de l'existant adventice, qui était demeurée inaperçue dans les différentes définitions précédemment énoncées et qui s'est manifestée dans la preuve de l'incorporalité de l'être divin : l'adventice est ce qui est *après* quelque chose d'autre, en l'occurrence après la cause. Cette autre définition, tout en plongeant ses racines dans la tradition du *kalām*, l'éloigne du créationnisme des *mutakallimūn*. L'existant adventice n'est pas ce qui est advenu *ex nihilo*, il n'est plus précédé par la non-existence, mais par quelque chose dont l'antériorité peut être aussi bien causale et essentielle que temporelle.

Somme toute, comme toutes les conditions selon lesquelles l'individuation des deux existants nécessaires/éternels pouvait s'accomplir aboutissent en fin de compte à l'absurde, on en conclut qu'il n'existe qu'un seul existant, doté de telles caractéristiques, que la tradition islamique a identifié avec Dieu.

Avant de passer à la partie suivante, il est important de relever les affinités indéniables que nous trouvons entre la version de la preuve dans les écrits de 'Ayn al-Qudāt et la preuve de l'unicité de l'existant nécessaire dans un ouvrage attribué à Avicenne, la *Risāla al-'aršiyya fī tawhīdihī ta'ālā wa-ṣifātihī*:

Sache que le nécessairement existant, le Très-Haut, ne doit pas être double, sous aucun aspect. La preuve en est que si nous supposons un autre nécessairement existant, il faut que ceux-ci se distinguent de manière à ce qu'il soit possible de dire « ceci » ou « cela »³³⁷. [Leur distinction se fait] soit par un essentiel, soit par un accidentel. Si leur distinction se fait par un accidentel, cet accidentel se trouve ou bien dans les deux, ou bien dans l'un des deux. S'il se retrouve un accidentel dans les deux par lequel l'un se distingue de l'autre, tous les deux sont causés, car l'accidentel est ce qui s'attache à la chose après la réalisation de son essence. Si l'accidentel se trouvait avant la réalisation de l'existence [de la chose] et existant dans l'un des deux, celui qui n'a pas d'accidentel sera nécessairement existant et l'autre ne sera pas nécessairement existant. Et si leur distinction est due à un essentiel, il est ce par quoi l'essence est constituée. Et si chacun d'eux a un essentiel différent de celui de l'autre, par lequel il se distingue, tous les deux seront des composés et le composé est causé. Aucun des deux ne sera donc nécessairement existant. Et si cet essentiel appartient à l'un d'eux et l'autre est un selon tous les aspects de manière à ce qu'il n'y ait absolument aucune composition en lui, celui qui n'a pas l'essentiel est nécessairement existant et l'autre n'est pas nécessairement existant. Ainsi s'affirme que le nécessairement existant ne peut pas être deux³³⁸.

Ce texte qui, reprend la démarche d'Avicenne dans le *Šifā'*, s'en démarque, comme c'est le cas des textes de notre auteur, par un argument dépouillé des complexités que nous

³³⁷ Dans le prolongement de son premier principe, 'Ayn al-Qudāt répète exactement la même chose : « Réfléchis bien ! Lorsqu'il y a deux choses, nous disons de l'un "ceci" et de l'autre "cela" ». *Nāme-hā*, I, 120, 5-6

³³⁸ Avicenne (?), *al-Risāla al-'aršiyya fī tawhīdihī ta'ālā wa-ṣifātihī*, 3, 4-16.

rencontrons dans les ouvrages authentiquement avicenniens. Les modalités d'individuation sont réduites aux deux aspects essentiel ou accidentel dont chacun mène à une absurdité inadmissible. L'auteur juxtapose, de la même manière que 'Ayn al-Qudāt dans la quatorzième épître, l'argument avicennien et l'argument classique de la simplicité de l'essence divine, mais à l'opposé de lui, il tire de la simplicité de Dieu son unicité. L'accent mis sur la postérité de l'accidentel rappelle le texte de l'épître où de cette postérité 'Ayn al-Qudāt tire l'advenue à l'être de l'accidentel et celle de l'existant auquel il appartient. Ce texte, dans l'ensemble, présente l'aspect d'un vulgarisateur de l'idée principale de l'argument d'Avicenne, sur lequel notre auteur aurait pris appui pour élaborer sa propre version de la preuve. Nous verrons dans le sous-chapitre suivant, la portée de cette conception rigide de l'unicité et de simplicité de Dieu sur la question des noms et des attributs divins.

Chapitre III : Les noms et les attributs divins

Sujet couramment débattu dans l'histoire intellectuelle du monde islamique, la question des noms et attributs divins occupe une partie essentielle des discussions métaphysiques abordées par 'Ayn al-Qudāt dans ses épîtres ainsi que dans le *Zubda*. L'origine des noms divins, leur nature et la modalité de leur relation tant avec l'essence divine ainsi qu'avec eux-mêmes furent notamment objet de préoccupation pour les *mutakallimūn*. Ainsi, il s'agissait pour eux de déterminer la raison pour laquelle certains mots sont reliés au divin; de savoir ce à quoi ils correspondent une fois mis en relation à l'essence de Dieu, et si leur caractère est, soit éternel soit adventice. Chaque prise de position devait évidemment être justifiée et chaque école s'appropriera une position, rejetée ou reprise et affinée par l'école rivale. Dans ses débuts, l'école aš'arite, suivant la tradition d'Ibn Kullāb (m.241/855 ?) et le modèle d'analyse d'Abū 'Alī al-Ġubbā'ī, s'est montrée favorable à l'idée de la réalité des attributs selon laquelle les noms prononcés au sujet du divin renvoient à des entités, surajoutées à Son essence et subsistant en elle³³⁹. Selon les premiers Aš'arites, les attributs de Dieu se divisent entre attributs de l'essence et attributs de l'acte et chaque catégorie possède ses propres subdivisions. Les attributs de l'essence relèvent ou bien de l'essence elle-même, ou bien des entités qui y sont inhérentes. Quant aux attributs de l'acte, elles renvoient également aux entités présentes dans l'essence de Dieu, mais dont l'être se définit, outre l'essence divine, en rapport avec les êtres créés. Exception faite de divergences mineures, cela est conçu comme la position officielle des Aš'arites³⁴⁰.

Face à ce front plus ou moins uni, les Mu'tazilites ont présenté des positions plus variées, de l'attribut entitatif d'Abū l-Hudayl, identique à l'essence de Dieu³⁴¹, à Abū 'Alī al-Ġubbā'ī et sa réticence à reconnaître des entités subsistants dans l'essence³⁴², en passant par Abū

³³⁹ Voir R. Frank, « attribute, attribution, and Being », p.270-271. Aš'arī, et à sa suite ses adhérents, ont repris la méthode d'analyse d'Abū 'Alī al-Ġubbā'ī, qui a été mise en place par les grammairiens, pour l'appliquer aux attributs divins. Cela consiste à comprendre les attributs à partir de phrases prédicatives comme « il est savant » (*huwa 'ālimun*). Aš'arī ne comprend pas le sens propre de cette phrase en fonction du sujet auquel est attribué le terme savant, mais en corrélation avec le prédicat qui, dans tous les cas est un *ma'nā*, c'est-à-dire une entité inhérente à l'essence du sujet. Ainsi, pour comprendre cette phrase, Aš'arī a recours à la paraphrase « pour lui, il y a une science », c'est-à-dire qu'un attribut entitatif appartient au sujet de cette phrase. Cela ne veut pas dire toutefois que les attributs divins sont de même nature que les attributs humains. Voir Aš'arī, *Risāla ilā ahl al-taqr*, 216-220.

³⁴⁰ Une des divergences importantes concerne l'attribut de l'éternité (*qidam*) et celui de la subsistance (*baqā'*). Voir Baġdādī, *Uṣūl*, 90. Pour un aperçu de la doctrine des premiers Aš'arites sur le sujet voir la monographie de M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*. Bien que sur de nombreux aspects les analyses d'Allard ne sont plus d'actualité, cette monographie reste un exposé cohérent et plutôt exhaustif de la doctrine des premiers Aš'arites.

³⁴¹ Voir R Frank "The divine attributes according to the teaching of Abū l-Hudhayl al-'Allāf", p.453.

³⁴² Voir Aš'arī, *Maqālāt*, 529-530.

Hāšim et sa doctrine des *aḥwāl* (états)³⁴³, les Mut‘azilites se sont montrés bien créatifs sur le sujet. Au moment où ‘Ayn al-Qudāt écrit, la position mu‘tazilite est présentée comme niant la réalité d’attributs réellement subsistants dans l’essence de Dieu. Ġazālī identifie, dans son *Tahāfut*, la position des Mu‘tazilites avec celle des philosophes : les deux groupes ramènent les noms et les attributs divins aux relations et aux négations.

‘Ayn al-Qudāt connaît certes la position aš‘arite. Il fait état de sa connaissance du sujet à travers une citation intéressante de Bāqillānī, énoncée au milieu des *Tamhīdāt*, qui reflète l’avis du théologien au sujet des entités inhérentes à l’essence de Dieu³⁴⁴. Notre auteur même n’hésite pas à reprendre à son tour, dans son *Zubda*, la fameuse formule d’Ibn Kullāb « les attributs ne sont ni l’essence, ni différents d’elle » et de construire autour d’elle sa propre doctrine des attributs de Dieu. Mais ses allusions aux éléments aš‘arites ne restent qu’en surface. Au fond, il doit toute sa doctrine des noms divins à l’interprétation philosophique. Dans ce contexte, l’apparition de la formule d’Ibn Kullāb dans les chapitres 30 et 33 du *Zubda*, joue le rôle ou bien d’un trompe-l’œil pour détourner, provisoirement, les foudres des critiques éventuelles, ou bien d’une réinterprétation selon lui appropriée d’un principe connu des Sunnites. En conformité avec la position philosophique, les noms et les attributs divins se conçoivent chez lui en tant que conséquences des rapports que Dieu entretient avec Ses créatures ; ce qui justifie Son appellation par différents épithètes. L’enjeu principal est évidemment de ne pas mettre en péril la simplicité absolue de l’essence divine, qui reste un, sur tous les plans, et de ne pas contredire Sa perfection. Puisque la pluralité des noms et des attributs ne peut être d’ordre ontologique, elle doit provenir des relations exprimées par des mots divers. L’arrière plan linguistique de cette thèse prend une ampleur plutôt considérable chez lui. Puisque les noms et les attributs de Dieu sont avant tout des mots de la langue arabe, les règles de celle-ci prennent une proportion importante dans son effort d’explication de l’origine des noms de Dieu. Plusieurs théories linguistiques, ou entretenant un rapport avec la grammaire et la langue arabe, entrent en considération chez notre auteur au moment où il entreprend de déterminer le cadre conceptuel de son discours. La théorie de l’instauration humaine de la langue³⁴⁵ et la thèse des noms transformés (*asmā’ manqūla*) ou des noms

³⁴³ D. Gimaret, « La théorie des *aḥwāl* d’Abū Hāšim al-Ġubbā’ī d’après des sources aš‘arites », pp ;47-86. Gimaret s’est basé sur des ouvrages aš‘arites dans cette étude, ce qui fait en sorte que certaines de ses explications ne sont pas acceptables, en raison de la partialité de ses sources. Ahmed Alami a également publié une monographie sur la doctrine d’Abū Hāšim : *L’ontologie modale, Étude de la théorie des modes d’Abū Hāšim al-Ġubbā’ī*.

³⁴⁴ Voir *Tamhīdāt*, 304, 8-10, tr. Tortel, p.267.

³⁴⁵ Pour les doctrines des théologiens sur l’origine de la langue voir B.G.Weiss, “Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language”.

religieux (*asmā' šar'iyya*) fournissent un cadre théorique au sein duquel il pense ce sujet³⁴⁶. À cela il faut ajouter un procédé logique bien connu des *mutakallimūn*, l'inférence de l'absent à partir du présent (*istidlāl bi-l-šāhid 'ala l-ġā'ib*) qui consiste à appliquer au divin, sur base du modèle humain, des attributs. Tout cela pour confirmer l'origine humaine de cette catégorie de mot qu'on spécifie en tant que noms divins.

Avant de passer à la dimension plus philosophique de la doctrine des noms et attributs divins ainsi qu'au problème de leur statut ontologique, nous commencerons donc par dresser l'arrière plan linguistique qui a façonné l'ensemble de la pensée de 'Ayn al-Qudāt sur ce sujet.

Mis à part les nombreux chapitres du *Zubda*, où se déploient les bases de sa conception des noms divins de manière systématique (plus spécifiquement les chapitre 5, 6, 25, et 30-36), le reste de ses idées sur le sujet est éparpillé dans des passages des épîtres 19, 20, 21, 26, 28, 92 et dans une moindre mesure, dans certains extraits des *Tamhīdāt*. Ces textes feront objet d'une analyse de détail au cours des sous-chapitres suivants.

1. L'origine des noms et attributs divins : entre théologie et grammaire

Les noms et attributs, du fait de leur appartenance à la terminologie grammaticale, sont conçus, par 'Ayn al-Qudāt, comme des phénomènes langagiers dont la compréhension doit s'enraciner dans la science linguistique. Toutefois, en étant attribué à Dieu, ces mots ne seront saisis correctement qu'une fois dépassée la science linguistique, en se servant de connaissances que procurent la métaphysique. C'est pourquoi la distinction établie en grammaire entre le nom et l'attribut n'est plus pertinente une fois que le sujet est divin. Le sixième chapitre du *Zubda* le révèle avec clarté :

Tu diras peut-être que : « l'utile et le nuisible sont des attributs. Pourquoi as-tu dit qu'ils sont des noms ? Sommes-nous autorisés à dire que les attributs de Dieu, le Très-Haut, sont bien Ses noms, ou bien y a-t-il une différence entre eux ? » Sache alors que si nous réfléchissons en considérant le sens propre et strict du terme, la différence est apparente entre le nom et l'attribut car ils ont des sens différents. Le nom est le terme

³⁴⁶ La doctrine des noms religieux, soutenue par les Mu'tazilites et désapprouvée par les Aš'arites, réclame un vocabulaire propre à la révélation. Elle postule que lors de la révélation et de la mise en place de la loi religieuse, un détournement de la signification de certains mots eut lieu, de telle manière à ce que le *ḥaġġ* (le pèlerinage à la Mecque), le *ṣalāt* (la prière canonique), le *ṣiyām* (le jeûne) etc., qui existaient avant l'avènement de l'islam dans la langue arabe, obtiennent une autre signification, grâce au travail du législateur. Cette théorie est rejetée par Aš'arī et ses adeptes avérés tels que Bāqillānī. E. Chaumont propose, non sans raison, que le rejet de la théorie du *naql* par les Aš'arites est dû à leur définition de la « foi » (*īmān*) ; voir E. Chaumont « Encore au sujet de l'Ash'arisme d'Abū Ishāq ash-Shīrāzī », p.170. Selon 'Abd al-Ġabbār, c'est parce que l'origine de la langue est une convention entre les humains que l'on peut aussi supposer un détournement du sens des termes par la loi religieuse : « Comme l'origine de la langue appartient au choix libre et à l'institution, il n'est pas exclu que dans un deuxième temps, le détournement et la transformation volontaires y interviennent », Ibn Mattawayh, *Maġmū'*, 173, 4-5.

que les lexicologues (*ahl al-iṣṭilāḥ*) ont posé pour indiquer un nommé, sans qu'y soit considéré une qualité quelconque. L'attribut, sur ce point, est le contraire du nom ; par exemple, le nom de « pierre » indique son nommé sans qu'on y considère sa dureté ou sa mollesse. Le dur et le mou sont deux attributs qui lui sont appliqués lorsque deux choses particulières sont considérées dans la pierre ou dans un autre objet. Cela est la juste vérité si nous regardons [les choses] selon le point de vue de l'intellect. Mais si nous les considérons selon le point de vue de la loi religieuse, Dieu, le Très-Haut, a dit : « Allah possède les noms les plus beaux. Priez-le avec [ces noms] » (7 : 180) C'est ainsi que le bon, le sage, le bien instruit, le clément et le miséricordieux sont compris parmi les noms divins. Il semble qu'il n'y ait pas d'autre nom que celui d'*Allāh* qui indique Sa vérité sans y considérer une qualité quelconque. Ce nom est donc pour Dieu ce que les noms propres sont pour les autres [êtres]³⁴⁷.

Les mots attribués à Dieu peuvent indifféremment être désignés en tant que « nom » ou « attribut », de par l'autorisation que la loi religieuse a accordée aux musulmans. Cette distinction, sur laquelle 'Ayn al-Quḍāt ne s'attarde pas, concernait initialement le problème de l'origine divine (*tawqīf*), ou humaine (*wadʿ, istilāḥ*) de ces noms³⁴⁸. À cette question les réponses des théologiens divergeaient. Ġazālī qui a opté pour une solution double, -une origine à la fois divine et humaine-, a envisagé une différence entre le nom et l'attribut. Ainsi, les noms, indiquant les nommés, sont appris aux créatures par la voie divine, comprenant la révélation et la tradition prophétique, tandis que les attributs, spécifiant une qualité, peuvent être accordés à cette essence transcendante si l'intellect juge de sa convenance³⁴⁹. 'Ayn al-Quḍāt contourne ce débat, mais n'oublie pas de préciser la différence distinguant le nom de l'attribut. Toutefois, ce n'est pas l'origine de ces mots, ni leur distinction grammaticale, qui le préoccupe au premier chef. Leur sens appliqué à l'essence de Dieu constitue un problème bien plus important à résoudre.

Au sein de ce débat notre auteur ménage une place particulière au nom d'*allāh*, pris comme un nom propre et censé transmettre, mieux que les autres, le sens propre de la divinité. Cette question, discutée au préalable par les grammairiens, tournait, à l'origine, autour de la nature dérivée ou non-dérivée de ce nom. Certains grammairiens, et à leur suite, certains théologiens, parmi lesquels il faut compter Ġazālī, ont opté pour une origine non-dérivée du nom d'*allāh* et l'ont pris *comme* un nom propre pour Dieu³⁵⁰. À eux s'opposent les Aṣ'arites

³⁴⁷ *Zubda*, 16, 11-18; 17, 1-3.

³⁴⁸ Voir Gimaret, *Les noms divins*, pp.39-48.

³⁴⁹ Voir *Maqṣad*, 192-196. Ġazālī, en s'opposant à Aṣ'arī et à Bāqillānī qui plaidaient respectivement la voie divine et humaine, a opté pour cette voie médiane : « tout ce qui se rapporte au nom dépend de l'autorisation, et ce qui revient à l'attribut ne dépend pas de l'autorisation. Ceux qui sont corrects, et non pas les faux, sont acceptables. Et cela se comprend suite à l'appréhension de la différence entre le nom et l'attribut », *Maqṣad.*, 192, 8-11. Ġazālī, dans cette partie de son livre a simplement défini le nom comme « le mot posé pour indiquer un nommé » et l'attribut comme « une information sur une chose ». 'Ayn al-Quḍāt ne fait que le suivre sur ce point.

³⁵⁰ Le nom « *allāh* » qui est considéré comme le plus important des noms divins, tient sa place particulière premièrement au fait qu'il « indique l'essence qui englobe la totalité des attributs de la divinité », Ġazālī,

en général qui traitent le nom « *allāh* » comme les autres noms divins en lui cherchant un sens dérivé³⁵¹.

La nature non-dérivée du nom d'*allāh* et son statut de nom propre vis-à-vis de Dieu empêche son application aux autres êtres. C'est un nom spécialement réservé à la divinité³⁵². Toutefois, cette exception faite à propos du nom d'*allāh* ne doit pas nous détourner du noyau essentiel que renferme implicitement l'extrait cité du *Zubda* et que nous retrouvons plus manifestement dans les épîtres de notre auteur : que tout ce que le Coran et la tradition a rassemblé sous ces deux catégories sont les mots de la langue arabe qui sont appliqués à Dieu sur le modèle des qualités attribuées aux êtres créés. 'Ayn al-Quḍāt est clair sur ce point dans plusieurs de ses épîtres. L'épître 22 en contient le développement le plus élaboré :

Ô cher ami ! Sache que, comme je l'ai écrit auparavant, les attributs sont premièrement affirmés au sujet des créatures, ensuite au sujet de Dieu, le Très-Haut, de manière secondaire. Il faut premièrement comprendre le sens propre de ces attributs appliqués aux créatures, ensuite en retirer tout ce qui signifie l'advenue à l'être et affirmer le reste au sujet de l'existant éternel³⁵³.

Maqṣad, 64, 8. Le deuxième point est que chacun des autres noms indique seulement une qualité, alors que ce nom désigne « le sens le plus profond de la divinité », *Maqṣad*, 64, 20. Il n'est pas appliqué, ni véritablement ni métaphoriquement, comme c'est le cas des autres noms, aux êtres créés et il a un seul nommé : Dieu. Troisièmement on peut imaginer qu'à l'être contingent soit accordé le sens des autres attributs divins. Or, le sens de ce nom est propre à Dieu ; c'est pourquoi on peut dire que « le patient, le remerçant, le roi ou le violent sont les noms d'*allāh* et que l'on ne dit pas qu'*allāh* est un des noms du remerçant et du patient » *Maqṣad*, 64, 18-19.³⁵¹ Quṣayrī fait remonter la nature non-dérivée du nom d'*allāh* à Ḥalīl b. Aḥmad, la figure emblématique de l'histoire de la grammaire arabe : « Le débat sur ce chapitre [le nom d'*allāh*] a plusieurs aspects, dont : la question de la dérivation de cette dénomination, si elle est dérivée d'un sens ou pas, et si elle est dérivée d'un sens, lequel ? Ils ont divergé sur ce sujet. Certains ont dit que ce nom n'est pas dérivé d'un sens, et qu'il est un nom par lequel Dieu, le Très-Haut, est spécifié. Il est donc un nom spécifique [lire *ḥāṣṣ* au lieu de *ḥālīṣ* dans l'édition], comme le sont les noms propres et les surnoms pour les autres, sauf que l'on n'utilise pas, lorsqu'on le décrit, un surnom et un nom propre faute d'enseignement divin (*tawqīf*). Cela est l'une des choses dites par al-Ḥalīl b. Aḥmad. On a rapporté qu'al-Šāfi'ī était de cet avis, et que le *ṣayḥ* al-Ḥusayn b. al-Fuḍayl ainsi que beaucoup des adeptes de la vérité suivirent cette voie », *Šarḥ asmā' allāh al-ḥusnā*, 56, 2-7. Pour la vision de Ġazālī voir *Maqṣad*, 64, 5-6 : « il est très probable que [*allāh*] en indiquant ce sens, soit comme les noms propres. Tout ce qui est dit à propos de sa dérivation et sa définition est arbitraire et artificiel ». Pour le point de vue des Aš'arites et leur opposition à l'origine non-dérivée de ce nom, voir, entre autres, Baġdādī, *Uṣūl*, 123, 3-6 : « Nos compagnons ont divergé quant au sens de l'*ilāh* : certains ont dit qu'il est dérivé de l'*ilāhiyya* qui est Sa puissance de créer *ex nihilo* les choses, cela est la position choisie par Abū l-Ḥasan al-Aš'arī. Suivant cette position, *ilāh* est dérivé d'un attribut. Les anciens parmi nos compagnons ont dit qu'Il mérite cette qualité en raison de Son essence, cela est la position de Ḥalīl b. Aḥmad [et] de Mubarrad, et nous y croyons ». Voir aussi R. Frank, « Knowledge and *Taqīd* », p. 39, note 3. Pour la vision des grammairiens voir Zaġġāġī, *Istiqāq asmā' allāh*, pp.23-32. Nous découvrons que Mubarrad a suggéré que « Ce nom n'a pas d'égal et il n'y a pas de nom plus connu que lui et aucune autre [personne] ne le partage [avec Dieu] », *Istiqāq asmā' allāh*, 26, 3.

³⁵² Voir Ġazālī, *Maqṣad*, 64, 13-18 : « Il est concevable que le serviteur soit qualifié par le sens des autres noms, de manière à ce que le nom puisse être accordé à lui. [...], même si l'utilisation du nom à son propos diffère de son utilisation à propos de Dieu, glorifié et exalté. Or, le sens de ce nom [c'est-à-dire *allāh*] est spécial et spécifique, et l'on n'imagine pas qu'il soit partagé, ni selon le sens figuré ni dans le sens propre du terme. Et c'est de par cette spécificité que les autres noms sont décrits comme les noms d'*allāh*, glorifié et exalté, et connu en relation avec lui ».

³⁵³ *Nāme-hā*, I, 184, 9-12. Le dernier aspect souligné dans ce passage rappelle le fameux propos de Ġunayd : « le *tawḥīd* consiste à séparer de l'éternité l'advenue à l'être », Quṣayrī, *Šarḥ asmā'*, 216, 21. Notons que 'Ayn al-Quḍāt a exprimé la même chose dans l'épître 21 : « Ô cher ami ! Sache que les attributs de Dieu, le Très-Haut, sont affirmés à partir des attributs des créatures », *Nāme-hā*, I, 176, 6-7 ; et dans l'épître 92 : « Le sens de tous

Que les noms et attributs divins soient déduits à partir des attributs humains n'est pas une chose nouvelle apparaissant sous la plume de notre auteur. Cette idée, en réalité, s'avère comme la conséquence de la théorie linguistique de l'*iṣṭilāh* selon laquelle tous les mots de la langue, y compris ceux qu'on applique à Dieu, sont générés et instaurés par les hommes. Suivant l'institution de la langue, un procédé est employé, celui de l'inférence de l'absent à partir du présent afin de décrire l'être divin. Les Mu'tazilites étaient particulièrement partisans de cette doctrine³⁵⁴. Un point distingue toutefois l'usage que 'Ayn al-Quḍāt fait de cette doctrine de ce qui se trouve dans les manuels mu'tazilites : pour notre auteur cette tâche est confiée à un groupe particulier comprenant les prophètes et les *awliyā'*³⁵⁵. Cette vision particulière est même ce qui régit chez lui tout le processus d'instauration d'une catégorie spéciale de mots, ceux des « noms et attributs divins ». Le procédé est expliqué dans l'épître 19, sous forme d'une évolution linguistique qui des mots génériques de la langue arrive aux mots spécifiques. L'épître s'amorce sur une introduction générale, mais se dirige ensuite vers un développement plus détaillé:

Ô cher ami ! Sache que tout concept que les yeux des hommes n'a pas aperçu, n'a pas de nom dans les langues. Les qualifications de Dieu, voire de tout le monde céleste (*malakūt*) et même de beaucoup d'affaires mondaines, sont cachées aux yeux du commun des mortels. Comme les lexicologues (*vāde'ān-e loḡāt*) ne les ont pas aperçus, ils n'ont pas institué de nom spécifique pour eux. Lorsque donc un groupe d'hommes a approfondi [leur connaissance] dans une affaire qui est cachée au commun des mortels, ils ont eu besoin d'instituer des noms pour les nommés qu'ils apercevaient et qui pourtant restaient inaperçus aux autres. Chaque groupe a besoin d'instituer des termes techniques qui concernent son métier³⁵⁶. Parmi les noms, ceux dont tous les hommes ont besoin lorsqu'ils parlent, ont été institués dans toutes les langues. [...] Dans le monde, le nom du ciel, de la terre, du soleil, de l'étoile, de l'œil, de l'oreille, du feu et des autres instruments doivent être certainement connus de tout le monde. Les lexicologues, au début, ont institué ces noms dont tout le monde a besoin [pour parler]. Ensuite, comme les différents métiers sont apparus, chaque groupe a ré-institué ces noms déjà institués, par voie de métaphore (*al-isti'āra*), de métonymie (*al-maḡāz*) ou de dérivation (*al-iṣṭiqāq*) ; son exemple ce sont [les mots] « substance, accident, sujet, prédicat » etc., que tu connais bien³⁵⁷. Chaque groupe de

les attributs divins, de prime abord, est institué pour les êtres adventices qui sont différents de Lui ; ensuite Dieu, le Très-Haut, a été décrit par ces termes », *Nāme-hā*, II, 258,13-14.

³⁵⁴ Voir, entre autres, Ibn Mattawayh, *Maḡmū'*, 161.

³⁵⁵ *Nāme-hā*, I, 163, 1-15 : « J'ai déjà dit que chaque groupe de gens avait besoin de termes, et que les prophètes et les *awliyā'* se trouvaient parmi eux : tous avaient besoin des termes institués. Parmi ces sens qu'ils ont aperçus étaient des qualifications pré-éternelles. Ils ont aperçu la beauté et la grandeur du pré-éternel qui étaient qualifiées de telle sorte qu'elles n'avaient pas de nom auprès des hommes. Ils furent donc obligés de prouver l'ouïe, la vue ou la parole, car ils voyaient qu'Il disposait d'une qualité qui appréhende les couleurs avant l'existence des couleurs. Cette qualité n'avait pas de nom dans ce monde, car cette qualité, c'est-à-dire appréhender les couleurs avant leur existence, n'existe pas dans ce monde. Comme ils étaient obligés d'en parler avec les hommes, ils ont préféré la vue au détriment de l'encre, du vitriol, ou de l'encrier, parmi les mots institués chez les hommes. Ils ont donc dit " Dieu, le Très-haut, est voyant" ». Dans le *Zubda* il emploie un mot plus vague « *sālikūn* » en référence à ce groupe. Voir *Zubda*, 39.

³⁵⁶ *Nāme-hā*, I, 159, 6-14.

³⁵⁷ *Nāme-hā*, I, 160, 13-18; 161, 1-4.

personnes est spécialisé dans l'institution de noms dont les autres n'ont pas besoin. Le littéraire, dans son métier, a affaire aux concepts que le juriste ne connaît pas. Ce qui est aussi le cas du théologien, du grammairien, de l'astrologue, du médecin, du comptable, du scribe et du métricien. [...] Tu ne trouveras aucun groupe de gens qui ne dispose pas de ses propres termes institués que les autres ne connaissent pas. Car les noms sont appliqués aux sens et chaque groupe a besoin de réfléchir sur certains sens que les autres n'ont pas besoin de connaître³⁵⁸. Un groupe de gens a parcouru la voie de Dieu. Quelques-unes des merveilles de la voie de Dieu, exalté et sanctifié, que les autres ne comprenaient pas, leur sont apparues. Ces gens avaient aussi besoin de parler de leur connaissance. On a rendu même obligatoire, pour certains d'entre eux, c'est-à-dire pour les prophètes, d'en parler. Ce groupe a donc eu besoin d'instituer des noms dont les autres ne comprenaient pas les nommés. Tous les noms qui existent dans le Coran et dans la tradition sont de ce genre³⁵⁹.

La nécessité de la communication oblige les hommes à fixer des conventions linguistiques pour pouvoir se parler. Cette nécessité agit à deux niveaux qui correspondent, *grosso modo*, aux deux impositions de Porphyre. Ġazālī y revient brièvement dans le chapitre introductif de son *Maqṣad*³⁶⁰. Selon sa version de cette théorie, dans un premier temps, un certain groupe d'hommes, que 'Ayn al-Qudāt désigne vaguement comme les « instaurateurs de la langue » ou les « lexicologues », instaure les mots pour les objets de tous les jours qui sont pour la plupart des êtres physiques. Dans un deuxième temps, les spécialistes de chaque domaine, que ce soit une profession ou une science, instaurent leur propre vocabulaire technique, leur jargon, à partir des mots existants dans la langue. Ces mots de deuxième ordre, parmi lesquels on reconnaît ceux relevant de la sphère divine, doivent leur statut de « spécifiques » aux trois procédés linguistiques que 'Ayn al-Qudāt énumère à la hâte, sans prendre le soin de les expliquer : la métaphore, la métonymie et la dérivation. Dans cette rationalisation du phénomène langagier, la catégorie des noms et attributs divins ne fait pas exception à la règle : ce sont les mots techniques que deux groupes de personnes, les prophètes et les *awliyā'*, instaurent à partir des mots existants dans la langue, en leur conférant un sens et un usage qu'ils n'englobaient pas à l'origine. Cet usage secondaire que confère aux mots l'acte des prophètes et des *awliyā'*, entraîne deux conséquences décisives sur le plan sémantique : premièrement, les mots perdent leur sens originel pour en contenir un autre ; une transformation sémantique que 'Ayn al-Qudāt compare au phénomène des « noms religieux » ; deuxièmement, en raison de cette transformation sémantique un mot attribué au sujet divin, ne véhicule pas le même sens qu'il avait en référence au sujet contingent. Exprimé autrement, 'Ayn al-Qudāt maintient l'équivocité notionnelle absolue des noms et attributs. Au sujet des noms religieux il écrit dans l'épître 92 :

³⁵⁸ *Nāme-hā*, I, 159, 14-15; 160, 1-7.

³⁵⁹ *Nāme-hā*, I, 161, 5-11.

³⁶⁰ Ġazālī, *Maqṣad*, 19, 18-20 : « Les mots sont des lettres distinctes posées par le choix humain afin d'indiquer les choses. Ils se divisent en ce qui est posé premièrement et en ce qui est posé deuxièmement ».

Le sens de tous les attributs divins, est institué, de prime abord, pour les êtres adventices qui sont autres que Lui ; ensuite Dieu, le Très-Haut, a été décrit par ces termes ; comme le puissant, le savant, l'entendant, le voyant, le sage, le juste, le bon, le bien instruit, la lumière, le gardien, le nuisible, le bénéficiant et les autres noms, et ce, excepté *allāh*, qui est comme un nom propre pour Lui et n'a pas de sens dérivé, contrairement aux autres noms, comme le puissant et le savant. Et les gens, au début de l'institution [des noms] de savant et de puissant, ne les comprirent que dans le sens connoté par la science et la puissance humaines. Ces termes ont été par la suite ré-institués pour ces attributs. Et ils sont comme les termes religieux (*alfāz-e šar'ī*) que, les Arabes, à l'origine de leur institution, n'appliquaient pas aux concepts spéciaux³⁶¹ ; ensuite la loi religieuse est arrivée et les a détournés vers d'autres sens qui leur correspondent d'une certaine manière, mais qui ne partagent pas toutes leurs caractéristiques³⁶².

Pour 'Ayn al-Quḍāt, c'est le même procédé qui est à l'action derrière la doctrine des noms divins et celle des noms religieux. Il rapproche la première qui originellement, appartient au domaine de la théologie et de la grammaire, de la deuxième, qui provient des principes du droit, puisque les mêmes règles logiques s'appliquent à l'une et à l'autre. Entre les deux notre auteur décèle deux points communs : (1) Dans les deux cas, l'élément en question est un mot faisant partie du vocabulaire de la langue arabe. Un mot, considéré comme relevant du divin, est d'abord un terme institué pour désigner des qualifications d'êtres adventices. Son sens désigne donc une propriété qui n'est pas particulièrement adéquate à l'être divin. Pour notre auteur le mot se révèle comme un récipient qui accepte des significations, au gré des nécessités théologiques et législatives. À cet égard, les rôles du prophète et du *walī*, en tant que contemplateurs de l'essence divine, dans le cas des noms de Dieu, et celui du législateur, dans le cas des noms religieux, sont fondamentaux. (2) Vient ensuite le sens du terme qui accepte des glissements sémantiques. Dans le cas du nom religieux, le sens se restreint pour n'être appliqué qu'à un cas particulier : le *ḥağğ* par exemple, au départ signifiait l'intention, alors qu'en tant que terme religieux, il désigne l'intention d'aller en pèlerinage à la Mecque. Pour le nom et l'attribut divin, au contraire, la signification doit s'élargir pour être compatible à la transcendance divine et englober ainsi une qualité différente de la qualité humaine.

Comparer les noms divins avec les termes religieux et y déceler les mêmes structures théoriques est une initiative de la part de 'Ayn al-Quḍāt qui s'y prête sans doute pour des raisons d'ordre didactique. Néanmoins, il a fort probablement pu s'inspirer du *Maqṣad* de Ġazālī. Dans le troisième chapitre de ce livre, portant sur le terme équivoque, Ġazālī introduit

³⁶¹ Dans le texte édité par Monzavī nous lisons « Et ce sont comme les termes religieux que, les Arabes, à l'origine de leur institution, n'appliquaient qu'aux sens spéciaux (*ān rā joz bar ma'ānī-ye maḥṣūṣ eṭlāq nakarde-and*) ». Or, l'apparat critique nous apprend que le mot « *joz* » (que) n'apparaît pas dans les manuscrits K, M, N, R. Il faut sûrement lire cette phrase sans le « *joz* », car 'Ayn al-Quḍāt est ici en train de soutenir la thèse mu'tazilite du *naql al-asmā'* selon laquelle la révélation a changé le sens de certains termes qui, ensemble, ont constitué le vocabulaire religieux.

³⁶² *Nāme-hā*, II, 258, 13-17 ; 259, 1-5.

le thème du terme religieux dans sa discussion des noms de Dieu en y déployant les exemples typiques de la prière (*ṣalāt*) et du jeûne (*ṣiyām*)³⁶³. Suivant ses prédécesseurs aš'arites, Ġazālī ne se montre pas favorable à un détournement du sens des mots et suggère qu'« il me semble plus probable que [la loi religieuse] n'ait pas modifié [le sens]³⁶⁴ ». Il aurait cependant formulé l'idée d'une affinité entre la catégorie des noms divins et celle des noms religieux.

La modification sémantique que suggère 'Ayn al-Quḍāt soulève une difficulté: si le sens prosaïque est le sens original, les noms divins ainsi que les termes religieux ne représentent que des usages métonymiques, dérivés des termes génériques de la langue arabe. Une telle supposition pourrait être tolérée au sujet des noms religieux. Or, considérer que les noms de Dieu sont de faux usages de la langue, aurait pu déclencher chez lui une crise théologique, étant donnée la vocation de théologien,- et non pas forcément de *mutakallim*-, qu'il s'était fixée. Nous pensons que c'est pour échapper à une telle difficulté, et aussi afin de préserver la transcendance divine, qu'il utilise la notion d'équivocité dans la discussion des noms divins. Dans la même épître 92, contenant sa réflexion ultime sur le sujet, nous retrouvons l'introduction d'une catégorisation logique visant à mieux cerner le statut exact des termes relatifs au divin. En bon pédagogue, 'Ayn al-Quḍāt commence par une explication des notions des mots « ambigu », « équivoque » et « univoque » :

Sache que lorsqu'un mot indique plusieurs significations, on appelle ce mot : [1] soit équivoque (*moštarak/muštarak*) ; comme le mot « *moštari/muštari* » qui indique à la fois l'étoile du ciel et le client , - dans ce sens il est le contraire du vendeur ; [2] soit univoque (*motavāfi/mutawāfi*), comme le mot « *ḥeyvān/ḥayawān* » (animal) qui indique à la fois la vache, l'âne, le cheval et l'homme ; 3) soit on l'appelle ambigu (*motašābeh/ mutašābih*), comme le mot « *abyaḍ* » (blanc) qui peut décrire [la blancheur de] l'ivoire et aussi celle de la neige et du papier. Et sache également que la différence entre ces trois [catégories] consiste dans le fait que le [terme] « équivoque » est un nom qui renvoie aux deux nommés de sorte que, étymologiquement, ils ne partagent pas la même signification. Or, le [terme] « univoque » est un nom qui renvoie aux deux nommés de manière à ce que ces derniers partagent la signification de ce nom; ne vois-tu pas que le [terme d'] « animal » renvoie à la vache et à l'âne et que tous les deux sont égaux dans le sens de l'animalité ? Cela est vrai à propos de « main », « langue » et « oreille » que l'on peut tous appeler « corps » (*ḡesm/ḡism*), car ils sont égaux dans le sens de la corporalité. Mais [cette règle ne s'applique pas au mot] « *moštari* » qui renvoie à l'étoile et au client »³⁶⁵.

La classification vient des manuels de logique, reprise également par ceux des principes du droit³⁶⁶. Ġazālī reprend une classification semblable dans son *Mi'yār al-'ilm* et son *al-*

³⁶³ Ġazālī, *Maqṣad*, 39-40.

³⁶⁴ Ġazālī, *Maqṣad*, 40, 4-5

³⁶⁵ *Nāme-hā*, II, 257, 9-20.

³⁶⁶ Voir Avicenne, *Šifā'*, *Manṭiq, al-Maqūlāt*, I, 9sqq.

*Mustaṣfā' min 'ilm al-uṣūl*³⁶⁷. Notons que ce que 'Ayn al-Quḍāt rend par le mot « *mutaṣābih* » est habituellement dit « *muṣḱak* » dans les livres de logique. En fonction de cette classification triptyque, il divise les doctrines existantes sur les noms divins selon trois positions (*maqām/muqām*) : la première position est la thèse de l'univocité des attributs divins et des attributs humains, à laquelle croit un apprenti ou un homme ordinaire. Pour les deux les attributs divins sont de même nature que les attributs humains, la seule différence réside dans le fait que les attributs divins s'appliquent à un nombre plus élevé d'objets, comme la science et la puissance divine dont les objets sont plus nombreux que les objets de la science et de la puissance humaine³⁶⁸. La deuxième position, celle où s'arrêtent les *mutakallimūn* consiste à dire que les attributs divins ne sont pas exactement comme les attributs humains, mais ils ne sont pas pour autant complètement exempts d'une certaine « affinité » (*tanāsob/tanāsub*) avec eux. De même que l'homme possède un attribut par le moyen duquel il peut faire apparaître quelque chose, l'écriture par exemple, Dieu possède un attribut par le biais duquel Il fait apparaître tous les existants. Le caractère acquis de l'attribut humain et le caractère indépendant de l'attribut divin, aux yeux de ces *mutakallimūn* n'est pas un facteur décisif : les deux se ressemblent sous un aspect qui est celui de faire apparaître un effet. Ce groupe doit donc supposer que les mots attribués au sujet divin et à l'humain sont ambigus³⁶⁹. La troisième position, celle que privilégie 'Ayn al-Quḍāt lui-même est celle de l'équivocité absolue (*eṣṭerāk-e ṣerf*) des noms et attributs. Ce qu'un attribut appliqué au divin dénote est très différent du sens qu'il peut prendre une fois attribué à un sujet contingent³⁷⁰. La raison de cette équivocité doit être recherchée dans l'éternité d'un sujet et le caractère adventice de l'autre. Bien que 'Ayn al-Quḍāt ne reconnaisse comme valide que la troisième position, il admet que les deux premières, étant chacune, à ses yeux, une sorte d'assimilationisme (*taṣbīh*), constituent des étapes qu'il faut obligatoirement traverser afin d'accéder à la compréhension supérieure se situant à la troisième position. Il faut seulement ne pas s'y arrêter³⁷¹.

³⁶⁷ Ġazālī, *Mi'yār*, 46-49. Ġazālī considère le mot ambigu comme une sous-catégorie du mot équivoque. Voir aussi Ġazālī, *Mustaṣfā'*, I, 95sqq.

³⁶⁸ *Nāme-hā*, II, 260, 3-9.

³⁶⁹ *Nāme-hā*, II, 260, 10-17; 261, 1-5. Voir aussi, R. Frank, "The Aṣ'arite Ontology: I Primary Entities", p. 189, note 58, où il écrit à propos de ce qu'Aṣ'arī propose au sujet de l'univocité des attributs : "the fact that such predicates are true of two beings does not necessarily imply that the two entities are essentially similar, but only that they are alike in true sense of 'ālim".

³⁷⁰ *Nāme-hā*, II, 261, 6-16; 261, 1-5.

³⁷¹ *Nāme-hā*, II, 262, 8-12 : « La compréhension de la troisième [position] n'est pas possible avant la compréhension de ce qu'est la deuxième position. [...] Ô ami ! L'assimilationisme est sur le chemin, et fait partie du chemin. Toutes les doctrines sont des positions au milieu de la voie divine. Or, il ne faut pas s'arrêter à une position ».

Cette théorisation vient de ‘Ayn al-Quḍāt lui-même, mais l’idée se trouve en germe dans le *Maqṣad* de Ġazālī³⁷². Ce dernier ne fait pas intervenir les catégories logiques et préfère aborder le sujet du point de vue épistémologique. L’enjeu est de déterminer la cognoscibilité de Dieu. Pour y parvenir deux voies existent, nous dit Ġazālī :

Ainsi connaître Dieu, glorifié et exalté, se fait par deux voies : la première est inadéquate et la deuxième est fermée. La voie inadéquate consiste à mentionner les noms et attributs et procéder à leur comparaison avec ce que nous connaissons de nous-mêmes. Car lorsque nous nous connaissons en tant que puissants, connaisseurs, vivants, parlants, et qu’ensuite nous les entendons à propos des qualités de Dieu, glorifié et exalté, ou que nous les connaissons par les preuves, nous les comprenons de manière inadéquate, comme une personne impotente comprend le plaisir sexuel par le moyen de ce que l’on lui décrit au sujet du plaisir provenant des choses sucrées. En effet, notre vie, pouvoir et science sont plus éloignés de la vie, la puissance et la science de Dieu, glorifié et exalté, que la douceur du sucre l’est du plaisir sexuel. En réalité, il n’y a aucune relation entre eux. Le bienfait de définir Dieu, exalté et glorifié, par ces attributs est de L’imaginer, Lui ressembler et partager le nom³⁷³.

La solution proposée par Ġazālī est réaliste et témoigne de la déception qu’il a ressentie au sujet de la capacité cognitive de l’homme vis-à-vis du sujet divin. De par Sa transcendance absolue, Dieu ne peut pas être défini. Il n’a ni genre ni différence qui permettraient de Le définir convenablement, comme le veut la logique aristotélicienne. Et la chose qui ne se définit pas, ne peut être connue. Face à cette incognoscibilité, deux possibilités s’ouvrent : la tentative d’obtenir une idée floue au sujet de Dieu, en comparant Ses attributs aux nôtres. L’affinité relative qui existe entre les deux types d’attributs pourrait suggérer une certaine idée qui, tout en étant incomplète, permet de sonder le mystère de la transcendance de cette essence. Cela est la deuxième position que propose ‘Ayn al-Quḍāt. La deuxième solution offerte par Ġazālī consiste à aller au-delà de cette connaissance assimilée et d’avouer son incompetence face à la compréhension de la divinité. Les caractéristiques divines sont d’une autre nature et ne peuvent réellement être saisies que par Dieu Lui-même. L’ultime point auquel l’homme puisse accéder, dans cette quête, est de baisser les bras et de s’avouer sa

³⁷² Notons que Ġazālī dans certains de ses livres, comme l’*Ihyā’* et l’*Iqtisād* soutient la position inverse et opte pour la possibilité de compréhension de Dieu. Voir B. Abrahamov, ‘Faḥr al-dīn al-Rāzī on the Knowability of God’s Essence and Attributes’, pp. 207-210.

³⁷³ Ġazālī, *Maqṣad*, 51, 12-19. Voir aussi *Maqṣad*, 52, 3-4 : « Ainsi, lorsque nous savons que Dieu, le Très-Haut, est vivant, puissant, savant, nous ne connaissons que nous-mêmes et nous ne Le connaissons que par nous-mêmes ». Et *Maqṣad*, 52, 3-15 : « Lorsque quelqu’un demande : « comment Dieu, glorifié et exalté, est-Il puissant ? » nous répondons : « comme toi tu es puissant ». Il ne lui est pas possible de comprendre une chose, sauf s’il existe en elle ce qui lui correspond. Il connaît premièrement ce qui le caractérise, ensuite il connaît l’autre par analogie avec lui-même. Si donc, Dieu, glorifié et exalté, a un attribut et une propriété, et que rien en nous n’existe qui leur correspondent ou qui en partagent le nom, même dans la mesure où la douceur du sucre a quelque chose en commun avec le plaisir sexuel, il est inconcevable de les comprendre. Car une personne ne comprend qu’elle-même et compare ensuite ses attributs avec ceux de Dieu, le Très-Haut. Or, Ses attributs sont trop transcendants pour ressembler à nos attributs. Cette connaissance est alors inadéquate et dominée par l’imagination et l’anthropomorphisme. Ainsi, il convient de la rapprocher de la connaissance par négation de l’anthropomorphisme, rejetant le principe de commensurabilité, malgré le partage du nom ».

faiblesse: c'est la troisième position que présente 'Ayn al-Qudāt, sur laquelle se sont arrêtés des personnages éminents tels qu'Abū Bakr. De ce dernier, on rapporte un propos qui est repris maintes fois par notre auteur : « la faiblesse vis-à-vis de la compréhension est la compréhension »³⁷⁴. Ġazālī clarifie plus encore l'essence de cette faiblesse :

Tu demanderas peut-être : « s'ils [i.e. les êtres célestes et les humains] ne connaissent pas réellement l'essence de Dieu et s'il est impossible de la connaître, connaissent-ils les noms et les attributs d'une manière parfaite et réelle ? » Nous répondons : « pas du tout ! Cela n'est parfaitement et réellement connu que de Dieu, glorifié et exalté. Car lorsque nous avons connaissance qu'une essence est savante, nous ne connaissons qu'une chose ambiguë dont nous ignorons la réalité essentielle, au sujet de laquelle nous savons [seulement] qu'elle possède l'attribut de science. Si donc l'attribut de science nous était réellement connu, notre connaissance sur le fait qu'Il est savant serait une connaissance parfaite, portant sur la réalité de cet attribut, sinon elle ne l'est pas. Or, personne ne connaît la réalité de la science de Dieu, sauf celui qui a une science comme la Sienne. Seul Dieu possède une telle science, donc personne d'autre, à part Lui, ne la connaît. Les autres la connaissent en la comparant à leur science, comme nous l'avons dit à propos de l'exemple de la comparaison avec le sucre. La science de Dieu, glorifié et exalté, ne ressemble pas à la science des créatures et la connaissance que les créatures ont à Son propos, n'est pas parfaite et réelle, mais elle est illusoire et anthropomorphe³⁷⁵.

Si 'Ayn al-Qudāt s'accorde avec Ġazālī sur l'impossibilité de connaître, de façon complète, la nature des attributs divins, il surpasse son maître en suggérant une interprétation encore plus radicale de cette idée : l'absence totale de compréhension vis-à-vis des qualités divines et le rejet complet de l'assimilationisme. Notre auteur énonce explicitement que la clé de la compréhension réside en un seul mot : le *ta'īl*, dépouiller Dieu de tout ce qui pourrait Le rendre semblable à Ses créatures³⁷⁶. Une idée, qui, nonobstant sa négativité chez les théologiens, est embrassée par 'Ayn al-Qudāt afin de résumer tous ses développements sur l'origine des noms et attributs divins : ces mots que nous nous contentons d'attribuer à Dieu, ne restent que des mots, derrière lesquels ne se trouve qu'un sens fort lointain de la réalité de la chose. La réalité transcendante ne peut être apprivoisée ni par les lettres, ni par les sons. Bien qu'en fin de compte, l'équivocité totale valide aussi bien le sens du mot attribué à l'humain qu'employé au sujet du divin, elle ne garantit pas la compréhension du sens se

³⁷⁴ Voir, entre autres, *Nāme-hā*, II, 28, 3-4.

³⁷⁵ Ġazālī, *Maqṣad*, 56, 9-18

³⁷⁶ Il énonce l'idée de *ta'īl* dans l'épître 23, où comparant les attributs humains aux attributs divins, il conclut qu'aucune affinité n'existe entre les deux. À la fin de ces comparaisons, il écrit : « si tu savais quelle est la capacité de la pierre afin de comprendre la qualité de la science humaine, tu dois également savoir quelle est la capacité de l'homme afin de comprendre la qualité de la science de Dieu, le Très-Haut, qui n'est ni limitée et qui est loin de la compréhension humaine. Cela, auprès de la plupart des savants se révèle être du *ta'īl*, alors qu'auprès des élites parmi les savants cela est la connaissance même. Il faut un homme, qui, au milieu de cette négation puisse faire preuve d'affirmation et sorte de la coquille du *ta'īl*, la perle de la connaissance ». *Nāme-hā*, I, 195, 16.

rapportant au divin. L'explication que 'Ayn al-Qudāt offre du statut ontologique des attributs divins va dans ce même sens, mais éclaircira la nature particulière des attributs divins.

2. Le statut ontologique des noms et attributs divins : la catégorie des relatifs

C'est par une formule très connue que 'Ayn al-Qudāt commence dans le *Zubda* la discussion des attributs divins. Si connue que l'on y reconnaît dès la première lecture la silhouette lointaine et ombrageuse d'Ibn Kullāb écrivant cette phrase qui générera autant d'adhésion que de confusion : « les attributs ne sont ni l'essence ni différents d'elle³⁷⁷ ». Le théologien l'écrit à un moment de persécution, pendant la *miḥna*, qui a scindé les savants entre ceux optant pour le statut créé du Coran et ceux croyant en son éternité. À l'origine, elle était censée résoudre un problème théologique qui était la cause des troubles sociaux³⁷⁸. Néanmoins, cette « formule de compromis » comme l'a appelée Van Ess, est adoptée par une série de théologiens sunnites, qui, se détournant du mu'tazilisme, y trouvèrent un refuge plus concordant avec la lettre du Coran. Le principe auquel croit Ibn Kullāb veut qu'à chaque attribut ou qualification corresponde une entité subsistant en Dieu qui n'est ni Lui, ni différente de Lui. Ainsi Dieu est savant en raison d'une science inhérente à Son essence qui n'est ni différente ni identique à Son essence. L'aspect problématique de ce modèle apparaît une fois que l'on souhaite l'appliquer à l'éternité. Pour la plupart des Aš'arites qui avaient adopté ce modèle, non seulement l'essence divine mais aussi les attributs relatifs à l'essence seraient éternels. Or, le modèle d'Ibn Kullāb prohibe qu'un attribut soit inhérent à un autre attribut³⁷⁹. Si la science divine doit être éternelle et que la qualité d'être éternel est issue de l'inhérence d'une entité « éternité » à une essence quelconque, qualifier la science d'éternité serait une contradiction apparente. Ibn Kullāb aurait suggéré des solutions pour ce problème qui restèrent peu convaincantes pour ses adeptes³⁸⁰. C'est pourquoi Aš'arī et bon nombre de ses disciples étaient d'avis que Dieu « est éternel en raison de Sa propre essence³⁸¹ ». Mais une

³⁷⁷ *Zubda*, 40, 3. Cf. Aš'arī, *Maqālāt*, 546, 11 : « Ses attributs ne sont ni Lui ni autres que Lui ». La formule a été initialement prononcée par Hišām b. al-Ḥakam mais aurait été adaptée et utilisée largement par Ibn Kullāb et à sa suite par d'autres théologiens sunnites. Voir J. Van Ess, « Ibn Kullāb et la *miḥna* », pp.201-202.

³⁷⁸ J. Van Ess, « Ibn Kullāb et la *miḥna* », p. 209-210 : « Ainsi il paraît que la “formule” chez Ibn Kullāb était considérée comme une réponse à un dilemme posé par les ḡhmites, et probablement aussi par les mu'tazilites. Son point de départ, et cela est significatif pour l'esprit de l'époque, a été une discussion sur le Coran, et elle a été transférée, visiblement suite à une systématisation, de la Parole de Dieu aux attributs, en général ».

³⁷⁹ Aš'arī, *Maqālāt*, 169, 13 : « Il n'est pas permis que les attributs soient inhérents aux attributs ».

³⁸⁰ Voir J. Van Ess, « Ibn Kullāb et la *miḥna* », p.215 : « Certains partisans de [sic.] Ibn Kullāb disaient de Dieu qu'il [sic.] est éternel, mais non “en raison d'une éternité” (c'est-à-dire non en raison d'un attribut d'éternité). Toutefois, lui-même se rattachant peut-être en cela à Abū l-Hudayl, en concluait à l'existence d'une qualité indépendante “d'éternité”, mais qui est directement identique à Dieu ». Voir Baḡdādī, *Uṣūl*, 90, 14-15 : « al-Qalānīsī et 'Abd-allāh b. Sa'īd [i.e. Ibn Kullāb] ont affirmé l'existence de l'éternité en tant qu'entité subsistant à [l'essence de] l'éternel ».

³⁸¹ Baḡdādī, *Uṣūl*, 90, 8.

autre difficulté reste à résoudre : si les attributs, qui sont des entités distinctes et indépendantes, sont d'une manière ou d'une autre éternels, au lieu d'un seul éternel, Dieu Lui-même, existerait une pluralité d'éternels. C'est le dogme du *tawhīd* qui serait mis en doute par cette position. Or, supposer la non-éternité des accidents transformerait l'essence de Dieu en un substrat d'adventices³⁸². Notre auteur résume ainsi le problème dans le chapitre 33 du *Zubda* :

Celui qui affirme la réalité de l'essence et n'affirme pas la réalité des attributs, est un ignorant innovateur. Et celui qui affirme la réalité des attributs distincts de l'essence, est un dualiste impie et ignorant, à cause de son impiété³⁸³.

Ainsi, fallait-il affirmer l'existence des attributs, mais faire en sorte que leur statut éternel ne génère pas une pluralité d'éternels. Wisnovsky suggère que certains théologiens aš'arites, tels que Bāqillānī et Ġuwaynī ont embrassé une solution provenant d'Avicenne : ils ont trouvé le moyen d'attribuer ce que Wisnosky désigne comme des « meta-attributes » tels l'éternité ou la nécessité aux attributs divins sans que cela suppose l'inhérence d'une entité dans une autre³⁸⁴. Le modèle est tiré d'Avicenne et consiste à affirmer que les attributs divins ne sont pas éternels, mais que « Dieu est *éternellement* vivant³⁸⁵ », savant, puissant, etc. C'est donc la manière dont les attributs sont prédiqués de l'essence divine qui détermine leur qualité éternelle et non une certaine entité inhérente ou pas à une essence quelconque.

Confronté à ce problème, 'Ayn al-Quḍāt trouve un autre moyen afin de contourner la difficulté. Sa solution, simple et pourtant surprenante, consiste à adopter, en son intégralité, la doctrine philosophique des attributs, tels qu'exposée dans les ouvrages philosophiques de

³⁸² Ġazālī, *Iqtiṣād*, 142, 2-3 : « Tous les attributs sont éternels. S'ils étaient adventices, l'éternel serait le substrat des adventices, lequel est impossible, ou il serait qualifié par un attribut qui ne subsisterait pas en Lui, l'impossibilité de cela est évidente, comme il vient d'être dit ».

³⁸³ *Zubda*, 40, 7-9. Il revient au même problème dans l'épître 18 : « Si l'on croit que ces qualifications sont éternelles, on affirme plusieurs éternels, mais ni dans la religion ni selon la raison, deux éternels ne peuvent exister. [...] Si l'on croit que ces qualifications sont adventices, Il deviendrait le substrat d'adventices, ce qui est impossible. Si l'on nie les attributs, l'on ne peut appréhender un qualifié qui n'a pas d'attribut. [...] L'on ne peut l'examiner par l'intellect limité de l'homme, bien qu'il soit une balance correcte. [...] On ne peut examiner les qualifications divines que par elles-mêmes ». *Nāme-hā*, I, 153, 4-13. Examiner les qualifications divines par elles-mêmes, c'est-à-dire leur identité est la solution qu'il propose à ce problème.

³⁸⁴ "Faced with philosophical challenges such as these, it is not surprising that Sunni *mutakallimūn* such as Bāqillānī and Ġuwaynī desperately sought tools to help them confront or at least side-step the problematic implications of their doctrinal commitments. One of those tools as Avicenna's distinctions between intrinsically necessary existence. Since necessity can be construed as modifying the predication itself, as opposed to serving as a second-order attribute in the way eternity had, Sunni *mutakallimūn* could come up with a new formula that did not predicate second-order attributes of the first-order attributes, and hence was in less danger of inadvertently positing the attributes as subjects or selves. Thus a Sunni *mutakallim* could assert the modal proposition 'God is necessarily an existent' and 'God is necessarily a knower', and thereby avoid stating that 'God is necessary' and 'God's knowledge is necessary', R. Wisnovsky, "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (*Mašriq*)", p.35.

³⁸⁵ Bāqillānī, *Tamhīd*, 29, 6-7.

Ġazālī ou dans ses critiques. C'est ainsi que dans le chapitre 32 du *Zubda*, il déploie, en une clarté qui apparaît rarement sous sa plume, les bases de cette doctrine :

Les attributs sont l'essence, si on les considère selon l'aspect qui les relie à l'essence. Appréhendés de ce point de vue, il n'y a absolument aucune différence entre eux et l'essence. Les attributs sont, néanmoins, autres que l'essence, si on les considère selon l'aspect relatif à la division de l'existence en différents types. Selon cet aspect, les attributs sont différents et multiples. Il existe un exemple clair pour [illustrer] ce point. [...] Sache donc que le nombre dix dans son essence a un sens intelligible (*ma'nā mafhūm*). Ce sens est unique et ne se divise pas, c'est ce que le terme « dix » indique. Mais si l'on considère sa relation avec le nombre cinq, c'est le terme « double » qui indique le nombre dix. De même, si l'on considère sa relation avec le nombre vingt, c'est le terme « moitié » qui indique dix. Si l'on considère sa relation avec le nombre trente, c'est le terme « tiers » qui l'indique. Il est ainsi possible d'indiquer le nombre dix par d'autres termes en fonction de la diversité des relations qu'il entretient avec d'autres nombres. Et ces attributs avec lesquels le nombre dix est décrit en fonction de la diversité de ces relations, sont un sous un aspect et multiples sous l'autre. Si l'on considère l'aspect qui les relie à l'essence de dix, on ne trouve pas de diversité entre eux. Par contre, si l'on considère l'aspect qui les relie aux différents nombres, -auxquels dix est attribué-, ils se diversifient en fonction de la considération de ces relations, à cause de la diversité des nombres qui sont attribués à dix³⁸⁶.

Contrairement à Ibn Kullāb, 'Ayn al-Qudāt n'affirme pas que les attributs ne sont ni l'essence ni différents d'elle, mais qu'ils sont *et* l'essence *et* différents d'elle. Il modifie ainsi la valeur négative de la formule en une proposition positive suivant laquelle la même réalité est tour à tour saisie selon deux aspects différents. L'attribut est l'essence elle-même, si on le considère selon l'aspect relatif à l'essence et est différent d'elle, si on le considère selon les effets générés à partir de cette essence. Exprimé autrement, ce que 'Ayn al-Qudāt appelle « attribut » n'est que la considération d'une réalité une et simple qu'est l'essence divine. Les relations entretenues avec les différents effets provenant d'elle génère des appellations diverses par lesquelles la tradition musulmane la désigne. Si les théologiens sunnites cherchent en une entité subsistant en l'essence la raison de ces appellations, 'Ayn al-Qudāt, suivant la voie philosophique, trouve une telle raison auprès de relations diverses. Puisque se retrouvent différentes « considérations » (*i'tibārāt*) en raison des différentes relations qui relient le divin à Ses effets, différents attributs apparaissent³⁸⁷. Et comme les effets émanant de Dieu sont diversifiés, les attributs seront également diversifiés, sans que la simplicité de l'essence divine en soit affectée. L'exemple d'ordre mathématique vient illustrer ce qui est déjà bien clair³⁸⁸ : de la même manière que l'essence du nombre dix peut être appelée « tiers », si l'on prend en considération sa relation avec le nombre trente, l'essence de Dieu

³⁸⁶ *Zubda*, 38, 12-19 ; 39, 1-5

³⁸⁷ *Zubda*, 17, 6-7 : « Si tu réfléchis profondément, tu sauras que tout ce par quoi Dieu S'est qualifié ou ce par quoi les autres L'ont qualifié se fait en fonction de Sa relation avec certains ou l'entière des existants ».

³⁸⁸ Il répète le même exemple dans l'épître 17. Voir *Nāme-hā*, I, 114.

peut être appelée « puissante » si l'on prend en considération Sa relation avec des existants possibles, qui, afin d'advenir ont besoin de l'influence d'un agent doté de puissance³⁸⁹. Tous les attributs sont expliqués de cette manière dans le chapitre 35 du *Zubda*. Tout ce qui existe entretient une « relation » avec l'essence divine et c'est cette relation qui le distingue du non-existant³⁹⁰. La multiplicité essentielle des existants exige des relations multiples qui les relient à l'essence de Dieu. Et Dieu, conçu tour à tour à partir de ces différentes relations se trouve nommé au moyen d'une pluralité de désignations³⁹¹. Il est possible, en ce sens, de considérer que les attributs, du fait d'être des aspects d'une essence éternelle, sont eux-mêmes éternels. Mais évidemment cette position, attribuée aux philosophes et aux théologiens mu'tazilites, est rejetée par les théologiens aš'arites. Avancer que les attributs de Dieu sont de nature relative équivaut à affirmer, dans la pensée aš'arite, que Dieu ne possède aucun attribut. Un relatif ne dispose d'aucune réalité dans leur ontologie. Ġazālī met en évidence cet aspect :

Les philosophes, comme les Mu'tazilites, s'accordent sur l'impossibilité d'affirmer la science, la puissance, et la volonté au sujet de Premier Principe. Ils pensent que ce sont des noms qui sont apportés par la loi religieuse et qu'il est permis de les utiliser verbalement. Mais ils remontent tous à une essence unique, comme il vient d'être dit, et [s'accordent sur le fait] qu'il n'est pas permis d'affirmer des attributs surajoutés à Son essence, de la même manière qu'il est admissible à notre propos que notre science et puissance soient des descriptions surajoutées à notre essence. Ils ont pensé que cela entraînerait la pluralité, puisque lorsque ces attributs nous advenaient, nous savons qu'ils sont surajoutés à l'essence, car ils se renouvèlent. Si l'on suppose leur attachement à notre existence, sans délai, cela ne leur ôte pas d'être surajouté à l'essence. Chacune des deux choses, dont l'une advient à l'autre, et dont il est connu que celle-ci n'est pas celle-là et vice-versa, si elles se sont attachées, l'on comprend qu'elles sont deux choses [distinctes]. Ainsi, même l'attachement de ces attributs à l'essence du Premier ne les ferait pas sortir du fait d'être des choses différentes de

³⁸⁹ *Zubda*, 39, 14-16 : « Lorsque donc la relation de cette Essence est considérée avec l'émanation des existants à partir d'elle, et que l'on sait que ces existants sont possibles (*mumkin*) et que le possible a inévitablement besoin d'un nécessaire qui le fait exister, la considération de cette relation existant entre elle et les existants est nommée la 'puissance' ».

³⁹⁰ *Zubda*, 41, 5-9 : « Lorsqu'on regarde la vérité pré-éternelle de laquelle est émanée l'existence, et que l'on considère ce qui, d'elle, est porté à l'existence, de même que ce qui n'est pas encore porté à l'existence mais qui le sera à son temps déterminé et à son instant connu, [on saura que] ce qui, d'elle, est porté à l'existence a une relation [avec elle] que ce qui ne l'est pas encore ne possède pas. Ceci est la différence [distinguant] les existants des non-existants dans leur relation avec elle ».

³⁹¹ *Zubda*, 41, 13-18 ; 42, 1 : « Lorsque Dieu, qu'Il soit glorifié et exalté, est mis en relation avec celui qui est vénéré sous un certain aspect, cette mise en relation nécessite pour Lui [le fait] d'être nommé le « vénérant ». Ainsi lorsqu'Il est mis en relation avec les gens rabaissés, cette mise en relation nécessite pour Lui [le fait] d'être nommé « rabaissant ». De même, lorsqu'on Le considère sous l'aspect selon lequel Il est celui qui donne la forme (*mušawwar*) de la vie et de la mort, on dit : « C'est Lui qui fait vivre et qui fait mourir » (40 :68). Et lorsque l'on considère que Sa science englobe les existants que l'homme comprend par les sens de l'ouïe et la vue, on dit « Il est l'Audient, le Clairvoyant » (42 :11). Enfin, lorsque tous les existants sont mis en relation avec Lui, et que chacun d'eux est vu comme Lui appartenant, on dit : ce que Dieu voudra sera et ce qu'Il ne voudra pas ne sera pas. Lorsque les existants, réalisés par Lui, et les non-existants, non encore réalisés par Lui, sont mis en relation avec Lui, on dit : « Allah sur toute chose est omnipotent » (65 :12) ».

l'essence. Cela nécessiterait la pluralité dans [l'essence] du nécessairement existant, ce qui est absurde. Par conséquent ils ont tous nié [la réalité] des attributs³⁹².

Ce qui stimule le rejet des attributs en tant qu'entités réelles, est, comme l'affirme Ġazālī, l'atteinte qu'un tel concept porterait à l'intégrité de la simplicité de l'essence de Dieu. Adhérant à la conception philosophique de la simplicité, 'Ayn al-Qudāt ne désire pas se contredire en adoptant le concept aš'arite-kullābite des attributs et préfère se tourner vers l'autre doctrine, respectueuse de la simplicité divine. Le rejet des attributs conçus comme des entités l'amène à soutenir, dans certaines épîtres, l'identité notionnelle des attributs. Si les attributs ne sont, au final, que des aspects d'une essence, leur altérité n'est qu'une question de langage, ou pour mieux dire, leur altérité n'est que due à l'incapacité de la langue humaine face à l'éminence des réalités théologiques. De surcroît, c'est en vue de faciliter la compréhension des gens faibles que ceux qui ont spéculé sur l'essence divine Lui ont attribué, en fonction de la diversité de Ses relations, des noms divers. Sans une telle altérité, les personnes faibles tomberaient dans l'erreur en pensant que l'absence d'un attribut quelconque signifierait la déficience de l'essence divine. Derrière cette diversité des attributs divins se cache l'indulgence de ceux, qui, conscients de la faiblesse intellectuelle de la populace, ont voulu la mener sur le droit chemin, ne serait-ce que par une manière un peu détournée, en lui révélant la portion de vérité qu'elle peut saisir. 'Ayn al-Qudāt clarifie ce point, dans l'épître 21, à l'aide des exemples de quelques attributs. D'abord est donné l'exemple des deux attributs de science et de puissance :

La science de Dieu ne signifie pas qu'elle est après quelque chose, mais le sens de [Sa] science est que toute chose vient à être à partir de Lui. La puissance veut également dire la même chose : quelque chose vient à être par Lui. Il n'existe donc pas de différence entre ces deux attributs. Les gens l'ont compris suivant leur habitude. Et leur habitude leur a fixé dans la tête que la puissance est quelque chose et la science quelque chose d'autre. Ils sont encore dominés par l'assimilationisme³⁹³.

L'identité de la puissance et de la science divine est la conséquence d'un renversement de la conception théologique à laquelle croit l'aš'arisme et de sa substitution par le modèle émanationniste. La science de Dieu n'est plus ce à l'aide de quoi Il peut savoir, mais ce qui, de Lui, fait exister les choses. Non seulement le concept de la création s'en trouve changé, mais aussi la modalité selon laquelle les supposés attributs divins interagissent. Si la puissance fait exister, et que la science également fait exister, leur dualité nominale n'est qu'une apparence, un trompe-l'œil pour ceux qui cherchent en Dieu un être semblable à ses

³⁹² Ġazālī, *Tahāfūt*, 96, 1-12.

³⁹³ *Nāme-hā*, I, 178, 7-12

créatures humaines. Ajoutons à ces deux attributs un troisième, l'attribut divin de volonté qui également fait exister divers effets :

Le bonheur et le malheur humains font partie des existants. Et comme tous les existants viennent à être par la volonté pré-éternelle, le bonheur et le malheur viennent à être par le biais de la même volonté. Sa volonté n'est pas divisible de manière à ce qu'on puisse dire que la volonté de rendre bienheureux est autre que la volonté de rendre malheureux. Or, comme ces deux choses qui viennent à être sont différentes, deux noms s'appliquent à Lui : celui qui rend bienheureux et celui qui rend malheureux³⁹⁴.

C'est ainsi que bon nombre d'attributs divers, conservés et rapportés par les traditions musulmanes ou par le Coran, ne remontent au final qu'aux trois attributs que sont la science, la puissance et la volonté, et que ces trois, en réalité, ne sont que les facettes d'une seule et même chose :

La diversité des noms du Dieu, le Très-Haut, vient du fait que des effets divers et contradictoires apparaissent à partir de Lui et deviennent existants suivant Sa science, puissance et volonté³⁹⁵.

L'identité notionnelle de ces trois attributs est due à leur perfection³⁹⁶. Le sujet humain, déficient et incomplet possède, quant à lui, des attributs incomplets. Par lui-même, l'homme

³⁹⁴ *Nāme-hā*, I, 180, 8-13

³⁹⁵ *Nāme-hā*, 180, 19 ; 181, 1. Ce point est illustré à l'aide de plusieurs exemples : « Sache que la rage et le consentement de Dieu sont la même chose et ces deux noms viennent de deux effets divers. De même, celui qui vénère et rabaisse sont la même chose, mais comme certains hommes sont, en ce bas monde ou dans l'autre monde, vénérés et certains sont rabaisés, et que la vénération et le rabaissement viennent de Sa volonté, on a affirmé deux noms pour Lui. Car si l'on disait qu'Il est celui qui vénère, l'imagination de la populace supposerait qu'Il n'est pas celui qui abaisse et que c'est quelqu'un d'autre [qui l'est] ». *Nāme-hā*, I, 190, 5-9. « Comme sa science des existants, existait avant tous les existants, et que parmi les existants se trouvent les sons, ces derniers existaient dans Sa science. Son ouïe est donc éternelle. De même les couleurs existaient dans Sa science, Sa vue est donc éternelle. Les créatures appréhendent les couleurs et les sons par le moyen de l'organe, mais il est impossible que Dieu, le Très-Haut, dispose d'organes. On appelle ces deux organes l'ouïe et la vue. Puisque les couleurs et les sons sont connus de Lui, on Lui a attribué et l'ouïe et la vue. Car si l'on affirmait seule la vue, la populace penserait qu'Il ne peut appréhender les sons. De même si l'on affirmait seule l'ouïe, elle imaginait qu'Il n'appréhende pas les couleurs. De même, si l'on affirmait seule la science, elle penserait que ce n'est pas Lui qui porte à l'existence des existants. Car, auprès des créatures, on attribue l'acte à la puissance et à la volonté, et non pas à la seule science. Ainsi, on Lui a affirmé la puissance et la volonté. Le Coran est venu à la mesure de l'appréhension des peuples et selon leur expression ». *Nāme-hā*, 151, 7-18 ; « Une science suffit pour tous les objets de la science. Une volonté suffit pour tous les objets de la volonté. Une puissance suffit pour tous les objets de la puissance. L'un de [ces attributs] remplit la fonction de tous [les autres] ». *Nāme-hā*, I, 173, 3-5. Ġazālī considère deux étapes à cette identification notionnelle des attributs : sept attributs sont d'abord ramenés à l'attribut science et la science est identifiée à l'essence divine. Voir Ġazālī, *Maqṣad*, 175, 6-10 : « Sur la modalité selon laquelle ces attributs remontent à une essence unique, selon les enseignements des Mu'tazilites et des philosophes : même si ces gens [les Mu'tazilites et les philosophes] ont nié les attributs et n'ont affirmé qu'une essence unique, ils n'ont pas rejeté les actes, ni la pluralité des négations et des relations. Ils acceptent donc les noms que nous faisons remonter à ces [deux] types. Quant aux sept attributs que sont la vie, la science, la puissance, la volonté, l'ouïe, la vue et la parole, ils remontent chez eux à la science, et la science revient à l'essence ».

³⁹⁶ « Sa volonté est suffisante pour l'existence des objets de la volonté. Sa puissance est suffisante pour porter à l'existence les objets de la puissance. Sa science est suffisante pour l'advenue des objets de la science. Car Ses attributs sont tous parfaits. Son ouïe, Sa vue, Sa puissance, Sa volonté, Sa science sont complets, par soi. Si tu [L']appelles volonté, Il est entièrement volonté, Si tu [L'] appelles puissance, Il est entièrement puissance, et si tu [L'] appelles l'ouïe, Il est entièrement l'ouïe. De même que l'ensemble du nombre dix est la moitié, en relation

ne peut savoir quelque chose et s'il sait quelque chose, sa science ne suffit pas pour la porter à l'existence. De même, sa simple volonté ou sa puissance prises isolément des autres attributs, s'avèrent insuffisantes pour la génération d'effets. Pour 'Ayn al-Qudāt la diversité des facultés et des attributs est due, outre leur propre incomplétude, à la déficience de l'essence qui les porte. En lui-même, l'être humain n'est qu'en puissance, puisqu'il est mêlé çà et là de corporalité³⁹⁷. C'est pourquoi une interaction orchestrée de trois attributs est nécessaire pour que l'effet qu'il cherche soit produit. Calquer un tel modèle sur les attributs divins, mouvement qu'opère l'aš'arisme, ne serait, aux yeux de 'Ayn al-Qudāt, que se livrer à l'assimilationisme. Or, l'essence divine est à l'opposé de l'essence humaine. Inlassablement en acte, elle n'a besoin d'aucun facteur, interne ou externe, afin de passer à l'acte et créer les effets qu'elle désire. Ceux qui ont cru à une pluralité réelle des attributs divins, ont, en effet, pris modèle sur l'être humain. Cela reste tolérable si cela s'inscrit au sein d'un dessein pédagogique, mais ne constitue nullement la doctrine correcte. C'est ainsi qu'il met en cause l'altérité notionnelle à laquelle croient les *mutakallimūn*:

Si quelqu'un voulait creuser suffisamment, [il saurait que] chez les créatures, la puissance et la volonté ne portent pas à l'existence quelque chose tant qu'il n'y a pas de science à son sujet. Toutefois l'existence de la science n'est pas suffisante sans la puissance et la volonté et cela provient de la déficience des créatures. Chez Lui la puissance, la volonté et la science sont parfaites. Il est donc puissant par la science, savant par la puissance, voulant par la science et savant par la volonté. Tous Ses attributs sont complets (*tāmm*). [...] Les arrivés savent que ces attributs que l'on a affirmé à Son sujet sont selon l'expression des hommes qui considèrent la puissance une chose, la volonté une autre chose et la science encore une autre. Aucun acte ne vient à l'être par l'homme sans ces trois attributs. Comme des actes viennent à être par Dieu, le Très-Haut, on a affirmé pour Lui ces trois attributs. [Si] l'on disait : Il a la puissance et non la volonté, les hommes penseraient que les actes ne viennent pas à être par Lui. Et si l'on affirmait la volonté et non la puissance, la même imagination erronée pourrait être générée. Si l'on affirmait la puissance et la volonté sans la science, serait générée de nouveau l'imagination erronée. Comme l'on a affirmé trois différents mots, trois différents sens sont saisis par les compréhensions³⁹⁸.

'Ayn al-Qudāt a l'esprit de jouer avec les formules que les traditions du *kalām* ont inventées afin de décrire le processus de qualification. Après la formule kullābite, il prend le modèle « x fait y par la y-ité » qui s'applique à tous les attributs considérés comme entitatifs, -des entités

avec le nombre vingt, qu'il est le tiers, en relation avec le nombre trente et qu'il est le quart en relation avec le nombre quarante, sache qu'Il est entièrement puissance, si tu appelles les existants les objets de la puissance, Il est entièrement volonté, si tu appelles les existants les objets de la volonté et Il est entièrement science, si tu appelles les existants, les objets de la science ». *Nāme-hā*, I, 144, 7-15 ; « Tous Ses attributs sont parfaits. Et ils sont attachés à Son essence ». *Nāme-hā*, I, 221, 13-14.

³⁹⁷ Voir Gazālī, *Maqṣad*, 176, 12-16 : « Ils ont pensé que notre science, pour réaliser son objet, a besoin de la puissance, car notre acte prend place à travers les membres du corps, et qu'ainsi il faut que les membres soient en bon état et qualifiés par la puissance. Or, Lui n'agit pas par les membres du corps, Sa science est donc suffisante pour l'existence de l'objet de science. Sa puissance remonte donc à la science ».

³⁹⁸ *Nāme-hā*, I, 152, 7-17 ; 153, 1-3

subsistant dans l'essence-, et le modifie pour « x fait y par la z-ité », avec le sujet divin en tant que X, et la substitution indifférenciée des attributs et des verbes. Dieu pour savoir n'a pas besoin d'une entité science, Il sait par Sa propre essence de même qu'il veut et peut par elle. Ainsi, la simplicité et la complétude de l'essence divine constituent deux assises sur lesquelles 'Ayn al-Quḍāt fonde sa conception du statut ontologique des attributs divins. Cette substitution indifférenciée des attributs, issue de leur identité intentionnelle exacte, devient comme un leitmotiv qui traverse toutes ses épîtres :

Si ce n'était pas ainsi, son attribut serait déficient. [...] Sa parole est Sa science, Sa science est Sa puissance et Sa volonté. Sa volonté est égale à Sa puissance³⁹⁹.

Il est difficile de ne pas reconnaître dans ces passages les mots d'Avicenne, tels que rapportés dans les *Ta 'līqāt* :

Le Premier [Principe] ne se multiplie pas à cause de la multiplicité de Ses attributs, car chacun de Ses attributs, réalisés, est un autre attribut en relation avec Lui. Sa puissance est donc Sa vie, Sa vie est Sa puissance et les deux sont un. Il est donc vivant dans la mesure où Il est puissant et Il est puissant dans la mesure où Il est vivant. Ainsi sont le reste de Ses attributs⁴⁰⁰.

Ainsi l'identité des attributs aboutit à leur identité avec l'essence divine. Après tout, ce sont la complétude d'une essence purement intelligible et entièrement détachée de la corporalité ainsi que sa simplicité qui sont tenues responsables pour la diversité des effets existants dans les deux mondes supra et sublunaires. Il est évident que cette conception de l'essence divine et des attributs divins aura un impact indéniable sur la manière de concevoir la modalité de la création. Nous l'explorons davantage dans la partie suivante.

³⁹⁹ *Nāme-hā*, I, 173, 4-8

⁴⁰⁰ Avicenne, *Ta 'līqāt*, 118, 1-4 [154].

Deuxième partie:Monde

چون در حرکت و سکون چیزی نویسم رنجور شوم از آن بر غایت⁴⁰¹.

Lorsque j'écris au sujet du mouvement et du repos, j'en deviens extrêmement blessé.

Bien que Dieu, en tant qu'objet de spéculation, détienne une place de premier rang, dans la pensée de 'Ayn al-Quḍāt, l'idée de cosmos, l'ensemble des créatures subsumées sous les deux mondes supra et sublunaire, n'est pas passée inaperçue. En effet, la fréquence des questions importantes de cosmologie et de physique dans ses écrits témoigne de l'intérêt que l'étude des phénomènes naturels et célestes présente pour sa pensée. Toutefois, comparées à l'omniprésence des sujets de nature théologique, constatable dans l'ensemble de ses ouvrages, les questions cosmologiques ou physiques y occupent une place secondaire. Ce genre de phénomènes n'est pas étudié pour son propre compte, dans le but de contempler son fonctionnement et de s'émerveiller face aux secrets ingénieux qu'il livre. Au contraire, les sujets de ce type sont traités avec une grande précaution et seulement dans la mesure où leur étude pourrait élucider partiellement la nature de l'activité divine. 'Ayn al-Quḍāt doit tenir à l'esprit l'interdiction formulée par Ġazālī à l'égard des *ṭabī'īyāt* : « nous n'en avons pas besoin⁴⁰² », dit le maître dans l'*Ihyā*, et le *mutakallim*, le gardien de la foi, ne doit s'en préoccuper que dans le but de repérer et de réfuter les innovations blâmables qui s'y trouvent. L'attitude de 'Ayn al-Quḍāt, face à cette question, diffère de celle manifestée par son maître : il n'ordonne pas l'étude mesurée et ciblée des questions cosmologiques et naturelles, dans l'espoir de chasser du sein de la communauté musulmane les idées susceptibles de mettre en péril l'intégrité de la croyance du peuple mal instruit. Car, pour lui, l'innovation blâmable est bel et bien présente et lui-même en est contaminé⁴⁰³. S'il se préoccupe de cosmologie et de physique, c'est afin de mieux comprendre et faire comprendre à un lectorat restreint la modalité de l'agir divin, qui s'étend, depuis les entités célestes les plus élevées jusqu'aux particules les plus viles du monde terrestre. C'est pourquoi la cosmologie et la physique que nous retrouvons dans ses écrits sont essentiellement théologiques : 'Ayn al-Quḍāt explique les

⁴⁰¹ *Nāme-hā*, II, 198, 15-16

⁴⁰² *Ihyā*, I, 39, 4.

⁴⁰³ Voir *Nāme-hā*, II, 204, 10-12 : « chacun proclame être *sūnnī*, or nous sommes tous loin de la *sunna*. Et je ne dis pas seulement qu'ils en sont loin, puisque je vois en moi-même beaucoup d'innovations blâmables. Que Dieu m'en sauve ! ».

phénomènes célestes et naturels dans le but de saisir comment Dieu agit. C'est en tant qu'effets directs, ou indirects, de l'acte divin que les mondes céleste et terrestre méritent l'attention du chercheur. Ceci dit, notre auteur est conscient de la sensibilité que suscite ce genre d'étude⁴⁰⁴. Ainsi, ce qu'il a écrit à ce sujet demeure dans un registre très circonspect qui *évoque* plutôt que *prouve* et qui *montre* plutôt que *démontre*.

La circonspection, parfois entravante, n'est toutefois pas la seule difficulté à laquelle nous sommes confrontés dans l'étude des parties naturelle et cosmologique des écrits de 'Ayn al-Qudāt. Les difficultés commencent, à proprement parler, lorsqu'il aborde, dans ses écrits parvenus jusqu'à nous, la relation qu'entretiennent Dieu et le monde et qu'il hésite à trancher entre les solutions proposées par l'avicennisme et l'aš'arisme respectivement quant à la modalité d'une telle relation. Entre les conceptions avicennienne et aš'arite de la relation entre Dieu et le monde, existe un fossé dans lequel notre auteur, héritier de l'attitude à double-tranchant de Ġazālī, est pris. Les deux traditions offrent des modèles cosmogoniques et physiques si éloignés l'un de l'autre, que toute tentative de compromis est, *a priori*, vouée à l'échec⁴⁰⁵. La difficulté s'enracine en partie dans la tradition philosophique islamique qui, héritant d'un péripatétisme néoplatonisant, tente d'accorder la conception d'un Dieu créateur avec celle d'un Premier Moteur immobile et de l'Un ineffable⁴⁰⁶. C'est pourquoi l'incohérence et la contradiction semblent, à première vue, marquer cette partie de la pensée de 'Ayn al-Qudāt : concernant l'origine du monde, il peut être qualifié aussi bien de créationniste, à l'instar de la majorité des *mutakallimūn*, et penser que le monde est créé *ex nihilo* par un Dieu puissant et savant, que d'émanationniste, comme la plupart des philosophes avicennisants, et soutenir l'idée que le monde est émané de Dieu d'une manière nécessaire. De même, en ce qui concerne la théorie de la causalité, il semble accepter d'une part le nécessitarisme d'Avicenne, avec la théorie des natures aristotéliennes et l'efficacité des causes naturelles et, d'autre part, soutenir l'occasionalisme aš'arite, avec l'omniprésence d'un agent divin gérant l'intégralité de l'activité du monde physique et métaphysique. Ses écrits existants offrent assez de preuves textuelles pour corroborer l'un ou l'autre modèle. De son attitude duelle vis-à-vis des questions cosmologiques résultent des tensions, dont il est lui-même conscient. Son indécision est toutefois compréhensible : le modèle avicennien lui offre

⁴⁰⁴ Dans l'épître 85, écrite très probablement en prison, dans laquelle il expose, avec une honnêteté inégalée, son état d'âme en parlant de sa dépression, 'Ayn al-Qudāt mentionne un fait qui mérite notre attention. Parmi tous les sujets dont il ignore la portée bénéfique ou maléfique, pour lui-même et pour son audience, se trouvent le mouvement et le repos : « Lorsque j'écris quelque chose au sujet du mouvement et du repos, j'en deviens extrêmement blessé ». *Nāme-hā*, II, 198, 15-16.

⁴⁰⁵ Voir David B. Burrell, « Creation or Emanation, Two Paradigms of Reason », pp.27-36.

⁴⁰⁶ Voir P. Adamson, *The Arabic Plotinus*, p. 137: "Among the most striking stylistic features of Arabic Plotinus, in contrast to the Enneads, is its repeated reference to the First Principle as a creator God".

l'architecture savamment structurée d'un monde qui, de par sa contingence, reste dépendant d'un être suprême, même dans ses moindres détails, tandis que le modèle as'arite lui inculque l'idée de l'exclusivité causale de l'agent qu'est Dieu. Puisqu'il n'arrive à délaissier aucune des deux positions, il tente de donner une vision des choses qui résultent moins de contradictions et qui s'avère concilier les deux extrêmes. Dès lors, la question qui se pose est de savoir ce qu'il accepte dans chacun des deux modèles, ce qu'il abandonne et le pourquoi d'un tel choix.

Pour comprendre les conséquences découlant de l'attitude de 'Ayn al-Quḍāt face aux questions physiques et cosmologiques, cette partie sera divisée en trois chapitres : chaque chapitre mettra au devant de la scène un des volets de la conception adoptée par notre auteur quant aux problèmes qui faisaient débat en son temps. La manière selon laquelle l'être divin agit et la modalité selon laquelle le monde, en tant qu'effet, provient de Lui, feront l'objet du premier chapitre. Le cœur de la tension habitant l'esprit de 'Ayn al-Quḍāt y sera disséqué en vue de baliser le chemin pour les deux autres problématiques qui seront l'objet de la suite de cette partie. L'éternité du monde, une des conséquences majeures de l'acceptation du modèle émanatiste, sera discutée dans le deuxième chapitre. Quant au problème de la causalité et de l'efficacité des causes secondaires, qui a opposé le camp de Ġazālī à celui des philosophes et qui ne cessa de créer la polémique, il sera abordé dans le troisième chapitre.

L'importance des sujets constituant cette partie apparaît clairement si l'on se rappelle que l'éternité du monde et la science divine des particuliers, deux des accusations adressées à 'Ayn al-Quḍāt, d'après ses propres mots dans le *Šakwā'*, prennent place dans cette partie. Les savants religieux ont surtout mis en question le recours de 'Ayn al-Quḍāt au langage émanationniste dans son *Zubda* ; face à leur critique notre auteur n'a trouvé d'autre refuge que celui de l'autorité de Ġazālī :

D'ailleurs, les expressions que l'on m'a reprochées se trouvent toutes cependant, telles quelles ou en substance, dans les œuvres de l'*imām*, *ḥuġġat al-islām*, Abū Hāmid al-Ġazālī. C'est le cas des expressions suivantes : « Le créateur de l'univers est la source de l'existence et son principe⁴⁰⁷ ». [...] Toutes ses expressions se trouvent à plusieurs reprises dans *īhyā' ulūm al-dīn*, *Miškāt al-anwār wa-miṣfāt al-asrār* et dans *al-Munqid min al-ḍalāl wa-l-muṣiḥ 'an al-aḥwāl*, tous les trois écrits par Ġazālī. Notre proposition « Dieu est la source de l'existence et son principe » équivaut à dire qu'Il est le créateur de toutes choses. L'interpréter autrement, c'est se tromper par soi-même, et l'erreur n'est pas imputable à l'auteur. [...] Je ne nie pas que ces expressions « principe de l'existence » et « source de l'existence » ne soient équivoques,

⁴⁰⁷ « *Annahū yanbū' al-wuġūd wa-maṣdar al-wuġūd* », cf. *Zubda*, 15, 12, « Sache que Dieu, qui est la source des existants, dans toute la diversité de ses types, dispose de noms divers suivant ces différents types ». *Zubda.*, 66, 3-4 : « Ils voient que le principe de l'existence est un alors que les existants émanés à partir d'Elle sont multiples » ; *Zubda*, 36, 13 : « Sa science qui est la source de l'existence ».

susceptibles d'avoir plusieurs interprétations dont certaines fausses et d'autres exactes.
Je suis d'ailleurs convaincu que Ġazālī ne voulait que cela⁴⁰⁸.

Ainsi, c'est la question même de l'adhésion à la théorie de l'émanation qui a suscité de sévères critiques, aboutissant à la condamnation de notre auteur. Les résultats auxquels nous aboutirons seront ainsi décisifs pour déterminer le bien-fondé de ces accusations.

⁴⁰⁸ *Šakwā'*, 9, 14-19 ; 10, 1-6 ; tr. Abd El-Jalil, pp.209-210

Chapitre I : La modalité de l'agir divin

Dieu est certes celui qui fait exister tous les existants, d'une manière ou d'une autre, dans la pensée islamique, si nous faisons exception de quelques agnostiques ; mais en fonction de la conception qu'on se fait de la modalité selon laquelle Il réalise Son acte, on aboutira à deux modèles cosmogoniques différents : la création *ex nihilo*, c'est-à-dire l'instauration délibérée de tous les existants à partir de la non-existence, et l'émanation qui conçoit la procession immédiate et nécessaire des existants à partir de Lui comme l'explication convenable de l'existence des êtres.

Le premier modèle suggère que Dieu, un agent doté de choix libre, choisit de créer le monde à un moment particulier au détriment des autres, que cette acte est précédé de la non-existence et que seul Lui est éternel *a parte ante* (*qadīm*), puisque le monde, avec tous ses composants, est venu à l'être à un moment après ne pas avoir été. Le monde, en son intégralité, est *ḥādīṭ*. C'est l'attribut divin de la puissance qui fait exister le monde, mais il est dans cet acte, précédé et aidé par l'activité de l'attribut divin de la science et de la volonté. La création *ex nihilo*, soutenue globalement par les *mutakallimūn*, a généralement des présupposés physiques qui lui sont sous-jacents : la composition du monde à partir des unités corporelles indivisibles ou les atomes et la conception atomique du temps et de l'espace. Le monde, dans cette vision, est aussi bien temporellement que spatialement fini. Par ailleurs, l'acceptation de l'atomisme présuppose indirectement le rejet du concept de potentialité et d'actualité que chérit la physique continuiste d'Aristote pour expliquer la génération et la corruption⁴⁰⁹.

Quant au deuxième modèle, il propose que Dieu agisse par nécessité et qu'Il ne choisisse pas de créer le monde à un moment particulier, mais que les existants sont procédés de Lui spontanément, de la même façon que la lumière est diffusée à partir du soleil. La surabondance de l'existence en Dieu fait émaner à partir de Lui le premier existant qui est le premier intellect séparé (*al-'aql al-awwal*) et par la médiation de ce dernier le reste des existants sont également faits exister. Dieu est la cause directe de l'existence du premier intellect et la cause indirecte des autres existants ; un principe que les émanationnistes rendent par la formule « de l'un ne procède que l'un ». Ce qui signifie que la simplicité essentielle de Dieu l'empêche d'être la cause pour une pluralité d'existants. C'est pourquoi Il fait exister premièrement un principe simple qui, de par sa possibilité essentielle et sa nécessité par autrui, comme le veut Avicenne, peut causer l'existence de deux existants. Après l'émanation

⁴⁰⁹ Pour une vue générale sur la question de la création dans la pensée islamique voir David. B. Burrell, « Creation », pp. 141-160

du premier intellect, le processus d'émanation suit un schéma triadique : chaque intellect fait exister une âme céleste et le corps céleste de sa sphère ainsi que l'intellect de la sphère inférieure, jusqu'au l'intellect de la sphère de la lune. La tradition islamique énumère un total de dix sphères qui comprend les sphères de la lune, de Mercure, de Venus, du soleil, de Mars, de Jupiter, de Saturne, et des étoiles fixes, plus la sphère la plus ultime, le *primum mobile*, qui est désigné comme le *falak al-aflāk* ou le *falak al-aṭlas*. La sphère qui s'étend au-dessous de la lune est soumise à la génération et la corruption, tandis que les autres sphères célestes en sont exemptes. Le premier intellect, ainsi que les autres entités célestes sont de véritables causes de l'existence de leur effet et le monde dans sa totalité est coéternel avec Dieu.

Dans ce qui suit, la réception du modèle créationniste et du modèle émanationniste, dans les écrits de 'Ayn al-Qudāt sera étudiée.

1. Dieu crée le monde *ex nihilo*

Le postulat le plus important du modèle créationniste est, sans conteste, le fait que le monde est créé, par un agent suprême, à partir de la non-existence et qu'avant sa venue à l'être, rien n'était. Le monde, ainsi venu à l'être, est non-éternel, puisque, comme le veut l'avis de la majorité des créationnistes, la non-existence entraîne avec elle l'acceptation de la non-éternité du monde. Dans ce qui suit, nous mettrons temporairement de côté le problème de l'éternité, qui fera l'objet du chapitre suivant, et nous nous concentrons sur les autres volets de cette discussion qui sont le rôle causal de Dieu, le sens de la création, le statut ontologique de la non-existence et les principaux éléments constitutifs du monde.

1.1. Dieu en tant que créateur

Comme tout autre sujet théologique, le statut causal de Dieu est avant tout une question épistémologique pour 'Ayn al-Qudāt. La modalité selon laquelle Dieu crée à partir de la non-existence fait partie des sujets qui, selon notre auteur, nécessitent, en plus de l'enseignement d'un maître et de la compréhension de l'élève, une capacité intellectuelle qu'il désigne comme « le goût » (*al-dawq*). La création *ex nihilo* est certes considérée par lui comme une « question intelligible » (*al-mas'ala al-'aqliyya*) et comme faisant partie des « sciences » (*'ulūm*) et non des « connaissances » (*ma'ārif*). Mais, de par sa difficulté particulière elle demande le recours à une faculté plus haute que l'intellect pour être convenablement appréhendée⁴¹⁰. Qualifier la création *ex nihilo* (*iḥtirā'*) et l'existentialisation (*iḡād*) comme une

⁴¹⁰ Voir *Zubda*, 69, 14-17 ; 70, 1-9 : « Les questions intelligibles se divisent, selon un certain point de vue, entre celles qui ont deux aspects et celles qui en ont trois. On suppose que les questions qui ont trois aspects sont des connaissances (*ma'ārif*) et non pas des sciences (*'ulūm*). Or, cela est une fautive opinion. J'écris ce chapitre pour

question intelligible signifie qu'elle peut être résolue par les sciences théorétiques et qu'elle n'est pas un sujet entièrement mystique. Or, son appartenance au domaine du goût lui confère un statut épistémologique spécial : elle n'est pas de l'ordre des questions anodines qui pourraient être saisies par n'importe qui, mais bien plutôt réservée à une seule élite au nombre limité, dotée de cette faculté supérieure à l'intellect. Malgré son importance primordiale, l'acte divin de *creatio ex nihilo* apparaît dans le *Zubda* de manière allusive et sommaire. C'est en marge de son propos sur les attributs divins que notre auteur partage avec son lecteur son point de vue de la sortie du monde de la non-existence par Dieu. Ce qui témoigne, une fois de plus, du caractère essentiellement théologique de son discours cosmologique. Le chapitre 35 en contient une allusion brève :

La relation de Sa science à notre science est comme la relation de Sa puissance à notre puissance. Comme il est impossible pour notre puissance de créer une chose *ex nihilo* c'est-à-dire de la faire exister à partir de la non-chose, alors que ceci n'est pas impossible pour Sa puissance éternelle, car Il est le créateur (*badī'*) des cieux et de la terre, c'est-à-dire la cause qui les fait exister (*mawğīdihimā*) et leur créateur à partir de la non-chose (*muħtari'ihimā lā min šay'*), de la même manière il est impossible pour notre science de ne pas changer à la suite du changement de l'objet connu, car notre science est acquise de l'objet connu. Or, une telle chose [i.e., ne pas changer] n'est pas impossible pour la science de Dieu, de laquelle l'existence de tous les existants dépend⁴¹¹.

Tous les termes connotant la créativité *ex nihilo* sont rassemblés dans ce passage. Dieu est dit tour à tour être *badī'*, *muħtari'* et *mawğīd* : nous imaginons que pour 'Ayn al-Quḏāt ces trois mots signifient faire exister quelque chose non pas à partir d'une chose déjà existante, mais bien à partir de rien. Le but qu'il poursuit à travers cette comparaison double, d'une part entre la science divine et humaine et, de l'autre, entre la puissance divine et humaine, est clair : il s'agit d'accentuer le pouvoir causal de Dieu et de lui assigner une capacité qui est hors de portée de la puissance humaine. Contrairement aux humains qui ne peuvent faire exister

éloigner de ton âme ce genre d'opinion. Le premier type des questions qui ont deux aspects [s'explique ainsi] : le premier aspect concerne la parole du professeur qui guide et le deuxième aspect [est relatif] à la compréhension du disciple cherchant la guidance ; comme la science de la grammaire, la médecine et l'arithmétique, etc. Quant au deuxième type, qui a trois aspects, [on l'explique ainsi] : le premier aspect concerne la parole du professeur bienfaisant, le deuxième aspect concerne la compréhension du disciple cherchant le bien, et le troisième aspect relève du goût du disciple. Ceci est le cas de la plupart des questions concernant les attributs [divins] et celles qui appartiennent aux propriétés de l'âme, comme le jugement sur son existence avant le corps et ses états après la mort. La compréhension de ce genre de questions est difficile pour l'intellect, surtout la vérité de l'attribut de la science prééternelle et la modalité selon laquelle elle embrasse tous les particuliers, l'attribut de la puissance prééternelle, la vérité sur l'existention (*ijād*) et de la création *ex nihilo* (*iħtirā'*) pour Dieu et le véritable sens de la volition (*mašī'a*) prééternelle et la différence entre elle et la volonté (*irāda*). La plupart des savants habiles pensent qu'ils ont maîtrisé le sens de ces attributs alors qu'ils n'ont obtenu en vérité qu'une analogie (*tašbih*) ».

⁴¹¹ *Zubda*, 25, 7-11. Cf. aussi *Maqsad*, 145, 9-11, où Ġazālī compare la puissance divine à la puissance de l'homme : « quant au serviteur, il a la puissance en général, mais elle est déficiente, car elle ne parvient à atteindre que certaines des [choses] possibles, et elle ne peut créer *ex nihilo* (*iħtirā'*). Or, Dieu, le Très-Haut, crée *ex nihilo* les objets de la puissance de l'homme, par le biais de Sa puissance, en préparant pour elle toutes les causes de l'existence de l'objet de sa puissance ».

quelque chose à partir de la non-chose, la puissance de Dieu le peut. Il répète plus ou moins la même chose dans l'épître 92 :

Sa puissance est indépendante dans l'existention (*iğād*) et dans la création *ex nihilo* (*eḥterā/iḥtirā*), alors que notre puissance est causée et acquise à partir de Lui et subsiste par Lui. En elle-même, elle n'a aucun statut⁴¹².

'Ayn al-Quḍāt expose le point essentiel de la doctrine de l'acquisition que l'on rencontre souvent chez les aṣ'arites : la puissance humaine est acquise de Dieu et activée par Lui alors que la puissance divine ne dépend d'aucune cause qui la mettrait en acte. 'Ayn al-Quḍāt relie directement les deux choses : l'indépendance de la puissance divine doit être prise pour la raison qui fait venir à l'être à partir de la non-chose. Pour l'instant, on ne peut établir de lien logique entre l'indépendance de la puissance divine et le fait qu'elle réalise des choses à partir de la non-existence, car rien *a priori* n'empêche qu'une puissance adventice puisse faire venir à l'être à partir de non-être. Nous comprendrons mieux le rapport entre l'indépendance ontologique de la puissance divine et sa capacité à créer *ex nihilo* une fois cette question située dans le cadre de sa doctrine des attributs divins. L'indépendance d'un attribut ne signifie rien d'autre que sa complétude à réaliser tout seul son objet. Si Dieu, de par Sa perfection peut créer à partir de rien, c'est parce qu'Il est parfait, alors que l'homme, en raison de la déficience de ses capacités et de ses attributs n'y parvient pas. Nous reviendrons sur ce sujet.

La non-existence étant comprise comme un préalable à l'acte de Dieu en tant que réellement *iḥtirā*, *iğād*, *ibdā*⁴¹³, elle est ce qui distingue cet acte de celui posé par l'homme. On pourrait aussi dire que c'est également la préexistence de la non-existence qui distingue l'acte divin de la génération naturelle, si nous comprenons cette dernière, d'une manière très étendue, comme l'acte de faire venir quelque chose à partir de quelque chose d'autre. L'explication du chapitre 35 annonce donc, *a priori*, une modalité d'existention qui diffère de la génération naturelle. Or, l'idée de la génération comme acte de faire exister quelque chose à partir d'une autre déjà existante n'est toutefois pas entièrement abandonnée par 'Ayn al-Quḍāt, comme on vient de le voir dans le passage cité ci-dessus. Cet aspect est davantage

⁴¹² *Nāme-hā*, II, 261, 1-2.

⁴¹³ 'Ayn al-Quḍāt ne définit jamais aucun des trois termes, mais par la façon selon laquelle il les utilise on peut déduire que pour lui la non-existence est comprise dans leur définition et que les trois termes sont plus ou moins synonymes. Il doit pourtant connaître les subtilités sémantiques distinguant chaque mot, comme l'explique Ḡazālī dans *Mi'yār*, 89. Il est important que les modalités mentionnées par 'Ayn al-Quḍāt, notamment *ibdā* signifie le fait de porter quelque chose à l'existence sans l'intervention de la matière. Voir *Mi'yār*, 89, 2-3 : «*ibdā* est un terme ambigu, s'appliquant au deux sens, dont le premier est l'instauration de la chose non pas à partir de la matière et sans l'intervention de quelque chose ».

accentué dans l'épître 19, où il l'applique à l'activité des artisans. Le contexte est toujours celui des attributs divins :

Les hommes voyaient que la grandeur divine possédait un attribut qui fait exister, à la manière qu'Il fait apparaître l'existence à partir de la non-existence absolue (*az maḥd-e 'adam vūgūd zāher mikard*). Or, ils ne trouvaient pas cet attribut chez les créatures et cela ne possédait pas de nom auprès d'elles. Car tout ce qui apparaît par des créatures doit avoir un principe (*aṣl*) existant : elles font apparaître, par exemple, l'encre à partir du vitriol et de la noix de galle. Chaque artisan (*ṣāne'*) humain fait apparaître quelque chose à partir d'une autre, comme le maçon le fait à partir de la boue, le tisserand à partir de la soie, le menuisier à partir du bois, l'orfèvre à partir de l'or [...]. Or, ils voyaient que Dieu, le Très-Haut, créait quelque chose à partir de la non-chose, sans aucun instrument (*ālat/āla*), ni cause (*'ellat/'illa*). Ils cherchèrent donc un nom pour cet attribut, et ils trouvèrent que « la puissance » était le meilleur des noms, car ce terme avait une certaine relation [avec cet attribut] que [par exemple] « le pain » et « la chair » n'avaient pas⁴¹⁴.

Notons premièrement la subtilité de la formulation de 'Ayn al-Quḍāt : alors que les hommes « font apparaître » (en persan *vādīd avardan*) quelque chose, Dieu « crée » (en persan *āfarīdan*). Il établit toutefois une similitude entre les deux actes, car dans les deux cas, un effet est produit par un agent. L'acte de Dieu comparé à l'acte de l'homme possède donc ces particularités : Dieu crée à partir de la non-existence absolue ; Il agit sans aucun instrument, ou organe, et Son acte n'a pas de cause⁴¹⁵. L'allusion à l'organe ou à l'instrument se comprend une fois située au sein de sa doctrine des attributs divins. Dieu, dans son état de perfection et complétude, i.e. dans son état d'être immanquablement en acte, ne peut recourir à un instrument ou un organe pour réaliser quelque chose car cela contredirait sa perfection. Ses attributs, identiques à Son essence, sont également parfaits et n'ont pas besoin d'organes ou d'instruments pour produire leurs objets⁴¹⁶. L'absence de cause peut être comprise comme l'absence de toute sorte de cause aristotélicienne, qu'elle soit agente, formelle, finale ou matérielle, ainsi que dans le sens de la cause agente toute seule. Dans ce sens, il n'y a personne d'autre qui Le forcerait à agir : Dieu est bel et bien un Démiurge. Plus important encore, Dieu n'agit pas comme un artisan et Son effet n'est pas fait à la façon d'un artéfact. La caractéristique essentielle d'un artéfact est qu'il s'attache à sa cause agente dans la mesure où celle-ci le fabrique en le faisant venir à l'être. L'existence d'un artéfact, après sa fabrication, ne dépend plus de son agent et ce dernier peut perdurer même si sa cause cesse d'être. Pour reprendre la terminologie avicennienne, un artisan est une cause par accident,

⁴¹⁴ *Nāme-hā*, I, 164, 15-18 ; 165, 1-5.

⁴¹⁵ Pour les Aṣ'arites, Dieu ne poursuit pas de cause dans son acte de création. Voir par exemple Ibn Fūrak, *Muḡarrad*, 131, 7-8 : « Il [Aṣ'arī] a dit : toutes les choses adventices sont créées *ex nihilo* par Dieu, sans aucune raison qui les nécessiterait et sans aucune cause qui les produirait ».

⁴¹⁶ Voir *Nāme-hā*, I, 146, 10-12 : « Dieu, le Très-Haut, est parfait et n'a point besoin d'instrument. [...] Tout objet de volonté s'obtient pour Lui, sans aucun instrument et cela constitue la perfection. L'existence de l'instrument et le besoin envers lui est une déficience ».

alors que Dieu est une cause essentielle. C'est pourquoi l'effet produit par Dieu doit dépendre ontologiquement de Lui durant toute la durée de son existence. Nous reviendrons sur cet aspect dans le chapitre portant sur la causalité. Outre cela, non seulement Dieu n'a pas de cause qui L'activerait, mais Il n'est pas non plus motivé par une intention quelconque. Le chapitre 9 du *Zubda* nous en informe :

S'il vient à ton esprit de demander « pourquoi Dieu, le Très-Haut, a fait exister ? Est-ce que c'est à cause d'une intention (*ğarađ*) qui revient à Lui-même ? », ce qui est impossible, « Ou cela est sans intention ? », ce qui est également impossible, sauf si l'existention était par la voie de la nature absolue (*al-ṭab' al-mahđ*). Or Dieu n'est pas qualifié de cette manière⁴¹⁷.

L'acte naturel provenant d'un dépositaire de la nature, comme ce qui se produit par des corps élémentaires, ne dispose pas de facteur essentiel qui qualifie l'acte réfléchi réalisé par un agent : il n'est pas un acte conscient. Or, Dieu est conscient de ce qui se produit à partir de Lui, c'est pourquoi Son acte ne se fait pas à la façon d'un acte naturel. La nature agit par un mécanisme automatique inconscient, tandis que Dieu agit consciemment. Être conscient nécessite le fait de vouloir l'effet et d'en avoir la connaissance⁴¹⁸. Toutefois, la connaissance que Dieu possède de Son acte ne signifie pas qu'Il soit motivé par une intention en créant, puisque l'intention cherche à combler une lacune. Dieu, dans Son état de perfection, ne peut être lacunaire. La division dichotomique de l'acte en acte intentionnel et acte naturel est un lieu commun philosophique que 'Ayn al-Quđāt prend chez Ğazālī qui en traite à plusieurs reprises dans ses écrits, notamment dans la onzième discussion du *Tahāfut*⁴¹⁹. Nous notons toutefois un changement subtil opéré par 'Ayn al-Quđāt, par rapport à la discussion du *Tahāfut*. Ğazālī parle de l'acte volontaire (*irādī*) comme s'opposant à l'acte naturel (*ṭabī'ī*), tandis que 'Ayn al-Quđāt, gardant l'acte naturel, remplace l'acte *volontaire* par l'acte *intentionnel*. Ainsi, il peut dire que l'acte de Dieu tout en étant volontaire, n'est pas intentionnel ou choisi, en vue de détourner les problèmes que soulève la décision divine à créer le monde. En opérant ce changement, il réussit à trouver une solution médiane à ce problème, puisque l'absence d'intention ne signifie pas l'absence de volonté mais pourrait

⁴¹⁷ *Zubda*, 19, 3-4. Cf. *Tahāfut*, 93, 11 : « lorsque nous disons de Lui, qu'Il est généreux, nous entendons par cela que tout est émané de Lui, non pas pour une intention (*ğarađ*) qui revient à Lui ». Cf. aussi *Šifā'*, *Ilāhiyāt*, IX, 4, 402 ; tr. Anawati, II, p.137: « le tout ne provient pas de lui par mode de nature, sans connaissance ni agrément de sa part. Comment cela serait-il possible, alors qu'il est intelligence pure, s'intelligent lui-même ? » (Nous avons légèrement modifié la traduction d'Anawati)

⁴¹⁸ Voir *Dāneš-nāme a'lā'ī*, *Elāhiyāt*, 93, 5-8 ; tr. Massé, Achéna, I, 160 : « Tout acte qui procède d'une cause procède d'elle par nature, par volonté ou par accident –ce qui fut déjà expliqué. Tout acte qui procède par science n'est ni par nature ni par accident ; mais il n'est pas vide de volonté. Toute personne de qui procède un acte a conscience de cet acte et d'être cause de cet acte ; c'est [alors] l'acte procédant d'elle par science ».

⁴¹⁹ Voir *Tahāfut*, 128, 1-2 : « L'acte se divise en [acte] volontaire, comme celui fait par l'animal et l'homme, et en acte naturel, comme l'éclaircissement fait par le soleil, l'échauffement fait par le feu et le refroidissement fait par l'eau ».

sous-entendre le manque d'une prise de décision. Il peut donc toujours souligner que l'acte de Dieu, de par la science qu'Il en a, n'est pas un acte totalement naturel, tandis qu'il n'est pas non plus un acte intentionnel et intégralement choisi. Car après tout, l'intention connote un sens négatif dans le langage philosophique de son temps et il doit avoir en tête ce qu'en dit Ġazālī dans un passage de la métaphysique de *Maqāṣid al-falāsifā* :

Tout ce qui a une intention, est déficient, car l'obtention de cette intention est pour lui quelque chose de bien qui ne lui est pas encore acquis. En soi, il lui manque un bien, qui, une fois obtenu pour lui, l'accomplit. En soi, il n'est pas parfait⁴²⁰.

L'absence d'intention, comprise dans un sens aristotélicien, dénote par ailleurs l'absence de cause finale. Notre auteur veut ainsi affirmer que les autres choses ne constituent pas pour Dieu une cause finale motivant Son acte. Ce qui est l'opposé de l'acte réalisé par un agent humain motivé par une intention. Dans le huitième livre de la métaphysique du *Šifā'*, Avicenne remarque ce point :

Mais ce qui est voulu par le Premier ne ressemble pas à ce que nous voulons : ce qui vient de Lui [n'est pas voulu] en vue d'un but (*ğaraḍ*). [...] Mais le [Premier Principe], par essence, veut cette manière de la volonté intellectuelle pure.⁴²¹

À l'opposé de la volonté humaine, la volonté divine est totalement dépourvue d'une dimension intentionnelle puisqu'elle est purement intellectuelle. La volonté humaine, à cause de l'enclavage de l'homme dans la matière, ne peut être complètement intellectuelle. Une telle chose n'arrivera à l'homme qu'après sa mort et la séparation avec son corps. Cet antagonisme entre l'agent doté d'intention et celui qui en est dépourvu apparaît dans un autre passage du *Maqāṣid al-falāsifa* où Ġazālī, comparant les deux, considère que l'agent sans intention est plus noble que celui qui en est pourvu :

Tout agent a une intention et l'intention l'accomplit et fait disparaître une déficience en lui par la perfection qui s'obtient. S'il y avait une chose qui nécessitait l'effet, pour son essence, de sorte qu'elle était la chose à partir de laquelle l'existence émanait, sans avoir une intention, cette cause agente était plus élevée et plus noble que la [cause] agente [qui agissait] par intention et choix libre⁴²².

L'agent qui produit son acte suivant le modèle d'une émanation de l'existence n'a ni intention ni choix libre. Il s'oppose à l'agent agissant par choix libre et de façon intentionnelle, qui, en produisant son effet cherche à combler une lacune. Le rejet de l'intention pourrait par ailleurs conférer à l'acte ainsi produit la caractéristique d'être nécessité ou d'être produite de façon nécessaire. Car est nécessaire ce qui n'est pas intentionnel. L'agent qui agit suivant une émanation produit donc un acte réfléchi, dénué d'intention et nécessité par son essence. Ce

⁴²⁰ Ġazālī, *Maqāṣid, Ilāhiyāt*, 44, 16-19.

⁴²¹ Avicenne, *Šifā'*, *Ilāhiyāt*, VIII 7, 366. Tr. *Anawati*, II, p.104.

⁴²² Ġazālī, *Maqāṣid, Ilāhiyāt*, 45, 4-8.

modèle est privilégié dans l'ensemble du *Zubda*. Dans son discours cosmologique, 'Ayn al-Qudāt n'éprouve même aucune hésitation à recourir à la métaphore platonicienne du soleil rayonnant et à la métaphore néoplatonicienne de la source pour décrire l'acte divin d'existentialisation. Cet acte est issu de la surabondance de l'existence en Dieu, qui, étant la « source de l'existence » ne peut retenir l'afflux de l'existence provenant de Lui. Toute rétention serait synonyme d'une déficience en l'essence de Dieu et contredirait Sa bonté essentielle :

La véritable cause est ce dont l'essence est parfaite *per se*, l'existence en elle abonde jusqu'à ce qu'elle soit émanée sur les non-existants et les habille des formes de l'existence⁴²³.

Dieu est dit « cause » dans le sens propre du terme, parce qu'Il possède l'existence par Soi et qu'Il ne la reçoit pas de quelqu'un d'autre. La perfection de Dieu se résume dans cette indépendance ontologique dont Il dispose du fait d'être nécessaire par Soi. Or, la surabondance signifie que Dieu est, non seulement parfait, mais aussi au-delà de la perfection. C'est parce qu'Il est au-delà de la perfection que l'existence en Lui surabonde et qu'elle cause l'existence des autres. Sinon, la complétude de Dieu exigerait seulement Sa propre existence et ne justifierait pas la production de l'existence des autres⁴²⁴. Pour 'Ayn al-Qudāt, l'existentialisation est une conséquence immédiate du fait que Dieu se situe dans un état au-delà de la perfection. C'est dans ce sens que Dieu est dit généreux. Dans ce contexte, la générosité de Dieu ne signifie rien d'autre que la création spontanée des existants :

L'impossibilité d'[accepter] la limite se retrouve dans les attributs prééternels comme la puissance, la volonté, la science et la générosité (*karam*) qui, elle-même, efflue les formes des existants sur eux. Cette générosité est concomitante (*lāzim*) de l'Essence Nécessaire. Comme elle est parfaite et au-delà de la perfection, la générosité qui nécessite l'émanation de l'existence sur les non-existants lui est inévitablement concomitante, de même que, par exemple, la nécessité lui est concomitante. Si l'essence se retrouvait dépourvue de cette générosité, elle serait déficiente, de même que l'éclaircissement des contrées par le soleil vient de la perfection de son éclaircissement. Si cet attribut ne se trouvait pas dans le soleil, il serait déficient et il lui manquerait quelque chose relevant de la perfection de son illumination : « Il a la Représentation Auguste dans les cieux et [sur] la terre. Il est le Puissant, le Sage » (30 :27)⁴²⁵.

⁴²³ *Zubda*, 45, 11-12.

⁴²⁴ Voir R. Wisnovsky, "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology", p.116: "While being perfect and self-sufficient might be the qualities which best insured the One-Good's transcendence, they were less useful in explaining its productivity. Something which is self-sufficient is certainly eternal, and it may even operate as a final cause by serving as a model for things below it which seek to attain its quality of perfection and self-sufficiency; but it will only be productive of an effect below it if it passes some of the existence it does not need down to something which is not perfect and self-sufficient and which does need some existence".

⁴²⁵ *Zubda*, 50, 16-18; 51, 1-4.

Il est important que ‘Ayn al-Quḍāt, qui dans le passage précédent a souligné la perfection de l’essence divine, mette ici l’accent sur le fait qu’elle est au-delà de la perfection : « elle est parfaite et au-delà de la perfection (*fawq al-kamāl*) »⁴²⁶. En le soulignant, il s’est inspiré, sans contester, d’un passage de la partie métaphysique du *Maqāṣid al-falāsifa* de son maître :

Il est indispensable que le monde ait un Premier, nécessaire par Son essence, qui soit un sous tous les aspects et dont l’existence est par Son essence. Il est la vérité de l’existence absolue, dans son essence, et Il est la source de l’existence (*yanbū‘ al-wuḡūd*) à l’égard d’autrui. Son existence est complète (*tāmm*) et au-delà de la perfection (*fawq al-tamām*), de sorte que les quiddités deviennent existantes par lui, selon leur ordre⁴²⁷.

« La source de l’existence », l’expression que les savants ont reproché à notre auteur d’avoir utilisé, est directement liée par Ḡazālī à l’état divin d’être au-delà de la perfection. Elle contient en soi toute la charge du concept d’émanation, impliquant un agent nécessitant l’existence des choses de par la surabondance de l’existence en lui. ‘Ayn al-Quḍāt, n’a pas tort par ailleurs, lorsque tentant de se soutenir à la critique, il affirme dans son *Šakwā’* que les expressions « “le principe de l’existence” et “la source de l’existence” sont comme l’expression “le créateur de toute chose”⁴²⁸ ». Car être la source de l’existence implique une sorte de création, bien que cette modalité de créer ne soit pas compatible avec le modèle privilégié par les *mutakallimūn*. Mais il est possible que notre auteur ait à l’esprit une interprétation hybride de cette expression qui la relierait directement à la puissance divine. Si comme le voudraient les créationnistes, la création est fondamentalement l’œuvre de la

⁴²⁶Comme l’a expliqué Wisnovsky, la distinction entre le parfait et l’au-delà du parfait est proposée par Avicenne pour séparer la perfection de Dieu de la perfection des intellects séparés et fournir une explication à la productivité de Dieu. ‘Ayn al-Quḍāt qui considère tous les existants comme des effets produits par Dieu, et qui les estime tous comme des êtres déficients, n’emploie pas cette distinction pour les mêmes raisons. Il l’utilise seulement afin d’expliquer le processus de l’existentiation et la raison incitant Dieu à causer l’existence des autres choses. Voir R. Wisnovsky, *Avicenna’s Metaphysics*, p. 193: “Avicenna has used the concept of ‘that which is above perfection’ in order to distinguish the causal self-sufficiency of the Intellects, which is not in itself productive of the existence of anything else, from the causal self-sufficiency of God, which is in itself productive of the existence of other things”, *ibid.*, pp. 193-194: “This dilemma came to a head because Avicenna, like other philosophers before him in the Ammonian synthesis, was committed to seeing God as both efficient and final cause. But since God’s perfection, the ultimate goal of reversion, acted on its effect as a final cause acts on its effect, while God’s being above perfection, the initial source of procession, acted on its effect as an efficient cause acts on its effect, Avicenna was forced to decide whether reversion culminates in the celestial Intellects or in God. On the one hand, the Intellects are perfect, Avicenna says, and hence possess perfection; therefore reversion should culminate in them, or in the highest of them. On the other hand, God is both perfect and hence possesses perfection, so reversion should culminate in Him; yet God is also above perfection, so reversion should not quite reach Him”; *ibid.* p. 12: “Being above perfection, by Avicenna’s reckoning, means having too much existence –so much so that it spills over and starts the cascade of procession downwards”.

⁴²⁷ *Maqāṣid, Ilāhiyāt*, 69, 1-5 ; 99, 5-7 : « Lorsque ce qu’il faut se trouve pour le parfait et qu’il est de sorte que [ce qu’il a] se réalise également pour quelqu’un d’autre, [le parfait] est appelé au-delà de parfait (*fawq al-tamām*), car il est en soi parfait et [ce qu’il a] abonde en lui pour [transmettre] à quelqu’un d’autre ». Notons que le *fawq al-tamām* de Ḡazālī est un emploi plus exact que le *fawq al-kamāl* de ‘Ayn al-Quḍāt. C’est le terme même qu’Avicenne et les textes néoplatoniciens comme le *Liber de Causis* utilisent. Voir R. Wisnovsky, “Final and Efficient Causality in Avicenna”, p. 115ff.

⁴²⁸ *Šakwā’*, 10, 1-2.

puissance de Dieu et que la puissance est comprise dans le sens de cette surabondance spontanée et sans relâche de la générosité divine, dire que Dieu est la source de l'existence équivaut à dire qu'Il est un être tout-puissant qui crée inlassablement les choses. 'Ayn al-Qudāt ne suivrait que Ġazālī ou un auteur revendiquant l'héritage ġazālīen, qui dans la *Ma'āriğ al-Quds*, explique plus longuement cette qualité et la rend synonyme de la puissance:

La qualité de l'agent est la générosité divine qui est la source de l'existence et dont émane par son essence la vérité de l'existence sur tout ce qui l'accepte. On appelle cette qualité la puissance et si l'on relie cette émanation aux intermédiaires, ils seraient [désignés comme] donateurs des formes⁴²⁹.

Dans cette vision de la création, la puissance dénote la générosité et la concomitance de la générosité avec l'essence divine, et confère à l'acte d'émanation son caractère spontané. Bien que notre auteur ne le dise pas explicitement, Dieu ne peut empêcher sa générosité essentielle d'effluer l'existence. Une telle chose, qui pour 'Ayn al-Qudāt proviendrait d'une déficience dans l'essence de Dieu, du fait qu'elle impliquait l'incomplétude de la générosité divine, est ce qui, dans le langage du *kalām*, est rendu par le « choix divin » et le fait de « retarder » la création. Pour les *mutakallimūn*, que Dieu choisisse de créer veut dire qu'Il n'est pas une cause en permanence. L'existence n'abonde pas en lui de manière à être effluée et faire exister les choses. Bien au contraire, Il choisit de l'octroyer sur quiconque Il veut. La création est foncièrement un acte « retardé ». Cette vision va à l'encontre du nécessitarisme qui se trouve dans le passage de *Zubda* cité ci-dessus et qui est véhiculé par l'expression « la source de l'existence ». Ce qui implique le statut nécessaire de l'existentialisation de Dieu, qui est souligné à plusieurs endroits dans les écrits de 'Ayn al-Qudāt. L'absence d'allusion au choix divin, lorsqu'il parle de l'acte créatif de Dieu, est plus que significative. Pour lui, Dieu ne choisit pas de créer et de faire exister, Il le fait simplement par une nécessité qui Lui est essentielle. L'existentialisation, tout en étant un acte *réfléchi*, n'est pas un acte *choisi*. Le choix n'aurait de sens que si Dieu, en tant qu'agent, n'agissait pas par une nécessité venant de son essence et qu'Il disposait de possibilités synchroniques entre lesquelles Il pourrait choisir, comme le signalent les *mutakallimūn* au sujet du moment que Dieu choisit pour créer le monde⁴³⁰. Or, la théologie avicennienne, à laquelle adhère notre auteur, n'admet pas que Dieu puisse s'abstenir de créer, puisque cela aboutirait au fait que dans Son état d'être en puissance, Il réclamerait quelque chose pour passer à l'acte. Bien que la terminologie de

⁴²⁹ Ġazālī (?), *Ma'āriğ al-quds*, 91, 1-4.

⁴³⁰ T. Kukkonen, "Possible Worlds in the *Tahāfut al-falāsifa*", p. 480: « Al-Ghazālī's innovations have their roots in the idea of God freely choosing (arbitrating) between alternatives equal to him. This simple kernel of an idea, seated in the *kalām* conception of possibility, allows for a recognition of the genuineness of synchronic alternatives ».

potentialité/actualité soit absente des écrits de notre auteur, il trouve le moyen de transmettre à son lecteur l'idée de l'activité permanente de Dieu. Pour lui, Dieu est un agent inlassablement en acte et son effet est existentié dès qu'Il l'intelligé. La création permanente est incorporée dans l'idée de l'intellection divine. C'est pourquoi, suivant la tradition avicennienne, 'Ayn al-Qudāt accorde un rôle causal à l'intellection de Dieu. Mais avant d'étudier le rôle causal de l'acte intellectif de Dieu, examinons les objets qui en sont issus.

1.2.L'objet de la création : le monde et ses composants

Un survol de certains passages du *Zubda* et des épîtres permettent de dire que 'Ayn al-Qudāt a accepté, d'une façon sommaire, quelques-uns des principes de la vision aristotélicienne des mondes supra et sublunaires, en les ordonnant selon la hiérarchie émanationniste. L'épineuse question de l'éternité temporelle du monde, abordée au chapitre 51 du *Zubda*, lui offre l'occasion de traiter de l'architecture cosmique, puisque dans une tentative de résoudre ce problème, il essaye de circonscrire le sens du mot « monde » (*'ālam*) :

La parole de celui qui dit "le monde est éternel temporellement" est une erreur absolue. Lorsque l'on demande à cette personne : "qu'est-ce que tu entends par monde ?" Soit elle répond : "j'entends par ce [mot] tous les corps, comme les cieux (*al-samāwat*) et les principaux [corps élémentaires] (*al-ummahāt*)" ; soit elle dit : "j'entends par ce [mot] tout existant autre que Dieu, le Très-Haut". Dans ce [dernier] cas les intellects, les âmes et les corps, tous sont compris dans [le sens du] mot "monde"⁴³¹.

Mettons instantanément de côté le problème de la temporalité et de l'éternité du monde qui seront abordés dans le chapitre suivant et focalisons-nous sur ce qu'il définit comme constitutif du monde. Les deux définitions qu'il donne pour circonscrire le contenu sémantique de ce mot s'inscrivent dans la conception cosmologique propre à l'aristotélisme de la tradition arabe : le monde compris comme l'ensemble des corps, ces derniers se divisant entre corps célestes et corps élémentaires de la sphère sublunaire. Qu'il emploie délibérément un mot vague, *ummahāt*, pour désigner les quatre corps élémentaires, ne doit pas nous détourner de son intention, car comme nous allons le voir, il en parle explicitement ailleurs⁴³². Sa deuxième définition, quant à elle, clarifie mieux l'adoption de la hiérarchie cosmique de l'aristotélisme islamique⁴³³. En plus des corps, le monde comprend les intellects et les âmes

⁴³¹ *Zubda*, 55, 5-8.

⁴³² Voir par exemple *Nāme-hā*, I, 202, 11-12 : « l'homme et la pierre partagent le fait qu'ils sont tous les deux composés de quatre éléments (*ĉahār 'onşor*), mais l'homme ne le partage pas avec l'eau, car il est composé alors que l'eau est simple ».

⁴³³ Notons la ressemblance et la dissemblance de cette définition avec la définition typique des *mutakallimūn*. Pour les *mutakallimūn*, les fervents défenseurs de la doctrine de la création, le monde comprend « tout existant,

s'étalant sur les deux niveaux supra et sublunaires. La distanciation avec la classification ontologique du *kalām* qui ne laisse pas de place aux entités non-corporelles et non-accidentelles est plus qu'évidente. Un passage de l'épître 94 où il rejette l'existence des atomes isolés occupant de l'espace, confirme encore la distance qu'il prend par rapport à l'atomisme corpusculariste de certains *mutakallimūn*⁴³⁴.

excepté Dieu » et selon leur conception atomiste du monde physique, ces existants sont des atomes, des corps et des accidents. Voir Bāqillānī, *Tamhīd*, 22, 4-5 : « la totalité du monde, céleste et terrestre, ne sort pas de ces deux genres [d'existants] : les substances atomiques et les accidents » ; Ġazālī, *Iqtīṣād*, 24, 7-8 : « Nous entendons par monde tout existant excepté Dieu, le Très-Haut, et nous entendons par tout existant excepté Dieu, le Très-Haut, tous les corps et leur accidents ». Nous verrons que 'Ayn al-Quḍāt suit les *mutakallimūn* dans la première partie de leur définition, « tout existant, excepté Dieu », mais qu'il s'en distingue, en supposant que ces existants sont les corps, les accidents, les âmes et les intellects. S'opposant à l'ontologie du *kalām*, il rend possible ainsi, l'existence des êtres incorporels tels que les âmes et les intellects.

⁴³⁴ Voir notamment *Nāme-hā*, II, 285, 15-26; 286, 1-4 : « Selon la doctrine des anciens, la substance isolée (*ḡawhar-e fard*) est un existant, et ils en comprennent un sens correct. Si quelqu'un, par son ignorance, y réfléchit, il affirmerait [l'existence d'] une substance isolée qui occupe de l'espace (*motaḥayyez/mutaḥayyiz*) et qui ne se divise pas. Or, cette substance isolée, avec cette qualité, est impossible. Ce genre d'erreur, dans la doctrine des anciens, est abondant et il est dû aux malentendus ». 'Ayn al-Quḍāt n'explique pas ici le « sens correct » que peut avoir une « substance isolée », mais nous pouvons déduire que s'il rejette la substance isolée dans le sens d'un atome occupant l'espace, il peut l'accepter dans le sens de point géométrique, comme un passage de son *Tamhīdāt* pourrait le suggérer : « le premier rang qui est la vérité des vérités se constitue de l'un qui n'a pas de multiplicité, ni en puissance ni en acte. Ceci est comme un point et il est l'essence du créateur, le Très-Haut, et c'est ce que nous appelons 'l'atome isolé'. Ce point n'est ni divisible ni n'accepte la division. Il est exempt de toute sorte de multiplicité, qu'elle soit par existence, possibilité, puissance ou acte. Il est un est l'essence de créateur, le Très-Haut ». *Tamhīdāt*, 337, 10-13. Outre l'aspect géométrique, on reconnaît un fondement mathématique derrière l'identification de Dieu avec le point qui sont tous les deux uns. C'est la tradition mathématique qui n'admet pas « un » comme un nombre, puisque le nombre est une quantité alors que « un » ne l'est pas. Voir ce qu'en dit Kindī dans son *Fī l-falsafa al-ūlā* : « Si d'autre part *un* est un nombre, et qu'il n'y a rien de moindre que l'unité, alors *un* est le moindre absolu. Mais cette opinion n'est pas vraie car si nous disons "*un* est un nombre", il est sûr que nous nous entachons d'une abomination monstrueuse. En effet, si *un* est un nombre il est une certaine quantité, et si *un* est une quantité, alors le propre de la quantité s'y attache inséparablement : je veux dire qu'il est égal et inégal. Si donc *un* a des *uns* dont certains lui sont égaux et certains ne le sont pas, alors *un* se divise puisque le plus petit *un* mesure le plus grand *un* ou mesure sa part, et qu'ainsi le plus grand *un* a une part et donc se divise. Or l'*un* ne se divise pas : donc sa division existe et n'existe pas, cela es absurde et ne se peut pas et *un* n'est donc pas un nombre », *Fī l-falsafa al-ūlā*, dans *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, p. 73 (texte arabe), p. 72 (tr.). Nous trouvons l'écho de cette idée dans un passage du *Maqṣad al-asnā* de Ġazālī que 'Ayn al-Quḍāt a certainement consulté. Le passage porte sur le nom divin « un » : « L'un est celui qui ne se divise pas et qui n'a pas de semblable. Ce qui ne se divise pas, est comme un atome (*al-ḡawhar al-wāḥid*) qui ne se divise pas. On dit alors qu'il est un, dans le sens où il n'a pas de partie. De même est le point qui n'a pas de partie. Dieu, le Très-Haut, est un, dans le sens où la supposition d'une division dans Son essence est impossible », *Maqṣad*, 144, 3-5. Ainsi, ce qu'est Dieu sur le plan métaphysique, le point l'est dans le domaine géométrique et le un l'est dans une perspective mathématique. De cela, nous concluons que 'Ayn al-Quḍāt accepte une certaine forme de l'atomisme géométrisant, semblable à ce qui est attesté chez les Bahšamites, alors qu'il rejette l'atomisme corpusculariste des Aš'arites. Cela toutefois ne signifie pas que l'atomisme soit sa doctrine physique de prédilection. Pour l'exemple de l'atomisme géométrisant, voir Ibn Mattawayh, *al-Taḍkira fī aḥkām al-ḡawāhir wa-l-'arāḍ*, I, 75 : « selon nous, le corps, dans sa division, aboutit à une limite qui n'accepte pas la division et cela est la plus petite des mesures. [...] Le *ṣayḥ* Abu al-Qāsim [al-Ka'bī] a relaté des premiers [*mutakallimūn*] qu'il y a là un angle à partir duquel aucune chose ne serait plus petite, de manière que des lignes pourraient passer par là, et cela indique l'affirmation de l'existence de l'atome, sinon il aurait été nécessaire que de tous les angles les lignes puissent passer. Euclide a exprimé dans son livre que le point n'a pas de partie et que la distance depuis le centre du cercle vers sa circonférence est pareille dans toutes les directions. Si la partie [l'atome] était divisible, il y aurait là des distances infinies ». Comparez cet atomisme géométrisant avec l'atomisme corpusculariste de Ġuwaynī, pour qui l'atome est avant tout une unité minimale corporelle qui occupe de l'espace. Voir *Šāmil*, 157, 4-6 : « Nous disons : l'occupation de l'espace fait partie des attributs essentiels [de substance atomique]. Il existe plusieurs

L'ordre décroissant de la cosmogonie émanationniste est exprimé au cours du chapitre 57 de *Zubda*, dans lequel il explique la modalité de la procession d'une multiplicité d'existants à partir d'un existant simple et unique :

L'existence est premièrement émanée à partir de Dieu, qu'Il soit exhaussé et glorifié, sur le premier existant qui, parmi les anges et tous les existants, est le plus proche de Dieu, selon le point de vue de l'intellect. Il semble que l'« esprit » mentionné dans ce verset est une allusion à lui: « Au jour où l'Esprit et les Anges se tiendront debout, sur un rang » (78 : 38). L'existence de cet esprit était une condition qui complétait la disposition d'une autre chose pour recevoir la lumière de la puissance prééternelle. Alors, la disposition de cette chose dépendait de la condition de l'existence de l'esprit, de la même manière que la disposition de l'esprit ne dépendait d'aucune condition. Ensuite l'existence de ce deuxième [existant] est une condition pour l'existence du troisième [existant]. [...] Cela te suffit pour [savoir] la qualité d'émission des existants multiples à partir de l'Un qui est le Vrai⁴³⁵.

Le premier intellect a le rang le plus élevé dans cet univers construit sur un modèle émanationniste. 'Ayn al-Qudāt le remarque dans d'autres endroits de ses écrits⁴³⁶. Comme le veut la philosophie islamique, le premier intellect est identifié à l'ange coranique. Il l'appelle parfois le « grand esprit » (*rūḥ-e a'zam*) et il est possible que par l'expression « ceux qui portent le Trône », il désigne le même intellect⁴³⁷. Il identifie également les âmes célestes et les anges, comme nous le verrons plus tard⁴³⁸. Toutefois, déviant de l'émanationnisme des philosophes, il refuse de faire du premier intellect une *cause* qui ferait exister son sphère, l'âme de son sphère et l'intellect de la sphère inférieure. Conformément à sa théorie causale exclusiviste, l'intellect n'est qu'une *condition* qui prépare les autres existants pour recevoir le

preuves de cela : l'une d'elles c'est que le sens de ce qui occupe de l'espace (*al-mutaḥayyiz*) chez nous c'est le corpuscule (*al-ḡirm*). Son être étant un corpuscule ne diffère pas, même si ses accidents de localisation et ses [autres] accidents diffèrent ». Voir aussi M. Rashed, "Natural Philosophy", p.292: "For the first time in the long history of atomism, an atomist appeals to the Euclidean definition of the point as his authority. This means not only that corpuscularism, as we have seen, is more or less abandoned in favor of an atomism of position, but also that a new articulation of 'physics' and geometry comes to the fore. For mathematical realities are no longer secondary qualities of the sensible, that is, properties of the sensible objects only insofar as they are grasped through imaginative abstraction. Now, they become directly constitutive of the sensible world". Voir également M. Rashed, *Commentary on Aristotle De generatione et corruptione* pp. 95-97.

⁴³⁵ *Zubda*, 63, 16-18 ; 64, 1-9.

⁴³⁶ Voir *Nāme-hā*, I, 316, 6-7 : « Entre Lui (i.e., Dieu) et le premier intellect, qui est le premier créé (*maḥlūq-e avval*), le temps est infini ». Ibid., 318, 3-6 : « Il faut que le chemin entre Lui (i.e., Dieu) et le premier intellect qui est le plus noble des existants, et le plus proche à Sa perfection, soit infini, parce que le Vrai est nécessaire et le premier intellect est possible, et que le nécessaire par son essence est le Vrai et le possible est le néant (*bātel/bāṭil*) et que du néant au vrai, le chemin est infini ».

⁴³⁷ Pour l'appellation « grand esprit », voir le chapitre sur la causalité ; pour « porteur de Trône », voir *Nāme-hā*, II, 402, 5-7 : « Dans tout mouvement et tout repos que tu effectues, tu n'es pas indépendant de l'existence de tout ce qui existe dans les cieux et sur la Terre, et les anges terrestres et célestes et les porteurs de trône ». Voir aussi R. Frank, *Creation and Cosmic System*, p. 44 : « it is apparently the intellect which is the first of created causes that he refers to metaphorically in *Ihyā'*, IV, pp. 118f. as "the porters of the Throne". *Creation and Cosmic System*, p. 46: "The inference that al-Ghazālī uses the plural expression 'ḥamalatu l-'arsh' in *Ihyā'* 4, pp.117f. to indicate a single celestial being, as he apparently refers to the agent intellect as 'the High Council' in *Mizān*, p. 45, is plausible, but by no means wholly certain."

⁴³⁸ Voir par exemple *Šifā'*, *Ilāhiyāt*, 435, tr. Anawati, II, p. 169 : « Le premier degré, c'est celui des Anges spirituels exempts [de matière], appelés Intelligences : puis les degrés des anges spirituels appelés âmes ».

flux divin de l'existence. Il ne les fait point exister. 'Ayn al-Quḍāt n'explicite pas davantage la nature des autres existants qui se situent aux rangs inférieurs et se contente de les désigner simplement par des nombres. Mais dans le chapitre 58 du *Zubda*, il révèle un peu plus la structure du monde céleste :

Dire qu'« entre le Nécessaire qui est le Vrai et le premier ciel, qui est la sphère *d'al-atlas* ne sont intermédiaires que trois anges, l'un d'entre eux étant spirituel (*rūḥānī*) et les deux autres étant chérubins (*karrūbiyān*) », est un jugement d'opinion et incorrect. Peut-être qu'il y a entre eux mille intermédiaires, voire plus que ça. Selon les maîtres de la connaissance, cela constitue la vérité. Certes, lorsque les savants dans leur ascension jusqu'au Premier, en déduisant du mouvement de la première sphère, n'ont reconnu que ces trois [intermédiaires], ils n'ont forcément cherché que ces trois [intermédiaires] dans leur descente. Cela est certainement opiniâtre et il n'est pas permis que l'on se contente de ce genre de choses dans les sciences spéculatives. Notre propos « les intermédiaires entre le Nécessaire et la première sphère sont nombreux » est la vérité. Les adeptes de la connaissance l'ont aperçu, non pas par la voie de l'argumentation mais par une autre voie, même s'il est possible d'en parler par la voie de l'argumentation. Comme il dépend de l'ouverture de l'œil de la connaissance dans le tréfonds [de l'homme], il n'est pas possible d'en parler. Nous en avons averti, tant que nous avons pu, dans la mesure où il était possible [d'en parler] d'une manière compréhensible pour l'intellect. Ce qui aide l'intellect à l'affirmer est de réfléchir répétitivement aux étoiles qui sont dans la huitième sphère désigné par le « Trône », dans le langage religieux⁴³⁹.

Le monde supralunaire est conçu en conformité avec l'astronomie islamique qui s'enracine dans la vision ptoléméenne de l'univers. Il est constitué de la sphère la plus haute, que 'Ayn al-Quḍāt désigne, suivant les philosophes, le *falak al-atlas* (le *primum mobile*), ensuite de la sphère des étoiles fixes, et les sept sphères des planètes, le soleil et la lune. Les anges spirituels et chérubins sont des équivalents coraniques pour les âmes célestes et les intellects séparés⁴⁴⁰. Notre auteur a ainsi accepté la structure triadique des sphères, qui, pour les philosophes, sont composées d'un intellect, d'une âme et d'un corps. La critique qu'il adresse aux adeptes de la doctrine de l'émanation, tout en étant intéressante, semble obscure. Il met l'accent sur le rôle des étoiles fixes, situées dans la huitième sphère, que l'on appelle également le Trône, en tant qu'intermédiaires entre Dieu et la sphère de l'*atlas*. Selon lui, dans un mouvement ascendant, on reconnaît trois entités cosmiques, dont l'une est une âme céleste (l'ange spirituel) et les deux autres, deux intellects séparés (les anges chérubins) de la sphère désignée comme le Trône et la sphère de l'*atlas*. Pour lui, les étoiles fixes doivent également être comptées parmi les intermédiaires⁴⁴¹.

⁴³⁹ *Zubda*, 64, 13-18 ; 65, 1-6.

⁴⁴⁰ Voir Gazālī, *Maqāṣid, Ilāhiyāt*, 98, 3-4: « discours sur les âmes et les intellects, desquels on parle en tant qu'anges spirituels cosmiques (*al-malāika al-rūḥāniyya al-samāwiyya*) et chérubins (*al-karrūbiyyūn*) ».

⁴⁴¹ La raison entraînant cette erreur, selon lui, est que les adeptes de la doctrine de l'émanation, ont déduit du mouvement de la sphère trois entités cosmiques : une âme céleste qui est cause directe du mouvement de la sphère, l'intellect de la sphère supérieure et celui de la même sphère qui sont des causes finales de ce

Le point curieux dans sa description cosmologique est l'absence de l'intellect agent. Nulle part dans ses écrits existants 'Ayn al-Quḍāt ne le mentionne. Même dans l'épître 63 où il énumère, semble-t-il, toutes les causes secondaires et les intermédiaires célestes, l'intellect agent est absent :

Sache que le mûrissement qui apparaît dans le fruit, durant un temps, possède plusieurs causes (*asbāb*) : il faut la terre, l'eau, l'air, l'éclairage du soleil et de la lune et l'alternance du jour et de la nuit. Ceux-ci constituent les causes apparentes que tout le monde connaît. Or, il faut d'autres causes qui sont ignorées de tout le monde, à savoir Saturne, Jupiter, les étoiles fixes, les sept sphères, le Sièges (*korsi/kursī*) et le Trône ('*arṣ*')⁴⁴².

Le Trône et le Sièges sont des mots d'origine coranique pour renvoyer respectivement aux neuvième et huitième sphères⁴⁴³. 'Ayn al-Quḍāt énonce clairement que la chaîne des causes secondaires, en plus des causes apparentes, comprend des entités cosmiques qui sont inconnues aux peuples. En reconnaissant les étoiles, les corps célestes et les planètes comme des causes agissant sur les phénomènes naturels, il ne laisse point de doute sur son acceptation du modèle cosmique proposé par l'aristotélisme néoplatonisant des *falāsifa*. Mais nous constatons qu'il ne mentionne pas l'intellect agent, même dans ce passage où toutes les causes célestes, paraît-il, sont présentes. Cette absence est toutefois justifiable. Trois hypothèses se présentent à ce stade de la recherche.

Si la fonction la plus particulière de l'intellect agent, dans la cosmologie philosophique et notamment avicennienne, est son rôle de donateur de forme, et que, pour 'Ayn al-Quḍāt ce n'est pas une seule substance incorporelle qui s'en charge, mais bien une multitude, il est compréhensible qu'il ne lui assigne pas de place particulière dans sa conception cosmologique. Pour lui, la fonction de distribution des formes aux existants sublunaires serait partagée entre plusieurs entités célestes et l'intellect agent ne serait qu'un donateur de forme parmi tant d'autres. On peut déduire ce changement par rapport au modèle avicennien et fārābien de l'émanation en examinant de près certains de ses écrits. À quelques endroits, il parle du rôle important des « anges » dans l'économie des activités terrestres, sans préciser pour autant que leur rôle consiste à donner la forme. Dans le chapitre 38 du *Zubda*, lorsqu'il

mouvement. Or, cette répartition des entités cosmiques ne peut pas s'appliquer au cas de la sphère des étoiles fixes qui compte plus de trois entités. Pour le rapport entre le mouvement des sphères, des âmes et des intellects célestes, voir, par exemple *Maqāṣid, Ilāhiyāt*, 120, 16-18 : « la quatrième proposition sur l'affirmation de l'existence des intellects séparés : le mouvement indique l'existence d'une substance noble inchangeant qui n'est pas un corps et qui n'est pas imprimée dans un corps. Et ce qui est ainsi s'appelle intellect séparé ». Or, comme l'intellect agit seulement en tant que cause finale, il faut une substance médiane comme l'âme qui a la capacité d'agir directement sur les corps.

⁴⁴² *Nāme-ha*, I, 472, 16-17 ; 473, 1-3.

⁴⁴³ *Iḥwān al-ṣafā, Ras'il*, t. II, 26 : « Quant à la huitième sphère, c'est la sphère des étoiles fixes, englobant et dominant les sept sphères. Il est donc le Sièges qui contient les cieux et la Terre. Quant à la neuvième sphère qui domine les huit sphères, c'est l'éminent Trône que l'on porte au-dessus des autres ».

traite de l'information, sa formulation reste ambiguë quant à l'origine de l'entité céleste qui est à la base de l'attribution des formes. Ce qui pourrait signifier que Dieu, aussi bien qu'un ou plusieurs existants cosmiques peuvent donner des formes. Ce rôle ambigu des entités célestes est partiellement clarifié dans l'épître 86, lorsqu'il met l'accent sur l'influence que peuvent exercer les « anges terrestres »⁴⁴⁴ sur les phénomènes sublunaires :

Sache que l'ange de la Terre a un nom déterminé par lequel il fait maintenir la Terre. L'ange du ciel fait de la même manière. L'ange de la vie possède un nom par lequel il souffle les esprits dans les corps des hommes.[...] L'ange du feu a également un nom par lequel il fait allumer le feu. Les anges de l'air et d'eau ont également des noms, ainsi que les anges du vent, d'éclair, de tonnerre et de pluie⁴⁴⁵.

Chaque ange est dit posséder « un nom » par lequel il réalise son acte qui est la subsistance des choses, dans le cas de la Terre, ou la génération des choses, dans le cas du corps doté de l'esprit ou de l'âme. Maintenir quelque chose dans l'existence pour 'Ayn al-Qudāt signifie donner à cette chose une forme à chaque instant⁴⁴⁶. De même, si l'âme est la forme du corps, comme le veut l'aristotélisme, donner l'âme au corps ne signifie rien d'autre que le fait de l'informer. Les transmutations du monde terrestre ne sont envisageables que selon le modèle de l'« infusion », c'est-à-dire le don de la forme à un substrat par un principe incorporel⁴⁴⁷. Ce passage expose donc, dans un langage un peu spiritualisé, l'idée que les entités angéliques différentes se partagent la tâche de donner des formes aux existants sublunaires. À chacune est confiée une partie du royaume terrestre.

Ces anges terrestres trouvent par ailleurs des parallèles dans l'*Ihyā* où Ġazālī explique qu'ils sont innombrables⁴⁴⁸, et qu'ils sont des entités simples, possédant une seule qualité et

⁴⁴⁴ *Nāme-hā*, II, 208, 7: « Ce sont tous des anges terrestres (*ferēstegān-e ardī*) ».

⁴⁴⁵ *Nāme-hā*, II, 207, 14-18; 208, 1-3. Voir également *Nāme-hā*, I, 99, 7-14 : « Le corps n'est jamais le substrat de la puissance, de la volonté et de la science. [...] Le pain ne peut pas satisfaire quelqu'un sans [l'aide] de quelque chose d'autre. Quelque chose d'autre le force (*mosahher/musahhir*) [à agir] et ce quelque chose qui le force s'appelle ange. Ainsi, le feu est l'instrument de l'ange dans la combustion, l'eau est l'instrument de l'ange dans la satisfaction de la soif, la lumière du soleil/le soleil est l'instrument de l'ange dans l'illumination du monde, la terre et l'air, le ciel, l'astre sont également ainsi. Aucun corps ne peut exister sans autre chose qui soit incorporel ».

⁴⁴⁶ Voir *Zubda*, 62, 12-13 : «La compréhension de ce point deviendra facile pour celui qui, parmi les gens intelligents, recourt à [l'exemple de] la lumière de la lampe, pour lequel est renouvelé à chaque instant, une [nouvelle] existence. Les enfants pensent que la lumière de la lampe qu'ils voient enflammée, de la même manière, est une chose unique. Or, les savants savent avec certitude qu'à chaque instant une autre forme est renouvelée pour elle. Aux yeux du 'arīf, cela est le cas de tout existant, hormis Dieu ».

⁴⁴⁷ K. Richardson, "Avicenna and Aquinas on Form and Generation", p. 251: "On this model [i.e. the infusion Model of substantial generation], when a new compound of form and matter is made, an incorporeal substance produces its form and bestows it upon matter ready to receive it by corporeal cause". Ce modèle de la génération s'oppose à celui selon lequel les causes corporelles font sortir la forme substantielle à partir de la potentialité de la matière.

⁴⁴⁸ *Ihyā*, IV, 2272, 2: « Ils sont trop nombreux pour [pouvoir] être dénombrés ».

effectuant un seul acte⁴⁴⁹. Ġazālī reste également ambigu sur la modalité d'intervention de ces anges. Selon Richard Frank, leur activité consiste à donner des formes aux existants terrestres⁴⁵⁰. Ils sont soumis aux anges dits « célestes » qui, sur un plan axiologique, occupent une place plus proche de la divinité⁴⁵¹.

Une autre possibilité d'interprétation est le changement de place de l'intellect agent dans la hiérarchie cosmique dont notre auteur a hérité. Selon cette hiérarchie, l'intellect agent ne se situe pas au niveau de la sphère de la lune, mais serait dans le niveau céleste le plus haut. Ainsi, l'intellect agent serait le premier intellect que l'on rencontre souvent dans les écrits de 'Ayn al-Qudāt et qui s'occupe de différents phénomènes du monde. En cela, 'Ayn al-Qudāt suivrait Ġazālī⁴⁵² ou Avicenne dans certains de ses écrits⁴⁵³.

La dernière explication possible pour justifier l'absence de l'intellect agent dans les écrits de 'Ayn al-Qudāt est que, pour notre auteur, c'est Dieu Lui-même qui prend en charge l'information des existants. Ainsi, à Dieu reviendrait l'une des tâches principales que l'intellect agent réalise selon le système philosophique de Fārābī et d'Avicenne. Son rejet de la causalité verticale et le fait de considérer Dieu comme la seule cause véritablement efficace pourraient être des éléments appuyant cette hypothèse. Dans un passage de son *Tamhīdāt*, il exprime brièvement : « L'un de Ses noms est *muṣawwir*, c'est-à-dire celui qui fait exister les formes⁴⁵⁴ ». Ce qui est également affirmé par un passage du chapitre 35 du *Zubda* où Dieu est décrit comme : « celui qui donne la forme (*muṣawwir*) de la vie et de la mort⁴⁵⁵ ».

Aucune de ces trois hypothèses n'est à écarter du fait que toutes proviennent d'endroits différents des écrits de 'Ayn al-Qudāt et qu'aucune contradiction interne ne nous empêche d'accepter la validité des trois. C'est en abordant sa théorie causale que nous découvrirons l'explication ultime du partage des rôles entre Dieu et les entités célestes et la cohésion interne faisant fonctionner ces hypothèses toutes simultanément.

⁴⁴⁹ *Ihyā'*, IV, 2272, 8-10: « chacun a une seule qualité ; il n'y a ni mixture ni composition en eux et chacun fait un seul acte ».

⁴⁵⁰ “For al-Ghazālī, the angel which is the giver of forms is not that which serves as the agent intellect. It would appear likely, indeed, that al-Ghazālī may envisage a plurality of angelic agents who serve as ‘givers of forms’”. R. Frank, *Creation and Cosmic System*, p. 40, note 68.

⁴⁵¹ Voir *Nāme-hā*, II, 208, 7- 10 : « Ils sont tous des anges terrestres et les noms qu'ils possèdent viennent du niveau le plus bas du *malakūt*. Ce troupeau terrestre est sous contrôle des anges célestes dont les noms proviennent du niveau le plus élevé du *malakūt*. Ce groupe sont des anges du Très-Haut et on les appelle les saints de l'Éminent Concile (*mala' a'lā'*) ».

⁴⁵² « Note that for al-Ghazālī the agent intellect is located at the top of the top of the celestial hierarchy, not at the sphere of the moon as with al-Fārābī and Avicenna”, R. Frank, *Creation and Cosmic System*, p.39, note 63.

⁴⁵³ Voir Avicenne, *Ta'liqāt*, 281, 10 [480] : « La possibilité de l'existence du premier causé, qui est l'intellect agent, vient de son essence et non pas de l'extérieur ».

⁴⁵⁴ *Tamhīdāt*, 296, 9-10.

⁴⁵⁵ *Zubda*, 41, 15.

Force est de constater que ‘Ayn al-Quḍāt a repris la structure globale du monde taillé à l’échelle de l’émanation, mais ne s’y est point borné. Cette même liberté d’expression se retrouve dans son développement de la création, supposé être un apanage des créationnistes, mais interprétée d’une façon qui lui est toute particulière.

1.3.La création

‘Ayn al-Quḍāt a une idée claire au sujet de la modalité de la création, comprise comme l’acte de faire venir à l’être ce qui n’existe pas. Elle est décrite clairement comme une émanation : un jaillissement qui se passe via un flux divin et qui revêt les choses non-existantes de l’habit de l’être⁴⁵⁶. Nous avons déjà constaté, au cours de la partie précédente, qu’en décrivant la hiérarchie des existants, celui-ci dresse un tableau qui s’accorde plus ou moins avec le schéma émanationniste. Rappelons que dans le chapitre 57 du *Zubda*, il précise que « l’existence est premièrement émanée à partir de Dieu sur le premier existant⁴⁵⁷ » et qu’il identifie ce « premier existant » avec le premier intellect. Son recours fréquent à l’imagerie de l’émanation et son usage constant des racines *ṣ-d-r* (provenir) et *f-w-ḍ* (émaner) pour désigner l’acte divin de création ne fait que confirmer l’idée que la création est pour lui une procession immédiate de l’existence et qu’elle est issue de la plénitude de l’essence divine⁴⁵⁸. L’existence est dite « lumière » et l’existentiation est appelée « illumination » :

Il n’y a pas de doute que l’illumination du non-existant par la lumière de l’existence demande une relation particulière entre lui et la puissance prééternelle⁴⁵⁹.

Cette procession prend par ailleurs une tournure hylémorphique, lorsque notre auteur déploie en détail la production des existants. Dans un passage déjà cité du chapitre 45, ‘Ayn al-Quḍāt affirme l’idée que l’émanation est une information, en déclarant que la générosité divine « émane les formes des existants sur eux⁴⁶⁰ » et qu’elle « nécessite l’émanation de l’existence sur les non-existants⁴⁶¹ ». Cette vision trouve une explication plus élaborée dans le chapitre 38 du *Zubda*:

⁴⁵⁶ Il utilise la forme plurielle du *ḥal‘a* (l’habit d’honneur) au chapitre 45 du *Zubda*, ajouté à l’existence émanée sur les non-existants. Voir *Zubda*, 50, 19.

⁴⁵⁷ *Zubda*, 63, 16.

⁴⁵⁸ Pour la terminologie de l’émanation voir J. Janssens, “Creation and Emanation in Ibn Sīnā”, pp. 455-477. Il est important de noter que ‘Ayn al-Quḍāt est conscient de la sensibilité que suscite l’emploi de vocabulaire émanationniste. Il écrit dans l’épître 94 : « tout adventice provient de Dieu (*ṣādīr min Allāh*). Et si tu voudrais ne pas utiliser le mot “provenir” (*ṣadīr*) pour qu’un idiot ne puisse pas faire des reproches, utilise un autre mot », *Nāme-ha*, II, 295, 12-14.

⁴⁵⁹ *Zubda*, 61, 13-14. Cf. *Miškāt al-anwār*, 137, 8 où Ġazālī identifie l’existence et la lumière : « opposé à ça [la non-existence] est l’existence : elle est donc la lumière ». Voir aussi *Maqṣad*, 157, 19 : « l’existence est une lumière émanée sur toutes les choses à partir de la lumière de Son essence ».

⁴⁶⁰ *Zubda*, 50, 17-18

⁴⁶¹ *Zubda*, 50, 19

Lorsqu'est émanée sur le non-existant la forme de l'existence (*al-ma'dūm idā ufiḍa 'alayhī šūrat al-wuḡūd*), comme la forme d'une pomme qui fut non-existante et qui devint existante après [l'état] de non-existence, il est indispensable qu'il y ait une cause (*sabab*) à l'existence de la forme après sa non-existence⁴⁶².

La présence du non-existant en tant que substrat recevant l'existence ou la forme de l'existence constitue en elle-même une autre difficulté sur laquelle nous reviendrons plus tard. Notons que l'acte de faire exister est un processus d'« information », de don de la forme à ce qui n'existe pas encore. La forme de l'existence est émanée, par un principe non-précisé, sur ce qui est non-existant et qui, néanmoins, peut la recevoir. De même, la forme émanée elle-même, avant cet acte, était non-existante. La difficulté de ce passage, outre le problème que suscite le non-existant, se résume notamment dans l'expression quelque peu vague de « la forme de l'existence ». Le fait que 'Ayn al-Quḍāt mentionne directement à la suite la forme de la pomme, étant elle-même une forme substantielle, pourrait suggérer qu'il identifie les deux : la forme de l'existence serait ainsi la forme substantielle. Or, identifier la forme de l'existence avec la forme substantielle nous poserait un grave problème quant à la structure hylémorphique des existants qui se situent aux extrémités de l'échelle ontologique, tels que les corps élémentaires. Car en acceptant une telle identification, nous serions amenés à admettre que les corps élémentaires n'ont pas de structure hylémorphique. Par ailleurs, 'Ayn al-Quḍāt traite à un autre endroit, dans le chapitre 39 du *Zubda*, de la forme de l'existence sans l'identifier à une forme substantielle. Ce qui pourrait insinuer qu'il ne la restreint pas à la seule forme substantielle :

La vérité de la causalité (*sababīya*) revient à faire exister la forme de l'existence dans le non-existant⁴⁶³.

Le sens plus général que pourrait avoir la forme de l'existence est davantage renforcé lorsque, dans le même chapitre, il emploie la forme plurielle de cette expression :

La véritable cause est ce dont l'essence est parfaite *per se* : l'existence en elle abonde jusqu'à ce qu'elle soit émanée sur les non-existants et les habille des formes de l'existence (*šūwar al-wuḡūd*)⁴⁶⁴.

'Ayn al-Quḍāt ne fournit pas davantage d'explication sur le sens exact de cette expression. Alors que ses œuvres, dans leur totalité, demeurent silencieuses quant au sens d'une telle chose, *al-Maqṣad al-asnā'* de Ġazālī nous en fournit une clé. Dans cet ouvrage, expliquant le nom divin « *al-muṣṣawwir* » (formateur), Ġazālī parle de « la forme de l'existence » (*šūra al-wuḡūd*) et de « la forme existentielle » (*al-šūra al-wuḡūdiyya*). De par la perspective

⁴⁶² *Zubda*, 44, 5-7

⁴⁶³ *Zubda*, 45, 6-7.

⁴⁶⁴ *Zubda*, 45, 11-12.

psychologique de cette partie, le discours de Ġazālī diffère de celui de notre auteur, qui vise plutôt l'aspect ontologique de la génération des êtres. Mais, il a néanmoins le mérite d'être plus explicite :

La part du serviteur de ce nom [i.e., *al-muṣawwir*], c'est d'acquérir, dans son âme, la forme de l'existence, en sa totalité, en rapport à l'état et à l'ordre [de tout existant]⁴⁶⁵.

Et quelques lignes plus bas, il ajoute :

C'est la part du serviteur de ce nom : l'acquisition de la forme cognitive qui correspond à la forme existentielle. La science est une forme dans l'âme qui correspond à la forme de l'objet de cognition. La science de Dieu, glorifié et exalté, sur les formes est la cause de l'existence des formes *in singularibus* et la forme existante *in singularibus* est la cause de l'obtention de la forme cognitive dans le cœur de l'homme⁴⁶⁶.

La forme de l'existence, dans le premier passage cité, réfère à la forme instanciée de tous les existants dans le monde, qui, après l'abstraction, devient un parallèle paradigmatique pour la forme cognitive dans l'âme de celui qui l'intelligé. L'existence ici signifie la totalité des existants. Ġazālī veut insister sur la modalité selon laquelle l'homme peut devenir *muṣawwir* dans le sens de celui qui acquiert la forme d'un objet dans son âme à la suite de l'abstraction de la forme à partir du composé. La forme existentielle, dans le deuxième passage, est la forme qui existe, dans le monde, dans chaque individu. Une forme existentielle est donc une forme déterminée et instanciée qui, supposons-le, est inhérente à un substrat matériel. Elle peut englober aussi bien la forme substantielle, comme celle de la pomme dans le passage du *Zubda*, que la forme corporelle et la forme élémentaire. Elle peut également être la forme des existants supralunaires. Il semble raisonnable de déduire qu'étant donné la connaissance qu'a 'Ayn al-Qudāt de ce texte⁴⁶⁷, il pourrait avoir à l'esprit le sens de la forme instanciée, lorsqu'il parle de la « forme de l'existence » dans le *Zubda*. Par ailleurs, un autre aspect que les extraits cités du *Zubda* ne dévoilent pas au lecteur et qui est révélé par Ġazālī est l'origine de ces formes instanciées.

Cet aspect important de la modalité de l'agir divin consiste en la dimension causale que peut avoir l'intellection divine. Bien que 'Ayn al-Qudāt ne précise pas le lien direct entre les formes existentielles et l'intellection de Dieu, ces deux volets de la théorie avicennienne de la création sont existants dans ses écrits. Notons toutefois qu'il ne parle pas nommément d'« intellection » (*ta'aqqul*), mais seulement de la « science » (*'ilm*) qui produit et cause l'existence. La raison derrière ce choix terminologique est très probablement son désir de

⁴⁶⁵ Ġazālī, *Maqṣad*, 82,14-15.

⁴⁶⁶ Ġazālī, *Maqṣad*, 83, 8-11.

⁴⁶⁷ Nous savons, par l'épître 95, et sa critique concernant le sens du nom et du nommé, qu'il a lu cet ouvrage. Il le cite nommément. *Nāme-hā*, II, 314, 3.

rester, ne fût-ce que d'une manière superficielle, dans le domaine plus orthodoxe des attributs divins⁴⁶⁸. La causalité de la science de Dieu est en réalité abondamment exploitée par notre auteur dans le cadre de sa théorie de la création et cela d'une manière expresse. 'Ayn al-Quḍāt tire un double profit de son attribution d'une dimension causale à la science divine : premièrement en mettant l'accent sur l'intellection divine, il peut expliquer l'origine de la création et compenser la faiblesse que pourrait occasionner à la cohérence de sa doctrine de la création l'abandon du *choix divin* que privilégiaient les *mutakallimūn*. Deuxièmement, en accordant à la science divine et à son acte d'intellection un rôle causal, il peut proposer une solution au problème délicat de la connaissance divine des particuliers.

Pour mesurer la distance que 'Ayn al-Quḍāt prend par rapport à la pensée aš'arite, rappelons que pour ces derniers, ce n'est pas la science de Dieu qui crée, mais Sa puissance. L'attribut divin de la puissance est certes assisté par la science, mais il reste néanmoins que la touche finale dans l'acte de la création est mise par la puissance⁴⁶⁹. Selon cette vision des choses, l'attribut divin de la science, en lui seul, ne suffit pas pour créer de même que l'attribut divin de la puissance, en lui seul, ne peut pas créer un effet qui soit, sous tous les aspects, bon. Cette interdépendance des attributs dans la pensée aš'arite serait pour un

⁴⁶⁸ Une autre raison pour laquelle 'Ayn al-Quḍāt aurait tendance à utiliser le terme « *'ilm* » au lieu du verbe « *'aqala* » et ses dérivés, est probablement la prohibition émise par les Aš'arites à l'égard de cet usage inapproprié du mot, du fait de son absence dans le texte coranique. Voir par exemple Šahrastānī, *Nihāya al-iqdām*, 223, 14-17 : « Nous disons : l'utilisation des mots "intellect" (*'aql*) et "intelligente" (*'āqil*) n'est pas courant parmi nous [i.e. les théologiens aš'arites]. Nous remplaçons donc le mot "intellect" par le mot "science" (*'ilm*) et nous faisons usage du mot "savant", au lieu du [mot] "intelligente", car la source scripturaire a dit, au sujet de l'être de Dieu, qu'Il est savant, et n'a pas dit qu'Il est intelligente ». Cette critique de Šahrastānī est adressée à Avicenne et concerne la science divine des particuliers.

⁴⁶⁹ Selon les Aš'arites, Dieu crée parce qu'Il est doté de l'attribut de puissance. L'acte divin n'est cependant pas le fruit de la seule puissance, mais est issu d'une orchestration des différents attributs divins. Dieu, par sa science, connaît l'existence d'une chose, par Sa volonté, choisit un moment particulier et par Sa puissance, la fait exister à ce moment précis. L'effet ainsi produit n'est pas coéternel avec l'essence de Dieu, car Dieu n'agit pas d'une manière nécessaire, mais par un choix libre qui opte librement pour ce qu'Il veut faire. Non seulement ces attributs sont ontologiquement distincts de l'essence de Dieu, mais sont, en outre, également distincts l'un de l'autre. Cette distribution stricte des activités fait en sorte que l'existentialisation est attribuée à la puissance divine, même si son acte n'aurait pas pu être posé sans la collaboration des deux autres attributs. Cela était la doctrine professée par les Aš'arites au moment où 'Ayn al-Quḍāt écrit. Il en a eu certainement connaissance via l'*Iqtisād* de Ġazālī qui en fournit une vision claire : « Tout adventice est créé *ex nihilo* par Sa puissance. Tout créé *ex nihilo* par la puissance demande la volonté pour orienter la puissance vers son objet et le particulariser. Tout objet de la puissance est donc voulu, et tout adventice est un objet de puissance. Tout adventice est donc un objet de la volonté » ; *Iqtisād*, 107, 12-14. Pour Ġazālī, les fonctions de la puissance sont bien distinguées de celles qu'exerce la volonté et la science : « La puissance, dans la convention de la langue, est l'attribut par lequel l'acte est préparé pour l'agent, et par lequel l'acte se produit (*yaqi'u*). Nous n'entendons par la puissance que cet attribut » ; *ibid.*, 81, 5-6. Alors que la volonté est dite : « La volonté n'est qu'un attribut dont la fonction est de distinguer une chose de son semblable », *Iqtisād*, 106, 14. Richard Frank voit, dans cette dépendance de la création à la science divine, un certain aspect néoplatonisant : « For the earlier kalām, the true cause of the being of any thing is the agent who intends its being and realises it according to a knowing act of will. In this way, the realization of all being is dependent not only on the efficient causality (*qudra*) of the agent but is wholly determined (pre-determined) in his knowledge and his intention. In this respect the whole construction is somewhat neoplatonic ». R. Frank, "The Structure of Created Causality", p. 22.

philosophe synonyme d'imperfection. Car si les attributs avaient été parfaits, ils pourraient à eux seuls causer leurs effets⁴⁷⁰. Dans la partie précédente, nous avons constaté que 'Ayn al-Quḍāt n'accepte pas la vision aṣ'arite des attributs divins et qu'il adopte une doctrine proche de celle professée par les philosophes. Pour lui, les attributs divins ne sont pas des entités réellement inhérentes à l'essence de Dieu. La distinction entre eux n'est pas ontologique, mais *post factum* et linguistique. Elle a été opérée par les hommes qui ont spéculé sur les rapports divers entretenus par l'essence de Dieu avec Ses créatures. En un mot, la pluralité des attributs divins et leur distinction n'est qu'*une façon de parler*. En revanche, les attributs humains possèdent une base ontologique qui existe réellement dans l'essence de l'homme. Les attributs divins qui ne font qu'un avec Son essence sont tous parfaits, car l'essence est parfaite⁴⁷¹. La distinction des attributs, en l'homme, confirme son état d'être imparfait. Située dans cette doctrine des attributs, la science divine n'est en rien différente de l'essence de Dieu, ni de Sa puissance⁴⁷². Elle est du reste différente de la science de l'homme. Pour expliquer la science divine et l'aspect causal dont elle dispose, 'Ayn al-Quḍāt renforce davantage la différence existante entre les deux types de science. Nous pouvons regrouper les différences entre la science humaine et la science divine en trois catégories, relevant de (1) leur nature, (2) leur manière d'être et (3) leur objet. Les trois catégories sont interreliées et la réponse donnée à la question « quelle est la nature d'une science » détermine également sa manière d'être et la modalité de son rapport avec son objet.

⁴⁷⁰Ġazālī, *Tahāfut*, 92, 15-19 : « Si la seule présence de la forme d'une figure ou d'une écriture en nos âmes était suffisante pour la venue à l'être de cette forme, notre science aurait été comme la puissance et la volonté elles-mêmes. Mais à cause de notre défaut, notre conception n'est pas suffisante pour l'existentialisation de la forme, mais nous avons besoin, en plus de ça, d'une volonté renouvelante qui surgit d'une puissance appétitive (*quwwa ṣawqyya*). À travers les deux la puissance qui fait mouvoir les muscles et les nerfs dans les parties organiques, meut ».

⁴⁷¹*Nāme-hā*, I, 152, 9-11 : « Chez les hommes, la puissance et la volonté ne peuvent faire exister quelque chose, tant qu'il n'y a pas de science. L'existence de la science n'est pas suffisante sans la puissance et la volonté. Cela est dû à la déficience de l'homme. Chez Lui, la puissance, la volonté et la science sont parfaites. Il est puissant par la science, savant par la puissance. Il veut par la science, et est savant par la volonté. Ses attributs sont parfaits ».

⁴⁷² Voir *Nāme-hā*, I, 178, 4-12 : « Sache que la science et la puissance pour les créatures sont deux attributs différents et distincts dans le sens, puisque la science est une appréhension suite à l'existence de l'objet appréhendé et la puissance est la cause de l'existence de quelque chose. Il existe donc une différence énorme entre la science et la puissance, car la science est après l'existence de quelque chose, tandis que la puissance est la cause de l'existence de quelque chose. La science chez Dieu, le Très-Haut, ne signifie pas être suite à l'existence de quelque chose, au contraire, elle signifie que toutes les choses viennent à l'être à partir d'elle. La puissance a également le même sens : quelque chose vient à l'être à partir d'elle. Il n'y a donc pas de différence entre ces deux attributs. Les hommes ont appréhendé ce point, selon ce qui est leur est habituel. Selon leur habitude, il s'est affermi à leurs yeux que la puissance est une chose et que la science est une autre chose. L'assimilationnisme les domine ».

La réflexion la plus élaborée au sujet de ces différences catégorielles se trouve dans l'épître 18, bien que 'Ayn al-Quḍāt répète ses points saillants à d'autres endroits également⁴⁷³:

Ô cher ami ! Sache que la science est de deux sortes : l'une est la science qui est obtenue (*mostafād/mustafād*) à partir de l'existence de son objet, et l'autre est la science qui fait exister (*moğed/mawğid*) son objet. Cette science est avant l'existence de son objet. Tu le comprendras mieux à l'aide d'un exemple : ma science sur cette épître précède l'existence [de l'épître] et elle est la cause de son existence. Si ma science n'était pas, cette épître ne serait pas non plus. Or, ta science sur cette [épître] s'obtient suite à son existence et cette épître est la cause de l'existence de ta science. La science de Dieu, le Très-Haut, ne peut pas suivre l'existence du monde, car il est impossible que quelque chose s'obtienne dans l'essence de Dieu, après ne pas avoir été. Par ailleurs, l'éternel n'est certainement pas le substrat des adventices. La science de Dieu, le Très-Haut, est donc quelque chose qui était toujours avec Lui. Et comme on a su qu'il ne peut être qu'un seul éternel, il devient nécessaire que tous les adventices soient venus à l'être à partir de Lui. Et le point qui fait exister est la science prééternelle⁴⁷⁴.

La science humaine, imitant son objet, lui est, par essence, postérieure. Or, la science divine, en créant son objet, lui est antérieure. Dans le chapitre 12 du *Zubda*, en mettant l'accent sur cette différence, 'Ayn al-Quḍāt va même jusqu'à dire que ce n'est que par pure homonymie qu'on nomme les deux de la même appellation⁴⁷⁵. Aucune allusion à la l'abstraction des formes comme le fondement de la science de l'homme, ou à la forme instanciée par la science de Dieu, n'est faite. Mais en confrontant ce passage avec son éventuelle source, nous faisons ressortir ce qui y est implicite. 'Ayn al-Quḍāt puise, très probablement, dans la cinquième discussion du *Tahāfut* pour élaborer cette classification des sciences. Là le statut différent dont dispose la forme est clairement exprimé. Ġazālī applique les deux catégories à la science de l'homme :

Notre science est de deux sortes : [1] la science d'une chose qui s'obtient de la forme de cette chose, comme notre science sur la forme du ciel et de la terre, et [2] la science que nous faisons être *ex nihilo* (*iħtara'nāhu*), comme avec quelque chose dont nous

⁴⁷³ Voir notamment *Nāme-hā*, I, 177, 13-18; 178, 1-3 : « Il n'y a pas de doute que cette science est plus noble que l'autre. Car il existe une énorme différence entre la science qui, par exemple, fait exister le poème de Mutanabbī et la science qui s'obtient après la lecture de son poème. L'existence de cette science dépend de l'existence d'un autre, alors que l'existence de [la première] science ne dépend pas de l'existence d'autrui. Lorsqu'on constate que Dieu, le Très-Haut, est éternel, et que les autres existants sont tous adventices, et que l'on sait qu'il faut qu'un autre fasse exister l'advice, on sait avec certitude que tous les existants sont venus à l'être à partir de Lui. Or, comme la science divine n'est pas de la deuxième sorte, elle est nécessairement de cette autre sorte. Car la science est de deux sortes. Comme une sorte est impossible pour Lui, l'autre sorte Lui est nécessaire ».

⁴⁷⁴ *Name-hā*, I, 150, 9-14; 151, 1-5.

⁴⁷⁵ Voir *Zubda*, 21, 18-19 ; 22, 1-3 : « puisque la science qui est acquise à partir de l'existence de l'objet de la science est nommée la "science", ce qui est la science des êtres humains, comment ne pas nommer "science" cet attribut divin qui est la source des existants (*yanbū' al-mawğūdāt*)? La vérité consiste à n'appliquer le nom de "science" qu'à cet attribut. Selon le point de vue du 'arīf et en considérant la vérité, l'attribution du terme "science" à une autre chose se fait dans un sens absolument figuré, d'une manière indument étendue et d'une façon purement équivoque, même si les savants affirment que l'attribution du terme "science" à la science de Dieu et à celle des hommes se fait par voie de similitude (*tašābūh*) ».

n'apercevons pas la forme, mais que nous formons en nos âmes et que nous faisons venir à l'être. Ainsi, c'est l'existence de la forme qui est obtenue de la science, et non la science [obtenue] à partir de l'existence [de la forme]. La science du Premier est de la deuxième sorte. Car la représentation (*tamattul*) de l'ordre en Son essence est la cause de l'émanation de l'ordre à partir d'elle⁴⁷⁶.

L'argument chez les deux hommes reste identique et prend son appui sur les modèles qu'envisage la noétique aristotélicienne pour l'engendrement du savoir. Le premier modèle suggère que les organes sensoriels saisissent d'abord l'objet, dans sa complexité, qu'ensuite la forme de l'objet s'imprime dans l'âme sensitive et que finalement l'âme rationnelle en appréhendant la forme abstraite, acquiert la science sur l'objet existant à l'extérieur de l'âme. La science ainsi obtenue, sans conteste, est de l'ordre des adventices, car elle survient à l'intellect de celui qui intelliige de cette façon. Elle est de ce fait changeante et foncièrement temporelle, du fait d'avoir été causée par un événement ou un objet éphémère. Supposer une telle nature à la science de Dieu aboutirait à dire qu'Il est le substrat des adventices et qu'Il obtient des connaissances sur des choses qu'Il ignore⁴⁷⁷. Non seulement une telle vision mettrait en danger l'éternité de Dieu, mais elle Lui infligerait en plus le défaut impardonnable d'être imparfait et le tout supposerait qu'Il passe de l'état d'être en puissance à l'état d'être en acte⁴⁷⁸. Or, nous savons que pour 'Ayn al-Quḍāt Dieu est parfait dans tous Ses aspects, y compris dans Ses attributs qui font un avec Son essence. Ainsi, selon lui, Dieu ne découvre pas les choses en les comprenant, Il les connaît avant même de leur existence :

La science des créatures peut être après l'existence de son objet. Or aucun des attributs de Dieu, le Très-Haut, ne peut être après l'existence de quelque chose d'autre, car si cet attribut était une déficience, son existence serait impossible, et s'il était une perfection, son existence serait obtenue à partir d'un autre, et avant l'existence de cet autre, l'éternel devait être déficient. Or, la déficience est impossible pour l'éternel. Comme on ne peut affirmer pour Lui un attribut qui serait après l'existence de l'objet de la science, on doit affirmer pour Lui quelque chose d'autre qui soit dans le sens de la science. Et ceci est la science faisant exister son objet, qui n'est pas ce dont l'existence s'obtient à partir de l'existence de l'objet⁴⁷⁹.

⁴⁷⁶ Ḡazālī, *Tahāfut*, 92, 10-14.

⁴⁷⁷ La doctrine d'après laquelle Dieu est le substrat des adventices est attribuée aux *karrāmiyyūn*. Dans le passage cité ci-dessus, 'Ayn al-Quḍāt déclare que « l'éternel n'est certainement pas le substrat des adventices ». Il répète la même chose dans l'épître 18 où il donne l'exposé le plus élaboré sur les attributs divins. Voir *Nāme-hā*, I, 150.

⁴⁷⁸ Avicenne rassemble en deux catégories les défauts qu'infligerait à l'essence de Dieu cette conception de la science : « Il ne se peut que l'existant nécessaire intelliige les choses à partir des choses. Sinon, soit son essence serait passive par rapport à ce qu'elle intelliigerait et sa constitution se ferait par ces choses, soit ce serait un accident pour elle qu'intelliiger. Elle ne serait donc plus existant nécessaire de tout point de vue, ce qui est absurde. Comme nous l'exposerons, le principe de tout intelliige en effet à partir de son essence de dont il est principe. Il est principe des existants complets en leur singularité et des existants générables et corruptibles en leurs espèces ». *Mabda'*, 19, 4-8, tr. Michot, p.17 ; *Naḡāt*, 595, 7-15 ;

⁴⁷⁹ *Nāme-hā*, I, 177, 5-12

L'attribut humain, ainsi conçu, contient en soi une connotation négative, du fait qu'il est une perfection survenant à la suite d'un état de privation. Pour l'homme, l'attribut est une actualisation et n'a pas de raison d'être si quelque chose ne lui manquait pas auparavant. Le passage de quelque chose de l'état de déficience et de privation à l'état de perfection pourrait également désigner sous la plume de notre auteur, le passage de ce qui est potentiel à l'état d'être en acte. La perfection de Dieu, comprise dans ce contexte, signifie son état d'être en permanence en acte, car Son activité n'est pas entravée par l'intervention de la matière⁴⁸⁰. Le deuxième modèle de la science humaine, applicable à la science de Dieu, a toutefois une dimension qui resurgit mieux sous la plume d'Avicenne : son aspect réfléchi :

La forme intelligible, sache-le, peut être tirée de la chose existante, de la même façon que nous, par l'observation et la sensation, nous tirons, de la sphère, sa forme intelligible. Mais la forme existante peut également être tirée de l'intelligible. Cela, de la même façon que nous intelligeons quelque forme que nous inventons (*naḥtara 'uhā*) et que cette forme intelligible meut ensuite nos membres afin que nous la fassions exister. Elle n'aura donc pas existé d'abord puis été intelligée par nous, mais nous l'avons intelligée et elle existe. Tel est le rapport du tout à l'intelligence première qui existe nécessairement : elle intellige son essence ainsi que ce que son essence exige nécessairement comme modalité de l'être du Bien dans le tout, et la forme intelligée par elle est suivie par les formes des existants, selon l'ordre intelligé chez elle. Ces formes ne s'ensuivent pas comme la lumière suit ce qui illumine et la caléfaction ce qui est chaud, mais l'existence même de l'intelligible du tout qui se trouve chez elle est le Bien pur qui lui est propre ; elle intellige que ce sont là des intelligibles dont les essences sont les causes qui feront exister le tout⁴⁸¹.

Avicenne également part de deux modèles de l'intellection humaine pour expliquer l'intellection de Dieu. L'homme qui pense en faisant abstraction des objets doit utiliser ses sens pour capter l'image de cet objet. Cette appréhension, en plus d'être ontologiquement postérieure à son objet, est sensorielle. Or, pour Avicenne la nature de l'appréhension divine n'est pas sensorielle, mais absolument intellectuelle⁴⁸². Traduit en langage des *mutakallimūn*,

⁴⁸⁰ Voir Avicenne, *Šifā', Ilāhiyāt*, 356, tr. Anawati, II, p.95 : « Qui est toujours en acte est Bien pur ».

⁴⁸¹ Avicenne, *Mabda'*, 19, 23 ; 20, 1-9, tr. Michot, p.18. Voir aussi M. Marmura, "Avicenna's doctrine of God's Knowledge of particulars", p. 302: "As a characteristic of the manner of God's knowing, "universal" refers to the conceptual process of this knowing. This differs essentially from the human process of abstracting concepts. To begin with, the human soul receives the material image from the particulars of sense. This, in turn, prepares it to acquire the universal concept from the active intellect. Thus the object of knowledge is the cause of human knowledge. Moreover, the human rational faculty "acquires" the concept. In some sense the universal concept is "in" the soul. In the case of God, the object of knowledge is not the cause of knowledge. The process is reversed. God knows and the object exists as the consequence of this knowledge. Divine knowledge is ontologically and causally prior to the existents. God does not "acquire" concepts. These are objects of knowledge in a totally different sense. God knows them as the consequence of His causality. By knowing the cause, God knows the effects implied in the cause. God is the ultimate cause of all existents. By knowing Himself as the ultimate cause, He knows what He is cause of. He conceives in this way the entire causal series emanating from Him with all its ramifications".

⁴⁸² Voir M.Marmura, "Avicenna's Theory of God's knowledge of particulars", p.300: "God's knowledge as such is intellectual because God is pure intellect", et p.304: « If one denies God sensory apprehension, or, to put it in the language of the Muslim theologians, the attributes of hearing and seeing, will this not rule out the possibility of His knowledge of each particular individually? Some commentators argue in negative. It is possible to know a

Dieu ne peut avoir les attributs de l'ouïe et de la vue, car la saisie des objets sensibles se fait uniquement à l'aide d'un organe sensoriel et divisible⁴⁸³. 'Ayn al-Qudāt suit sur ce point Avicenne⁴⁸⁴. Nous le trouvons dans l'épître 18 essayant d'expliquer le sens que peut avoir ces deux attributs chez Dieu. Il ramène l'appréhension des objets entendus et vus à une seule science qui est éternelle. Et comme nous savons qu'il ne différencie pas entre la science et l'essence de Dieu, cette appréhension des objets sensoriels ne doit pas signifier une saisie des objets individuels, mais leur intellection en tant qu'ils ont tous des caractéristiques communes qui les rassemblent, par exemple, sous l'espèce des sons et des couleurs. Son insistance sur l'absence de l'organe chez Dieu en vue de saisir ces objets est un signe de la nature conceptuelle qu'il confère à une telle intellection. Quant au fait que l'on traite, dans la littérature de *kalām* de l'attribut de la vue et de l'ouïe, ce n'est pour lui qu'une manière de communiquer au peuple non-instruit, cette spécificité de la science divine⁴⁸⁵.

Le deuxième modèle d'intellection proposé par Avicenne suggère que le sujet intelligent crée *ex nihilo* (*iḥtara'a*) la forme intelligible en l'intelligent et que de cette façon, la forme intelligible cause la forme qui existera dans le monde. La forme intelligible, étant ainsi ontologiquement antérieure à la forme existentielle, est également la cause la nécessitant à être (*'illa mawḡiba*). C'est dans ce sens qu'on peut dire que Dieu crée le monde *ex nihilo*, c'est-à-dire en intelligent, non pas à partir d'une forme existante servant comme modèle pour les formes des choses, mais à partir de rien, en les inventant. Nous avons également constaté que Ġazālī dans le passage du *Tahāfut*, cité ci-dessus, utilise l'expression « créer *ex nihilo* » pour désigner ce modèle d'intellection : « la science que nous faisons être *ex nihilo* (*iḥtara'nāhu*), comme avec quelque chose dont nous n'apercevons pas la forme, mais que

particular individually without the necessity of sensory apprehension. Conceptual apprehension is the apprehension of universal qualities common to many individuals. But this does not mean that these qualities will not specify the individual. For although each quality might be common to many, a combination of qualities can belong to one and only one individual”.

⁴⁸³ Voir Avicenne, *Mabda'*, 19, 16-17 ; tr. Michot, p.17 : « Toute forme de sensible, toute forme imaginable, c'est seulement par un instrument divisible que nous la saisissons en tant que sensible et l'imaginons ».

⁴⁸⁴ On pourrait dire qu'il suit l'avis des philosophes en général. Dans les textes aś'arites, c'est la doctrine attribuée aux philosophes et aux certains Mu'tazilites. Voir par exemple Ġazālī, *Iqtisād*, 109 : « Nous réclamons que le créateur du monde est voyant et entendant [...]. Est-il possible de comprendre [de ces deux attributs le sens de] la science ? [...] Nous répondons que c'est question vient d'un *mu'tazilī* ou d'un *falsafī* ».

⁴⁸⁵ Voir *Nāme-ha*, I, 151, 7-17 : « Comme sa science sur tous les existants est avant eux et que parmi les existants il y a des sons et que les sons sont dans Sa science, Son ouïe est donc éternelle. De même, dans sa science existent des couleurs. Sa vue est donc éternelle. Les créatures appréhendent les couleurs et les sons par deux organes. Or les organes sont impossibles pour Dieu, le Très-Haut. Ces deux organes s'appellent l'ouïe et la vue. Comme donc, les sons et les couleurs sont les objets de Sa science, on a affirmé et l'ouïe et la vue. Car si on affirmait seule l'existence de la vue, la majorité des gens penseraient qu'Il ne peut pas appréhender les sons. De même, si on affirmait seule l'existence de l'ouïe, ils penseraient qu'Il ne peut pas appréhender les couleurs. De même, si on affirmait seule la science, ils penseraient qu'Il ne fait pas exister les existants. Car, chez les créatures, l'acte est attribué à la fois à la puissance et à la science, et non pas à la science toute seule. On a donc affirmé pour Lui, la puissance et la science ».

nous formons en nos âmes et que nous faisons venir à l'être ». Les formes ainsi intelligées *ex nihilo* par Dieu font exister les formes des existants dans les mondes supra et sublunaires. C'est certainement l'un des sens que 'Ayn al-Quḍāt attribue à la création *ex nihilo* lorsqu'il fait remonter toutes les causes de l'existence à la science divine.

'Ayn al-Quḍāt adopte donc le modèle de l'intellection divine que propose la théologie d'Avicenne, mais il y opère quelques changements qui le rendent plus adapté à son propre lectorat : il reste dans le cadre des attributs divins et évite d'utiliser l'expression « intelliger ». Il dépouille, certes, ce modèle, du dynamisme qui l'habitait dans sa version originale, mais lui donne une apparence plus acceptable. On décèle également son effort de simplification dans l'absence d'expressions telles que « forme intelligible » et « forme existante ». Cette tendance à la vulgarisation apparaît surtout dans les exemples qu'il fournit à son lecteur. Pour illustrer le deuxième modèle d'intellection, il donne à un moment l'exemple de sa science qui produit son épître, et une autre fois la science du poète Mutanabbī qui est à l'origine de l'existence de sa poésie⁴⁸⁶. Il ne suit même pas sur ce point son maître qui, tout en restant simple, avait recours à l'image d'un peintre qui reproduit l'image qu'il a dans l'esprit. L'exemple du peintre se prête mieux aux exigences de la noétique, du fait que, dans les deux cas, une forme est impliquée. 'Ayn al-Quḍāt semble vouloir tenir son lecteur loin de la technicité des textes qui lui ont servi comme source d'inspiration. Mais il reste au moins fidèle à la pensée originale, en reproduisant les traits principaux du modèle d'Avicenne.

La dimension réfléchie de l'intellection divine, qui est primordiale chez Avicenne et chez les péripatéticiens, manque, à première vue, dans les écrits de 'Ayn al-Quḍāt. Dans la noétique avicennienne, l'intellection des objets par Dieu est avant tout une auto-intellection : Dieu S'intelligit Lui-même en tant qu'Il est le principe nécessitant l'existence des choses et cette intellection les porte à l'existence. Faire revenir l'origine de tout à la science que possède Dieu sur Soi écarte de Son essence la pluralité des intellections et des intelligibles⁴⁸⁷.

⁴⁸⁶ Voir *Nāme-hā*, 2, 264, 11-16 ; 265, 1-3: « Notre science peut être après l'existence de l'objet, mais il ne faut pas qu'un tel attribut soit pour Lui, puisque l'apparition d'une chose après l'existence de quelque chose est une déficience. Sa science de la totalité du monde précède l'existence du monde ; c'est comme ta science de mon épître qui s'obtient après l'existence de mon épître, alors que moi, je ne suis pas de cette sorte. Ma science de ce que j'écris ici précède l'existence de ces mots. La science à laquelle vient l'existence de l'objet est plus noble de celle qui s'obtient après l'existence de l'objet. Nous obtenons la science du poème de Mutanabbī après l'existence de ce poème, tandis que ce poème est venu à l'être par la science de Mutanabbī. Le monde, en sa totalité, est venu à l'être par la science de Dieu. Sa science ne change donc pas par l'existence ou la non-existence du monde ».

⁴⁸⁷ « De même que l'existence d'une pluralité d'actions serait, pour l'existant nécessaire, un défaut, ainsi en irait-il également de l'existence d'une pluralité d'intellections. L'existant nécessaire intellige toutes les choses d'une façon universelle. Et malgré ça, aucun individu ne lui est méconnu. Aucune particule, dans les cieux et la Terre, ne Lui échappe. Cela est une merveille dont la conception sollicite la subtilité d'esprit », Avicenne, *Naḡāt*, 594, 11-14 ; 595, 1-2. Cf. Avicenne, *Mabda'*, 19. Voir aussi M. Marmura, "Avicenna's Theory of God's knowledge

‘Ayn al-Qudāt passe, à première vue, à côté de cette dimension, peut-être pour ne pas affirmer directement que Dieu est un intellect, et que Son intellection constitue Son essence. Il est très probablement réticent à embrasser ouvertement cet aspect de la théologie aristotélicienne et nous devons lire entre les lignes pour faire ressortir l’existence de cette idée chez lui. Son insistance sur l’unité de la science divine pourrait non seulement être prise comme une allusion à l’auto-intellection, mais aussi révéler son mode d’être universel et atemporel. Cela nous amène vers la dernière facette de la conception hamadānienne de la science de Dieu et élucide la cause principale déclenchant la critique des savants.

Dans les épîtres 18 et 19 où il clarifie pour son lecteur les attributs sensoriels et leur attribution à l’être divin, il affirme l’unité de la science de Dieu qui, en intelligant, fait exister les objets de la vue et de l’ouïe :

Lorsque l’on reconnaît que l’éternel n’est qu’un, il devient nécessaire que tous les adventices viennent à être à partir de Lui. Et le *point* qui fait exister est la science prééternelle⁴⁸⁸.

On sait que le mot « point » (*nuqṭa*) désigne pour lui ce qui, en considérant tous les aspects, est un. Plus explicatif, dans l’épître 21, il aborde l’unité des attributs, aussi bien par rapport à eux-mêmes qu’en relation avec leurs objets. Mais, cette fois, il prend l’exemple de la volonté :

L’on sait, de par ce que j’ai écrit dans ces épîtres, que tout ce qui vient à être est à partir de la volonté prééternelle. Parmi les existants, il y a le bonheur de l’homme et son malheur. Et comme tous les existants viennent à être à partir de la volonté prééternelle, il est inévitable que le bonheur et le malheur viennent à être à partir de cette volonté. Sa volonté n’est pas *divisible* (*monqasem/munqasim*) de manière qu’on puisse dire que la volonté du bonheur est différente de la volonté du malheur. Comme ces deux choses qu’elle fait exister sont différentes, on lui applique deux noms qui sont « celui qui rend heureux » et « celui qui rend malheureux ». Le même *point* qui rend heureux est exactement ce qui rend malheureux. Car tous les existants du monde sont devenus existants à partir de ce même *point* qui est en Lui⁴⁸⁹.

Son adhésion à l’identité des attributs nous permet d’appliquer à la science ce qu’il écrit ici à propos de la volonté. Qu’il appelle dans l’épître 18, le « point » qui est à l’origine de tous les existants, la « science » et que dans l’épître 21, il désigne ce même « point » la « volonté » ne change rien à notre argumentation. L’important, c’est que, dans ce passage, ‘Ayn al-Qudāt affirme explicitement l’unité de l’attribut par rapport à ses objets divers et qu’il met l’accent sur sa « non-divisibilité ». C’est ce qui nous amène vers l’aspect universel de la science de Dieu. La non-divisibilité de la science ou de la volonté signifie qu’il n’y a pas des volontés ou

of Particulars”, p. 302 : “To say that God knows the temporal events by "one" knowledge is in part the same thing as saying that His knowledge of these things is changeless and eternal. Avicenna insists that God's knowledge does not consist of a series of concepts corresponding to the objects of knowledge that succeed each other in time”.

⁴⁸⁸ *Nāme-hā*, I, 151, 3-5.

⁴⁸⁹ *Nāme-hā*, I, 180, 6-14.

des sciences (des intellections) particulières qui s’attacheraient aux objets particuliers. La volonté ou la science doivent être reliées d’une façon universelle à leurs objets, du fait que ces derniers appartiennent aux espèces et genres. Autrement, elles deviendraient divisibles. Cet aspect est légèrement plus approfondi dans l’épître 17. Afin de faciliter la compréhension, ‘Ayn al-Quḍāt donne l’analogie de lui-même écrivant l’épître qui est présente aux yeux de son lecteur:

Ma science englobe indifféremment ce que j’ai écrit dans cette épître et ce que je n’ai pas encore écrit et ce que je suis en train d’écrire. De même, la science prééternelle englobe indifféremment tout ce qui était, tout ce qui est, et tout ce qui sera. De même que, dans ma science, le *ṣād*, le *ḡīm*, et le *hā* existent, *mais pas de la même manière qu’ils existent sur le papier*, dans la science prééternelle le ciel, la Terre, l’homme, le soleil et tous les êtres existent, *mais non pas de la même manière qu’ils sont en eux-mêmes (na čenān ke dar ḥod moḡūd ast)*⁴⁹⁰.

La science de l’écrivain au sujet des lettres de l’alphabet, avant qu’il se mette à écrire, est une science universelle qui implique la connaissance de la définition de chaque lettre en tant qu’une espèce appartenant à un genre. L’écrivain connaît ce qu’est chaque lettre, et de ce point de vue-là, aucune différence n’est envisageable entre les différents fragments écrits, transcrits à divers moments. En soi, cette science diffère de la science des lettres écrites sur le papier, qui suivent un ordre particulier. La science du scribe, qui n’a pas encore commencé à écrire, ne rend pas compte de la série particulière de lettres et de l’ordre temporel qui y est sous-jacent. Toutes les lettres y sont présentes sans ordre. L’assimilation de la science divine à la science de l’écrivain suggère que Dieu sait la définition de chaque espèce, mais non les membres particuliers et temporels. Dieu les connaît, « [mais] pas de la même manière qu’ils sont en eux-mêmes », c’est-à-dire non pas en tant que particuliers soumis à l’ordre et au temps, mais en tant qu’universaux. Dieu connaît la définition du ciel, de la Terre, de l’homme et du soleil et c’est cette science même qui cause l’entrée dans l’existence de chaque chose, mais Il ne peut connaître l’homme particulier qu’est Zayd en tant qu’il est particulier et possédant des différences spécifiques. Il connaît Zayd seulement en tant que l’homme possédant une définition immuable. Il le connaît d’une façon universelle. Notre auteur embrasse donc cet aspect polémique de la doctrine avicennienne de la science de Dieu, bien que ce soit sous une forme dissimulée et écrite dans un langage délibérément vague. Le point curieux, c’est que ‘Ayn al-Quḍāt étend l’universalité de la science de Dieu jusqu’aux existants supralunaires. Or, suivant certaines interprétations, pour Avicenne, Dieu connaît les existants

⁴⁹⁰ *Nāme-hā*, I, 141, 12-15; 142, 1-2.

célestes dans la mesure où ils sont des particuliers⁴⁹¹. Cette science, du fait de l'immutabilité des existants célestes, n'impliquerait pas de changement dans l'essence divine et pourrait être acceptée.

Dans la suite de l'épître 17, 'Ayn al-Qudāt explique davantage ce mode d'être universel. Cette fois, comme dans l'épître 21, son explication porte sur la volonté divine :

De même que la volonté première qui me survient pour écrire cette épître est une volonté universelle (*erādatī kollī/irāda kullīyya*) qui n'a pas de division, de même, « Notre ordre est seulement un mot, prompt, comme un clin d'œil » (54 : 50) est une volonté antérieure à tous ses objets, d'une manière qui n'accepte pas de division⁴⁹².

Que l'exemple donné soit la volonté et non pas la science donne certainement à notre auteur l'audace de parler d'une manière plus explicite et avec plus d'aisance. L'emploi du mot « universel » dans ce passage confirme la conclusion que nous avons essayé de tirer des autres passages. Son franc-parler est toutefois relatif, puisque, comme à l'accoutumée, lorsqu'il veut toucher à un sujet sensible, 'Ayn al-Qudāt cite un verset de Coran, au lieu d'écrire manifestement ce qu'il a à l'esprit. Or, ici, le verset coranique et l'exemple de la volonté sont suffisamment parlants pour que le lecteur n'ait besoin d'interprétation pour saisir l'intention de l'auteur. De la même manière que la volonté de l'écrivain est universelle et n'accepte pas de division, avant l'acte même d'écriture, la volonté de Dieu, par rapport à ses objets, est universelle et n'accepte pas de division lorsqu'appliquée aux objets particuliers situés à des moments différents. La volonté n'est pas ontologiquement différente de la science et par conséquent la science divine est également universelle. Dans cette vision unitaire, le verset coranique, en plus de la non-divisibilité, indique l'atemporalité de la science ou de la volonté de Dieu. La science divine est prompte et instantanée, car elle n'est pas discursive. Dieu ne part pas d'un concept pour arriver à un autre, Il saisit tout du même coup⁴⁹³. Sa science ne change pas en fonction du moment auquel l'objet intelligé est situé.

Notre auteur affirme par la suite ce mode d'être universel de la science de Dieu, sans toutefois exprimer le mot « universel », se contentant d'en mentionner la caractéristique :

⁴⁹¹ M. Marmura, "Avicenna's Theory of God's knowledge of Particulars", p. 306: "Some critics have argued that in Avicenna's theory, God knows only the celestial intellects individually. For these are changeless and immaterial. Apprehending these will imply neither change in the knower nor would it require sensation". Voir aussi Lawkarī, *Bayān al-ḥaqq*, 311 où ce disciple lointain d'Avicenne justifie que Dieu connaît les individus qui font un avec leur espèce comme le soleil et Jupiter.

⁴⁹² *Nāme-hā*, I, 142, 14-17

⁴⁹³ M. Marmura, "Avicenna's Theory of God's knowledge of Particulars ", p.303: "We must interpret his denial that God's knowledge does not move from "concept to concept" to apply to the ontological series as well as to the temporal. The entire ontological series is conceived instantaneously, intuitively. God knows all the necessitated consequences in a timeless intuition. In other words, there is no discursus in God's knowledge".

Tout existant qui était, qui est et qui sera, est présent dans la science prééternelle, de la même manière qu'il l'était dans la prééternité et que cette science, de par l'existence des adventices et leur non-existence, n'augmente ni ne diminue⁴⁹⁴.

L'immutabilité de la science divine qui ne change pas en fonction des adventices, n'a pas d'autre sens que son universalité⁴⁹⁵. Dans ce sens, l'unité, l'universalité et l'immutabilité renvoient toutes à la même réalité qu'est la modalité d'être de Dieu. C'est ainsi que la science de Dieu peut être atemporelle et s'appliquer de la même manière aux objets intervenant à des moments différents. Ce point se manifeste dans le *Zubda*. 'Ayn al-Qudāt n'emploie pas, ne serait-ce qu'une seule fois, le mot « universel » en parlant de la science de Dieu dans le *Zubda*, mais son insistance sur la relation indifférente que la science divine entretient avec ses objets dévoile au lecteur attentionné ce qu'il n'ose ou ne désire écrire ouvertement:

La relation de tous les existants avec Dieu est la même. Le temps présent, le temps passé et le temps futur ont tous une même relation avec Lui. Les existants, si l'on s'y rapporte du point de vue de l'intellect, ont des rangs : certains ont la priorité sur les autres, comme la priorité du simple sur le composé. Mais si l'on met les existants en relation avec Lui et qu'on les relie à la face du Vrai (*al-wağh al-haqq*), leurs relations seront toutes égales. Il est englobant (*wāsi'*) : « Il embrasse toute chose en [Sa] science » (20 :98) c'est-à-dire s'il n'avait pas connaissance de l'existence de la chose, cette chose n'aurait pas été portée à l'existence. Celui qui est porté à l'existence et celui qui ne l'est pas sont tous les deux contenus de manière égale dans Sa science englobante, [d'une manière] impossible à appréhender pour quiconque⁴⁹⁶.

La science divine reste inchangée et entretient la même relation avec les différents objets temporels, puisque Dieu connaît les particuliers selon un mode universel et non pas en tant qu'objets temporels. L'universel n'entre pas dans le domaine de la temporalité. Le soleil, en tant que corps céleste possède une définition qui englobe tous les soleils existants dans l'univers, mais cette définition, en tant que telle, reste hors du temps. Elle est immuable. Soucieux de persuader son lecteur, 'Ayn al-Qudāt justifie l'atemporalité de la science divine en utilisant la définition aristotélicienne du temps. Cela est un argument de plus sur lequel nous reviendrons dans le chapitre suivant. Mais il n'affirme pas quelque chose de plus, car selon l'argument de l'unité de la science, Dieu connaît les particuliers, même si cette science se déploie sur un mode universel. Dans sa tentative de résoudre le problème de la connaissance divine des particuliers, notre auteur répond à celui qui nierait la connaissance divine des particuliers, quelle que soit sa modalité. Il n'éclaircit pas comment Dieu pourrait connaître les particuliers en tant que particuliers. Son silence sur ce dernier point a très

⁴⁹⁴ *Nāme-hā*, I, 141, 6-9

⁴⁹⁵ Voir M. Marmura, "Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", p. 302: "To say that God knows the temporal events by "one" knowledge is in part the same thing as saying that His knowledge of these things is changeless and eternal".

⁴⁹⁶ *Zubda*, 23, 18 ; 24, 1-5.

probablement donné aux savants l'occasion de le saisir au tribunal. Car, à l'opposé de ce qu'on pourrait croire en lisant les chapitres de *Zubda* sur la science de Dieu, 'Ayn al-Qudāt suit l'avis d'Avicenne, telle qu'il est exprimé dans le *Tahāfut* de Ġazālī, en supprimant simplement toute allusion à « selon un mode universel » et en mettant l'accent sur l'aspect atemporel de cette science⁴⁹⁷. À défaut d'allusion directe de sa part, on pourrait juger qu'il rejette possiblement l'avis de ce groupe des philosophes, auxquels Ġazālī fait allusion dans sa réfutation, selon qui Dieu ne connaîtrait que Soi-même. Ou qu'il répond à Ġazālī qui, dans *Tahāfut*, refuse d'admettre que la science universelle, appliquée aux particuliers, constitue véritablement une science.

C'est dans ce contexte de dissimulation qu'il faut situer l'usage fait par notre auteur des deux analogies platonicienne et néoplatonicienne du soleil et du miroir. À ces deux métaphores, ajoutons l'image néoplatonicienne déjà mentionnée de la source jaillissante, qui revient très souvent dans le *Zubda* pour décrire l'acte créateur de Dieu⁴⁹⁸. Dans le chapitre 29, il exprime, en passant, que « la vérité de Sa science est [qu'elle est] la source de l'existence⁴⁹⁹ », ce qui ne laisse point de doute sur la teneur néoplatonicienne de sa conception de la science de Dieu et le lien existant entre ces trois images. La métaphore du soleil est exploitée plus amplement dans le but de clarifier la nature immuable de la science et de l'essence de Dieu vis-à-vis des objets changeants. Dès le chapitre 3 du *Zubda*, l'essence de Dieu est assimilée à un soleil rayonnant⁵⁰⁰. Le chapitre 13 du même ouvrage expose, à l'aide de l'image du soleil, la modalité selon laquelle la nature éphémère des choses changeantes n'affecte pas l'essence de Dieu. Premièrement, c'est l'aspect créateur de la science de Dieu qui est expliqué :

Quiconque pense que le changement de rayons en raison d'un obstacle, comme un nuage, par exemple, empêchant la terre de les recevoir, implique un changement de qualité à la source des rayons, est dans une grave erreur. Par Dieu ! Il est possible que le soleil change en lui-même et que les rayons changent en eux-mêmes de par son changement. Or, nous avons supposé que, lorsque le changement des rayons est dû à un obstacle, cela empêche la réception de la lumière du soleil par la terre. [Attention !] Je ne dis pas que cela empêche le rayonnement du soleil. Le soleil, tel qu'il est, avec

⁴⁹⁷ Ġazālī, *Tahāfut*, 134,1-5 « Ceux d'entre eux [i.e., les philosophes] qui ont affirmé qu'Il ne connaît que Soi-même, cela est évident dans leur doctrine. Celui qui a affirmé qu'Il connaît les autres, et c'est l'opinion d'Avicenne, a pensé qu'il connaît les choses par une science universelle qui n'entre pas dans le temps et ne change pas en fonction des temps passé, futur et présent. Malgré cela il a supposé que même une particule qui soit dans les cieux et la Terre n'échappe à Sa science ».

⁴⁹⁸ Voir également Plotin, *Ennéades* III, 8, 10

⁴⁹⁹ *Zubda*, 36, 13.

⁵⁰⁰ *Zubda*, 13, 15-18 ; 14, 1 : « Elle [l'essence de Dieu] est donc haute par Son essence et non à cause de Son essence. C'est donc Son essence qui nécessite Sa supériorité sur autrui, comme il est nécessaire pour le soleil, de par son essence, d'être au degré le plus haut de sa luminosité, si haut que les yeux des chauves-souris ne puissent l'atteindre : «Allah détient la Représentation Auguste » (16 :60) et « Parmi Ses signes est le soleil » (41 :37).

ses qualités, ne change pas en raison de cet obstacle. L'obstacle empêche seulement la réception du rayonnement du soleil par la terre⁵⁰¹.

L'intellection permanente de Dieu, la cause principale de la diffusion de l'existence, est assimilée au rayonnement du soleil. L'image est assez familière, car dans le corpus néoplatonicien arabe, elle explique l'émanation de l'Intellect à partir de l'Un⁵⁰². En plus d'affirmer l'aspect causal de la science divine, elle explique l'ineffabilité absolue de cette science. De même que l'absence de lumière sur la terre ne signifie pas l'interruption du rayonnement du soleil, mais l'existence d'un nuage, l'absence de l'existence ou les changements de l'existence dans le monde n'équivalent pas à la cessation de l'intellection divine mais prouverait la présence d'un obstacle, ou l'absence d'une condition. Les deux, l'absence de condition et l'existence d'un obstacle reviennent à la même chose. Mais les altérations survenues dans le monde ne sont pas uniquement l'œuvre de l'absence des conditions, mais elles peuvent aussi survenir par les modifications des causes secondaires. Le changement des êtres, leur génération et corruption, l'advenue à l'être des existants, seraient donc tous dus aux différents arrangements des conditions (les causes secondaires) qui avec leur différents mouvements et leur différents arrangements façonneraient ce va et vient ontologique. Cela se situe dans un rang inférieur à celui de Dieu et n'affecterait pas son activité sans relâche. Si l'existence était l'œuvre de Dieu tout seul, elle aurait été immuable, comme l'est Dieu. Mais Il a voulu faire intervenir dans son activité causale d'autres éléments qui eux causent les changements d'existence. Jusqu'ici, tout l'effort de notre auteur est centré sur la préservation de l'immuabilité absolue de Dieu. Or, le chapitre 12 qui renferme une autre tentative de réponse au problème de la connaissance des particuliers, a de quoi étonner le lecteur. 'Ayn al-Quḍāt emploie cette fois la métaphore du soleil d'une façon inattendue :

Quant au verset « Il embrasse (*wasa'a*) toute chose en [Sa] science » (20 : 98) l'utilisation du [mot] « étendu, embrassement » (*al-si'a*) avec la « science » est une des choses les plus merveilleuses. Son explication est que les existants sont acquis (*mustafād*) par Sa science et que Sa science englobe toute chose, comme il est dit

⁵⁰¹ *Zubda*, 22, 7-19 ; 23, 1-3

⁵⁰² *Risāla fī l-'ilm al-ilāhī*, dans *Aflūṭīn 'inda al-'arab*, 175, 6-9 : « Le premier acte du premier agent est l'Intellect. L'Intellect est en effet une lumière émanée à partir de cette substance généreuse, comme la lumière du soleil est émanée sur les choses à partir du soleil. Ainsi le premier agent a instauré toutes les choses intelligibles. Il transcende toutes ces choses intelligibles, sans que la lumière émanée de Lui soit écartée (diminuée ?) ». *Ibid.*, 176, 20-21 : « comment l'Un qui est simple a instauré une autre chose ? Il est possible de répondre : de la même manière que la lumière est émanée de la chose lumineuse, la chose simple est émanée de la chose simple ». Cf. La métaphore du soleil dans Plotin : « Puis donc que l'Un reste immobile, il faut que, s'il y a quelque chose qui vienne en second après lui, que ce quelque chose soit venu à l'existence, sans qu'il se soit incliné ni qu'il le veuille ni qu'il ne soit mû d'aucune manière. Comment cela est-il donc possible, et que faut-il penser qu'il y a autour de lui s'il reste immobile ? Ce doit être un rayonnement qui émane de lui alors même qu'il reste immobile, comme c'est le cas du soleil qu'une lumière resplendissante environne comme si elle courait autour de lui, et qui surgit sans cesse de lui-même s'il reste immobile. » Plotin, *Énéades* V.1, 6, Sur les trois hypostases qui ont rang de principes, tr. Francesco Fronterotta.

«Allah embrasse toute chose en [Sa] science » (65 :12). La vérité est que Dieu, qu'Il soit glorifié et exalté, est multiple (*kaṭīr*) et tout (*kull*), et tout ce qui est autre que Lui est un (*wāḥid*) et partie (*ḡuz*) ; voire tout ce qui est autre que Lui n'est même pas une partie ni une unité, excepté en ce qui concerne Sa totalité (*kullīyatuhū*) et Sa multiplicité (*kiṭratuhū*). Prends, pour [élucider] cette parole compliquée, cet exemple qui est à la mesure de ton ignorance : sache que même si le soleil est un, les rayons diffusés par lui sont multiples. La vérité revient à dire que le soleil est multiple et que les rayons sont un⁵⁰³.

La métaphore du soleil, servant comme modèle de la procession d'une multiplicité à partir d'un existant simple, doit justifier comment Dieu, malgré sa simplicité intrinsèque connaît tous les particuliers qui proviennent de Lui. La réponse allusive que donne notre auteur se résume dans l'activité intellectuelle de Dieu qui est à la base de l'existence des choses. Mais cette réponse ne se dégage pas de ce passage sans causer d'autres difficultés. Dire que Dieu est multiple, de la même manière que le soleil l'est, du fait qu'il est la source d'une multitude de rayons, est sans conteste un propos problématique. Que cette phrase ait été réprimandée par les savants, aux dires de 'Ayn al-Quḍāt lui-même dans *Šakwā'*, confirme l'étrangeté d'une telle idée⁵⁰⁴. D'autant plus que 'Ayn al-Quḍāt dédie dans le même ouvrage un chapitre entier à la preuve de la simplicité absolue de Dieu. S'il exprime donc étonnement ici l'idée de la multiplicité de Dieu, dans la mesure où Sa science est la cause des existants, c'est parce qu'il tente d'attribuer à Dieu les caractéristiques dont dispose l'Intellect dans la tradition néoplatonicienne arabe. Dans la *Théologie d'Aristote*, l'adaptateur arabe des *Ennéades* de Plotin, en parlant de la causalité de l'Intellect, lui confère l'attribut de *kaṭīr* :

L'intellect est un et il est multiple. Il n'est pas multiple à l'instar d'un corps (*ḡutta*), mais il est multiple car en lui il y a un mot [?](*kalima*) qui est capable d'agir sur plusieurs choses⁵⁰⁵.

En contraste avec le Premier Moteur aristotélicien qui est lui-même un intellect s'intelligent, l'Un plotinien est au-delà de l'intellection parce que celle-ci nécessite la dualité du sujet pensant et de son objet et que, de ce fait, elle entraîne la multiplicité dans l'essence de l'Un.

⁵⁰³ *Zubda*, 21, 11-15

⁵⁰⁴ Voir *Šakwā'*, tr. Abd Eljalil, pp.237-238 : « Al-Wāsiṭī a dit : 'Dieu manifeste de son œuvre ce qu'Il manifeste, comme preuve de sa divinité ; puis Il anéantit tout, par cette parole'. 'Tout est périssable excepté son visage'. Les créatures, par rapport à son immensité, sont comme un atome de poussière sans importance ; elles n'ont d'autre voie vers Lui que celle qu'Il leur a tracée : voie de la science qui Le leur fait affirmer tel qu'ils L'ont compris'. Le sens de ces paroles est celui que j'ai voulu exprimer dans un chapitre de ma *Risāla*, en ces termes : 'La vérité est que Dieu est le tout et le multiple ; ce qui n'est pas Lui est l'un et la partie'. Le sens en est que tout le créé est, par rapport à l'immensité de l'essence divine, comme la partie à côté du tout et l'un à côté du multiple ; car toutes les créatures réunies ne sont qu'une goutte de l'océan de sa Toute-Puissance. Mais je n'ai nullement voulu dire que Dieu est multiple par ces parties. 'Dieu s'élève bien haut au-dessus de toute possibilité de divisibilité'. On peut rapprocher de ce texte, cet autre : 'Gabriel, le trône, l'escabeau et le Royaume supérieur, tout cela est comme un grain de sable dans ce qui est au-delà, et même bien moins qu'un grain de sable'. Ce qui ne veut pas dire que Dieu est plus étendu que l'univers, par la multiplicité des parties ; Il est grand par l'immensité de son essence. Affirmation qui a pour objet de réfuter cette thèse des philosophes : Dieu a créé seulement une chose unique ».

⁵⁰⁵ *Uṭluḡiyā Arasṡūtālis*, dans *Aflūṡin 'inda l-'arab*, 98, 2-3.

Or, la tradition plotinienne n'a pas hésité à accorder à l'intellect la multiplicité résultant d'une telle activité⁵⁰⁶. Toutefois, la multiplicité de l'intellect n'est pas du genre caractéristique à un objet corporel. Elle provient plutôt des intelligibles divers inhérents à son essence. Soucieux d'établir la causalité directe de Dieu, 'Ayn al-Quḍāt pourrait, dans l'espace d'un paragraphe, se laisser tenter par un rapprochement de Son Dieu avec l'Intellect du traité plotinien. Car si la science divine est la cause directe de tous les existants, ceux-ci ne seraient que des répliques des intelligibles présents dans l'essence de Dieu. Notre auteur pourrait ainsi supposer que Dieu connaît les particuliers en tant qu'ils sont particuliers et ne pas se soucier de la multiplicité conceptuelle résultant de l'intellection des objets multiples. L'intellect étant au-delà du temps, cette science serait toujours atemporelle. Si cette interprétation est correcte, ce passage est le seul endroit dans le *Zubda* où 'Ayn al-Quḍāt soutiendrait l'idée de la connaissance divine des particuliers en tant qu'ils sont particuliers. Il se rapproche de la position aš'arite en empruntant aux néoplatoniciens les traits caractéristiques de leur *noûs*. Mais cette idée semble ne pas tenir devant la force persuasive de l'auto-intellection que privilégie le péripatétisme arabe. Cette fois, c'est également une métaphore néoplatonicienne, celle du miroir, qui est employée pour transmettre cette idée. Notre auteur trouve le moyen de rallier les deux métaphores à l'aide de l'image de la « face » (*wağh*) :

Si la face de [l'être] auto-subsistant (*qayyūm*) n'était pas, les êtres n'auraient absolument pas d'existence ; à l'instar de ce qu'un homme ordinaire pourrait penser : « sans la face du soleil faisant subsister les rayons de lumière, étendus sur la terre, les rayons de lumière n'auraient absolument pas d'existence ». Et si le Nécessaire a une face dirigée vers chaque chose, Il connaît nécessairement chaque particule (*ḍarra*) de l'existence⁵⁰⁷.

L'expression coranique « la face de Dieu », tirée du verset 28 :88, englobe en elle toute l'ontologie polarisée que 'Ayn al-Quḍāt hérite de la tradition avicennienne. Avicenne fait exactement le même usage de ce verset dans le livre 8 de la métaphysique du *Šifā'*⁵⁰⁸. Cette expression explique d'une part, la non-existence essentielle de tout ce qui est non-nécessaire et de l'autre, elle affirme l'existence essentiellement nécessaire de Dieu qui est, Lui-même, le

⁵⁰⁶ Voir P. Adamson, *The Arabic Plotinus*, p.150.

⁵⁰⁷ *Zubda*, 20, 8-10

⁵⁰⁸ *Šifā'*, *Ilāhiyāt*, 356, tr. Anawati, II, p.95 : « Quant aux autres choses, leurs quiddités, comme tu le sais, ne méritent pas l'existence mais en elles-mêmes, et en faisant abstraction de leur relation au nécessairement existant, elles méritent la non-existence. C'est pourquoi elles sont toutes, en elles-mêmes, vaines, et par lui vraies, et par rapport à l'aspect (*wağh*) qui le suit, réalisées. Et « c'est pourquoi toute chose disparaît sauf le visage (de Dieu) ». Peut-être sous l'effet de la mode et des exigences d'une époque tiraillée par l'occasionalisme de l'aš'arisme, cette vision polarisée de l'ontologie avicennienne a dominé le débat public. Nous retrouvons les mêmes éléments, y compris le verset coranique, dans le livre d'Abū- 'Abbās al-Lawkarī : « comme tu as su les quiddités des autres choses ne méritent pas l'existence. En elles-mêmes et dans l'absence de leur relation avec le nécessairement existant, elles méritent la non-existence. Ainsi toutes sont dans leurs essences vaines, par Lui elles sont vraies, et en comparaison avec la face qui est relié à elles, elles sont réelles. C'est pourquoi « Toute chose périt sauf Sa face » (28 :88) est vrai ». Lawkarī, *Bayan al-ḥaqq bi-ḍimān al-ṣidq*, 306, 6-9.

principe nécessitant les êtres. Si donc quelque chose existe, c'est parce qu'elle est selon certains aspects (*wağh*) reliée à cette face (*wağh*) et que la face est *dirigée* vers elle. Une thématique sous-jacente à cette image est le regard que Dieu porte ainsi, vers Soi ou autrui, puisque diriger sa face vers quelque chose, dans son acception la plus physique, signifie la regarder.

Les faces dirigées de Dieu et du soleil, dans le passage du *Zubda* ont pour conséquence l'existence et l'éclaircissement des choses. On a déjà vu que l'existence est issue de l'acte intellectif de Dieu. L'intellection est ici rendue dans un langage on ne pourrait plus matériel. Dieu tourne Sa face vers l'objet et le regarde, mais pour que cet acte n'entraîne aucune pluralité dans Son essence, Il doit tourner Sa face vers sa propre essence. Or, il faudrait une surface polie capable de refléter la face, pour que cet acte soit fructueux et culmine en l'existention des choses. Sans une telle surface, la face dirigée vers l'intérieur n'aurait aucune portée causale, car elle ne serait pas multipliée. Dieu se regardant resterait un. C'est pourquoi, l'essence de Dieu, d'une pureté extrême, est le miroir parfait qui réfléchirait inmanquablement Sa face et multiplierait Son image. C'est ainsi du miroir de l'essence divine que notre auteur parle avec une discrétion exemplaire, en ayant recours à l'image du soleil et de la face.

D'une connotation chargée, le miroir représente, dans la tradition néoplatonicienne, le processus de l'émanation⁵⁰⁹. Cette image est également très récurrente dans le corpus gāzālien, mais, pour Ġazālī, le miroir symbolise le cœur humain. Le *ḥuğğat al-islām* privilégie plutôt la dimension éthique et psychique que cette métaphore pourrait véhiculer au lecteur et ne l'utilise pas dans un contexte cosmologique⁵¹⁰. 'Ayn al-Qudāt reprend l'idée du cœur humain comme un miroir dont le degré de polissage ou de pureté pourrait déterminer sa capacité de réflexion⁵¹¹. Mais l'usage le plus important, et néanmoins discret, qu'il en fait,

⁵⁰⁹ Voir D. De Smet et al., *Miroir et Savoir*, p.v : « La tradition platonicienne perçoit l'univers sensible comme un reflet des Idées intelligibles et fait fréquemment usage de l'image du miroir. Le miroir constitue chez les néoplatoniciens une métaphore de l'émanation : le rayon de lumière procédant de l'Intellect - source de lumière, soleil intelligible - est réfléchi sur la surface d'un miroir poli, ce qui engendre les êtres sensibles. Dès lors, le miroir devient un symbole privilégié pour illustrer la relation entre le monde intelligible et l'univers sensible : si le premier est immuable et permanent, les images et les reflets s'avèrent changeants, éphémères et imparfaits ».

⁵¹⁰ Pour l'image du miroir dans l'œuvre de Ġazālī voir Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzali*, pp. 312-320. La perspective de Ġazālī et l'usage qu'il fait de la métaphore du miroir sont différents et se situent dans le domaine éthique et psychologique. Comme le remarque Lazarus-Yafeh : « The main point in this image is the good deed seen as light (or as polishing the mirror of the heart in order to reflect light). [...] Al-Ghazzālī himself brings it in different contexts, such as in the discussion of the various forms of revelation, the meaning of the religious commandments, the influence of the deeds on the soul etc. Usually he stresses the ethical-religious meaning of this image: the need to purify the heart by good deeds from the filth of wickedness », Lazarus-Yafeh *Studies in al-Ghazzali*, pp.312-313. Voir aussi J. Janssens, « L'âme-miroir : al-Ġazālī entre philosophie et mysticisme », pp. 203-217.

⁵¹¹ Voir *Zubda*, 48, 13.

consiste à expliquer l'émanation des êtres survenant à la suite de l'auto-intellection de Dieu. Le chapitre 42 du *Zubda* en contient l'idée principale :

Tout ce qui existe, en réalité, est périssable et seul l'existence du vivant et de l'auto-subsistant perdure, de même que l'image [reflétée] dans le miroir est, en réalité, périssable, et que seule l'image en dehors [du miroir] détient la permanence. Du point de vue d'un homme ordinaire, cet exemple sensible est suffisant [pour expliquer le but]. Or, aux yeux de 'ārīf, l'image existant en dehors du miroir est à l'instar de l'image dans le miroir et sans aucune différence avec elle, périssable⁵¹².

La fugacité de l'état ontologique des êtres qui, de par leur non-existence essentielle, sont incapables de perdurer, constitue l'idée principale de ce passage. Un existant sensible est ontologiquement aussi fugitif qu'une image reflétée dans le miroir. La seule chose garantissant sa permanence est l'intelligible qui, à l'instar d'une image à l'extérieur du miroir, le refléterait. 'Ayn al-Qudāt va encore plus loin dans le rejet de l'autonomie ontologique des êtres. Selon lui, un connaisseur dirait que même les intelligibles sont des êtres fugaces, car eux aussi ne sont pas nécessaires par soi. Si donc Dieu ne tourne pas Sa face vers le miroir de Son essence afin de s'y voir et de s'intelliger, les intelligibles ne viendront pas à être et tous les existants sensibles périront. Notre auteur combine le verset 28 :88 du Coran, l'idée néoplatonicienne de l'Un se regardant⁵¹³ et l'image du miroir. Le tout est censé expliquer d'une part, l'auto-intellection de Dieu, et de l'autre l'instabilité des existants sensibles et intelligibles. Le philosophe Abū l-Barkāt al-Baḡdādī exprime cette combinaison des éléments néoplatoniciens dans la partie métaphysique de son *Mu'tabar* :

Ils [i.e. les philosophes] ont dit que Dieu, le Très-Haut, est le premier existant et Il existe par Son essence. Aucun existant n'est au rang de Son existence. Le premier qui existe par Lui est une chose unique dont l'essence est portée à l'existence par Lui et provient de Son essence par Son essence et à cause de Son essence. Cela est comme celui qui regarde dans un miroir dans lequel est une silhouette. Il y regarde l'image qui ressemble à son propre visage. Ils ont dit que le premier intellect est ainsi émané du Premier, par Son intellection de Son essence et Son regard vers Sa propre essence. Son essence est donc comme un miroir pour Lui et celui qui regarde et l'objet regardé y sont ensemble. Car Il voit Son essence dans Son essence et par Son essence et il [le premier intellect] est émané du fait de voir Son essence dans le miroir de Son essence. Il intelligenne éternellement son essence. Cet existant existe donc éternellement par Lui. Son existence n'est pas antérieure à son existence d'une manière temporelle, même si cela était d'une manière causale ('illī)⁵¹⁴.

⁵¹² *Zubda*, 47, 19 ; 48, 1-3.

⁵¹³ Dans la Théologie d'Aristote, nous lisons : « Le créateur fait advenir les êtres et les formes des choses. Il fait advenir certaines formes sans intermédiaire et certaines autres avec intermédiaire. Il fait advenir l'existence et les formes des choses car Il est une chose existant véritablement en acte. Il est même l'acte absolu. Lorsqu'il agit, il regarde vers Son essence (*yanzuru ilā dātihī*), et Son acte est fait subitement ». *Uṭluḡiyā Arasṭūtālis*, dans *Aflūṭin 'inda l-'arab* 51, 11-14. « Le premier agent, qui est l'acte absolu, réalise Son acte, en regardant vers Son essence, et non pas en dehors d'elle, car aucune chose n'est extérieur à Lui, qui soit plus élevée ou plus basse ». *Uṭluḡiyā Arasṭūtālis*, dans *Aflūṭin 'inda l-'arab*, 51,18 ; 52, 1-2

⁵¹⁴ Abū l-Barakāt, *Al-Mu'tabar fī l-ḥikma*, III, 150, 12-19

Fidèle à ses sources néoplatoniciennes, Abū l-Barakāt retrace ici la modalité de l'instauration de l'Intellect qui, comme le veut le néoplatonisme, est issu du regard de Dieu porté vers Sa propre essence. Par souci de préserver l'unicité divine, le néoplatonisme ne reconnaît qu'un seul existant résultant de cet acte et le transmet dans le fameux principe « de l'un n'émane que l'un ». Comme nous allons le découvrir dans le dernier chapitre de cette partie, 'Ayn al-Qudāt n'accepte pas l'efficacité des causes secondaires et suit, sur ce point, une vision qui s'inspire de l'occasionalisme des aš'arites. Il se donne donc le droit de ramener l'existence de tous les êtres à la face de Dieu et à l'aspect causal dont dispose l'auto-intellection divine. Dans le chapitre 44 du *Zubda*, dans un style qui rappelle celui de l'auteur du *Ma'āriğ al-quds*⁵¹⁵, il explique le fonctionnement d'un miroir.

En concordance avec l'image de l'extérieur, l'image apparaît dans le miroir par la voie de l'impression (*inṭibā'*). L'intellect distingue, à première vue et dès qu'il commence à juger, entre l'existence de l'extérieur et celle de l'intérieur [du miroir]. L'une d'elles cherche à être suivie et l'autre est subordonnée. Il est inimaginable que quelqu'un en doute. Ce qui résulte de l'existence subordonnée revient à la relation réalisée sous un aspect spécifique entre l'image de l'extérieur et le miroir. Lorsque l'œil perçoit cette relation réalisée entre les deux, il comprend que l'image subordonnée, à l'intérieur [de miroir], est en vérité non-existante et qu'elle est dans l'apparence existante. L'intellect ne doute pas que l'existence de l'image à l'intérieur [du miroir] ne soit pas essentielle (*ḡāṭiyan*), c'est-à-dire qu'elle ne soit pas existante par essence, indépendante [d'autrui] dans son existence. Elle est, en revanche, existante par annexion aux quatre choses : le miroir, l'image de l'extérieur, la relation obtenue et la perception de celui qui regarde. C'est pourquoi, si cette relation était annulée, l'existence de l'image à l'intérieur [du miroir] serait également annulée. L'homme intelligent sait que cette image n'a pas d'indépendance dans l'existence. Si l'existence du miroir, de l'eau ou de ce qui les éclaire pour refléter les images, se suppose d'une façon selon laquelle ils reflètent les images et qu'aucun changement n'y soit concevable, personne ne comprendra que l'image à l'intérieur [du miroir] soit dans l'existence subordonnée à l'image se trouvant à l'extérieur. [...] Néanmoins, lorsque l'image se trouvant à l'extérieur change et que la relation existante change également, l'image à l'intérieur change suivant le changement de l'image à l'extérieur et de la même façon. Les gens dotés d'intellect n'ont aucun doute sur le fait que [l'image] à l'intérieur est subordonnée à l'existence de [l'image] se trouvant à l'extérieur et que [l'image à] l'extérieur précède dans l'existence [l'image] à l'intérieur selon le rang et non pas selon le temps⁵¹⁶.

L'image qui, à la suite d'une impression, apparaît dans le miroir, contient toutes les caractéristiques des existants contingents dans l'ontologie de 'Ayn al-Qudāt. Par soi, elle n'a aucun fondement ontique. Elle est aussi vaine que le non-existant, car rien en elle ne nécessite son existence. Son existence dépend de la collaboration de quatre éléments et l'absence de l'un d'entre eux induit sa non-existence subite. On reconnaît là les traits principaux du *mumkin*. Le *mumkin* deviendra vain si la relation qui le relie à sa cause est rompue, car toute

⁵¹⁵ Voir Ġazālī (?) *Ma'āriğ al-quds*, 74-75. L'auteur du *Ma'āriğ* vise l'aspect psychologique que contient la métaphore du miroir. Mais cela n'empêche pas de reconnaître les similitudes existantes entre les descriptions que les deux auteurs donnent de la modalité de la réflexion d'une image dans le miroir.

⁵¹⁶ *Zubda*, 49, 3-18.

son essence se résume dans cette relation. Il est seulement existant en apparence, dans la mesure où son existence est nécessitée par une cause. En soi, un *mumkin* est non-existant pour notre auteur. En interprétant cette explication, on comprendra que l'existence des choses dans le monde est le fruit d'une coopération entre quatre éléments qui sont l'essence de Dieu (le miroir), les intelligibles (l'image à l'extérieur), le regard ou l'intellection de Dieu (la perception de la personne qui voit) et la relation entre ces trois. Une autre interprétation consisterait à dire que Dieu est l'image même qui se trouve à l'extérieur. C'est le chapitre 46 qui nous fournit la base de cette interprétation :

Ils [les vrais savants] savent que la relation du monde terrestre et du monde céleste, dans l'existence à l'égard de la face (*wağh*) du Vivant et du Subsistant est [comme] la relation des images à l'intérieur du miroir à l'égard des images se trouvant à son extérieur. Car le monde terrestre et le monde céleste ne possèdent pas véritablement l'existence et leur existence est subordonnée à l'existence de la face du Vrai qui a véritablement l'existence⁵¹⁷.

Deux points essentiels ressortent du passage cité ci-dessus. Le premier est que l'immutabilité de cette coopération entre les quatre éléments garantit la durabilité de l'existence. Mais elle est également la source de confusions, car elle pourrait donner l'idée de l'autonomie ontique des existants par rapport à leur cause. Or, en réalité, les existants possibles sont ontologiquement aussi précaires que les images reflétées dans un miroir. Seule une personne perspicace connaîtrait ce fondement instable des existants et ne tomberait pas dans le piège de les prendre pour des existants véritables. Le reste des hommes resteront dans l'ignorance.

Le deuxième point tient à l'allusion faite, en dernière ligne de ce passage, à l'antériorité des images venant de l'extérieur par rapport à celles se trouvant à l'intérieur du miroir. 'Ayn al-Qudāt dit, avec une clarté incontestable, que les images de l'extérieur du miroir disposent de la priorité selon le rang, et non pas selon le temps, sur les images reflétées dans le miroir. Ce qui équivaut à dire que les intelligibles nécessitant l'existence des choses ont une priorité non-temporelle sur les êtres et que le monde, dans sa totalité, n'est pas temporellement adventice, mais seulement essentiellement et en raison de son besoin d'une cause. Ce résultat aura un impact considérable sur notre compréhension de l'éternité du monde dans la pensée de 'Ayn al-Qudāt. Or, si les existants sont adventices, non pas temporellement mais seulement d'une façon essentielle, tout le discours de notre auteur sur la non-existence précédant l'advenue à l'être doit être compris dans un sens non-temporel. C'est pourquoi, avant d'aborder la question de l'éternité, nous devons étudier la place que notre auteur accorde à la non-existence dans sa cosmologie.

⁵¹⁷ *Zubda*, 51, 9-12.

1.4. La non-existence

La présence de la non-existence, en tant qu'élément clé, dans le contexte du discours sur la création oblige qu'on détermine le rôle et le statut qu'elle y remplit. La non-existence peut d'abord être étudiée dans sa dimension cosmogonique et métaphysique, puisque c'est à cause d'elle qu'on peut parler d'une création, dans le sens propre du terme. Ensuite, on peut l'examiner sous l'angle de sa dimension physique, dans la mesure où elle établit les critères mêmes du véritable agent, selon certaines théories de la causalité.

Nous avons constaté, au cours du chapitre précédent, qu'un des sens primordiaux et pourtant inédits pouvant être attribués à la non-existence se rencontre dans le contexte de l'intellection de Dieu et de Sa science créatrice. Dieu intellige les choses à partir de rien, de la non-chose ou de la non-existence et les fait exister. Dans ce premier emploi, la non-existence renvoie donc à l'indépendance de Dieu, dans son acte intellectif, par rapport à toute sorte de formes paradigmatiques qui Lui serviraient de modèle. Dieu crée *ex nihilo*, puisqu'Il n'intellige pas les choses suivant une forme quelconque advenant à Lui. Son intellection est un acte sans rapport aucun avec une cause venant de l'extérieur, puisqu'elle n'est pas une abstraction dépendante de l'expérience empirique d'un objet. Dieu, en tant qu'inventeur des formes, crée le monde à partir de la non-existence en intelligeant la formes des choses.

Outre cela, l'autre sens que dénote la non-existence, auquel nous avons brièvement fait allusion et que nous allons maintenant étudier, se manifeste dans le contexte de la génération substantielle prenant place dans le monde sublunaire. Cette fois, ce n'est pas le mot « non-existence » (*'adam*), qui retiendra notre attention mais « non-existant » (*ma'dūm*). L'usage que fait notre auteur de ce mot est tout à fait particulier. 'Ayn al-Quḍāt écrit, dans le chapitre 38 du *Zubda*, que le non-existant reçoit la forme existentielle, celle de pomme, à partir d'un principe, qu'on suppose être divin. Une formulation étrange, qui transmet une version tronquée de la doctrine hylémorphique de la génération. Tronquée, car la forme, en tant que principe même de l'existence et de changement est présente, alors que son contrepoint, la matière, y est absente. La matière est remplacée par le non-existant. Or, jamais un aristotélicien ne dirait que le non-existant puisse recevoir la forme, car concevoir tout changement, y compris la génération, sans un substrat subsistant serait tout simplement impossible d'un point de vue aristotélicien. « *Ex nihilo nihil fit* » dirait un aristotélicien⁵¹⁸. En considérant que le non-existant reçoit une forme substantielle, 'Ayn al-Quḍāt contredirait donc un des piliers de l'hylémorphisme et son acceptation de cette doctrine serait, dans la

⁵¹⁸ Voir par exemple Avicenne, *'Uyūn al-ḥikma*, 48 : « il est impossible qu'une chose non-existante reçoive une chose existante »

meilleure des conditions, superficielle. Mais est-ce vraiment le cas ? Pour répondre à cette question nous devons rassembler tous les éléments relatifs à la conception hylémorphique que nous trouvons dans ses écrits. Le rôle indéniable de la forme étant décrit, voyons ce qu'il a écrit sur la matière.

‘Ayn al-Quḍāt mentionne seulement deux fois le mot « matière » (*mādda*) dans ses écrits parvenus jusqu'à nous. La première fois, c'est dans la première épître, où, en racontant une anecdote étrange sur la conception des femmes par l'eau produite du feuillage d'un arbre, il écrit :

Toute personne qui a enlevé de ses yeux le voile de l'habitude, sera étonnée, d'une manière égale, du fait que la matière de l'homme est une goutte de semence ou l'eau produite par la feuille d'un arbre⁵¹⁹.

La semence, ou l'eau produite par un arbre exotique, font office de matière pour l'homme dans cette apparition du mot. Il ne faut pas prendre la matière ici mentionnée dans le sens de la matière première, la *hayūlā* des philosophes aristotéliens, car dans le cas de la génération de l'homme ce n'est nullement la matière première qui reçoit la forme ou l'âme pour notre auteur. La matière de l'homme étant elle-même une complexion, elle est composée des quatre corps élémentaires⁵²⁰. Dans le chapitre 80 du *Zubda*, où il traite la question de la préexistence de l'âme sur le corps, c'est le corps organique (*badan*) qui est présenté comme le substrat de l'âme ou de la forme humaine⁵²¹.

La deuxième occurrence du mot « matière », se trouve dans l'apparat critique de l'épître 19 où, en comparant la causalité divine à la causalité humaine, ‘Ayn al-Quḍāt écrit : « Chaque artisan (*ṣāne*) humain, qui fait apparaître quelque chose, a besoin de la matière⁵²² ». La nécessité de la présence de la matière dans une production artisanale humaine s'oppose à son absence dans la création divine puisque Dieu « crée quelque chose à

⁵¹⁹ *Nāme-hā*, I, 5, 5-7. L'idée est très étrange. Logiquement la matière de l'homme, en théorie aristotélienne, se trouve dans les menstrues de la mère, alors que la semence de l'homme est justement le principe formel et non matériel.

⁵²⁰ Voir *Nāme-hā*, I, 202, 11: « l'homme et la pierre partagent le fait d'être composé à partir de quatre éléments ».

⁵²¹ *Zubda*, 83, 8: « En effet chaque corps est particularisé par une âme particulière parce que l'être de chaque âme est spécifié par un attribut nécessité par l'existence des conditions qui proviennent des mouvements des sphères ».

⁵²² *Nāme-hā*, I, 165, 1. La phrase « a besoin de la matière » (*az mādde čāre nabovad*), est la variante proposée par les manuscrits S et K. Les éditeurs ont choisi pour leur édition l'autre variante « *ammā az čīzī digar* » (mais à partir d'une autre chose). Les deux manuscrits S et K figurent parmi les plus anciens utilisés par les éditeurs. Le manuscrit S, enregistré au numéro 1417 à la bibliothèque Ali Pasha d'Istanbul, a été copié entre 733/1333 et 762/1361 (*Nāme-hā*, I, p. 8 de l'introduction). Quant au manuscrit K, enregistré sous le numéro 1100, à la bibliothèque Jar-Allah d'Istanbul, est daté de 668/1270 (ibid., p. 6 d'introduction). Les éditeurs des épîtres, en comparant l'ensemble des manuscrits se sont exprimés ainsi sur ces deux manuscrits : « les codex K, S et T ont une formulation plus archaïque et sont plus proches du style original des épîtres », *Nāme-hā*, I, p.10 de l'introduction. Compte tenu de l'ancienneté de ces deux manuscrits, il est tout à fait légitime de privilégier la lecture qu'ils proposent.

partir de la non-chose, sans aucun instrument, ni cause ⁵²³ ». Ici également, le mot « matière » ne peut pas renvoyer à la matière première, puisqu'il s'agit d'une génération réalisée par un être humain et que la matière première agit seulement dans le cas de la génération élémentaire. La matière, dans ces deux occurrences, n'est qu'un substrat qui a déjà reçu la forme de la corporalité. Elle est déjà informée. Quant à l'absence de la matière dans la génération faite par Dieu, elle peut signifier le mode d'existention résultant de l'intellection divine qui, *a priori*, n'exige la présence d'aucun substrat⁵²⁴. 'Ayn al-Quḍāt fait donc appel à un sens plus prosaïque du mot en l'utilisant dans ces deux passages. Toutefois, l'absence du mot ne signifie pas l'absence de l'idée.

L'épître 24 où 'Ayn al-Quḍāt étale sa conception de la génération élémentaire et substantielle est susceptible de révéler un peu plus son opinion sur la place de la matière dans le mécanisme de la venue à l'être des étants :

La différence entre l'homme et la pierre est moindre que la différence entre l'homme et l'eau, puisque l'homme et la pierre partagent le fait d'être composé à partir de quatre éléments (*ṣahār 'onṣor*), tandis que l'homme ne partage pas une telle chose avec l'eau, car l'homme est composé, alors que l'eau est simple. Deux [choses] composées ont en commun la définition d'être composée et cette chose en commun ne peut pas exister entre [une chose] composée et [une chose] simple. La différence entre l'homme et l'eau est moindre que la différence entre l'homme et le ciel. Car l'homme et l'eau partagent le fait qu'ils sont tous les deux générés et corruptibles (*har do rā kawna wa fasād bovad*) et qu'ils sont sujets aux [différents] types de changement, puisque l'homme et l'eau sont tantôt froids, tantôt chauds. Or, l'homme et le ciel n'ont pas en commun une telle chose, puisque le ciel est loin de toute sorte de changement. On en a ainsi informé dans le Coran : « Nous avons fait du ciel une voûte protégée » (21 : 32). La forme de l'homme n'est pas fixe (*mahfūz*) en lui, puisque la forme de l'homme accepte le changement. De même, la forme de l'eau n'est pas fixe en elle, du fait que l'eau accepte le changement. En revanche, la forme du ciel est fixe en lui jusqu'à « l'expiration de la prescription » (2 : 235)⁵²⁵.

'Ayn al-Quḍāt dessine, dans un ordre ascendant, le tableau des corps qui comprennent le corps simple, illustré par l'exemple de l'eau, deux corps composés qui sont le corps de l'homme (le corps composé animé) et celui de la pierre (le corps composé inanimé) et enfin le corps céleste. Qu'il précise que les deux corps composés sont constitués des quatre corps élémentaires, ou quatre éléments, ne laisse point de doute quant à l'acceptation de la théorie aristotélicienne des corps élémentaires au détriment de l'atomisme du *kalām*. Ailleurs, dans

⁵²³ *Nāme-hā*, I, 165, 3.

⁵²⁴ Cf. Kindī, *Rasā'il falsafiyya*, I, 375 ; tr. M. Rashed dans « Les débuts de la philosophie moderne », p. 152 : « Celui dont les capacités ont atteint un point tel qu'il est capable de produire des corps à partir du non-corps et l'étant à partir du non-étant, il n'a pas besoin, du fait qu'il a le pouvoir de produire quelque chose non à partir de matière, de produire dans le temps. Car l'acte humain étant impossible sans matière, l'acte de celui qui n'a pas besoin de matière pour produire ce qu'il produit n'a pas besoin de temps ».

⁵²⁵ *Nāme-hā*, I, 202, 10-17 ; 203, 1-5.

les *Tamhīdāt*, il parle explicitement des « quatre principes » (*čahār arkān*) et des « quatre natures formelles » (*čahār ṭabāye* ‘*onṣorī*) en référant aux quatre corps simples⁵²⁶.

Le schéma de la génération substantielle telle qu’elle fut conçue par l’aristotélisme est réduit à sa structure de base. Deux sortes de procédures physiques sont expliquées dans l’épître : la corruption élémentaire (l’eau qui perd sa forme) et la corruption biologique (l’homme qui perd sa forme). Ces changements, comme le veut l’aristotélisme, sont expliqués au regard de l’état que subit la forme : le changement se fait par l’attribution de la forme à un substrat matériel ou par sa privation d’une telle forme. Le rôle de la chaleur et de la froideur, deux qualités sensibles, est crucial dans la réalisation de ces changements. Un corps élémentaire particulier, l’eau par exemple, supporte la chaleur jusqu’à un certain degré, sans perdre sa forme aqueuse. Mais surpassant ce seuil, la matière première perd la forme aqueuse pour recevoir, la forme de l’air et se transformer en un autre corps élémentaire⁵²⁷. Notre auteur attribue le même modèle à la génération animale.

Comparé à l’effervescence du monde sublunaire, le monde supralunaire, tout en étant doté d’une structure hylémorphique, est figé. Le principe de changement substantiel qui est le remplacement d’une forme par une autre, n’existe pas dans le royaume céleste, ses corps ne partageant pas la même matière. Chaque corps céleste possède sa propre matière qui le distingue des autres, au point d’en faire une espèce à part entière en le rendant apte à recevoir une seule forme qui est l’âme céleste lui correspondant. C’est la raison derrière la stabilité ontologique des corps célestes⁵²⁸. Évidemment, ‘Ayn al-Qudāt se contente de transmettre à son lecteur uniquement le résultat de cette longue théorie des substances corporelles. Mais

⁵²⁶ *Tamhīdāt*, 165, 6-9: « Ô cher ami ! Attends d’arriver à [étape] où la vérité des éléments, les natures et les principes se manifesteront à toi, de manière à ce que ces quatre principes et les quatre natures formelles, telles que l’eau, la terre, l’air, le feu, la chaleur, la froideur, l’humidité et la sécheresse qui, ensemble, sont liés au monde terrestre et l’ordre du monde ».

⁵²⁷ “Avicenna offers the following illustration of the transformation of elements into one another: water, like the other elements, can accommodate a certain latitude of qualities. It can be heated to a certain extent without ceasing to be water. Eventually, though, a point is reached where heat “exceeds the bounds” that water can accommodate. At that point the “relation” of the given portion of matter to the form of fire becomes stronger than its relation to its original form, and the form of water is replaced by the form of fire; the new form, comes from without, “emanated” from the active intellect. (*Shifa*, *Ilahiyat*, 413-414; *Najat* 282-84)”. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, p. 79.

⁵²⁸ Voir Ġazālī, *Maqāṣid*, *Ṭabī‘iyāt*, 14, 3-11: « Nous ajoutons que les matières des [corps célestes], c’est-à-dire leur matière première (*hayūlāhā*) sont différentes par nature et elles ne sont pas partagées [entre eux], de même que leurs formes sont différentes et [qu’elles ne sont pas] comme des éléments qui partagent la même matière. Car si leur matière était la même, la matière pourrait être conçue, de par son essence, avoir une autre forme. Or, si cela avait été concevable, son appartenance à sa propre forme aurait été accidentelle et due à une cause qu’il aurait rencontrée. Il n’était pas impossible de supposer qu’elle rencontre une autre cause et qu’elle reçoive une autre forme. La première forme serait donc corrompue et la deuxième serait générée. De cela induit que [le corps céleste] se meut d’un mouvement rectiligne vers un autre lieu naturel. Or cela est impossible et ce qui est possible ne doit pas aboutir à l’impossible. Cela démontre qu’il n’est pas possible que leur matière première soit la même et qu’elle ressemble à la matière des éléments ».

outre ce qu'il ne dit pas à son lecteur, dans son exposé sur le changement substantiel, on compte un absent non-négligeable. Cet absent est la matière première. Car, même ici, il formule sa phrase de manière à pouvoir éviter toute allusion à la matière première. Cette absence est encore plus surprenante dans le cas de l'eau. Au lieu de dire que la forme de l'eau n'est pas fixe dans la matière, il écrit « la forme de l'eau n'est pas fixe en elle », en persan « *ṣūrat-e āb bar āb maḥfūz nist* ». Il répète la même formulation pour l'homme et le ciel : « la forme de l'homme n'est pas fixe en lui », en persan « *ṣūrat-e ādamī bar ū maḥfūz nist* », et « la forme du ciel est fixe en lui », en persan « *ṣūrat-e āsemān bar āsemān maḥfūz ast* ». Si le cas du ciel et de l'homme est justifiable d'une manière quelconque, celui de l'eau est à peine défendable. Car c'est notamment pour résoudre le problème soulevé par le changement élémentaire que l'aristotélisme a conçu la nécessité de l'existence de la matière première. Si chaque génération élémentaire suppose la destruction d'une forme et l'advenue à l'être d'une autre, sans que demeure la matière, en tant que support des deux formes contraires, le changement serait une venue à l'être à partir de rien⁵²⁹. Un existant serait par conséquent généré à partir du non-existant ; ce que l'aristotélisme rejette sans hésiter. Si donc dans son exposé du changement substantiel, 'Ayn al-Qudāt ne fait aucune allusion à la matière première, cela est le signe irréfutable que cet aspect de la physique aristotélicienne ne lui plaît pas. Cherchons donc la raison.

Nous avons appris, au cours de la dernière partie que, sous l'influence de Ġazālī, celui-ci refuse toute interprétation physique de la possibilité (*imkān*) et ne l'accepte pas dans le sens de la potentialité. La possibilité pour lui n'est qu'un événement mental, ce qui a lieu dans l'âme sans avoir aucun rapport corrélatif avec la réalité objective. À une exception près⁵³⁰, ses écrits manquent d'allusion directe au vocabulaire de la potentialité et de l'actualité. Pour lui,

⁵²⁹ H. Wolfson, *Crescas*, pp.99-100: "The distinction of matter and form is deduced, after Aristotle, from the phenomenon of the reciprocal transformation of the elements. Water, for instance, becomes air and air becomes water. This process of transmutation, it is argued, cannot be merely the alteration of one thing into another, for the elements represent opposites, and nothing can become its opposite unless it is first completely destroyed. The transmutation of the elements therefore implies the destruction of one thing and the generation of another. But when one thing is destroyed, it can no longer give rise to another thing, for from nothing, nothing can be generated. It is therefore necessary to assume the existence of a certain substratum common to all the four elements within which the transmutation takes place. That substratum is matter, and the four elements are the four different forms which the matter assumes. Thus every one of the four natural elements is composed of matter and form".

⁵³⁰ Voir *Tamhīdāt*, 337 11-13 : « le premier rang qui est la vérité des vérités se constitue de l'un qui n'a pas de multiplicité, ni en puissance (*bi-l-quwwa*) ni en acte (*bi-l-fi'l*). Ceci est comme un point et il est l'essence du créateur, le Très-Haut, et c'est ce que nous appelons 'l'atome isolé'. Ce point n'est ni divisible ni n'accepte la division. Il est exempt de toute sorte de multiplicité, qu'elle soit par existence, possibilité, puissance ou acte. Il est un et est l'essence du Créateur, le Très-Haut ». Ce texte, qui constitue un bloc écrit en arabe, est très probablement une citation que 'Ayn al-Qudāt emprunte à un autre ouvrage. Dans les *Tamhīdāt*, écrites en persan, la plupart des citations textuelles, comme le fameux débat entre Avicenne et Abū Sa'īd Abū l-Ḥayr cité d'un ouvrage non-reconnu d'Aḥmad Ġazālī, sont en arabe.

comme pour les aš‘arites, le monde physique est totalement dépourvu du dynamisme que lui confère la conception aristotélicienne du passage à l’acte de ce qui est à l’état de puissance. Or, c’est notamment la matière qui est le principe de la potentialité des êtres. L’absence d’allusion à la matière dans le contexte du changement renvoie au rejet du rôle qu’elle joue, en tant que principe en puissance, dans les transformations survenant dans le monde physique. Si l’allusion à la matière fait défaut dans les écrits de ‘Ayn al-Quḍāt, c’est parce qu’il n’admet pas de principe de potentialité.

Cette particularité terminologique n’est pas le seul signe affirmant la réticence de notre auteur à adopter ce pilier de la physique aristotélicienne. La description que ‘Ayn al-Quḍāt fait du mouvement peut manifester son embarras à approuver la potentialité, non seulement dans la mesure où elle est reliée à la matière, mais aussi en tant qu’elle entre dans la définition et la compréhension du mouvement. L’exposé le plus détaillé de cette description se rencontre dans l’épître 103 qui débouche sur ces mots :

La majorité des personnes sont d’accord sur le fait que le mouvement et le repos existent. Or, si quelqu’un ne réfléchit pas suffisamment sur la science, il pensera que ce que les savants anciens (*qodamā-ye hokamā*) ont écrit dans leurs livres, à savoir que « le mouvement n’a pas d’existence » (*lā wuḡūd li-l-ḥaraka*), n’est pas correct. Mais il y a un aspect de vérité là-dedans. L’autre parole des savants, « le repos est une entité négative » (*al-sukūn ma‘nā ‘adamī*) a également un aspect d’indulgence (?). Si les vrais savants pour qui la science, à cause d’elle-même, est le but, réfléchissent suffisamment et avec impartialité, ils sauront que si le mouvement n’a pas d’existence, le repos n’a pas d’existence non plus⁵³¹.

La première thèse, la non-existence du mouvement, est très probablement une allusion au fameux paradoxe de Zénon d’Elée que connaissaient également les savants de la période islamique⁵³². Attribuer une telle thèse aux « savants anciens » montre que ‘Ayn al-Quḍāt est conscient de son origine non-islamique. Quant à la deuxième thèse selon laquelle le repos, étant la privation de mouvement, se considère comme une entité négative, elle est l’avis de la plupart des philosophes non-atomistes. ‘Ayn al-Quḍāt relie les deux thèses, mais la relation logique entre les deux n’est pas manifeste pour l’instant. Après plusieurs digressions, à la fin de l’épître, il explique ce qu’il entend enfin par les deux thèses :

Je suis éloigné de mon but initial, exprimé au début de l’épître, à savoir que si le mouvement n’a pas d’existence, il en découle que le repos n’a pas d’existence non plus. [...] Sache que le corps, dans un instant (*ān*), c’est-à-dire dans un état (*ḥāl*) et à un moment (*lahẓe/laḥẓa*), ne peut avoir qu’un seul *kawn* (être dans un lieu). Un être ne peut être qu’à un seul lieu (*makān*). Cela est dit. Sache, en outre que, le corps, à deux instants, doit nécessairement avoir deux *kawns*. Or, deux *kawns* doivent ou bien être dans un lieu ou bien être dans deux lieux. Maintenant, si nous disons que le

⁵³¹ *Nāme-hā*, II, 390, 6-13.

⁵³² Voir F. Rosenthal, “*Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten*”, pp. 21-67,

mouvement est l'ensemble des deux *kawns* dans deux lieux et que le repos est l'ensemble des deux *kawns* dans un lieu, en un instant, le corps n'est ni mu ni immobile. Ni le mouvement ni le repos n'auront d'existence, je veux dire dans un instant, il n'y a ni mouvement ni repos. Si nous disons que le repos est un *kawn* dans un lieu, le corps ne sera jamais dépourvu du repos. Son repos sera constant, mais son mouvement ne sera que dans la faculté d'estimation, en relation avec l'ensemble des deux *kawns* dans deux lieux. Si l'on a un jugement impartial, à ce moment-là, on saura qu'il n'est qu'ainsi. Mais si les gens qui imitent à l'aveugle font œuvre de diffamation et disent que de cela il découle que le corps n'est ni mu ni immobile, ou qu'il en découle qu'en un instant, il est et mu et immobile, qu'incombe-t-il à moi ? Si quelque chose est nécessaire, je n'ai commis aucun délit en cela⁵³³.

Le parallélisme est établi entre le mouvement, le temps et l'espace. Le mouvement, décrit d'une façon lapidaire, se constitue de l'ensemble de deux êtres [successifs] d'un corps, dans deux lieux [contigus]. Selon la compréhension que l'on peut avoir du repos, deux thèses découlent : la première, prenant le repos comme l'ensemble de deux êtres successifs dans un lieu, induit le fait que, dans un instant, un corps n'est ni mu ni immobile. L'impossibilité de l'existence du repos et du mouvement vient de la contradiction de leur définition, eu égard à l'instant comme mesure de vérification du changement. La deuxième thèse, qui considère le

⁵³³ *Nāme-hā*, II, 396, 8-21; 397, 1-4. Outre le texte de Ġazālī, nous trouvons des affinités entre les passages cités de l'épître et un passage extrait du *Mu'tabar* d'Abū l-Barakāt al-Baġdādī. Néanmoins, étant donné que 'Ayn al-Qudāt est un contemporain d'Abū l-Barakāt et que ce dernier a probablement entamé la rédaction de son ouvrage à une date postérieure à l'exécution de 'Ayn al-Qudāt, il n'existe aucune possibilité que notre auteur ait puisé dans l'œuvre de médecin de Baġdād. Voir Abū l-Barakāt, *Mu'tabar*, II, 30, 12-25 ; 31, 1-5: « Nous disons que le mouvement local est connu par une connaissance première. Le mobile quitte un lieu et occupe un autre, car il est contigu à un autre corps ou parallèle à lui, ensuite il quitte cette contiguïté ou ce parallélisme et il se rend vers la contiguïté avec un autre corps et devient parallèle à lui. Que ce mouvement soit existant, est parmi les choses apparentes et sensibles. Mais la modalité de son être, c'est-à-dire le mode selon lequel il est et le sens qu'il faut en comprendre, est une discussion délicate. Car ce qui existe du mouvement local, duquel nous parlons, est [1] ou bien la contiguïté du corps pour le corps à partir duquel il part, [2] ou bien son départ depuis ce corps, [3] ou bien la réalisation d'une autre contiguïté avec le corps vers lequel il se meut, [4] ou bien l'ensemble de la réalisation, du départ, et de la première contiguïté. La première et la deuxième contiguïté, toute seule, ne sont pas le mouvement, sinon il n'y aurait pas de différence entre le mouvement et le repos et le mouvement ne serait pas le contraire du repos. Le repos est la non-existence du mouvement de la part de ce qui est capable de se mouvoir. Quant au départ depuis une contiguïté, il est la non-existence et il n'est pas quelque chose d'existant (*ma'na wuġūdī*). S'il est le mouvement, ce dernier serait une non-existence et ne serait pas une chose existante. À moins que le départ existe dans la mesure où il est la deuxième contiguïté et que cette dernière est comme la première. Elles ne sont pas du mouvement. Et si l'ensemble des deux contiguïtés avec le départ à partir de la première sont le mouvement, ce dernier ne serait pas quelque chose de réel. La réalité ne se trouve pas avec le départ. La première contiguïté avec le départ sont non-existants. Le départ, en soi, est une chose non-existante (*ma'nā 'adamī*) et la deuxième contiguïté obtenue est le repos et comme le repos, car il n'est pas le mouvement. Comment donc l'ensemble de la non-existence et de la chose non-existante serait-elle une chose existante?! ». Voir aussi Sh. Pines, « Études sur Awḥa al-Zamān Abu'l-Barakāt al-Baġhdādī », p. 36 : « Dans le même *faṣl* –le neuvième– Abu'l-Barakāt discute longuement la question de l'existence du mouvement, plus spécifiquement du mouvement local. Question épineuse : puisque tout mouvement suppose une première position du corps mu, un certain système de contacts, qui appartenant au passé n'existe plus, la cessation de celui-ci, dénuée –en tant que privation d'existence, et finalement la production d'une nouvelle position du corps, d'un nouveau système de contacts, qui seul est actuellement existant. À l'ensemble de ces trois phases réunies par notre esprit (*dhihn*) en une seule notion, on peut, selon Abu'l-Barakāt, accorder l'existence, à condition de garder à ce concept l'équivocité que lui prête Aristote. Car l'existence du mouvement est différente de l'existence des objets stables ; continue, elle va constamment de pair avec une déperdition, un passage au néant également continu ». Ajoutons enfin que le philosophe baġdādien affirmera la trace de Zénon dans cette histoire : « C'est pourquoi un des anciens, qui est Zénon, a dit que le mouvement n'a pas d'existence », *Mu'tabar*, II, 33.

repos comme l'être du mobile, pendant un instant et dans un lieu, aboutit à l'existence mentale du mouvement. La réalité du mouvement, dans le domaine sensible, se réduit ainsi à cette cascade de moments d'immobilité où un mobile se trouve dans des lieux contigus. C'est la thèse dans laquelle 'Ayn al-Qudāt trouve un aspect de vérité. Or, rien n'est de son cru. Les deux thèses sont discutées par Ġazālī dans le *Miḥak al-naẓār*. Ġazālī trouve le moyen de justifier la première thèse⁵³⁴ et écrit au sujet de la deuxième ce qui suit :

[L'adversaire] soulève ensuite une autre [objection] imaginée, à savoir : si le mouvement est un *kawn* dans deux lieux, le mouvement n'est certes pas existant, dans aucun état, car le *kawn* dans deux lieux, se trouve durant deux instants. Si tu considères le premier instant, le deuxième *kawn* n'existe pas encore et si tu considères le deuxième [*kawn*], il ne serait qu'après la non-existence du premier [instant]. Cela est comme le changement du noir au blanc qui n'existe pas. Je veux dire le changement lui-même, car tant que le noir existe, il n'y a pas de changement, et lorsque le blanc, après la non-existence du noir, existe, le changement ne se trouve pas. Le changement est donc dit de quelque chose intelligible dont l'affirmation demande plus qu'un instant. Ils ont donc dit que le mouvement n'a pas d'existence en acte, durant un instant. Son existence est durant un temps étendu alors qu'aucune partie du temps n'existe tant que la partie précédente ne disparaît pas. L'existence [du mouvement] ne se rencontre que dans l'estimation, mais pas dans la [réalité extérieure]. Ce sont les philosophes [qui disent ainsi]⁵³⁵.

Ici le repos n'est pas défini, mais la discontinuité du mouvement est directement liée à la discontinuité du temps. Comme toutes les parties du temps ne peuvent pas exister simultanément et que la condition de l'existence d'une partie du temps est la non-existence de la partie précédente, le temps, en tant que durée continue, est dit non-existant. Ġazālī va encore plus loin dans sa discussion. Le mouvement est une espèce de changement qui, en tant que tel, n'existe pas vraiment. Le remplacement subit du noir par blanc, ne constitue pas la réalité de *quelque chose*, désignée « changement », puisque le blanc n'est pas devenu graduellement noir, ou vice versa. Pris à un instant, l'objet coloré, n'est pas moins noir et plus blanc, il est ou blanc ou noir. C'est pourquoi l'extension de tout ce qui doit être étendu n'existe que dans la faculté estimative et non dans la réalité sensible.

L'attribution de cette thèse, formulée sous forme d'une objection, aux philosophes peut dénoter deux choses : la première, c'est que cette thèse est en réalité la critique que les philosophes ont adressée aux *mutakallimūn* et que le passage est une mise par écrit, par un œil philosophique, de l'instant du changement qu'envisagent les théologiens. Selon l'atomisme du mouvement, un corps ou un objet corporel possède à chaque instant un état qui détermine son emplacement eu égard aux autres atomes ou aux autres corps l'avoisinant. Pour les *mutakallimūn*, cet état est issu de l'inhérence de l'un des quatre accidents de localisation, à

⁵³⁴ Ġazālī, *Miḥak*, 158.

⁵³⁵ Ġazālī, *Miḥak*, 158-159.

savoir le mouvement, le repos, la réunion et la séparation, mais il peut ne pas l'être. L'atomisme, en général, ne nécessite pas, *a priori*, l'acceptation de la doctrine des accidents à laquelle adhèrent la majorité des théologiens, l'atomisme du mouvement le sollicite encore moins. Dans cette vision, le mouvement est l'ensemble cinématographique des deux états immobiles à deux instants du temps. Selon cette description séquentielle du mouvement, il n'y a pas de changement réel qui prenne place et qui transforme véritablement une chose. Le changement n'a de sens que sur un niveau purement phénoménologique⁵³⁶. Le résultat physique de cette conception est certainement le rejet du mouvement réel auquel croit l'aristotélisme. Ce que notre auteur, dans sa simplicité de style, rend par la phrase « le mouvement n'a pas d'existence », qui veut dire que cette série d'états immobiles ne font pas un changement réel. Dans l'état réel des choses, il n'y a pas de mouvement, car ce que nous appelons ainsi est la succession des repos, lesquels par essence sont supposés être non-existants.

Le deuxième sens qui découle de l'attribution de cette thèse aux philosophes est que les philosophes eux-mêmes ont, d'une manière ou d'une autre, endossé cette vision du mouvement. Ce qui demande une explication puisque si les *mutakallimūn* n'ont aucun mal à admettre un ensemble discontinu comme la réalité sensible du mouvement, les philosophes, partisans d'un continuisme aigu dans le domaine physique, en auront.

La description donnée par Ġazālī correspond, plus ou moins, à ce qu'Ahmad Hasnawi, analysant la notion du mouvement chez Avicenne, identifie en tant que « le mouvement-1 » et dont on trouve une esquisse dans le livre deux de la physique du *Šifā'* :

De ce que tu dois savoir ici, il y a ceci, qu'une fois saisie, à propos du mouvement, ce qui doit en être compris, [il apparaît que] sa notion est un nom qui désigne deux entités : l'une ne peut se réaliser en acte et être subsistante dans la réalité extérieure, l'autre peut se réaliser dans la réalité extérieure. En effet, si on entend par mouvement quelque chose de continu pensé, appartenant au mobile entre le commencement et la fin, alors cela ne se réalise absolument pas dans le mobile tant que celui-ci se trouve entre le commencement et la fin [de ce mouvement], mais l'on ne croit qu'il s'est réalisé, d'un certain mode de réalisation, que lorsque le mobile est parvenu à la fin [de

⁵³⁶ Voir M. Rahsed dans *Nawbaḥtī, Commentary on Aristotle's De generatione*, pp. 102-103: "We see that the question at stake is that of the articulation between phenomenal description and the deep ontology of change. According to the first perspective, there is change if between two instants of time, some categorical situation 'has changed', i.e. if the subject's quality, quantity, place but also relation, position, action, etc. is not the same now as it used to be at a given instant in the past. According to the latter, there is change if there is something *more* than two distinct states at two different instant, i.e. if the process is something more than a cinematographic series of immobile states—in other words, if there is some one entity which is intrinsically transformed along a continuous path according to some category. [...] The *mutakallimūn*'s atomist stance led them to view also time and motion as sequential. Motion was considered to be a succession of minimal stations on the different place atoms adjacent to one another and linking the two extremities of the trajectory. By the same token, the tension between 'phenomenal' and 'deep' motion is much less important in *kalām* than in Aristotle, since "deep" motion is, if perhaps not purely suppressed, at least severely downgraded".

son mouvement]. Mais [dans cette situation] ce continu pensé a perdu sa réalité dans l'être, comment dès lors peut-il avoir une véritable réalisation dans l'être ? En vérité, c'est là quelque chose qui fait partie des choses qui n'ont pas d'essence subsistante dans la réalité extérieure, mais sa forme ne fait que s'imprimer, subsistante dans la pensée, en raison du rapport du mobile à deux lieux : un lieu qu'il a quitté et un lieu auquel il est parvenu⁵³⁷.

Comme le dit Hasnawi, le premier sens qu'Avicenne attribue au mot *ḥaraka* est le « mouvement au sens de parcours »⁵³⁸ et le critère permettant de le distinguer du « mouvement-2 » est l'existence dans la réalité extra-mentale. À l'opposé du mouvement-2, le mouvement-1 ne jouit que d'une existence mentale. Hasnawi fournit davantage d'explications sur ce sens du mouvement :

Le mouvement-1, qu'Avicenne décrit comme la 'réalité continue pensée', qui, pour ainsi dire, s'étend entre le terme premier et le terme dernier de ce mouvement, ne se réalise pas dans le mobile lorsque celui-ci est dans cette situation intermédiaire. Si l'on peut penser que le mouvement-1 a un *certain mode de réalisation*, c'est uniquement au terme du parcours effectué par le mobile. Mais en réalité, ce mouvement a justement disparu au terme de ce parcours. Le mouvement-1 ne peut avoir qu'une existence mentale⁵³⁹.

Si nous voulons appliquer cette compréhension du mouvement au cas du mouvement dans un instant, détaché sur le parcours du mobile, rien n'existe qui corresponde à une réalité nommée « mouvement », car celui-ci se réalise parfaitement à la fin du parcours. Le mouvement, ainsi compris, exige une conception de l'état de perfection qui n'est pas réalisable au milieu d'une trajectoire. La perfection et l'achèvement de ce mouvement s'obtiennent une fois que le mobile s'est remis au repos, en devenant à nouveau immobile. Le caractère étendu du mouvement s'applique à lui dans la mesure où il existe dans l'âme. C'est ainsi qu'il peut être considéré comme « une réalité continue » (*amr muttaṣil*)⁵⁴⁰, car, après tout, la potentialité qui se réalise à la fin du parcours ne se multiplie pas numériquement. L'unité du mouvement n'est pas brisée en faveur de plusieurs mouvements numériquement distincts qui constitueraient ensemble le Mouvement. C'est grâce à cette conception de la potentialité persistante tout au long de la trajectoire qu'Avicenne peut éviter de tomber dans un atomisme pur et dur du mouvement, semblable à la sorte présente dans la description minimaliste des *mutakallimūn*⁵⁴¹. Toutefois, le fait que le mouvement-1 ne soit pas concevable durant un

⁵³⁷ *Šifā', Ṭabī'iyāt*, 83-84; tr. Hasnawi, « La définition », pp.244-245.

⁵³⁸ A. Hasnawi, « La définition », p. 228. Hasnawi l'appelle « le mouvement-1 ».

⁵³⁹ A. Hasnawi, « La définition », p.229.

⁵⁴⁰ *Šifā', Ṭabī'iyāt*, 84.

⁵⁴¹ « Avicenne avait en vue la chose suivante : la potentialité qui demeure lorsque le mobile est mû-en-acte n'est pas une potentialité vers un second mouvement, un mouvement *numériquement distinct* du premier, c'est-à-dire de celui dans lequel le mobile a commencé de s'engager ». Hasnawi, « La définition », p.224. Voir aussi *Mubāḥaṭāt* où Avicenne en décrivant le mouvement atomique des *mutakallimūn*, dit : « La leçon subsistant dans ce doute est que l'être dans un lieu, pris dans un sens absolu (*al-kawn fī l-makān muṭlaqan*) n'est pas le

instant est suffisamment embarrassant pour qu'Avicenne envisage un autre sens susceptible de préserver l'existence du mouvement durant un instant et dans la réalité extra-mentale. Ainsi le mouvement-2, comme décrit par Hasnawi :

C'est l'état intermédiaire du mobile entre le terme initial et le terme final du mouvement. Cet état intermédiaire est tel qu'à chaque instant supposé, le mobile a déjà traversé une certaine distance et qu'il a encore à traverser une distance. Le mobile est dans une situation telle qu'il n'occupait pas ce degré auparavant et qu'il ne l'occupera pas ultérieurement.

Partant de ce désir de donner une réalité au mouvement prenant place durant un instant, Avicenne identifie ce mouvement-2 avec la « perfection première » et complète la définition aristotélicienne du mouvement en y ajoutant l'épithète « premier ». Ainsi le dynamisme du mouvement aristotélicien est encore redoublé, car en plus de la perfection qui sera actualisée à la fin de trajectoire, il existe une autre perfection atteinte à chaque instant. C'est ce jeu entre les potentialités réalisées à des instants infinis et la potentialité qui deviendra en acte à la fin du parcours qui préserve la réalité sensible du mouvement chez Avicenne.

Le rapport fait par Ġazālī rappelle ainsi le mouvement-1 d'Avicenne par l'absence d'une perfection qui s'actualise durant un instant : « Ils ont donc dit que le mouvement n'a pas d'existence en acte, durant un instant », écrit le *ḥuḡḡa al-islām*, oubliant d'ajouter le mouvement-2 qui présente la tentative d'Avicenne pour prouver un mouvement en acte à un instant⁵⁴². Par les « philosophes », Ġazālī a voulu désigner ce maître du péripatétisme dont il connaît bien l'œuvre. Mais où se place 'Ayn al-Quḍāt dans ce débat ? D'une part il est plutôt proche des *mutakallimūn*, du fait que sa conception du mouvement, étant constitué des repos ou des états des perfections adjointes, ressemble plus au mouvement dépourvu de dynamisme des *mutakallimūn* qu'au mouvement-1 d'Avicenne⁵⁴³. Car Avicenne, tout en déniait une perfection instantanée et réelle, croit bien à l'unité de ce mouvement et ne le réduit pas à un assemblage des repos numériquement distincts. De l'autre, en opposition avec les *mutakallimūn* et en conformité avec Avicenne, 'Ayn al-Quḍāt ne prend pas le repos pour une affection positive et opte pour l'existence mentale du mouvement. Car, bien que la majorité des *mutakallimūn* prennent les états immobiles pour les parties du mouvement, ils n'optent pas pour l'existence mentale d'une telle étendue. Tout, pour eux, prend place dans la réalité concrète du monde physique. Par ailleurs, le repos, pour eux, est un accident aussi réel et

mouvement et que l'être dans un lieu, pris à un instant (*al-kawn fī l-makān ānan*) n'a ni le sens ni le temps, et il est le repos », Avicenne, *Al-Mubāḥaṭāt*, 357, 1-2.

⁵⁴² Hasnawi, « La définition », p. 239: « La portée de la notion de mouvement-2 est-elle double. D'une part, elle contribue à asseoir, même si c'est uniquement par le truchement de moyens logico-linguistiques, l'idée de mouvement dans un instant [...] ».

⁵⁴³ Voir entre autres Ġuwaynī, *Šāmil*, 444.

positif que le mouvement et il n'est nullement l'absence de son contrepoint. Ajoutons que la conséquence finale que 'Ayn al-Quḍāt tire de cet état des choses constitue sans conteste une critique adressée aux *mutakallimūn*. Car, si, comme ils l'affirment, le mouvement est la succession de deux accidents de localisation dans deux instants successifs du temps, ce qui équivaut à dire qu'il est l'ensemble de deux repos, ils doivent également accepter la négativité du repos. Le repos ne pourrait pas être une entité positive alors que ce qui en résulte est quelque chose de négatif. Le repos, tout comme le mouvement, doit être négatif.

Ainsi, si 'Ayn al-Quḍāt accepte cette description du mouvement comme valable, cela ne se fait pas par une adhésion à l'atomisme que promulguent les *mutakallimūn*. Lui qui n'accepte ni l'atomisme corpusculariste des corps⁵⁴⁴, ni l'atomisme du temps⁵⁴⁵, ne pourrait pas mettre en péril l'unité du mouvement par une simple adhésion à la conception atomiste. A priori, aucune nécessité physique ne l'obligerait à une telle chose. S'il admet donc d'opter pour un mouvement fracturé par les positions immobiles, c'est parce qu'elle donne une description phénoménale du mouvement local, dénudée du dynamisme de la potentialité et de l'actualité. La définition aristotélicienne du mouvement, qui le veut l'entéléchie du mobile en tant que mobile, préserve la continuité du mouvement et lui garantit l'extension refusée par cette compréhension du sensible. Si nous refusons au mouvement-1 d'Avicenne sa dimension potentielle, nous aurons des successions de positions parcourues par le mobile, sans qu'aucune chose, au moment où le mobile parvient à la fin de la trajectoire, ne passe à l'état de perfection. À défaut d'une potentialité passant à l'acte, l'extension, la continuité et l'unité du mouvement deviennent l'œuvre de la faculté estimative de l'âme, qui, en comparant les deux états du corps mobile à deux instants du temps, et en tenant compte de l'existence d'une seule trajectoire, conclut à leur existence. Mais tout cela n'est que mental et ne prend pas place dans la réalité hors de l'âme⁵⁴⁶. C'est donc suivant une nécessité doctrinale que 'Ayn al-Quḍāt chasse de sa compréhension du monde le concept de potentialité et d'actualité.

⁵⁴⁴ C'est par un autre passage de l'épître 16 que nous pouvons déduire son acceptation de la continuité des corps : « Lorsque l'eau froide devient chaude, toutes les parties (*ağzā*) de l'eau deviennent mêlées à la chaleur, de sorte que si quelqu'un voulait toucher [la partie] chaude, il n'y arriverait pas. De même, il ne peut pas toucher [la partie] de l'eau froide qui est sans chaleur ». *Nāme-hā*, I, 133, 4-6

⁵⁴⁵ Concevoir une existence mentale pour les instants du temps dans le chapitre 8 du *Zubda* et la définition aristotélicienne du temps qui apparaît dans ses écrits sont certes des signes du rejet de l'atomisme du temps qu'acceptent les *mutakallimūn*. Nous allons toutefois découvrir que l'étendu et la continuité sont absents de sa description du temps.

⁵⁴⁶ Ibn Gaylān al-Balḥī, un quasi contemporain de 'Ayn al-Quḍāt et fervent avocat de la venue à l'être du monde, rectifie cette position en supposant pour la continuité du mouvement une existence purement mentale. Voir *Hudūt al-'ālam*, 55: « L'extension des existants possédant des parties, comme les corps, les surfaces et les lignes n'est autre chose que l'ensemble de leurs parties existantes en même temps. L'extension du mouvement, dont aucune des parties ne se trouve simultanément à une autre, n'est que ses parties imaginées simultanément existantes. Selon ce que certains des *nuzzār* anciens ont dit "le mouvement n'a d'existence que dans l'âme". Il

Nous pouvons aller encore plus loin dans notre analyse et suggérer que le rejet de la potentialité de la matière et l'acceptation d'une extension purement imaginée est le fruit d'une approche mathématisante du mouvement et de la substance corporelle. Décrire le transport local à l'aide d'outils géométriques et voir les mobiles physiques comme des objets géométriques se déplaçant le long d'une ligne constituée de points est ce que suggère le passage de l'épître. Nous avons déjà vu que 'Ayn al-Qudāt reconnaît un sens géométrique à la substance isolée. Ainsi ce qu'il désigne comme le *kawn* d'un corps, c'est sa position correspondant à un point géométrique de l'espace et c'est sous cet angle qu'il dédaigne la description que la physique fait de la translation⁵⁴⁷. L'insistance sur le rôle de la faculté estimative comme le lieu où l'extension du mouvement géométrique sera saisie, pourrait être prise comme un point en faveur de cette hypothèse⁵⁴⁸.

Somme toute, malgré ce que pourrait suggérer la façon selon laquelle 'Ayn al-Qudāt présente les choses, il ne s'agit pas de questionner l'*existence* du mouvement mais d'étudier la *modalité* d'un tel fait. De l'ensemble de cette discussion, nous tirons une conclusion importante : 'Ayn al-Qudāt abhorre l'idée de la potentialité au point qu'il est prêt à sacrifier la continuité du mouvement en vue d'éviter l'entrée du couple potentialité/actualité dans son ontologie du sensible. Le coup fatal de Ġazālī, qui refuse dans le *Tahāfut*, la nécessité de l'éternité de la matière, et rejete ainsi tout sens physique à l'*imkān* a porté son fruit. Car la matière est éternelle dans la mesure où elle est un substrat en puissance. Si, comme nous allons le voir au chapitre suivant, 'Ayn al-Qudāt est prêt à admettre, dans une certaine mesure, l'éternité des entités incorporelles et immatérielles, il ne veut absolument pas accepter qu'un substrat matériel puisse également être éternel, car, pour lui, l'éternité est réservée aux entités élevées. 'Ayn al-Qudāt aurait pu jouer avec l'idée courante de l'émanation de la matière première par un principe divin tel que l'intellect agent et le mouvement circulaire des

n'est que l'être du corps contigu à un lieu, ensuite le départ de cette contiguïté à partir de ce lieu pour une autre contiguïté. Les deux contiguïtés sont deux repos et le départ est une non-existence. Comment donc un mouvement existant pourrait être composé de deux repos et de la non-existence ? ! Lorsque l'âme trouve un corps s'éloigner d'un lieu et s'approcher graduellement à un autre, elle l'appelle "mobile" et ses états imaginés le "mouvement" ». Pour plus d'information sur Ibn Ġaylān voir J. R. Michot, « La pandémie avicennienne au VIe/XIIe siècle », pp.287-344.

⁵⁴⁷ Voir M. Rashed, *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristote*, p. 87: « La prémisse (7) [à savoir : Toute position du mobile en mouvement représente un état parfaitement déterminé et existant du mouvement] accepte la validité de l'analyse géométrique du mouvement, c'est-à-dire refuse que l'on dénie, avec les atomistes, que la position d'un mobile soit assimilable à un point de l'espace euclidien et, surtout, elle n'établit aucune distinction entre un point euclidien potentiellement 'là' dans l'espace et un point euclidien véritablement réalisé par une position stable du mobile ponctuel. La thèse (7) autrement dit, ne connaît pas d'être en puissance. Tout ce qui est, y compris les positions géométriques du mobile ponctuel durant sa trajectoire, est en acte. Aristote refuse (7). Sa solution à l'aporie du mouvement consiste précisément à tracer une frontière entre les positions géométriques en puissance et les positions géométriques actualisées par une station ».

⁵⁴⁸ "In Arabic philosophy, mathematical thinking is often considered as originating in a psychic faculty called *wahm*". Sh. Pines, "Philosophy, Mathematics, Space", *Collected Works*, II, p. 366.

sphères⁵⁴⁹ et lui accorder ainsi un statut adventice. Mais, selon toute apparence, il n'a pas voulu s'y risquer et a préféré un silence significatif au lieu d'un discours raisonné portant sur un support indéterminé et émané. L'influence de la théologie du *kalām* est encore trop prédominante pour qu'un penseur comme lui puisse embrasser, avec aisance, l'éternité de la matière ou celle de tout corps sublunaire⁵⁵⁰. Nous comprenons également, dans cette même perspective, l'absence d'allusion de sa part à la forme corporelle qui investit la matière de l'actualité et de l'extension⁵⁵¹.

L'abandon de la potentialité de la matière ne signifie pas pour autant une inclination vers le nécessitarisme physique absolu. Autrement dit, 'Ayn al-Qudāt refuse d'accorder un aspect réel à la matière en tant que principe de potentialité, mais il n'affirme pas que l'intégralité du monde physique est entièrement réalisée. Car, avec l'idée de Dieu comme agent inlassablement en acte et dans l'absence de la potentialité, tout risquerait d'être en acte et réellement présent. Notre auteur détourne cette vision assez intelligemment. Il garde un marge de réalité pour ce qui est non-réalisé mais disposé à être, dans la mesure où il le relie à l'acte des causes agentes secondaires ou comme il les appelle à l'arrangement des conditions. Ġazālī, en distinguant l'état d'être en puissance de l'état d'être prédisposé, lui a balisé certainement le chemin⁵⁵². C'est pourquoi 'Ayn al-Qudāt peut parler de la « prédisposition » (*isti 'dād*) de ce qui va devenir existant, sans dire qu'il est en puissance :

L'existence de la condition affecte la prédisposition du conditionné pour l'existence et n'a pas d'effet sur la causalité de l'essence nécessaire, comme la dispersion du nuage affecte la prédisposition de la terre à [recevoir] l'éclaircissement de la lumière du soleil, et elle n'affecte point la perfection du soleil⁵⁵³.

⁵⁴⁹ Pour Avicenne l'intellect agent émane la matière première. Voir Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, p. 76. *Šifā', Ilāhiyāt*, 410, tr. Anawati, II, p. 145 : « Or les sphères ont en cette nature commune d'exiger le mouvement circulaire ; il faut donc que ce qui exige cette nature détermine dans l'existence de la matière et que ce en quoi elles diffèrent soit un principe qui prépare la matière pour les diverses formes ». Voir Ġazālī, *Maqāsid, Ilāhiyāt*, 131, 10-12 : « L'existence de la matière s'obtient de la collaboration de plusieurs choses, dont la première est une substance séparée de laquelle vient le principe de son existence ».

⁵⁵⁰ Nous le trouvons dans les *Tamhīdāt* essayant de justifier l'éternité des corps élémentaires : « Tu pardonneras au maître Abu 'Ali Sina, d'avoir dit : 'les quatre éléments sont éternels'. Par éléments éternels qu'il désigne comme éternels, il entend les véritables éléments et les principes du paradis, non pas les éléments de la génération et la corruption et les principes du monde », *Tamhīdāt*, 167, 6-8, tr. Tortel, p. 164.

⁵⁵¹ H. Wolfson, *Crescas*, 101: "The prime matter of Aristotle was generally understood to be incorporeal and inextended. The common matter of the four elements, however, it was argued, had to be something extended. It was therefore inferred that the prime inextended matter is not identical with the common extended matter of the elements, and that between these two matters there must be an intermediate form which endow the prime matter with extension. That form is the first or corporeal form which prime matter assumes".

⁵⁵² Ġazālī, *Maqāsid, Ilāhiyāt*, 132, 11-15 : « Il y a une différence entre son être étant prédisposé (*kawnuhū musta'iddan*) et son être étant en puissance (*kanuhū bi-l-quwwa*). Car le sens de la potentialité est que [la matière] accepte la forme et son contraire, tandis que le sens de prédisposition est que sa possibilité de recevoir l'une des deux formes soit préférée. La potentialité reste indifférente à l'existence ou à la non-existence de la chose, alors que la prédisposition est seulement pour l'existence [de la chose] ».

⁵⁵³ *Zubda*, 47, 6-9.

Cette prédisposition n'est pas celle de la matière, telle que la voudrait Avicenne⁵⁵⁴, car elle n'est pas un aspect intrinsèque de la réalité physique de la chose. La suppression des obstacles, en enlevant l'impossibilité logique qui empêchait l'existence de la chose, contribue à la prédisposition de la chose à recevoir le flux de l'existence.

Cela dit, le rejet de la potentialité constitue certainement un nœud, un point de conflit, qui, loin d'être résolu, nous renvoie, à une échelle plus globale, aux problèmes suscités par l'adaptation partielle de la physique aristotélicienne au courant du sixième siècle. La question de l'éternité du monde constitue le point culminant de ce conflit.

⁵⁵⁴ J. McGinnis, *Avicenna*, 462: "The Ash'arites' initial concern that non-acting capacities or powers would imply the contradiction that something presently exists that does not presently exist was addressed by the philosophers' gloss on the notion of potentiality. Potentiality for philosophers such as Avicenna was not viewed as simply a possibility, but was explained in terms of matter's preparedness. Thus a potentiality refers not to a presently non-existing possibility, but to the actually present structure of a thing, where the structure is predisposed to being acted upon by an actually existing cause".

Chapitre II : L'éternité *a parte ante* du monde

Si la plupart des savants de la période islamique s'accordent sur la nécessité d'un principe transcendant et divin à l'origine de la création, il n'existe cependant pas d'unanimité parmi eux quant à la modalité d'être de l'objet de la création, au regard de son étendue dans le temps⁵⁵⁵. Le débat est aussi ancien que délicat et remonte à l'aube même de l'adaptation de la philosophie d'origine grecque et de son accord avec les exigences d'une religion dont le texte sacré détermine Dieu comme le seul être éternel *a parte ante*. Abū Ishāq al-Kindī, le premier philosophe arabe de confession musulmane et défenseur de la légitimité de cette science non-islamique, est le premier à choisir son camp, en soutenant la non-éternité du monde⁵⁵⁶. Mais il apparaît comme un des rares philosophes à opter pour une telle solution. Car le reste de sa postérité, ou la majorité d'entre eux, se rangent du côté d'Aristote et prouvent que l'existence du monde ne peut avoir de point de départ dans le temps. En tant qu'effet nécessité par un Dieu intrinsèquement simple, le monde est éternel. Une fois passées les exigences sociales du début de la période islamique, les philosophes ne semblent pas être embarrassés par la thèse de la co-éternité du monde. À eux s'opposent les *mutakallimūn* qui croyant à une dichotomie entre l'éternité et de la venue à l'être, considèrent le monde comme foncièrement adventice et Dieu comme le seul existant éternel. Bien que les deux doctrines rivales se développent côte à côte, les interactions et les affrontements entre les deux camps se font plus ou moins rares. L'arrivée de Ġazālī sur la scène intellectuelle fait basculer l'ordre des choses.

La question de l'éternité *a parte ante* du monde constitue pour Ġazālī un angle d'attaque privilégié. Il l'aborde notamment dans la première discussion de son *Tahāfut*, où en dressant un tableau des théories philosophiques existantes sur le sujet, il entreprend de réfuter celle qui est suivie par la plupart des *falāsifa*, à savoir l'éternité *a parte ante* du monde⁵⁵⁷. Le théologien l'attribue nommément à Aristote et compte un total de quatre preuves en sa faveur⁵⁵⁸. Il les discute et les met tour à tour en question, pour enfin aboutir au résultat qui forgera l'avenir de la pensée philosophique. L'éternité du monde n'est pas établie de façon apodictique selon lui et ceux qui la soutiennent se sont voués à un acte d'hérésie évident, dira-

⁵⁵⁵ La littérature secondaire sur ce sujet abonde. Pour une vue globale sur le sujet voir R. Arnaldez, « *ḳidam* », *EF*². Voir aussi Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God*, chapitres II et III; M. Marmura, *The Conflict over the World's Pre-eternity in the Tahāfuts of al-Ghazālī and Ibn Rushd*.

⁵⁵⁶ Voir J. Jolivet, « Al-Kindī, vues sur le temps », pp.55-77

⁵⁵⁷ Ġazālī énumère trois thèses sur la question de l'éternité du monde : la première, attribuée à Platon, sur l'origine temporelle du monde, la deuxième, tenue par Aristote, sur l'éternité temporelle du monde, et la troisième, celle de Galien, de nature neutre et agnostique quant à l'origine du monde. Voir *Tahāfut*, 12.

⁵⁵⁸ Pour un aperçu des quatre preuves voir G. Hourani, « The Dialogue between al-Ghazālī and the Philosophers on the Origin of the World », part I and II, 308-314.

t-il dans la conclusion de son livre⁵⁵⁹. Ce verdict aura une influence indéniable, aussi bien sur la vie de ‘Ayn al-Quḍāt que sur sa manière d’aborder ce sujet.

Parmi les accusations philosophiques que les savants lui ont adressées se trouve l’acceptation de l’éternité du monde. Blessé et inquiet pour sa vie, notre auteur objecte par ces mots dans son *Šakwā’* :

Comment [peut-on m’accuser ainsi], alors que mon traité contient des choses qui, bien examinées par un homme impartial, lui feraient connaître la mauvaise foi de l’adversaire ? Car si celui-ci veut considérer cette expression « principe de l’existence et source de l’existence » comme une insinuation de la théorie de l’éternité du monde [qu’il veuille bien se reporter] aux quelque dix pages que j’ai consacrées à la venue à l’être du monde, avec des preuves irréfutables à l’appui de cette thèse⁵⁶⁰.

L’objet de contestation est clair : c’est le langage émanationniste de l’auteur dans son *Zubda* qui est pris pour un signe d’adhésion à la doctrine de l’éternité *a parte ante* du monde. ‘Ayn al-Quḍāt s’en défend en renvoyant le lecteur impartial aux pages, dans ledit traité, rédigées apparemment contre cette même thèse. En l’absence du texte du *Zubda*, l’accusation semble plutôt être un malentendu et manquer de fondement réel dans l’écrit de l’accusé. Or, le lecteur averti saurait que cette accusation n’est pas un pur produit de l’imagination de quelque réfractaires. Le *Zubda* contient bel et bien des éléments qui prêteraient à une interprétation éternaliste. L’objection touche ainsi au cœur même du problème auquel est confronté ‘Ayn al-Quḍāt dans son adoption de la philosophie : il est tellement fasciné par le Dieu que le néoplatonisme de type avicennien lui propose, qu’il oublie, ou dédaigne, que cette conception théologique a une conséquence cosmologique inévitable qu’est l’éternité du monde. La discussion engagée par Ġazālī, contre cette thèse des philosophes, n’a rien perdu de son actualité, au moment où ‘Ayn al-Quḍāt écrit le *Zubda*, et il connaît le talon d’Achille de la théologie des philosophes. Puisqu’il n’est pas prêt à admettre ouvertement l’éternité du monde, ‘Ayn al-Quḍāt cherche le moyen d’y trouver une échappatoire. Ainsi, il s’agit d’élaborer, à l’intérieur même de l’aristotélisme, les arguments qui vont à l’encontre de la thèse maîtresse d’Aristote, un chemin déjà parcouru par les penseurs tels que Jean Philopon ou Kindī. Sans se revendiquer de leur tradition, ‘Ayn al-Quḍāt rassemble, dans son plaidoyer pour la finitude du temps, des éléments s’inscrivant dans la ligne de pensée de ces philosophes.

Les chapitres 37, 50-54, 60, 72-73 du *Zubda* sont des « pages » au sein desquelles ‘Ayn al-Quḍāt se penche sur la question de l’éternité *a parte ante* du monde, sans toutefois

⁵⁵⁹ Ġazālī, *Tahāfut*, 226, 3-4 : « Il est indispensable de les déclarer infidèles pour trois choses : [la première] c’est la question de l’éternité *a parte ante* du monde et leur doctrine selon laquelle toutes les substances sont éternelles ».

⁵⁶⁰ *Šakwā’*, 9, 14-19 ; 10, 1-11 ; tr. Abd El-Jalil, p. 210 (traduction modifiée)

s’y borner. Nous y trouvons, à côté du problème de l’éternité, ses vues sur le temps, le rapport entre le divin et le temporel et la temporalité de l’acte même de la création. Outre le *Zubda*, les épîtres fournissent des témoins textuels en amont qui ajoutent parfois à la difficulté de l’interprétation, de par la vision différente qu’ils présentent de la question⁵⁶¹. Les éléments sont épars et le fil conducteur, selon toute apparence, se perd. La sensibilité du sujet contribue certes à l’éparpillement des idées et l’absence de cohésion des textes. C’est pourquoi, en contraste avec les autres chapitres, au lieu de suivre le mouvement de la pensée de ‘Ayn al-Quḍāt, nous adopterons ici un plan plus libre.

1. La temporalité du monde

Il est compréhensible que ‘Ayn al-Quḍāt, écrivant en la prison et pris dans son désarroi, essaye de montrer la fausseté de l’accusation en se servant de son discours sur l’éternité, tel qu’il apparaît dans le *Zubda*. Mais les choses changent une fois que l’on lit attentivement les passages de ce livre corollaire à ce sujet. Car, de la thèse de l’éternité du monde *tout court* (*qidam al-‘ālam*), mentionnée dans *Šakwā’*, l’on arrive, dans le *Zubda*, à la doctrine de l’éternité du monde *par le temps* (*qidam bi-l-zamān/qadīm bi-l-zamān*). Sa formulation n’a rien de fortuit. Conscient de la difficulté que suscite la résolution du problème de l’éternité d’un monde tout court qu’il façonne selon la conception émanationniste, il limite son investigation à l’éternité résultant du temps. Autrement dit, dans son *Zubda*, il s’occupe au premier chef du cas de l’éternité temporelle du monde, en laissant sous-entendu le problème de l’éternité tout court.

L’objectif de ‘Ayn al-Quḍāt, tout en étant présenté d’une façon dérobée, est compréhensible : d’une part, il s’agit de prouver la modalité selon laquelle le temps ne peut pas être éternel et causer, par conséquent, l’éternité des existants circonscrits par lui. Il faut ainsi trouver la raison pour laquelle l’éternité foncièrement temporelle est impossible. De

⁵⁶¹ Un passage de l’épître 9 est représentatif de cette vision à première vue contradictoire: « Il est possible qu’une chose soit temporellement simultanée à une autre chose, mais qu’elle la précède dans le sens. Cette antériorité est dans l’essence (*ma ‘navī/ma ‘nawī*) non dans le temps. L’antériorité temporelle est de sorte que [par exemple] Moïse précède Jésus. L’antériorité essentielle est [comme] la balance dont dispose le mouvement de la bague, car [le mouvement du doigt] est antérieur dans l’essence, et non dans le temps, au [mouvement de la bague]. Compte tenu du temps, ils sont simultanés, puisque le mouvement de la bague se fait en même temps que le mouvement de la main. Cependant, tant que la main ne bouge pas, la bague ne bouge pas non plus. Par conséquent, il y a une antériorité, mais elle est essentielle et non temporelle. C’est l’imagination des philosophes qui, au sujet de l’éternité du monde, disent : “la cause précède l’effet, mais l’antériorité est causale et non pas temporelle”. “Depuis qu’existe Dieu, existe le monde” disent-ils, “mais puisque l’existence du monde est obtenue de Lui, Il précède le monde”. Expliquer l’aspect faux de cette imagination est long et je ne peux pas l’exprimer maintenant du fait que cela demande beaucoup de prémisses. Je l’ai exprimé dans *Zubda al-ḥaqā’iq*, d’une manière que je n’ai vue nulle part ailleurs et entendue de personne ». Nous allons voir, à la fin de ce chapitre qu’il ne rejette pas, dans ses écrits, l’intégralité de la vision philosophique, mais qu’il renforce certains de ses aspects.

l'autre, il faut démontrer que malgré l'antériorité essentielle de Dieu sur le monde, des existants comme le premier intellect, qui ne rentre pas dans le domaine de la temporalité, ne sont pas coéternels avec Lui. Autrement dit, il faut prouver que, même en supposant une éternité atemporelle, Dieu préserve toujours sa supériorité sur les autres êtres de manière à ce que la thèse de la coexistence des êtres supralunaires avec Lui ne soit pas valable.

Pour mettre en œuvre le premier volet de son objectif, 'Ayn al-Quḍāt recourt à une double stratégie. *Primo*, il interprète le mot « monde » afin de conclure qu'aucune acception de ce mot ne permet d'admettre la thèse de l'éternité par le temps. *Secundo*, il entreprend d'établir une hiérarchie causale particulière entre le corps, le mouvement et le temps qui assure l'impossibilité de l'éternité par le temps. Dans ce qui suit, nous les étudierons respectivement.

1.1.L'ambiguïté du mot « monde » et l'antériorité de Dieu

Dans son traitement du sujet, 'Ayn al-Quḍāt emprunte bien des points à Ġazālī qui, dans sa première discussion du *Tahāfut*, traite la question de l'éternité. Mais deux points cruciaux l'empêchent d'adopter en son intégralité la réponse que Ġazālī donne au problème de la nature de l'antériorité de Dieu sur le monde et l'éternité de ce dernier. Nous discuterons ici le premier et reviendrons prochainement sur le deuxième. Le premier point est la conception différente que chaque penseur s'est forgé au sujet du « monde ». Ġazālī, qui, dans le *Tahāfut*, n'admet pas l'existence des substances incorporelles⁵⁶², peut avec aisance prendre le monde comme un bloc homogène, l'ensemble des substances corporelles et leurs accidents, qui tous jouissent du même statut ontologique. Ainsi il peut dire dans la première discussion du *Tahāfut* :

Le temps est adventice et éternel, et il n'y avait pas de temps avant lui. Nous voulons, par notre énoncé « Dieu est antérieur au monde et au temps », exprimer le fait qu'Il était alors que le monde n'était pas ; ensuite Il fut et le monde fut avec Lui. Notre énoncé « Il était alors que le monde n'était pas » signifie seulement l'existence de Dieu et la non-existence de l'essence du monde. De même, notre énoncé « Il fut et le monde fut avec Lui » signifie seulement l'existence des deux essences. Nous entendons par antériorité le fait que Dieu ait l'apanage de l'existence. Le monde est comme une personne. Si nous disons « Dieu était alors que Jésus n'était pas, Il fut ensuite, alors que Jésus fut avec Lui », le mot n'entraîne que l'existence d'une essence et la non-existence d'une autre, ensuite l'existence des deux essences. La supposition d'une troisième chose à partir de ça n'est pas nécessaire, même si la faculté estimative ne s'abstient pas de supposer une troisième chose. Mais l'on ne doit pas faire attention aux erreurs de la faculté estimative⁵⁶³.

⁵⁶² La dix-huitième discussion du *Tahāfut* est dédiée à la réfutation de la substantialité des âmes humaines.

⁵⁶³ Ġazālī, *Tahāfut*, 31, 13-20. On peut se demander si l'exemple pris n'est pas une attaque contre la Trinité chrétienne.

La position de Ġazālī concernant les substances incorporelles est une affaire complexe qui n'a pas à être traitée ici. Mais considérant seulement le *Tahāfut*, nous pouvons dire qu'en comprenant le monde comme une totalité d'êtres répartis sur le même niveau d'existence, celui-ci s'exprime du point de vue de quelqu'un qui n'a pas accepté la hiérarchie nivelée de l'ontologie philosophique. Le monde supralunaire a le même rang et le même statut que le monde sublunaire, car les deux sont constitués de corps et d'éléments adventices (d'accidents dans le cas des corps sublunaires et de mouvements dans le cas des corps célestes)⁵⁶⁴. C'est pourquoi, dès lors que l'on réduit à néant la différence ontologique des deux niveaux supra et sublunaire, on peut dire que le monde, au fond, ne diffère pas d'un individu. Nul besoin de dire que cette conception unilatérale s'oppose à l'ontologie des philosophes. Dans le chapitre 51 du *Zubda*, 'Ayn al-Qudāt va à l'encontre de cette idée. Là, outre les corps sublunaires et supralunaires, il reconnaît des entités incorporelles telles que les âmes et les intellects. Sa position sur le problème de l'éternité du monde commence donc par cette dichotomie entre les êtres corporels, soumis au temps, et les êtres incorporels, situés au-delà des limites du temps. Lui qui a commencé ce chapitre en annonçant « La parole de celui qui dit "le monde est éternel *par* le temps" est une erreur absolue⁵⁶⁵ », justifie ainsi sa position :

Lorsque l'on demande à cette personne : « qu'entends-tu par 'monde' ? » Soit elle répond : [1] « j'entends par ce [mot] tous les corps, comme les cieus et les principes » ; soit elle dit [2] : « j'entends par ce [mot] tout existant autre que Dieu, le Très-Haut ». Dans ce [dernier] cas les intellects, les âmes et les corps, tous sont compris dans [le sens du] mot « monde »⁵⁶⁶.

Mettons de côté la première réponse qui sera traitée dans la partie suivante et focalisons-nous sur la deuxième réponse. La deuxième réponse s'écarte certainement de l'ontologie du *kalām*. Elle reconnaît des substances incorporelles, à savoir les âmes et les intellects, qui, quoique cela ne soit pas précisé, peuvent être de type séparé ou humain. À la personne concevant un monde constitué de substances corporelles et incorporelles, 'Ayn al-Qudāt donne l'explication suivante :

Si elle dit alors : « j'entends par 'monde' tout existant *possible* parmi les corps et les autres », dans ce cas l'existence de la plupart des existants contenus dans le [sens du] mot "monde", ne dépend pas de l'existence du temps, mais leur existence est par nécessité antérieure à [l'existence du] temps. Comment donc peut-on dire : « le monde

⁵⁶⁴ Cette neutralisation des deux niveaux du monde est percevable dans l'exposé que Ġazālī fait de la doctrine cosmologique des philosophes dans l'*Iqtisād*, 27, 7-11 : « Les adversaires de la venue à l'être du monde sont les philosophes et ils admettent que les corps du monde se divisent en corps célestes, qui sont inlassablement mus et dont chaque mouvement est adventice, tout en étant éternellement adjoints et continus, et en quatre éléments d'au-dessous de la sphère de la lune qui partagent la matière porteuse des formes et des accidents. Cette matière est éternelle, alors que les formes et les accidents sont adventices et successifs éternellement ».

⁵⁶⁵ *Zubda*, 55, 5.

⁵⁶⁶ *Zubda*, 55, 6-11.

est éternel par le temps » alors que l'existence de la plupart des existants du monde est antérieure au temps ? »

Nous reviendrons dans la partie suivante sur le rapport entre le temps et les corps célestes et sublunaires. Si nous écartons momentanément les corps de notre champ d'investigation, nous pouvons dire que dans son explication, 'Ayn al-Quḍāt essaye de réfuter la possibilité d'une éternité due au temps, en s'appuyant sur la nature de la relation qu'entretiennent les substances incorporelles avec ce dernier. Si l'éternité est prise pour la permanence dans l'existence, le monde ne peut pas perdurer dans l'existence en vertu du temps. Le fait que certains des composants du monde sont par nécessité antérieurs au temps, nous empêche d'adhérer à une telle idée. Cette antériorité n'a rien de temporel, car comme il l'exprime ailleurs, en l'absence du temps, il n'y a que l'antériorité de noblesse et de rang⁵⁶⁷. Par ailleurs, comme nous allons le voir, 'Ayn al-Quḍāt reconnaît que l'incorporel n'est mesurable ni par le temps, ni par le lieu. Dans sa simplicité de style, il veut souligner le fait que l'existence des substances incorporelles qui, par essence, sont atemporelles, empêche de déclarer que le monde est éternel en vertu de la nature du temps. Bien qu'il ne le précise pas, la conséquence de cette argumentation est l'éternité atemporelle des substances incorporelles. Dans le chapitre 78 du *Zubda*, dédié au problème de la préexistence des âmes sur les corps, 'Ayn al-Quḍāt éclaircit davantage la nature de cette antériorité :

Sache que Dieu, exalté et sanctifié, est trop haut et trop saint pour que Sa grandeur soit contenue dans la bassesse du temps et du lieu. Les esprits ont exactement la même caractéristique. Ils ne sont pas des corps de sorte que le temps et le lieu puissent s'étendre afin de les contenir⁵⁶⁸.

Notons d'abord l'ambiguïté du mot « esprit » dans ce contexte. Ce chapitre constitue la suite de son discours sur la préexistence des âmes sur les corps, ce qui signifie qu'« esprit » renvoie aux âmes, qu'elles soient célestes ou humaines. Or, nous avons vu que, dans le *Zubda*, il désigne également le premier intellect comme le « grand esprit ». Ainsi il est tout à fait loisible de penser que ce mot dénote également les intellects. Ces deux catégories des existants, comme Dieu, ne sont mesurables ni par le temps ni par le lieu, en raison du fondement même de leur être, qui n'est pas circonscrit par les facteurs temporels et spatiaux. Ainsi, ils s'opposent aux existants corporels, dont l'être même se définit par leur situation dans le temps et le lieu. Autrement dit le lieu et le temps sont des conditions *nécessaires* pour la réalisation de l'être des corps, au moins dans le cas des corps sublunaires qui sont, par nécessité, reliés à leur lieu naturel. Cette nécessité n'est pas applicable aux âmes, aux

⁵⁶⁷ Voir *Zubda*, 75, 11-13.

⁵⁶⁸ *Zubda*, 81, 9-10.

intellects et à Dieu. Toutefois, si l'incompatibilité de relation entre une substance incorporelle, qu'elle soit Dieu, l'âme ou l'intellect, avec le lieu est évidente, cette discordance avec le temps n'est pas certaine. Du fait de l'incorporalité de Dieu, de l'âme et de l'intellect, le même type d'argument sera appliqué à leur sujet, afin de clarifier le rapport qu'ils entretiennent avec le temps. 'Ayn al-Qudāt commence avec Dieu. À ses yeux, beaucoup de savants sont tombés dans le piège consistant à prendre Dieu pour un être temporel. Afin de rejeter une telle idée, il explore davantage la relation entre Dieu et le temps dans le chapitre 54 du *Zubda*, en apportant une analogie surprenante. Dieu est situé dans une éternité *a parte ante* et *a parte post* qui est caractérisée de la façon suivante :

Il se peut que la relation de l'éternité *a parte ante* (*azaliyya*) avec les temps soit comme la relation des sciences avec les lieux, car les sciences ne sont pas qualifiées par leur proximité ou leur éloignement vis-à-vis d'un lieu, mais leur relation avec tous les lieux est la même, c'est-à-dire qu'elles sont avec (*ma'a*) tout lieu et malgré cela, tout lieu est vide d'elles⁵⁶⁹.

'Ayn al-Qudāt exprime ici, d'une manière certes simplifiée, la relation entretenue par un intelligible directement avec son substrat et celle qu'il entretient indirectement avec le lieu de son substrat ; un sujet examiné également par Ġazālī dans la dix-huitième discussion du *Tahāfut*, sur laquelle nous reviendrons dans la partie suivante. Pour les philosophes, un intelligible n'est pas dans son substrat comme un accident serait dans un corps. L'intelligible ne se divise pas, tout en étant inhérent au substrat. C'est pourquoi il demande un substrat immatériel qui est l'âme. Aucune relation matériellement mesurable n'est envisageable entre un intelligible et un *makān*, dans le sens du corps enveloppant. Si nous voulons désigner le rapport entre un intelligible et un lieu, comme l'endroit dans lequel est localisé le corps humain, nous pouvons dire qu'il y est, dans la mesure où il est dans l'âme et que l'âme est dans le corps, mais le *dans*, dans les deux cas, n'a rien de matériel, car l'intelligible dans l'âme n'est pas comme un accident dans un sujet et l'âme dans le corps n'est pas comme un corps dans un lieu. Ainsi, nous ne pouvons dire si l'intelligible est spatialement plus proche ou plus loin d'une partie du lieu. Si nous le prédisons du corps, il sera prédicable à l'ensemble du corps, sans qu'il y soit concrètement inhérent. La complexité du rapport qu'entretient un intelligible avec un lieu tient donc de ce rapport duel entre l'âme, qui est son substrat, et le corps qui est lié à l'âme, sans être véritablement son lieu ni son sujet. C'est le modèle de relation que 'Ayn al-Qudāt attribue au rapport entre l'éternité divine et le temps.

⁵⁶⁹ *Zubda*, 59, 5-7. Cf. Ġazālī, *Tahāfut*, 178 : « sur leur incapacité à établir une preuve rationnelle sur le fait que l'âme humaine est une substance spirituelle, subsistante par soi, qui n'occupe pas d'espace, qui n'est pas corporelle ni imprimée dans le corps, ni attachée au corps, ni détaché de lui, de même que Dieu n'est ni hors du monde ni dans le monde. Les anges sont, selon eux [i.e. les philosophes] de la sorte ».

Ce qu'il désigne ici comme l'éternité *a parte ante*, *al-azaliyya* et qui, en substance, n'est en rien différente de l'éternité *a parte post*, *al-abadiyya*, n'est pas synonyme de *qidam*. Ces deux mots, pris ensemble, indique la relation de Dieu en tant qu'être immuable avec les êtres changeants, notamment le temps cyclique des sphères. Il explique plus longuement ce qu'il en comprend dans le même chapitre :

Ainsi il convient de croire à la relation de l'éternité *a parte ante* avec tout temps : elle est avec tout temps et dans tout temps, et malgré cela elle englobe tout temps et son existence est antérieure à tout temps. Le temps ne peut la contenir, comme le lieu ne peut contenir la science. Lorsque tu auras compris cela, sache donc qu'il n'y a absolument pas de distinction de sens entre l'éternité *a parte ante* et l'éternité *a parte post*. Mais lorsque l'on considère l'existence de ce sens en relation avec du temps passé, on le rend par le terme «éternité *a parte ante*» et lorsque l'on considère son existence en relation avec le temps futur, on le rend par le terme « éternité *a parte post* ». Les deux expressions sont différentes à cause de la différence des deux relations, sinon les gens seraient égarés de la bonne voie en essayant de la comprendre⁵⁷⁰.

L'immutabilité de l'être de Dieu, qui tout en étant immesurable par le temps, entretient un rapport avec lui est expliquée dans un style épuré. Il y a premièrement l'idée de simultanété (l'éternité de Dieu est avec tout temps), ensuite de contenance (elle englobe tout temps) et finalement d'antériorité (elle est antérieure à tout temps). Il s'agit de la relation que l'être de Dieu maintient avec le temps, compris dans sa généralité, et non le temps en tant que temps de particulier. L'auteur veut ainsi souligner le rapport entre un inchangeable et un changeable. Puisque Dieu, par essence, ne change pas, et que le temps, par essence, est changeant, leur relation se résume à la simultanété, la contenance et l'antériorité. Toutefois, ni la simultanété, ni l'antériorité ne sont de l'ordre temporel. De même, la contenance n'est pas de l'ordre spatial. De ces trois types de relation, il applique l'antériorité sur le temps aux autres existants incorporels, comme les âmes et les intellects séparés.

La contenance et la simultanété renvoient au rôle causal de Dieu par rapport au temps. C'est en créant le temps que Dieu S'est ménagé la possibilité de le contenir, puisque d'une certaine manière, le temps est dérivé de Lui, de Sa science et qu'il y existe. La science divine englobe le temps, comme elle englobe tout autre être, dérivé d'elle. De même, Dieu est simultané au temps, en tant que cause qui est simultanée à l'effet. Si les existants célestes incorporels ne partagent pas la simultanété et la contenance avec Dieu, c'est parce qu'ils ne sont pas véritablement la cause du temps. Ils disposent seulement de l'antériorité de noblesse par rapport à lui.

⁵⁷⁰ *Zubda*, 59, 10-16.

Deux des caractéristiques que ‘Ayn al-Quḍāt attribue à la relation de l’être de Dieu avec le temps, à savoir la simultanéité et la contenance, trouvent des parallèles dans le concept de *dahr* (l’*aiôn*) tel que décrit par Avicenne. Ce mot est censé expliquer la modalité d’être de quelque chose de fixe par rapport au temps. Au total, Avicenne énumère trois modes d’être se déterminant chacun en relation avec le temps et les expose dans plusieurs de ses écrits. Le passage le plus probant pour nous se trouve cependant dans ses *Ta’līqāt* :

L’intellect postule trois sortes d’êtres : [1] l’un, c’est l’être dans le temps (*zamān*), à savoir le quand des choses changeantes qui ont un commencement et une fin, ce commencement étant autre que cette fin. Bien plus, cet être passe, il est continuellement en train de s’écouler, un de ses états passant tandis qu’un autre se renouvelle. [2] Le deuxième, c’est l’être avec le temps. On l’appelle l’*aiôn* (*dahr*). Cet être embrasse (*muḥīṭ*) le temps, c’est l’être de la sphère avec le temps. Le temps se trouve dans cet être-là parce qu’il naît du mouvement de la sphère. Cet être est le rapport du stable au changeant. Il n’est cependant pas possible à l’estimative de le saisir. En effet, elle voit toute chose dans du temps. Elle voit entrer dans toute chose du *il a été* et du *il est*, le passé, le présent et le futur. Pour toute chose, elle voit un *quand*, qu’il soit passé, présent ou futur. [3]Le troisième enfin, c’est l’être du stable avec le stable. On l’appelle la perpétuité (*sarmad*). Cet être embrasse l’*aiôn*⁵⁷¹.

Le premier mode est celui des êtres sublunaires : ils sont dans le temps, c’est-à-dire que leur être même est réalisé par rapport à et dans une situation temporelle. C’est pourquoi ils suivent l’ordre du passage du temps et changent suivant son changement. Le temps, étant lui-même le nombre ou la quantité du mouvement, se déploie pour eux dans un ordre ordinal. Ainsi hier pour eux est essentiellement avant le demain, de la même manière que trois ou le troisième est avant quatre ou le quatrième. Le troisième mode d’être est celui dans lequel aucun élément temporel n’entre. C’est la pérennité absolue des étants fixes et inchangeables, tels les intellects séparés et Dieu. Le deuxième mode, celui qui nous intéresse le plus ici, est le rapport que l’être fixe et inchangeable entretient avec le temps. Nous y retrouvons les caractéristiques que ‘Ayn al-Quḍāt attribue à *azaliyya* et *abadiyya*. La seule différence qui

⁵⁷¹ Avicenne, *Ta’līqāt*, 421,10-12 ; 422, 1-8 [757], tr. Michot, *Destinée*, p. 59. Voir Michot, *Destinée*, p.60 : « La perpétuité est particulière aux substances immatérielles pures, aux intelligences angéliques. L’*aiôn* appartient aux sphères célestes. Parce que leur mouvement est la cause du temps, les sphères sont elles-mêmes ‘la cause de la cause du temps’, son ‘support’. Ainsi, situées en contact avec le temps, elles ne sont cependant pas en lui. Autrement dit, même si leur être, à la différence de celui des intelligences qui les précèdent dans la hiérarchie di créé, peut être défini comme le rapport de ce qui est stable avec le changement, il ne subit pourtant pas les effets de celui-ci. Enfin, troisième et dernier type d’être est l’être du monde régi par le mouvement des cieux, le monde de la génération et de la corruption dans lequel nous vivons ». Voir aussi *Al-Samā’ al-tabī’ī, Šifā’*, 171-172 : « La chose existant avec le temps mais qui n’est pas dans le temps et dont l’existence est avec toute la continuité du temps, est l’*aiôn* (*dahr*). Toute la continuité d’une seule existence est dans la perpétuité. J’entends par « la continuité » son existence en tant que telle, dans des instants continuellement. Il est comme si la perpétuité est la comparaison du permanent avec le non-permanent. La relation de cette simultanéité (*ma’iyya*) avec la perpétuité est comme la relation de cet instant du temps avec le temps. La relation des choses permanentes aux autres choses permanentes et la simultanéité qui leur appartient de ce point de vue est quelque chose au-delà de la perpétuité et il semble qu’il est plus convenable de l’appeler la ‘pérennité’ (*sarmad*). Toute continuité d’existence, dans le sens de l’absence absolue de changement, sans comparaison avec les instants, est la pérennité ».

distingue la description de ‘Ayn al-Qudāt de celle du passage de *Ta’līqāt*, réside dans ce passage où Avicenne situe la sphère céleste dans ce deuxième mode. Ainsi, les caractéristiques reconnues pour *dahr* prennent plus de signification, puisque la contenance et la simultanéité unilatérale sont ramenées à la causalité que la sphère exerce sur le temps. Le temps est *dans* la sphère, puisqu’il est issu de son mouvement et la sphère est *avec* lui, du fait qu’elle est sa cause. Toutefois, rien n’empêche que Dieu, en tant qu’existant interchangeable et cause suprême de tout, soit dans ce mode d’être. Car c’est la relation entre les deux termes qui détermine s’il s’agit de la perpétuité ou de la pérennité. Dieu, étant lui-même un sempiternel (*abadī*)⁵⁷², c’est-à-dire un existant atemporel, peut entretenir une relation avec le temps. Comme le précise Avicenne dans une autre note : « La relation des sempiternels avec le temps s’appelle l’*aiôn*⁵⁷³ ». L’existant qui est dans l’état de l’*aiôn*, Dieu ou les êtres incorporels séparés, ne connaît pas l’ordre temporel et la succession des jours et des nuits. Ce qui justifie l’égalité de sa relation avec des repères temporels différents. Ce point échappant à la capacité de l’intellect humain, est à la base du discours temporel que l’homme pourrait maintenir au sujet de tout existant sempiternel. La faculté estimative de l’homme, lui-même être temporel, désire, dans sa faiblesse, plier tout existant, y compris les sempiternels, à la mesure du temps. Ainsi, elle parle par locutions temporelles de l’être des existants sempiternels, mais cette manière de parler ne concorde pas avec leur réalité atemporelle. Ce point exprimé en passant par Avicenne est exploité par ‘Ayn al-Qudāt. Ġazālī aussi, dans le *Tahāfut*, en s’appuyant sur cette particularité linguistique, rejette l’existence du temps infini. Pour lui, l’absence d’une véritable isomorphie entre le langage humain et la réalité des choses, est la raison pour laquelle il faut refuser ce genre de discours :

Par notre propos « Dieu précède le monde et le temps » nous voulons dire qu’Il était alors que le monde n’était pas. Par la suite Il fut et le monde fut en même temps que Lui. Le sens de notre propos « Il était alors que le monde n’était pas » est seulement l’existence de l’essence du Créateur et la non-existence de l’essence du monde. De même, le sens de notre propos « Il fut et le monde fut en même temps que Lui » est seulement l’existence des deux essences⁵⁷⁴.

Qu’essaye de prouver Ġazālī? Il veut dire que l’antériorité de Dieu sur le monde n’est pas temporelle, et pourtant avant l’existence du monde il y avait la non-existence. Il est d’accord avec les philosophes sur le fait que Dieu ne puisse pas précéder le monde dans et par le temps, mais, en s’opposant à eux, il ne veut pas admettre que Dieu et le monde soient coexistants.

⁵⁷² Avicenne, *Ta’līqāt*, 98, 12-13 [117] : « la relation du Premier [Principe] à l’intellect agent ou à la sphère n’est pas temporellement mesurable. Elle est la relation entre les choses sempiternelles (*abadiyāt*). La relation des sempiternels aux sempiternels s’appelle la pérennité et l’*aiôn* ».

⁵⁷³ Avicenne, *Ta’līqāt*, 99, 2[118]

⁵⁷⁴ Ġazālī, *Tahāfut*, 31, 14-16

Autrement dit l'antériorité essentielle de Dieu n'aboutit pas pour lui à la coéternité du monde à cause de cette non-existence⁵⁷⁵. La théologie du *kalām* prête à Ġazālī des outils lui permettant de forger ce concept de la non-existence atemporelle qui doit assurer cette inégalité ontologique entre Dieu et le monde. Puisque, donc, Dieu *décide* de créer le monde et que celui-ci est le fruit de son *choix*, un intervalle atemporel empêche que les deux soient coexistants. Entre Dieu et le monde se situe la non-existence qui n'a ni extension ni dimension, mais qui pose une distance ontologique entre les deux. L'attribut divin de la volonté qui choisit librement la venue à l'être du monde fait en sorte que la création soit au final un effet « retardé » de Dieu. Et ce retard est tout le contraire de l'immédiateté coutumière de la vision aristotélicienne et néoplatonicienne. Comme Dieu peut délibérément opérer un *choix*, Il peut demeurer seul, dans un état où rien à part Lui n'est et décider subitement de produire le monde. C'est exactement à cause de sa conception différente du choix divin que 'Ayn al-Qudāt ne peut suivre la réponse de Ġazālī au problème de l'éternité du monde formulée dans le *Tahāfut*. Ce désaccord sur le choix divin est en effet le deuxième point empêchant son adhésion à la réponse que Ġazālī donne au problème de l'éternité ; un point auquel nous avons fait allusion au début de ce chapitre.

'Ayn al-Qudāt accepte en partie le raisonnement de Ġazālī exposé dans le passage cité ci-dessus, dans la mesure où il admet la faiblesse de la langue et de l'intellect humain quant à maintenir un discours approprié au sujet des existants situés hors des limites du temps. Mais il n'emploie pas cet argument uniquement pour le temps passé et l'état antérieur à la venue à l'être du monde. Pour lui qui comprend Dieu comme un existant sempiternel, c'est l'état permanent de Dieu, lorsqu'on Le relie au temps. Le chapitre 54 du *Zubda* en témoigne :

Sache donc que celui qui pense que l'éternité *a parte ante* est quelque chose de passé, commet une grave erreur. C'est une imagination qui a dominé la plupart des gens. Là où est l'éternité *a parte ante* n'est ni passé ni futur et elle englobe sans différence le temps futur et le temps passé. Celui qui hésite dans son âme et les distingue, son intellect est prisonnier de sa faculté estimative. Le temps d'Adam n'est pas plus proche de l'éternité *a parte ante* que notre temps, bien au contraire la relation de tous les temps avec elle est la même⁵⁷⁶.

⁵⁷⁵Voir M. Marmura, *The Conflict over the World's Pre-Eternity in the Tahāfuts of al-Ghazālī and Ibn Rushd*, p.101: "The problem of time arises with the problem of the nature of God's priority to the world. All the parties in the dispute agree that God is not temporally prior to the world. Al-Ghazālī holds that the world and time had a finite starting point in the past. God is eternal and existed before this starting point in a non-temporal sense of "before". The philosophers and Ibn Rushd, on the other hand, insist that if God is eternal and His priority to the world is no temporal, then the world is eternal. They hold this because of the hidden assumption that the world is the necessitated effect of an unchanging eternal cause. This metaphysical assumption is in conflict with al-Ghazālī's concept of God as a voluntary agent".

⁵⁷⁶ *Zubda*, 59, 1-5.

Puisque Dieu est donc sempiternellement dans cette relation avec les êtres changeants, parler uniquement de son être au passé, en chassant la temporalité contenue dans le verbe « était » est insensé. Cette atemporalité doit être appliquée à Dieu en rapport avec tout temps et non pas uniquement en relation avec le temps passé. C'est certes en s'opposant à cette idée de Ġazālī formulée dans *Tahāfut* qu'il écrivit les phrases suivantes :

L'existence du Vrai n'est pas temporelle pour qu'on puisse dire par exemple : « Dieu était et aucune chose n'était en même temps que Lui »⁵⁷⁷.

Sur ce point, nous n'en doutons pas, 'Ayn al-Qudāt est plus proche d'Avicenne que de Ġazālī puisque le premier lui fournit une structure plus rigoureuse pour aborder le problème de la temporalité de Dieu. Toutefois, s'il adhère volontiers à la pensée du philosophe, lorsqu'il s'agit de déterminer le rapport de Dieu avec les êtres changeants, il le suit avec plus de difficulté en abordant la relation qu'ont entre elles les *abadiyāt*, i.e., les êtres inchangeables et permanents que sont Dieu et les intellects séparés. Avicenne, n'a pas de problème à parler de leur coexistence, du fait qu'ils sont tous hors du temps. 'Ayn al-Qudāt reconnaît leur atemporalité, mais en raison de son théocentrisme démesuré, n'accepte pas leur coexistence. C'est pourquoi, afin de nier leur coexistence, ou du moins, réduire sa portée le plus possible, il utilise un aspect fondamental de l'ontologie avicennienne, à savoir la différence entre l'existant nécessaire par soi et l'existant possible par soi. Il force le trait les distinguant pour le besoin de sa théologie théocentriste. L'idée est déjà amorcée dans les chapitres 72 et 73 du *Zubda*. À celui qui le questionne sur la coexistence de Dieu et du premier existant, c'est-à-dire le premier intellect, il répond :

Ni l'existence du premier existant ne coexiste avec l'existence du Nécessaire ni celle d'aucun autre existant. Certes, l'existence du Nécessaire coexiste avec l'existence de tous les existants et Sa coexistence pour l'existant qui n'est pas encore venu à l'être est exactement comme Sa coexistence pour le premier existant⁵⁷⁸.

La formulation de notre auteur n'a rien de fortuit. C'est pour souligner l'écart entre un Dieu nécessaire par soi et un intellect premier, possible par soi, qu'il utilise ici le mot *wāḡib*, pour indiquer Dieu. Rappelons qu'au chapitre 51, où il a donné son avis sur l'ambiguïté du mot « monde », en examinant le deuxième sens de ce mot, il a écrit « j'entends par 'monde' tout existant *possible* parmi les corps et les autres ». Cela confirme l'hypothèse que, pour contourner la coexistence de Dieu et des êtres inchangeables, 'Ayn al-Qudāt recourt à cette différence foncière, afin d'exprimer qu'au fond, le premier intellect, du fait de sa possibilité

⁵⁷⁷ *Zubda*, 58, 1. C'est exactement la phrase de Ġazālī dans la première discussion du *Tahāfut*, 31, 15 : « Il était alors que le monde n'était pas ».

⁵⁷⁸ *Zubda*, 76, 6-8.

essentielle, ou de sa non-existence essentielle, pour reprendre ses mots, ne diffère pas d'un corps⁵⁷⁹. Les deux sont nécessaires d'un existant nécessaire par soi, afin d'exister et de subsister, et aucun n'a plus de nécessité à être que l'autre. La durée permanente de l'existence de l'un et le temps borné de l'existence de l'autre n'affecte pas leur statut modal. Cela constitue pour lui une subtilité, passée inaperçue pour philosophe et saisie correctement par le 'ārīf; ce qu'il rend par la phrase : « Dieu existait avant le premier existant d'une antériorité infinie ». Cette phrase d'allure surprenante, apparue aussi bien dans le *Zubda* que dans les épîtres, ne signifie en rien l'existence d'une antériorité temporelle de Dieu sur le premier intellect, mais une antériorité, ou mieux dire, une supériorité de Son éminence, en tant que seul existant nécessaire par soi. Ainsi, c'est dans le souci de distinguer le statut modal de Dieu de celui des êtres créés qu'il emploie le concept d'infinité, réservée à Dieu. Tous les autres êtres sont finis en raison de leur possibilité essentielle. Toutefois, afin d'éviter les contresens, il explique davantage son intention :

Sache donc qu'«avant » et « après » sont obtenus après l'existence du temps et il n'y avait à ce moment-là que l'antériorité de noblesse et d'essence. Notre propos « à ce moment-là » est ambigu et indique l'existence du temps. L'antériorité de noblesse et d'essence du Nécessairement Existant par Son essence sur les existants advenus à l'être de Lui, n'a ni limite ni fin⁵⁸⁰.

L'antériorité dont il parle n'est qu'une préséance de noblesse issue d'une essence nécessaire par soi. Néanmoins, afin de brouiller les pistes, ou pour expliquer mieux une tradition prophétique qui a particulièrement retenu son attention, il entreprend d'expliquer le sens de l'antériorité temporelle de Dieu sur le premier intellect. La tradition est celle-ci : «Dieu a créé les esprits un million d'années avant les corps », et nous allons le voir, dans la partie suivante, elle façonne sa conception du rapport entre l'âme et le corps. Il ne l'explique pas dans le *Zubda* et se contente d'énoncer sommairement :

Pourquoi mesure-t-on cette antériorité par une portion finie du temps ? Cela constitue un mystère éminent. La voie depuis un possible à un autre possible est finie, alors que la voie depuis tout possible au Nécessaire est infinie. S'il n'était pas ainsi, il en découlerait que l'infini⁵⁸¹ soit plus grand que l'infini, ce qui est impossible⁵⁸².

La différence distinguant l'existant nécessaire par soi de l'existant possible par soi est décrite en termes de différence entre le fini et l'infini. Si Dieu occupait le même rang que les intellects séparés, par rapport aux autres existants, cela impliquerait que deux infinités soient

⁵⁷⁹ Y. Michot, *Destinée*, p.58 :« En tant qu'intrinsèquement possibles et nécessaires par Dieu seulement, toutes les créatures, de la première intelligence angélique au plus humble objet matériel, ont un même statut négatif ».

⁵⁸⁰ *Zubda*, 75, 11-13.

⁵⁸¹ Nous avons corrigé le « fini » (*mā yatanāhī*) dans l'édition, en « l'infini » (*mā lā-yatanāhī*).

⁵⁸² *Zubda*, 75, 16-18; 76, 1.

proportionnellement dissemblables. Ce qui est évidemment absurde. Dans l'épître 39, une réponse plus élaborée à ce problème est fournie. L'épître débouche sur un énoncé surprenant :

Sache avec certitude que le temps, entre Lui et le premier intellect, qui est le premier créé, est infini. Peu de personnes le comprennent. Puisque l'antériorité de rang implique une différence, cette différence a une portion de temps. De même que l'on a dit « Dieu a créé les esprits un million d'années avant les corps » et qu'on détermine cette portion de rang ainsi, au regard du temps⁵⁸³.

Une lecture faible de ce passage consisterait à dire que 'Ayn al-Quḍāt se contredit ici, en supposant qu'une portion infinie du temps sépare le premier intellect de Dieu. Or, si nous prenons ce passage au pied de la lettre, nous ne trouvons pas de solution aux graves problèmes qui en découleraient. Non seulement Dieu et le premier intellect seraient des existants temporels, mais cela impliquerait que le temps soit infini ou coextensif avec Dieu. Pour détourner ces problèmes, nous devons lire attentivement ce qu'il en dit par la suite :

Le but de tout cela est d'expliquer que, lorsque l'on veut mesurer, par l'antériorité temporelle, le rang que possède l'esprit par rapport à un autre, on en parle métaphoriquement (*kenāyat*) « il est d'un million d'années ». Il n'est pas autorisé que ce rang soit infini, du fait qu'à cause de la perfection de l'esprit, que l'autre ne possède pas, la voie depuis cet autre jusqu'à la perfection de l'esprit serait prise comme infinie. Il n'est absolument pas possible que ce soit infini, car nous savons par certitude que l'infini n'est pas plus grand que l'infini. La voie, du déficient à la perfection absolue qui appartient au Vrai, est infinie. Si donc la voie depuis cet autrui déficient jusqu'à la perfection de l'esprit qui est inférieure à la perfection du Vrai, était infinie, on en induirait que l'infini est plus grand que l'infini. En apparence, la finitude et l'infinitude s'appliquent à la quantité. Or, ici, il n'y a ni quantité continue, s'appliquant aux corps, ni quantité discontinue, s'appliquant aux nombres. [...] La voie de tout existant à un autre existant doit être finie, excepté la voie qui mène à la perfection du Vrai. Cela étant, la voie entre Lui et le premier intellect, qui est l'existant le plus noble et le plus proche de Sa perfection, doit être infinie, car le Vrai est nécessaire, alors que le premier intellect est possible. Le nécessaire par soi est le vrai, alors que le possible est néant. Et la voie du néant vers le vrai doit être infinie. [...] Si donc nous voulons mesurer (*taqdīr konīm*) par le temps le rang qui existe entre le Vrai et le premier intellect, cela ne se figurerait pas et serait impossible ; sauf si nous disons que le temps entre le Vrai et lui est infinie⁵⁸⁴.

Nous comprenons mieux ce qui préoccupe notre auteur. 'Ayn al-Quḍāt désire établir une hiérarchie entre les existants qui sont tous atemporels et parfaits, et qui, malgré leur perfection, ne se situent pas au même niveau modal. Différencier entre deux perfections, l'une appartenant à un existant possible par soi, et l'autre venant d'un existant nécessaire par soi, l'oblige à recourir à une notion mathématique, celle de l'infinité. Néanmoins, il est lui-même conscient qu'il se prête à un néologisme, car le domaine d'application de l'infinitude et de la finitude est celui des nombres et des corps. Mais la perfection de Dieu et de l'intellect n'est

⁵⁸³ *Nāme-hā*, I, 316, 6-10.

⁵⁸⁴ *Nāme-hā*, I, 317, 12-22; 318, 1-9.

pas quantitative de manière à être mesurable. Cette projection d'une notion mathématique au domaine de l'ontologie cherche à faire comprendre au lecteur étonné ce qui au fond distingue, non seulement une perfection possible d'une perfection nécessaire, mais aussi un existant nécessaire par soi d'un existant possible par soi. De la perfection nécessaire par soi, à une perfection en soi possible, la différence est infinie. Toutes les autres perfections, qu'elles soient sublunaire ou supralunaire, sont possibles et par nature finies. Dans son discours sur la création, 'Ayn al-Qudāt rend cette différence ontologique, en décrivant l'état de Dieu comme « au-delà de la perfection ». Mais, dans un autre contexte, il recourt à la notion d'infinité. La dimension temporelle est également résolue : il s'agit de faire comprendre à un public profane, qui mesure tout par des repères temporels, la différence ontologique séparant Dieu des autres existants nobles. Ce n'est que d'une façon métaphorique que l'on peut appliquer le temps à leur situation. Cela est également le cas de la tradition portant sur l'antériorité temporelle et pourtant finie de l'âme sur le corps, que nous allons étudier dans la partie suivante. Notre auteur lui-même est conscient de l'aspect métaphorique de son discours et en avertit son lecteur : « on ne peut parler de ces choses que d'une façon ambiguë et métaphorique⁵⁸⁵ ».

Pour conclure, nous soulignons que 'Ayn al-Qudāt ne reconnaît pas les existants incorporels comme éternels temporellement, du fait qu'ils sont, pour lui, des entités situées au-delà du temps. Ils sont, dans leur atemporalité, semblables à Dieu. Toutefois, ils ne coexistent pas avec Lui, car leur modalité d'être diffère de celle par laquelle est qualifié Dieu. Reste donc à comprendre ce qu'il pense de l'éternité des corps célestes.

1.2. Le corps, le mouvement, le temps

'Ayn al-Qudāt envisage deux solutions pour aborder le problème de l'éternité des corps. La première, physique, consiste à trouver la raison pour laquelle les corps ne peuvent pas être éternels par le temps. La deuxième solution, métaphysique, reprend l'argument avancé au sujet des existants incorporels et essaye de prouver l'impossibilité de la coexistence des corps avec Dieu. Les deux éternités étudiées ne sont donc pas de la même nature. La première est exclusivement temporelle, alors que la deuxième est plus globale, celle que l'on pourrait appeler essentielle. L'auteur lui-même n'opère pas cette distinction et ne désigne pas le deuxième type d'éternité par une dénomination particulière. Cette entreprise se déploie donc à deux moments, bien que dans la réalité des choses, ceux-ci se trouvent liés.

⁵⁸⁵ *Nāme-hā*, I, 318, 15.

Pour sa première solution, ‘Ayn al-Qudāt fait un usage particulier des rapports étroits que l’aristotélisme a conçu entre le corps, le temps et le mouvement. Il tâche ainsi de renforcer premièrement le rapport liant ces trois éléments de manière à ce qu’il se rapproche presque d’un rapport causal ; et deuxièmement il essaye de tirer de leur interconnexion frôlant à la causalité, un sens de l’antériorité qui empêcherait l’acceptation de l’éternité par le temps des corps. Dans le chapitre de 51 du *Zubda*, il étale la question :

Si l’on dit : « j’entends par ‘monde’ tous les corps », dans ce cas il n’est pas possible de dire : « les corps sont éternels par le temps ». Cela veut dire que les corps existent depuis que le temps existe. Ce qui signifie que le temps est antérieur aux corps dans l’existence. Or, ce n’est pas comme ça. L’existence des corps est antérieure [à l’existence du] temps et l’existence du temps est postérieure à elle, même si cette [antériorité] est selon le rang (*bi-l-martaba*) et l’essence (*bi-l-dāt*)⁵⁸⁶.

Il est intéressant que de tous les sens que l’on peut déduire de l’arabe *qadīm bi-l-zamān*, l’éternel par le temps, ou tout simplement l’éternel temporel, ‘Ayn al-Qudāt en appréhende le sens d’une simultanété conditionnée⁵⁸⁷. Car « les corps existent *depuis* que le temps existe » signifie que *tant* que le temps n’existe pas, le corps n’existe pas non plus. À travers ce *tant*, on peut entrevoir un certain lien de concomitance et de nécessité. Ainsi, cela permet d’arriver depuis cette simultanété conditionnée, à l’antériorité dans l’existence, puisque cette simultanété conditionnée exige que l’existence d’un élément soit la condition de l’existence d’un autre. La chose déclenchant cette compréhension surprenante est sans doute une surinterprétation de *bi* dans l’expression *qadīm bi-l-zamān*. L’auteur essaye d’en extraire un certain concept de dépendance, de conditionnalité, voire de causalité, de sorte qu’il comprend l’expression dans le sens d’« éternel à cause du temps ». C’est sur cette surinterprétation, et le rejet de l’ordre qu’elle propose, que ‘Ayn al-Qudāt base son argumentation. Afin de renverser cet ordre, qui postule la préséance du temps sur le corps, ‘Ayn al-Qudāt entreprend d’explorer davantage le lien les unissant. Or, ce qui relie le temps au corps est le mouvement, et c’est dans ce contexte que notre auteur reprend à son compte, la définition aristotélicienne du temps :

Le temps est une partie des existants, en tant qu’il est constitué de quantité (*miqdār*) de mouvement et que le mouvement est un attribut propre aux corps. Il est évident que les

⁵⁸⁶ *Zubda*, 55, 12-15.

⁵⁸⁷ Voir Avicenne, *Nağāt*, 532, 16: « l’éternel selon le temps est ce dont le temps n’a pas de premier terme » ; voir aussi Ğurğānī, *al-Ta’rīfāt*, 74, 7-8 : « l’éternel se dit à l’existant dont l’existence n’est pas de l’autre, et cela est l’éternel par l’essence, et il se dit de l’existant dont l’existence n’est pas précédée par la non-existence, et cela est l’éternel par le temps ».

corps sont les types les plus vils qui ont été portés à l'existence par la science éternelle⁵⁸⁸.

Nous constatons que, malgré son hésitation à adopter la conception aristotélicienne du mouvement et nonobstant sa vision géométrisante des parties du corps, 'Ayn al-Quḍāt n'a aucun embarras à acquiescer à la définition aristotélicienne du temps. La raison en est certes cette hiérarchisation qui fait du temps un corrélatif du mouvement et indirectement du corps. Trois choses toutefois sautent aux yeux dans ce passage. Premièrement, la définition du temps est écourtée : il manque en effet la deuxième partie de la définition, à savoir « selon l'antérieur et le postérieur »⁵⁸⁹. Deuxièmement, en aucun endroit notre auteur ne fait allusion à la circularité du mouvement dont le nombre ou la quantité constitue le temps. Et troisièmement, il passe sous silence le statut céleste du corps qui, par son mouvement, génère le temps. Aucune de ces choses n'est arrivée fortuitement.

Voyons d'abord les deuxième et troisième points qui sont plus faciles à comprendre. Dans les deux cas, 'Ayn al-Quḍāt se livre à un acte de simplification et de dissimulation. Autant les substances incorporelles tiennent, dans sa classification axiologique, une place haute et noble, autant les substances corporelles, même les corps célestes, se rangent en bas de l'échelle en tant que type le plus vil d'existants. Le sufisme avec son dualisme a certainement marqué l'esprit de notre auteur à tel point qu'il refuse de voir, même dans les corps célestes, des êtres élevés, et qu'il les traite, d'une façon pêle-mêle, comme appartenant au genre du corps et non pas comme des espèces particulières, plus éminentes que les corps sublunaires. Il est toutefois conscient que cette dégradation des corps célestes n'entraîne pas automatiquement le refus de leur éternité, car comme nous l'avons constaté, il admet dans l'épître 24 que « le ciel » est exempt de la génération et la corruption⁵⁹⁰. Néanmoins, l'absence de la génération et de la corruption n'aboutit pas non plus à l'éternité *a parte post* des corps célestes, car il peut souligner, comme l'a fait Kindī, que Dieu termine leur existence, le moment venu⁵⁹¹ : « la forme du ciel est fixe en lui jusqu'à « l'expiration de la prescription » (2 : 235)⁵⁹² ».

⁵⁸⁸ *Zubda*, 22, 7-8. Cf. ce que dit Kindī au sujet du temps : « le temps n'est pas un être (*mawḡūd*) mais un accident (*maḥmūl*) du corps (*Falsafa ūlā'*, 1, 273 éd. Rida) », J. Jolivet, « Al-Kindī, vues sur le temps », p. 56.

⁵⁸⁹ Aristote, *Physique*, IV, 11, 220a 25, tr. Pellegrin : « Que donc le temps soit le nombre d'un mouvement selon l'antérieur et le postérieur, et qu'il soit continu (car il est quelque chose d'un continu), c'est manifeste ».

⁵⁹⁰ *Nāme-hā*, I, 202-203.

⁵⁹¹ Kindī, tout en acceptant l'incorruptibilité des corps célestes, suppose que leur existence est finie, du fait d'une volonté divine. Voir P. Adamson, *Al-Kindī*, p. 87 : « Al-Kindī faithfully follows this Aristotelian demonstration to its conclusion: since the heavens are not made of the elements, they are not composed of conflicting materials. Therefore the heavens are to be contrasted with that which 'passes out of existence, changes, flows, and corrupts at every moment in time', i.e. sublunary things compounded out of the elements (§13, AR² 46). Thus al-Kindī sides against Philoponus and with Aristotle and Simplicius over the issue of the composition of the heavens,

La question de la circularité du mouvement est un écueil plus complexe auquel les écrits existants de ‘Ayn al-Quḍāt n’apportent aucune solution, du fait de son silence absolu là-dessus. Devant cette absence d’évidence textuelle, nous pouvons seulement postuler qu’il désire présenter le mouvement céleste comme borné, en dissimulant sa circularité, mais qu’il est lui-même conscient de l’aporie que suscitera un tel postulat⁵⁹³. C’est très probablement la raison pour laquelle il préfère ne point mentionner le type de mouvement concerné et escamote la définition, au lieu d’explicitier ce point.

Quant au premier point, son explication est plus longue. Si, dans sa version de la définition, ‘Ayn al-Quḍāt fait table rase de la deuxième partie de la définition du temps, que l’on retrouve d’habitude dans la plupart des traités de philosophie aristotélicienne, c’est parce que, pour lui, l’antérieur et le postérieur, ou l’avant et l’après, ne font pas partie de l’essence du temps. D’où leur absence dans la définition qui, normalement doit contenir les éléments essentiels. Dans sa conception physique, l’avant et l’après ne sont que des accidents, survenant au temps :

En effet, l’avant et l’après sont deux accidents (*‘arīḍān*) parmi les accidents du temps et le temps n’est porté à l’existence qu’après l’existence des corps. Comme il n’est pas possible qu’il y ait, avant l’existence des corps, le « dessus » et le « dessous », car ils sont deux accidents parmi les accidents de lieu, de même il n’est pas possible qu’il y ait, avant l’existence des corps, l’« avant » et l’« après », car leur existence dépend de l’existence du temps et l’existence du temps dépend de l’existence du mouvement. À son tour, l’existence du mouvement dépend de l’existence des corps. Le temps est donc l’extrémité (*ṭaraf*) du mouvement, comme le lieu est l’extrémité du corps⁵⁹⁴.

insisting that they have an incorruptible nature. [...] But how can al-Kindī reconcile his rejection of the world’s eternity with this embrace of the Aristotelian theory of aether? The answer is found in a rather blithe aside towards the end of the treatise. The heavens, he says, are ‘fixed in their state for the time of their duration which their Creator, the great and exalted, allotted to them –so that they will pass out of existence just as they began, since He wished this’ (§13, AR², 46)”.
⁵⁹² *Nāme-hā*, I, 203, 5.

⁵⁹³ Voir Avicenne, *Šifā’*, *al-Samā’ al-ṭabī’ī*, 168: « Le temps n’appartient pas aux mouvements qui ont un commencement et une fin. Comment le temps pourrait-il leur appartenir ? S’ils possédaient le temps, celui-ci serait coupé par deux instants. Or, nous avons interdit ça ». Voir aussi Avicenne, *Naḡāt*, 230, 9-11 : « Ni le temps ni le mouvement ne sont adventices temporellement. Nous allons expliquer que cela ne concerne pas toute sorte de mouvement mais uniquement le mouvement circulaire, qu’il soit un mouvement de position ou un mouvement local ».

⁵⁹⁴ *Zubda*, 54, 16-18. La dernière phrase dans l’édition d’Osseiran est transcrite de la manière suivante : « *fa-kāna al-zamān zarf al-ḥaraka kamā inna l-makān zarf al-ḡism* » (Le temps est donc le récipient du mouvement, comme le lieu est le récipient du corps). Nous pensons que le mot *zarf*, dans ses deux occurrences est une erreur, due à la mauvaise lecture du copiste et qu’il était initialement *ṭaraf*. Les deux mots, graphiquement se ressemblent beaucoup. Seulement un point diacritique diffère le ظرف *ṭarf* de ظرف *zarf*. Si nous voulons suivre la lecture proposée par l’édition d’Osseiran, nous aboutirons à des difficultés insurmontables. Car, s’il est possible de trouver un sens acceptable pour « le récipient du corps », (ce serait *grosso modo* l’opinion des gens normaux et non des savants, au sujet du lieu), nous ne pouvons pas interpréter « le récipient du mouvement » comme une définition du temps sans que la structure logique de chapitre en soit affectée. ‘Ayn al-Quḍāt, dans ce chapitre, essaye de montrer la dépendance du temps envers le mouvement. Or, non seulement aucune dépendance n’est induite du fait que le temps soit le récipient du mouvement, mais la direction de dépendance devient inverse. C’est-à-dire que cela induirait que le mouvement dépende du temps du fait que ce dernier soit son récipient et

Ce passage extrêmement dense contient l'essentiel de la conception que 'Ayn al-Quḍāt se fait des éléments constitutifs du monde physique. Le texte est marqué par un puissant enjeu théologique : 'Ayn al-Quḍāt fait de l'avant et l'après deux accidents du temps, dans le but de détourner la question gênante de celui qui mettrait en doute le moment de la venue à l'être du monde. Cette question devient hors sujet, dès qu'on rappelle à la personne la posant qu'il n'y a pas d'« avant » tant que les corps, et à leur suite, le mouvement et enfin le temps, n'ont pas été créés. Autrement dit, dans l'ordre hiérarchique des éléments physiques, « l'avant » contient la dernière place, du fait de son statut accidentel. Mais l'avant et l'après disposent-ils d'un statut accidentel par rapport au temps ? Si nous nous en tenons aux principes aristotéliens, nous devons répondre par la négative. L'avant et l'après n'ont pas de statut accidentel par rapport au temps et lui adviennent pour ce que le temps est en lui-même. Avicenne le clarifie dans la physique du *Šifā'* :

L'avant et l'après adviennent au temps *par son essence* (*li-dātihī*). Ce à quoi l'avant et l'après adviennent *par son essence* est ce que nous appelons le temps⁵⁹⁵.

Pour Avicenne aussi, l'avant et l'après adviennent au temps, mais ils disposent d'un statut essentiel. 'Ayn al-Quḍāt s'éloigne donc de la conception aristotélienne du temps, pour une raison certainement doctrinale. Si l'on exclut de la définition du temps, l'avant et l'après, on aura plus de facilité à supposer un temps avec un point de commencement. Autrement dit, il est plus facile d'imaginer que le temps puisse ne pas avoir un avant, si nous faisons de l'avant un accident du temps et non pas son constitutif. Il est ce qui lui arrive une fois qu'il existe, mais tant qu'il n'existe pas son accident n'existe pas non plus. Rappelons que l'un des arguments avancés par Aristote pour la continuité du temps concerne l'avant : comme il est toujours possible de dire qu'avant le temps il y avait un temps, le temps ne peut avoir de point de commencement et il est continu⁵⁹⁶. Rien que sur le plan purement ontologique et non

que chaque mouvement se réalise dans un temps. Lire *ṭaraf* au lieu de *zarf* résout ces problèmes et préserve la structure logique du chapitre : tant qu'il n'y a pas de mouvement ou de corps, il n'y aura pas leur extrémité.

⁵⁹⁵ Avicenne, *Šifā'*, *al-Samā' al-ṭabī'ī*, 159.

⁵⁹⁶ Voir Aristote, *Physique*, VIII, 1, 25a 11-25 ; tr. Pellegrin : « Comment l'antérieur et le postérieur existent-ils si le temps n'existe pas ? ou comment le temps <existe-t-il> si le mouvement n'existe pas ? En fait, si le temps est le nombre d'un mouvement ou une sorte de mouvement, puisqu'il y a toujours du temps, il est nécessaire que le mouvement lui aussi soit éternel. [...] Si donc il est impossible que le temps existe et soit pensé sans le 'maintenant', et que le 'maintenant' est une sorte de médiété puisqu'il renferme ensemble un début et une fin, -le début du temps futur, la fin du temps passé-, il est nécessaire que le temps existe toujours. En effet, l'extrémité du dernier temps sera dans l'un des 'maintenant' (car il est impossible de prendre quelque chose dans le temps sinon le maintenant), de sorte que, puisque le 'maintenant' est à la fois commencement et fin, il est nécessaire qu'il y ait toujours du temps de part et d'autre de lui ». Voir Davidson, *Proofs*, p. 24: "After Aristotle presented his proof for the eternity of motion, he added that eternity is implied by the nature of time. He brought forward two considerations. He argued (i) that time must be eternal because there can be no "before and after without time". That is to say, should time be assumed to have a beginning, what was before time could still legitimately be spoken of. The term before has, however, a temporal connotation, signifying prior in time, and therefore

physique, la définition écourtée que ‘Ayn al-Quḍāt donne du temps se prête mieux à une compréhension discontinuiste du temps. Car le temps est dit être seulement une quantité, et la quantité, étant de nature nombrable, pourrait tout à fait être finie. Le mot « quantité » (*miqdār*), pris en soi, ne dit rien sur la continuité ou la discontinuité et c’est la nature de ce à quoi elle est jointe qui détermine un tel fait. Ainsi, tout le poids de la continuité du temps est projeté sur la continuité du mouvement. Or, avec une compréhension du mouvement dont la continuité devient l’œuvre de la faculté estimative, on pourrait embrasser une conception discontinuiste du temps, tout en restant dans les limites de la physique aristotélicienne, ne serait-ce que pour demeurer dans ses zones extrêmement lointaines. Le parallélisme établi entre la dimension temporelle et la dimension spatiale, initialement proposée par Aristote lui-même, mais utilisée par Philopon et les autres créationnistes dans un but anti-aristotélicien, s’inscrit également dans ce même contexte : la finitude du temps est semblable à la finitude de lieu, car les accidents les mesurant n’existent pas avant eux, c’est-à-dire au-delà de leur existence. ‘Ayn al-Quḍāt pourrait connaître cette analogie par le *Tahāfut* de Ġazālī :

Tout cela est dû à l’impuissance de la faculté estimative à appréhender une existence qui a un commencement, sauf en supposant un « avant » pour elle. La faculté estimative pense que cet « avant » dont elle ne peut se détacher, est une chose réelle qui est le temps. Cela est comme l’impuissance de la faculté estimative à supposer la finitude du corps vers l’extrémité de la tête, sauf en la supposant [comme] une surface qui a un « au-dessus ». Elle imagine ainsi qu’au-delà du monde est un lieu, ou plein ou vide. Et lorsqu’on dit qu’il n’y pas d’ « au dessus » au-delà de la surface du monde et qu’il n’y a pas un « loin » plus loin que ça, la faculté estimative s’abstient de l’admettre. De même que lorsqu’on dit qu’il n’y a pas un « avant » qui soit une existence réelle avant l’existence du monde, elle refuse de l’accepter⁵⁹⁷.

Le but de Ġazālī, comme ses prédécesseurs créationnistes, est clair : plier le temps au cadre conceptuel dans lequel on pense le lieu et lui appliquer les caractéristiques semblables à celles possédées par une dimension spatiale⁵⁹⁸. Le rejet du vide et de la finitude du corps du monde auxquels croient Aristote et les aristotéliciens facilite l’acceptation d’une finitude de la dimension temporelle. Car les créationnistes peuvent argumenter que, de même qu’il n’y a pas de corporalité au-delà du corps du monde, il n’y a pas de temporalité au-delà du temps initialement borné du monde. Ainsi il serait possible de dire que cet avant supposé précéder

everyone who assumes a beginning of time is inescapably finds himself referring to prior time. An absolute beginning of time is consequently impossible, and time must be eternal. Since time must be eternal, and since time goes hand in hand with motion, there being no “time without motion...motion too must be eternal”. And if motion is eternal, something undergoing motion must have always existed. The impossibility of an absolutely first time entails, then the eternity of time as well as the eternity of motion and some sort of physical world”.

⁵⁹⁷ Ġazālī, *Tahāfut*, 32, 19-22 ; 33, 1-3.

⁵⁹⁸ « Le geste de Kindī – professant un fanatisme cosmologique total quant aux dimensions du monde et quant à sa durée - sera repris par Ġazālī dans sa polémique contre les *falāsifa*. [...] En effet le principe de l’argumentation de Ġazālī consistera à vouloir ramener le temps à l’espace, et ainsi à lui rattacher tous les prédicats de ce dernier, en particulier la finitude ». A. Hasnaoui, « De quelques acceptions du temps », p. 74.

infiniment le temps, ne peut être qu'un pur produit de l'imagination, comme on pourrait également imaginer qu'au dessus du corps de la sphère la plus ultime, il y ait un « dessus », alors que dans la réalité physique cela n'est pas vrai : au-delà du corps de la première sphère n'est ni vide, ni plenum. C'est là où le corps du monde se termine. À cette analogie, Averroès objecte la fausseté de la comparaison établie entre un élément possédant la position (le lieu) à celui qui n'en a pas (le temps)⁵⁹⁹. Selon lui, cette analogie est due à un rapprochement de l'instant du temps avec le point de la ligne et l'argument, dans sa totalité, n'est qu'un sophisme. Serait-ce l'idée derrière le passage cité ci-dessus du *Zubda* ? Plus ou moins oui, mais pas totalement. Dans ce passage précis, 'Ayn al-Quḍāt n'adhère pas totalement à l'idée du temps conçu comme ligne, puisqu'il considère le temps lui-même et non pas l'instant constitutif du temps, comme un point. Reprenons la description qu'il en fait à la dernière ligne du passage cité ci-dessus : « Le temps est donc l'extrémité (*ṭaraf*) du mouvement ». Ce qu'il décrit ici comme le temps, à savoir l'extrémité du mouvement est la définition du « maintenant » dans la physique aristotélicienne : « le maintenant [est ce] qui est défini comme l'extrémité du mouvement (*al-ān alladi qad yuḥidd ṭaraf al-ḥaraka*⁶⁰⁰ », a écrit Avicenne. Nous constatons ainsi un mouvement évolutif, visant à restreindre tant qu'il est possible l'étendue du temps, depuis le chapitre 8 du *Zubda* où il traite d'une « ligne du temps » (*ḥaṭṭ al-zamān*), jusqu'au chapitre 50 où il conçoit le temps dans son unité la plus minimale, c'est-à-dire l'instant présent. Ainsi la « quantité de mouvement » ne serait donc que ces « extrémités » qui se trouvent attachées à un mouvement dont la continuité est imaginaire. Sans forcément adhérer à l'atomisme des *mutakallimūn*, en privant le mouvement aristotélicien de son aspect potentiel et de son dynamisme, 'Ayn al-Quḍāt parvient à se forger une conception du temps comme discontinu.

Dans l'identification du temps à l'instant présent, il y a certes l'idée de refuser au temps, la continuité et l'extension qui lui appartiennent par essence. Mais au delà de cela, il y a le désir de renforcer encore plus le lien attachant le temps au mouvement, en le concevant comme son extrémité, comme si le lien prévu dans la définition aristotélicienne n'était pas assez fort et suffisant. Le même penchant à renforcer le lien attachant le lieu au corps se manifeste également à travers la définition qu'il en donne. Le lieu est dit « l'extrémité du corps ». Or, si nous tenons aux principes de la physique aristotélicienne, nous sommes obligés

⁵⁹⁹ M. Marmura, *The Conflict over the World's Pre-Eternity*, 114-115: "What seems clear in Ibn Rushd's discussion is that the physical point differs from the "now" is that it is fixed, while the "now" is not. Because the "now" is not fixed, it must always have a "before" and an "after". The physical point, on the other hand, need not have both a spatial "before" and an "after". It is this fact which makes spatial finitude possible, and temporal finitude impossible".

⁶⁰⁰ Avicenne, *Šifā'*, *al-Samā' al-ṭabī'ī*, 292.

de dire que cette description ou définition est tronquée. Ce qui est présenté ainsi dans la physique aristotélicienne est la surface (*ṣaḥḥ*) et non pas lieu : « La quiddité de la surface est qu'elle est l'extrémité du corps (*ṭaraf al-ḡism*)⁶⁰¹ ». Le lieu est certes une surface, mais pas n'importe laquelle : le lieu d'un corps est la surface enveloppante adjacente à ce corps⁶⁰². Ainsi, ce sont les bords d'un autre corps qui font office de lieu du corps. Le lieu lui-même fait partie d'un corps, mais un corps enveloppant et contenant. Et le corps qui est dans un lieu est le corps contenu. 'Ayn al-Qudāt ne fait aucune mention de la corporalité du lieu et fait comme si une surface, dénudée de toute corporalité mais dépendant d'un corps, pouvait exister. En plus, il formule sa phrase de manière à ce que la surface en question appartienne au corps situé et non à un autre corps enveloppant. Il est vrai que, tant qu'il n'y a pas de corps, il n'y a pas de surface, mais dans l'ordre des choses, un lieu n'est pas ontologiquement postérieur au corps, car, au fond le lieu d'un corps est lui-même un corps. En réduisant le lieu à une simple surface, qui appartient au corps situé, 'Ayn al-Qudāt fait approcher sa conception du lieu du lieu géométrique auquel croient certains *mutakallimūn* et mathématiciens. Dépourvue de profondeur, la surface n'est que la longueur. Si donc le lieu se résume à une longueur ou à des longueurs qui appartiennent au corps situé, et non à un corps enveloppant, et que par conséquent, il n'est pas lui-même corporel, mais dépend d'un corps, le lieu doit être une dimension qu'on abstrait à partir du corps. C'est sur ce point que 'Ayn al-Qudāt s'approche de la doctrine du lieu du mathématicien Ibn al-Hayṭam, car, pour ce dernier le lieu est d'abord imaginé⁶⁰³. Toutefois, un point essentiel l'empêche d'adhérer à la doctrine du lieu d'Ibn al-Hayṭam. Tout ce qui l'encourage à dégrader le statut du lieu depuis la surface adjacente d'un corps enveloppant à une simple surface, probablement imaginée, c'est l'ordre ontologique qui, derrière les choses, fait dépendre le lieu du corps. On peut dire qu'il faut d'abord l'existence d'un corps pour qu'on puisse en abstraire ses dimensions. Or, le lieu géométrique

⁶⁰¹ Avicenne, *Šifā'*, *al-Samā' al-ṭabī'ī*, 296.

⁶⁰² « La limite du corps enveloppant à l'endroit où il touche le corps enveloppé », Aristote, *Physique* IV, 4, 212a 5-10 ; tr. Pellegrin.

⁶⁰³ Pour Ibn al-Hayṭam, le lieu est un vide imaginé dans lequel on conçoit des distances imaginées, qui sont des segments de lignes droites et qui se superposent aux distances imaginées d'un corps. Voir Roshdi Rashed, *Les mathématiques infinitésimales*, vol.IV, pp. 660-661 : « Mais comment ce vide imaginé sera-t-il le lieu d'un corps, ou plus encore d'une autre variété de corps ? Là, Ibn al-Hayṭam s'écarte franchement de tous ses prédécesseurs. Le mathématicien ne conçoit pas un seul ensemble de distances imaginées, mais deux. D'abord, les distances "fixes, intelligés et imaginées" de ce vide-extension, de cette région de l'espace. D'autre part, l'ensemble des distances imaginées entre tous les points d'un corps quelconque. Ces distances, les unes et les autres, sont pour Ibn al-Hayṭam des segments de droites. On dira alors qu'un vide imaginé est le lieu d'un certain corps si et seulement si les distances imaginées à partir de ce corps "se superposent et s'unissent" aux distances du vide imaginé ».

d'Ibn al-Hayṭam ne dépend pas d'un corps et est ontologiquement neutre⁶⁰⁴. S'il adoptait la doctrine d'Ibn al-Hayṭam, il devrait s'arrêter à mi-chemin et n'adhérer qu'à la moitié de la doctrine : dans le fait d'accepter, comme Ibn al-Hayṭam, les distances imaginées d'un corps. Sur son acceptation de l'existence d'un vide imaginé, indispensable à la théorie d'Ibn al-Hayṭam, nous ne disposons d'aucun document.

Il est certain qu'en établissant une corrélation entre le temps et le mouvement d'une part et le lieu et le corps de l'autre, 'Ayn al-Quḍāt suit comme modèle un passage du *Tahāfut* de Ġazālī, mais va encore plus loin que son maître en minimisant l'aspect extensionnel des choses et en agrandissant le rapport existentiel entre elles. Ġazālī a écrit, dans la première discussion de son livre :

Comme l'extension spatiale est concomitante du corps, l'extension temporelle est concomitante du mouvement. Celle-ci est l'étendue du mouvement, de même que celle-là est l'étendue des dimensions du corps⁶⁰⁵.

Deux choses distinguent ce passage du passage du *Zubda* qu'on vient d'étudier. Premièrement Ġazālī est plus vague que 'Ayn al-Quḍāt en mentionnant non pas le lieu et le temps eux-mêmes, mais *l'extension* spatiale et temporelle. Ainsi, il désigne seulement la zone concernée : le lieu se trouve dans les dimensions du corps, et le temps dans l'étendue du mouvement, mais ils ne sont ni les dimensions du corps ni l'étendue du mouvement. Ġazālī ne se tourne pas, comme le fait 'Ayn al-Quḍāt, vers une approche géométrisante et conserve la continuité du temps et du lieu ; un aspect qui est totalement absent du passage du *Zubda*. Deuxièmement, Ġazālī suppose un lien ontologique moins fort entre le lieu et le corps d'une part et le temps et le mouvement de l'autre. Pour lui, la dimension spatiale est concomitante (*tābi'*) du corps, de même que la dimension temporelle est concomitante du mouvement. Or, pour 'Ayn al-Quḍāt c'est *l'existence* du temps et du lieu qui *dépend* (*mawqūf al-wuḡūd*) du mouvement et du corps. Le lien supposé se rapproche plus de la relation causale. Mais le lieu et le temps sont-ils causés par le corps et le mouvement ? En ce qui concerne le lieu, on a plus de difficulté à imaginer un rapport causal de type physique. Le lieu géométrisé pourrait être causé par le corps physique, dans la mesure où ce dernier donne à abstraire les dimensions imaginées. Quant au temps, l'affaire est plus complexe. Car, si nous voulons suivre la physique aristotélicienne, nous devons admettre que ce n'est pas le mouvement lui-même qui cause le temps, mais sa continuité. Comme Avicenne le clarifie de la manière suivante :

⁶⁰⁴ R. Rashed, *Les mathématiques infinitésimales*, IV, p.657 : « Cette critique permet au mathématicien de débarrasser la notion de lieu de toute ontologie matérielle, c'est-à-dire de ses attaches physiques et cosmologiques » ; et p.661 : « Le lieu a une réalité indépendante de tout corps : la famille des distances imaginées ».

⁶⁰⁵ Ġazālī, *Tahāfut*, 33, 9-10.

La cause du temps qui est la continuité (*ittiṣāl*) du mouvement dans une distance ou ce qui ressemble à une distance et qui malgré cela a l'antérieur et le postérieur⁶⁰⁶.

Ainsi, le mouvement en tant que continuité, cause le temps qui, lui-même est également continu. 'Ayn al-Quḍāt suivrait cette idée, en excluant l'aspect continu des choses. Ce qui montre derechef son embarras vis-à-vis du continuisme promulgué par l'aristotélisme. La seule chose qui l'intéresse, c'est l'ordre selon lequel du corps et de son mouvement on aboutit au temps et que dans cette hiérarchisation, l'effet (le temps) ne peut précéder la cause (le corps) et lui appliquer l'éternité. Nous trouvons deux parallèles à cet argument dans deux textes philosophiques. Le premier est un opuscule écrit par Abū l-Ḥayr Ibn al-Suwār al-Baḡdādī, contre l'idée de la venue à l'être chez les *mutakallimūn*. Nous y lisons :

Muḥḍaṭ se dit également de ce qui est dû à une cause et ne se trouve pas sans elle en existence en même temps qu'elle sans que l'un précède l'autre ; comme par ex. la lumière produite par le soleil ou celle d'une lampe introduite dans une chambre obscure, l'effet de celui qui tire sur celui qui est tiré. Dans ces exemples les causes ne sont pas antérieures aux effets mais ont une priorité de nature et de rang. Pour cette raison Aristote a dit que le monde est *muḥḍaṭ*, considéré de ce point de vue qu'il y a une cause qui l'a fait exister. Cette cause est le Créateur Très-Haut qui l'a créé d'une manière telle que l'un ne soit pas antérieur à l'autre, mais plutôt d'un seul coup et sans production naturelle (*ḡayr takwīn ṭabī'ī*). Parce que sa puissance est sans limite, le Créateur Très-Haut n'a pas été obligé de la développer et de la perfectionner progressivement dans un espace de temps, mais l'a plutôt manifesté dans son ensemble sans temps. C'est de Lui que l'on dit : « Il dit, et ce fut », et « Il a commandé, et ce fut créée ». *Parce que le temps n'est qu'une mesure du mouvement de la Sphère sous l'aspect de ce qui est antérieur et postérieur, le temps dérive (munḥaṭ) nécessairement de la Sphère en ayant une existence postérieure à celle de la Sphère.* Ainsi, on ne peut pas dire que le Créateur ait, vis-à-vis du monde, une priorité de temps, mais plutôt une priorité de nature et de rang⁶⁰⁷.

Le deuxième texte se trouve dans un livre attribué à Farābī, *al-Ġam' bayn ra'ī al-ḥakīmīn*.

Nous trouvons dans ce livre un argument semblable :

Ce qui les a aussi amenés à cette opinion est ce qu'il mentionne dans le livre *Du ciel et du Monde*, à savoir que l'univers n'a pas de commencement dans le temps. Ils pensent alors qu'il affirme l'éternité du monde. Mais il n'en est pas ainsi puisqu'il a déjà montré dans ce livre et dans d'autres livres parmi ceux de physique et de théologie, que *le temps n'est que le nombre du mouvement de la sphère et qu'il en résulte. Ce qui résulte d'une chose ne contient pas cette chose.* Son affirmation selon laquelle le monde n'a pas de commencement dans le temps signifie qu'il n'a pas été engendré peu à peu, partie après partie, comme est engendrée la plante par exemple, ou l'animal puisque, parmi les parties de ce qui est engendré peu à peu, partie après partie, les unes précèdent les autres dans le temps. Le temps résulte du mouvement de la sphère. Il est donc impossible que la création de celle-ci ait un commencement dans le temps. Il

⁶⁰⁶ Avicenne, *Šifā'*, *al-Samā' al-ṭabī'ī*, 166 ; voir aussi la suite : « Sache maintenant que la continuité de la distance, dans la mesure où elle appartient au mouvement, est la cause de l'existence de l'essence du temps qui, par soi, est continu ou continuité » *ibid.*, 166.

⁶⁰⁷ Ibū l-Ḥayr Ibn Suwār al-Baḡdādī, *Maqāla li-Abī l-Ḥayr Al-Ḥasan b. Suwār al-Baḡdādī*, dans *al-Aflāṭūniyya al-muḥḍaṭa*, 247, 3- 13, tr. B. Lewin, « La notion de *muḥḍaṭ* dans le *kalām* et dans la philosophie » p.92

devient donc ainsi assuré que [la sphère] résulte d'une création *ex nihilo* du Créateur en une seule fois sans durée dans le temps⁶⁰⁸.

L'argument dans les deux textes est semblable à celui que l'on trouve chez 'Ayn al-Qudāt, mais la conclusion qui en est tirée par les deux auteurs est différente de celle que nous trouvons dans le *Zubda*. Pour les deux auteurs, la dépendance du mouvement du corps de la sphère démontre l'instantanéité de l'acte créateur de Dieu et le fait qu'Il n'a pas créé le monde progressivement⁶⁰⁹. Mais, pour 'Ayn al-Qudāt, cette conclusion théologique n'est pas de première importance ici, car ailleurs, lorsqu'il traite de l'intellection divine, il a montré cette instantanéité de la création. Ici, ce n'est que la conclusion cosmologique qui lui importe: puisque le temps est dérivé du corps, il ne peut causer son éternité temporelle. Le temps, du fait d'être dérivé du corps est adventice. Mais lui-même précise que l'antériorité du corps sur le temps n'a rien de temporel ou de physique. 'Ayn al-Qudāt reprendrait-il à son compte « l'adventice selon l'instauration » d'Avicenne, en arguant de cette façon ? L'idée se trouve dans le texte d'Ibn Suwār et est habilement présenté par Avicenne dans le *Nağāt* :

Le temps n'est donc pas adventice temporellement, mais il est adventice selon l'instauration (*ḥudūṭi ibdā'*). Celui qui le fait advenir ne le précède pas par le temps ou la durée, mais par essence. S'il avait une origine temporelle, sa venue à l'être serait postérieure à ce qu'il n'était pas, c'est-à-dire après un temps qui le précède. Il serait donc postérieur à un antérieur qui n'existe pas simultanément à lui. Il serait donc postérieur à un avant et antérieur à un après. Il y aurait donc un avant pour lui, qui n'existe pas lors de son existence. Et tout ce qui est ainsi, n'est pas l'antécédent d'un avant, et tout ce qui n'est pas le premier d'un avant, n'est pas l'origine du temps, entièrement. Le temps est donc instauré (*mubda'*), c'est-à-dire qu'il est uniquement précédé par le Créateur⁶¹⁰.

'Ayn al-Qudāt serait parfaitement d'accord avec Avicenne, mais jusqu'au milieu de ce passage. Ainsi, il peut le suivre en disant que le temps est adventice selon l'instauration, puisqu'il est advenu à l'être à partir d'une cause. Une différence mineure le distinguerait d'Avicenne, car, pour lui le temps est précédé, d'une manière essentielle et non temporelle, par le corps, alors que pour Avicenne, c'est seulement Dieu qui le précède de cette manière. Notre auteur accentue la différence entre le temps et Dieu, en supposant entre les deux le

⁶⁰⁸ *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, texte arabe et traduction Fawzi Mitri Najjar et Dominique Mallet, Institut français de Damas, 1999, pp. 128-129.

⁶⁰⁹ M. Rahsed, « Nouveaux fragments antiprocliens de Philopon en version arabe et le problème des origines de la théorie de l'instauration (*ḥudūṭh*) », p. 284 : « Le dépassement du modèle de la « génération » au profit de celui de l' « instauration » [*ḥudūṭ*] entraînait avec lui une tendance accrue à admettre une forme de production instantanée du monde. Mais que dénie-t-on quand on refuse au monde « un principe temporel » ? Deux choses, comme on l'a vu : l'idée d'une durée de l'acte créatif de Dieu et celle d'une existence du temps avant la création du monde ».

⁶¹⁰ Avicenne, *Nağāt*, 229, 9-15.

corps⁶¹¹. Les choses sont plus stratifiées pour lui. Jusqu'ici, il n'y pas de divergence flagrante. Mais là où le philosophe induit de la venue à l'être selon instauration du temps, l'absence d'un premier terme, 'Ayn al-Quḍāt ne peut le suivre. Ce serait trop embarrassant pour lui de vouloir y acquiescer ouvertement. Ainsi, en établissant une hiérarchie ontologique selon laquelle tant qu'il n'y pas de corps, il n'y a pas de mouvement et tant qu'il n'y a pas de mouvement, il n'y a pas de temps, 'Ayn al-Quḍāt ramène le problème de l'éternité temporelle à celui du statut des corps. Reste donc à établir le statut des corps qui, bien que notre auteur ne le précise pas sont de type céleste. Le traitement de la question chez lui est scindé. Dans les épîtres, il annonce clairement qu'aucun corps n'est éternel⁶¹² et entreprend de prouver leur venue à l'être, avec toute la difficulté contenue dans sa preuve. Mais, dans le *Zubda*, il demeure plus implicite et n'énonce pas directement un tel jugement. Il doit connaître les problèmes que susciterait une telle idée. C'est pourquoi, au final, pour résoudre le problème de l'éternité des corps, il reprend l'argument métaphysique énoncé au sujet des substances incorporelles. Après tant de développements, il examine les corps sous l'angle modal, en tant qu'existants possibles en soi. La transition de la solution physique à la solution métaphysique s'effectue ainsi dans le chapitre 52 du *Zubda* :

La vérité dans cette affaire consiste à dire : le temps existe depuis que le mouvement existe. Il n'est pas permis de dire que le mouvement existe depuis que le temps existe. Même s'il y a un certain aspect [de vérité], l'ordre des choses est sérieusement corrompu. Or, comme ceci n'est pas permis, comment est-t-il permis de dire : les corps existent depuis que le temps existe ? Si les corps ne sont pas portés à l'existence, par exemple, jusqu'à présent à cause de la non-existence d'une condition, ils sont maintenant portés à l'existence du fait de l'existence de cette condition, cela est permis et avant leur existence il n'y avait ni « avant » ni « après ». Lorsqu'ils sont portés à l'existence, ils sont portés à l'existence de cette façon sans aucune différence⁶¹³.

Outre l'ordre faux des choses⁶¹⁴, établissant la priorité du temps sur le corps, nous relevons un argument très intéressant dans ce passage. 'Ayn al-Quḍāt traite les corps célestes comme s'il

⁶¹¹ Nous pouvons objecter à l'argument de 'Ayn al-Quḍāt, que l'antériorité de Dieu sur le temps n'est pas de la même sorte que l'antériorité du corps sur le temps, bien que, dans les deux cas, l'antériorité soit essentielle. Car Dieu est une cause métaphysique alors que le corps est une cause physique. Ce point est souligné par Averroès dans son *Tahāfut al-falāsifa*. Voir aussi Marmura, *The Conflict over the World's Pre-Eternity*, pp.101-102: "In their proof, Ibn Rushd argues, the philosophers fail to make the distinction between natural cause and divine cause. The natural cause that is prior to the effect in essence is simultaneous with the effect. Both cause and effect are contemporaneous in time. But the divine cause is altogether outside the category of time. For God is the unmoved mover. Time is the measure of the motion. God, being unmoved, is outside time. Thus, even though His priority to the world is essential, it still differs from the essential priority of the natural cause to the effect. For the latter though simultaneous, exist in time. God does not. His priority to the world is a special kind of priority. Thus is this debate arises the issue of the relation of the timeless to the temporal".

⁶¹² *Nāme-hā*, I, 86, 9-10 : « Aucun corps, parmi le ciel, la Terre, l'étoile, le soleil, le feu, l'eau et la terre ne peut être éternel ».

⁶¹³ *Zubda*, 56, 3-8.

⁶¹⁴ G. Hourani, "The Dialogue between al-Ghazālī and the Philosophers", 190: "Al-Ghazālī apparently accepts the Aristotelian assumption which ties time to actual movement. Therefore there are only two alternatives: either

s'agissait de corps sublunaires. Il envisage un état selon lequel les corps *jusqu'à présent* ne sont pas existentiés, faute d'une condition. Or, dans l'ordre hiérarchique de la cosmologie émanationniste cette phrase n'a aucun sens. Car il faut d'abord que les corps célestes soient émanés pour que les corps sublunaires, y compris les corps humains, soient portés à l'existence. Dans une telle optique, il est tout simplement impossible de parler de *maintenant* qui requiert, au moins, l'existence d'un corps humain, qui est celui de 'Ayn al-Qudāt lui-même. Autrement dit, dans la perspective de l'émanation, nous ne pouvons pas dire au sujet des corps célestes qu'ils ne sont pas portés à l'existence, car cet énoncé même suggère que le corps de l'énonciateur est existant, et que par conséquent d'autres corps le sont aussi. Par ailleurs, le maintenant mentionné nécessite que le temps existe, ce qui amène à dire que les corps existent également. Compte tenu de la physique de l'émanation cet argument n'a pas de sens. C'est pourquoi, afin que cette phrase fasse sens, il faut la situer dans un autre contexte et la lire sous un autre angle d'approche, celui de l'aspect modal des corps. 'Ayn al-Qudāt poursuit ainsi son argumentation :

Si tu supposes que les corps existent depuis que le Vrai existe, tu commets une immense erreur. Cela est la croyance de la plupart des savants qui s'estiment supérieurs aux anciens et aux modernes dans la véracité de la spéculation. Ce qui, à cette étape, est indispensable pour toi de savoir est que les corps ne sont point existants là où le Vrai existe : ni maintenant, ni avant, ni après. Celui qui pense que le monde existe maintenant, en même temps qu'existe le Vrai, commet une erreur grave. Là où existe le Vrai il n'y a ni espace ni temps. Il englobe le temps, l'espace et les autres existants. L'antériorité de Son existence est donc la même pour toutes les choses. Son existence est antérieure à l'existence du monde, comme par exemple elle est antérieure à l'existence de la forme de ces mots écrits dans ce livre, et cela sans aucune différence. Celui qui différencie entre les deux, il est dans l'impasse de l'associationnisme. Pour lui, le Vrai n'est pas dépouillé du temps, comme Il n'est pas dépouillé de l'espace aux yeux des hommes ordinaires qui Le prennent pour un corps comme les autres choses sensibles⁶¹⁵.

time and a moving world both eternal. Or time and a moving world are both finite. He tries to prove that there is no reason why time should not be finite. This is not too difficult on the Aristotelian conception of time, for the existence of time is taken to be only co-extensive with the existence of a moving world, and there is no evidence that our moving world is not finite. Any extension of time beyond this world thus has no more basis than imagination, as al-Ghazālī repeatedly says. In fact the philosophers are in a difficulty, which starts in a contradiction in Aristotle's own thought. If time is nothing but an attribute of movement, then the only valid way to find out the extent of time is from the evidence of the extent of movement. But Aristotle in the *Physics* shifts his ground and argues from a more natural concept of time: whenever the world began, we can always conceive a time before it, and this time must be eternal. Then he goes on to deduce from this eternal time an eternal movement, because time cannot exist without movement! In other words, he has reversed his own correct order of reasoning, and instead of inferring the extent of time from the extent of movement, he has inferred the extent of movement from the extent of time –an illegitimate process both on his own assumption and on modern assumptions. The Islamic philosophers followed him in this process. Al-Ghazālī, therefore, accepting Aristotelian time as derived from actual movement, has only to show that any extension of time beyond actual movement is purely imaginary”.

⁶¹⁵ *Zubda*, 56, 8-17;

Nous reconnaissons l'argument avancé au sujet des entités incorporelles qui dénie leur coexistence avec Dieu à cause de leur différence modale. Nous constatons également le changement brusque, passant du cas des « corps » au cas du « monde ». 'Ayn al-Quḍāt ne s'attarde pas à étudier le cas isolé des corps et préfère traiter les corps comme parties intégrantes du monde. C'est dans ce sens qu'il peut prendre le monde comme un bloc homogène et le traiter comme une personne. Ġazālī adopta, lui aussi, cette approche en s'inscrivant dans un point de vue physique. 'Ayn al-Quḍāt le fait en situant tout sous l'angle de leur modalité. L'absence d'allusion au statut « possible » des corps dans ce passage ne doit pas nous préoccuper, car, il a mentionné ailleurs « j'entends par 'monde' tout existant *possible* parmi les corps et les autres ». Là où est situé Dieu, ce n'est que la zone modale propre à l'être nécessaire par soi. C'est là que les autres existants n'existent pas, car ils sont tous des effets et l'effet, étant un relatif, dépend foncièrement de sa cause. C'est dans ce sens que tous les existants, hormis Dieu, sont dits adventices :

Si, par 'adventice', nous entendons tout ce qui a l'existence après la non-existence absolue, c'est-à-dire après que son essence eut été non-existante et non pas qu'il était non-existant selon un état particulier, et même s'il n'est pas dans le temps, [nous pouvons dire que] tout causé est adventice⁶¹⁶.

Avec cette distinction issue de l'ontologie d'Avicenne, poussée à son état extrême, 'Ayn al-Quḍāt ne se soucie pas de la coexistence des corps célestes avec Dieu de même qu'au sujet des substances séparées. Dieu est dans une zone où rien n'existe à part Lui, car Il est le seul existant nécessaire par soi et en tant que tel en est la cause, alors que les existants, depuis les entités célestes les plus éminentes, jusqu'aux corps sublunaires les plus bas, sont Ses effets. Cette conclusion nous amène ainsi vers l'exploration de la doctrine causale professée par 'Ayn al-Quḍāt.

⁶¹⁶ Avicenne, *Ta'īqāt*, 229, 4-6 [369]

Chapitre III: La causalité

La causalité reste un des sujets sur lequel la scission entre les philosophes et les *mutakallimūn* aš‘arites est la plus marquante. Les divergences sont multiples et se rapportent à la conception physique et épistémologique que chaque groupe s’est forgée. Les philosophes aristotéliens, adhérant à la doctrine des quatre causes (agente, formelle, finale et matérielle) du Premier maître, justifient par la permanence des chaînes causales le fondement même de la science démonstrative que l’homme peut acquérir en observant la nature⁶¹⁷. La viabilité de l’épistémologie est ainsi assurée par une confiance inébranlable dans les lois de la physique, gouvernées par les interactions des quatre causes. La théorie causale aristotélienne doit ainsi reconnaître une véritable efficacité à ces quatre types, au risque de voir se détruire tout fondement de la science démonstrative⁶¹⁸.

Face aux Aristotéliens, se situent les Aš‘arites avec leur doctrine occasionaliste et leur méfiance face à la répétitivité des phénomènes naturels⁶¹⁹. Les Aš‘arites restreignent l’efficacité à la seule cause divine, qu’on doit reconnaître comme la cause efficiente, et refusent d’accorder le statut de cause aux trois autres types de la doctrine causale aristotélienne. Une telle vision causale adaptée à leur physique atomiste implique que Dieu soit l’agent créant à chaque instant, dans un substrat atomique un accident et faisant apparaître les phénomènes naturels et humains. Par Sa toute puissance, Dieu pourrait changer l’ordre qui relie les phénomènes consécutifs, en vue de réaliser un miracle. Le miracle serait ainsi une brisure dans l’habitude de Dieu et impliquerait qu’Il ne crée pas un phénomène à la suite de l’autre comme c’est là Sa coutume. Le miracle est, dans ce contexte, un *ḥarq al-‘āda*, un état exceptionnel dans l’habitude divine.

Les Aristotéliens, quant à eux, admettent une connexion nécessaire entre la cause efficiente et son effet : dès l’existence de la cause, l’effet doit apparaître, sauf si un obstacle, intérieur ou extérieur, empêche le processus de prendre effet. La cause efficiente a la préséance sur son effet, même si cette préséance n’est pas forcément d’ordre temporel, et

⁶¹⁷ Voir par exemple Avicenne, *Šifā’*, *kitāb al-Burhān*, 85-92, où le *šayḥ al-ra‘īs* fait remonter le fondement même de la science à la certitude du rapport causal entre le prédicat et le sujet d’une proposition logique. Le rapport causal entre le sujet et le prédicat s’explique par la permanence de l’efficacité des natures.

⁶¹⁸ Voir Averroès, *Tahāfut al-Tahāfut*, 522, 9-11 : « l’art de la logique a supposé que les causes et les effets existent et que la connaissance de ces effets ne serait accomplie que par la connaissance de leurs causes. Supprimer ces choses aboutirait à annuler la science et à sa suppression, car cela impliquerait qu’aucune chose connue ne serait véritablement science, mais seulement des objets de l’opinion ». Voir aussi M. Marmura, “Ghazali and Demonstrative Science”, pp.183-184: “Demonstrative science, as understood by the Isamic philosophers, rests on the theory of essential causes and functions in terms of it. Indeed, in his reply to Ghazali’s rejection of essential efficient causes in nature, Averroes argues that such a rejection would render demonstrative science impossible. We would have no true demonstrative knowledge; at best, only opinion”.

⁶¹⁹ Pour une vue générale sur la théorie causale des *mutakallimūn* voir M.Marmura, “Causation in Islamic Thought”, pp. 286-289.

coexiste avec son effet. Pour les Aš‘arites la cause agente est temporellement antérieure à son effet et s’attache à lui dans la mesure où elle le fait venir à l’être. La causalité est ainsi une création, une sortie de l’existence vers l’existence, et c’est pourquoi elle est l’œuvre exclusive de Dieu⁶²⁰. Dans leur vision polarisée de l’existence, les Aš‘arites n’accordent pas de valeur à ce qui est en puissance et tiennent toute potentialité pour de la non-existence⁶²¹. Le rejet de la potentialité des objets matériels contribue à accentuer le rôle que la cause agente joue dans les changements naturels. Tout changement est en fin de compte relayé à la puissance de l’agent, et non pas à un principe intrinsèque qui dans chaque objet déterminerait son devenir.

Héritier de la pensée de Ġazālī, ‘Ayn al-Quḍāt ne pouvait pas rester indifférent à la question de la causalité, ni aux tenants et aboutissants de chaque théorie causale. Dans son *Tahāfut*, le *huḡḡat al-islām* attaque la doctrine causale des philosophes (notamment celle professée par Avicenne) en mettant en cause la nécessité du rapport causal qui relie la cause à son effet⁶²². Assumer son adhérence à la doctrine causale aristotélicienne (ou avicennienne) à la suite de Ġazālī ne fut donc pas une mince affaire. D’autant plus que, pour une pensée théocentrique comme celle de ‘Ayn al-Quḍāt, la doctrine occasionaliste, avec l’image d’un Dieu omnipotent réalisant à Lui seul toute chose, présentait une attirance irrésistible. Il fallait toutefois adapter une telle doctrine à sa cosmologie émanationniste.

Confronté au choix de la doctrine causale à adopter, ‘Ayn al-Quḍāt se trouve donc face à un dilemme insurmontable : comment suivre la théorie causale avicennienne en la couplant aux exigences occasionalistes et en évitant ses faiblesses constatées par Ġazālī? La réponse que formule notre auteur se résume dans une interprétation radicale de la théorie

⁶²⁰ L’analyse qu’a fait Richard Frank de la doctrine causale d’Aš‘arī est plus ou moins attribuable à toute l’école : “Whithin such a framework as this all change involves, in one sense or another, a kind of creation, since whatever change or being is effected represents the realisation of new being entirely out of the efficient causality of the agent, in that no proper potentiality of the thing is held to precede its realisation, outside that of the agent’s power of causality”. R. Frank, “The structure of Created Causality”, p.22.

⁶²¹ Voir F.Griffel, *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*, p.128: “At the heart of Ash‘arite occasionalism stood the denial of potentialities in the created world”. Voir aussi Richard Frank “The Structure of Created Causality”, p. 20: “ If one excludes an-Nazzām and Mu‘ammar, who are quite tangential to the main-stream of kalām thought, things, for the earlier *kalām* –material beings- can hardly be said to contain within themselves any principle of becoming. No being, in and of itself, by virtue of the inherent principles of its being, is oriented towards a becoming-other than it is; for most of the early *mutakallimîn*, all things are no more than they are and their being is complete and fulfilled at any given moment of their existence. No being has in itself any intrinsic ‘potentiality’ to change or alteration except the knowing, willing, and intending agent; its becoming other is entirely dependent upon and resides in the potentiality of an exterior agent who is capable of affecting the change. The production of being thus is not traced chiefly, as with Aristotle and the Greeks, to the principles inherent in the thing, as to the matter and the form which it contains in potential, but rather rests in the agent, since material being, as such, is no more than it is in the created fullness of its actuality”.

⁶²² La littérature secondaire portant sur la critique de Ġazālī et sa propre doctrine causale abonde et il serait fastidieux de les mentionner ici. Notons que selon Griffel Ġazālī a mis en question le sens que les philosophes pouvaient attribuer au « nécessaire » et non pas à la nécessité même du rapport causal. F.Griffel, *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*, pp. 172-173.

avicennienne de la causalité, qui lui permet également de rester dans les limites esquissées par l'idée d'omnipotence divine propre à l'aś'arisme. La stratégie est une mais la cible visée est double et elle s'étale sur trois niveaux divin, physique et humain. Sur tous les trois niveaux, c'est la cause agente qui domine le devant de la scène. Une petite place est réservée à la cause finale, lorsque notre auteur aborde de façon sommaire le retour des âmes, tandis qu'il n'aborde absolument pas la question des causes matérielle et formelle. Nous avons étudié le cas problématique de la matière, et il aurait été surprenant qu'il la prenne pour une cause alors qu'il utilise à peine le mot « matière ». Quant à la cause formelle, elle est contenue dans la causalité agente divine. Après tout, un Dieu donateur de formes peut se permettre de recourir à des formes dans Son processus de création⁶²³, même si les formes n'ont qu'un rôle passif et ne sont utilisées que comme instrument dans la main toute puissante de Dieu.

1. La causalité divine

Nous avons discuté, au cours du premier chapitre de cette partie, comment Dieu, en tant que cause efficiente, ou agente, produit son acte. Dans ce chapitre, nous nous focaliserons sur d'autres dimensions de la causalité divine qui résultent de la rencontre entre la théorie causale aristotélicienne et la doctrine occasionaliste. Nous étudierons d'abord la modalité selon laquelle la causalité finale de Dieu apparaît dans l'œuvre de 'Ayn al-Qudāt et passerons ensuite à l'étude de la réception de la vision occasionaliste dans ses ouvrages.

1.1. Dieu en tant que cause finale

S'emparant de l'idée aristotélicienne selon laquelle Dieu est la cause finale déclenchant le mouvement des sphères, les Néoplatoniciens de l'antiquité tardive ont fait de Dieu, ou d'un principe divin, la cause finale du mouvement ascendant de retour. Influencés par leurs confrères grecs, les philosophes de l'époque islamique ont également adopté cette idée, tout en étant confrontés aux problèmes ardues qu'elle soulevait⁶²⁴. L'acceptation par notre auteur de la cosmologie émanationniste, avec ce double mouvement de procession et d'ascension, implique, en plus de considérer Dieu comme cause efficiente, Celui de qui tout

⁶²³ “The idea of formal causality as part of efficient causality emerges also from VI, 2-achapter [Of the metaphysics of the *Šifā'*] devoted to arguing that true causes are simultaneous to their effects. The concept itself of the Giver of Forms as an efficient cause implies a tight relationship between formal and efficient causality”; A. Bertolacci, “The Doctrine of Material and Formal Causality in the ‘*Illāhiyyāt*’ of Avicenna’s ‘*Kitāb al-Šifā'*”, p.152, note 129.

⁶²⁴ Le problème majeur soulevé par la causalité finale et efficiente de Dieu vient d'Aristote lui-même qui, dans le livre II de la *Physique*, précise que les causes finale et efficiente sont chacune la cause de l'autre. Voir Aristote, *Physique*, 2.3, 195a8-11. Wisnovsky a examiné certains de ces problèmes, notamment le problème de la circularité causée par l'identité de la cause efficiente et finale dans une série de ses écrits. Voir par exemple “Final and Efficient Causality in Avicenna’s Cosmology and Theology”, pp. 97-123;

procède, de Lui conférer également le statut de cause finale. Dieu serait ainsi Celui à qui tout reviendra. ‘Ayn al-Qudāt reprend les lignes générales de cette idée dans le chapitre 87 du *Zubda*, en parlant des âmes :

Toute âme parmi ces âmes est à l’instar d’un corps qui se meut, par sa nature, vers son lieu propre d’un mouvement le plus direct, et cela est [le mouvement] rectilinéaire, duquel il ne dévie pas, cela est connu par celui qui spéculé [à ce sujet] d’une façon déterminée et par une démonstration certaine. Ces âmes se meuvent, en empruntant la voie la plus proche, vers leur lieu originaire qui est la mine de laquelle elles sont sorties. Elles ne font pas attention aux obstacles qui entravent leur mouvement et les empêchent d’être attirées. Cela ne déforme pas notre intention. Les âmes les plus nobles se meuvent vers Dieu de par leur nature et sans contrainte, sur une voie directe qui est la plus rapprochée⁶²⁵.

Limiter le retour ou le mouvement d’ascension aux âmes est une des conséquences de l’anthropologie platonisante que notre auteur s’est appropriée. Cette question fera l’objet de l’investigation de la partie suivante.

En ce qui concerne la causalité finale, comme en témoigne clairement ce passage, elle se résume en Dieu vers qui prend fin ce mouvement réversible. ‘Ayn al-Qudāt ne semble pas être troublé par le problème que l’identité de la cause efficiente et finale peut causer. Son adhésion aux règles de la causalité aristotélicienne n’est que partielle et elle peut expliquer son ignorance ou sa méfiance vis-à-vis des débats des philosophes portant sur ce sujet. L’apparition fugace de cette idée dans ses écrits témoigne du peu d’intérêt que présente pour lui la dimension finale de la causalité divine.

1.2.L’omniprésence de la causalité divine

Un survol des écrits de ‘Ayn al-Qudāt pourrait suggérer qu’il s’accorde avec les Aš‘arites dans leur position sur l’omniprésence de la causalité de Dieu. D’après cette position Dieu seul est la cause véritable de tout ce qui existe. La thèse majeure de l’occasionalisme est énoncée notamment dans le chapitre 39 du *Zubda* sous forme d’une réfutation du principe émanationniste « de l’un n’émane que l’un » :

Tu dirais peut-être que l’une des choses connues des *ahl an-naẓar* est que Dieu, le Très-Haut, n’est la cause (*sabab*) que pour l’un des existants. Cette chose devient ensuite la cause pour l’existence d’une autre chose, et cette deuxième chose [devient] la cause pour la troisième chose et ce processus continue jusqu’à l’existence de l’homme. Dans tous les cas, de l’un n’est émanée qu’une seule chose. Sache donc que c’est un grand danger de parole et il n’est pas permis à la langue de dire ce genre de choses. Ceci est une impiété évidente aux yeux des clairvoyants. Il n’y a donc pas de différence entre celui qui prouve deux éternels et celui qui prouve deux causes qui sont toutes les deux capables de faire exister. La vérité sur laquelle il n’y pas de doute c’est

⁶²⁵ *Zubda*, 88, 2-9.

qu'il n'y a pas d'existant, excepté Dieu, exalté et glorifié, qui soit capable d'être la cause de l'existence d'une autre chose⁶²⁶.

Le principe même de la cosmologie émanationniste se trouve ostensiblement réfuté dans ce passage. Le verdict tombe à la surprise du lecteur. 'Ayn al-Qudāt, qui a affiché une vision émanationniste du monde dans le chapitre 57, avec le premier intellect présenté comme le premier existant et la chaîne descendante des autres entités célestes et terrestres, se contredit ici et adopte la vision causale exclusiviste. Dieu serait, non seulement la cause de l'existence de l'intellect premier, mais Il ferait exister également tous les autres existants présents sur l'échelle d'émanation. Mais comment peut-il se contredire de la sorte dans l'espace du même livre ? De quelle manière peut-il accepter, d'une part, le principe de l'unicité divine et, de l'autre, accepter l'émanation d'une multiplicité d'existants à partir de Lui ? Car le fameux principe d'émanation « de l'un n'émane que l'un » est, au final, une solution destinée à préserver l'unicité intrinsèque de Dieu, en supposant l'émanation directe d'un seul existant, lui-même essentiellement simple, à partir de Lui. Les règles de la causalité obligeant la similitude de l'effet et de sa cause, un existant simple comme Dieu ne pourrait pas, *a priori*, causer directement l'existence d'une multiplicité. Si 'Ayn al-Qudāt rejette donc le principe « de l'un n'émane que l'un », il se livrerait à une aporie évidente : sa preuve de l'unicité divine serait écartée au profit d'une vision causale qui ferait de Dieu la cause directe de tous les existants.

Nous pouvons résoudre cette aporie en mettant l'accent sur l'absence de qualificatif comme « direct » ou « proche » dans le passage cité ci-dessus. 'Ayn al-Qudāt ne rejeterait pas la doctrine émanationniste selon laquelle Dieu est la cause *directe* ou *proche* du premier intellect et la cause *indirecte* ou *lointaine* des autres existants, mais une *interprétation* de cette doctrine qui ferait de Dieu la cause tout court d'un seul existant. Selon cette interprétation, Dieu ne serait pas la cause des autres existants émanés, mais serait capable de faire venir à l'être le premier intellect seulement. Car, dans l'émanation avicennienne au moins, Dieu est considéré comme la cause de tous les existants, bien qu'Il le soit d'une manière indirecte pour la plupart d'entre eux.

Une autre explication, plus profonde, consiste à dire que 'Ayn al-Qudāt critique ici la doctrine causale des adeptes de l'émanation qui attribue aux existants autres que Dieu un pouvoir efficace dans l'existentialisation des choses, mais ne remet pas en cause la structure globale du schéma de l'émanation. Cette explication, quelque peu ambiguë, se justifie premièrement par l'optique épistémologique qu'il envisage dans ce passage. Lorsqu'il

⁶²⁶ Zubda, 44, 16-18; 45, 1-5.

présente le schéma descendant des existants dans le chapitre 57 de *Zubda*, ‘Ayn al-Qudāt précise que cette représentation est le point de vue de l’intellect, et que la vérité appréhendée par le principe noétique supérieur, la clairvoyance, énoncerait autre chose à propos de la génération des existants à partir de l’un et des intermédiaires qui s’y trouvent. Ce serait donc le point de vue de la clairvoyance qui privilégie Dieu, non seulement comme cause ultime ou lointaine, mais comme l’unique cause véritablement opérante de tous les existants. Nous avons souligné, au cours du chapitre précédent, la façon prudente avec laquelle il emploie le mot « cause », pour référer à la doctrine de l’émanation. Il s’abstient d’appliquer ce mot aux existants non-nécessaires et l’utilise uniquement pour désigner l’acte créateur du nécessairement existant. Tous les intermédiaires se trouvant sur le schéma de l’émanation sont dès lors réduits au statut de « condition » (*šart*) :

L’existence de cet esprit [i.e., le premier intellect] était une *condition* qui complétait la disposition d’une autre chose à recevoir la lumière de la puissance prééternelle. Alors, la disposition de cette chose dépendait de la *condition* de l’existence de l’esprit, de la même manière que la disposition de l’esprit ne dépendait d’aucune *condition*. Ensuite l’existence de ce deuxième [existant] est une *condition* pour l’existence du troisième [existant]⁶²⁷.

L’absence de condition qui préparerait le premier intellect à recevoir le flux divin de l’existence, équivaut à dire qu’il n’y a pas d’intermédiaire entre lui et Dieu. Or, pour tous les autres existants, précédés par des conditions préparatoires les disposant à recevoir l’existence, se trouvent des intermédiaires les reliant à Dieu. Nulle part notre auteur n’emploie la terminologie de la causalité lorsqu’il parle des soi-disant causes secondaires. Pour lui, les gens n’ayant pas d’accès à la clairvoyance prendront ces conditions pour les causes et établiront une hiérarchie axiologique où l’existant inférieur sera l’effet de l’existant supérieur, jusqu’à aboutir à la cause suprême ou au Premier Principe. Or la vérité des choses est autrement. Avant de dresser le tableau de la procession des existants, il avertit son lecteur de la différence que présentent les deux points de vue :

Il est indispensable d’expliquer l’émission (*šudūr*) des existants à partir de la puissance prééternelle d’une manière à ce que sa compréhension soit possible pour l’intellect, même si cela est faux du point de vue du connaisseur (‘*arīf*)⁶²⁸.

Le schéma d’émanation avec une série des causes aboutissant à la cause suprême est une tentative de faire comprendre aux gens la modalité de procession d’une multiplicité à partir d’un existant un et simple. Or, l’erreur ne se trouve pas dans l’émanation des existants, mais dans l’ordre causal supposé par les adeptes de la doctrine de l’émanation qui font de Dieu la

⁶²⁷ *Zubda*, 64, 1-3

⁶²⁸ *Zubda*, 63, 13-14.

cause proche d'un existant et la causes lointaine des autres existants. Vu sous l'angle de la causalité envahissante de Dieu, les existants perdront leur statut axiologique et auront tous le même rang par rapport à Lui : ils sont tous ses effets directs. Notre auteur ne manque pas, dans le chapitre 60 du *Zubda*, de le préciser à son lecteur :

Ceux qui spéculent par l'œil de l'intellect voient que les essences des existants ont en elles un ordre et aperçoivent que certaines sont nécessairement plus proches de Dieu que d'autres. Ces gens ne peuvent qu'imaginer ainsi. Ils voient que l'origine de l'existence est une et unique alors que les existants émanés à partir d'Elle sont multiples. Ils ont donc *a fortiori* besoin de notions compliquées pour exprimer la modalité de l'émanation d'une multiplicité à partir de l'un. Or, ceux spéculant par l'œil de la connaissance ne voient aucun ordre entre les existants. Ils n'aperçoivent pas que certains sont plus proches du Vrai que d'autres. Au contraire, ils voient que Sa quiddité accompagne (*muwāsiqa*) indifféremment tout existant, de la même manière que, selon le point de vue des savants, Elle accompagne le premier existant⁶²⁹.

La hiérarchie ontologique de l'émanation qui nécessite une doctrine causale partant de l'existant simple vers l'existant composé est ainsi écartée au profit d'une vision polarisée et modale qui inclut uniquement deux types d'existants : l'existant nécessaire par soi qui est la cause, c'est pourquoi il accompagne ou coexiste avec toutes choses, et l'existant nécessaire par autrui, lequel est l'effet. Notre auteur a réaffirmé ce point au début du chapitre 15 du *Zubda* :

La relation de tous les existants avec Dieu est la même. [...] Les existants, si l'on s'y rapporte du point de vue de l'intellect, ont des rangs : certains ont la priorité sur d'autres, comme la priorité du simple sur le composé. Mais si l'on met les existants en relation avec Lui et qu'on les relie à la face du Vrai (*al-wağh al-ḥaqq*), leurs relations seront toutes égales⁶³⁰.

La seule chose qui pourrait rassembler les existants différents répartis entre les différents rangs de l'échelle d'émanation de manière à ce qu'ils obtiennent tous le même statut est leur aspect modal : ils sont tous possibles par soi. C'est pourquoi l'auteur refuse de voir en certains des causes de l'existence de certains autres. Cette vision ontologique polarisée, comme nous le verrons, incite 'Ayn al-Qudāt à privilégier la doctrine occasionaliste, en optant pour la causalité exclusive de Dieu. Mais, bizarrement c'est l'ontologie avicennienne qui au fond établit les critères de la causalité occasionaliste qu'il adopte. Son insistance sur l'accompagnement divin, dans le passage cité ci-dessus, n'est pas anodine et trahit son attachement à l'ontologie avicennienne. Car c'est la caractéristique principale de la cause essentielle d'Avicenne qui est exprimée dans l'idée d'accompagnement, de coexistence ou de *muwāsiqa* de la cause pour son effet. Dans le livre 6 de la métaphysique du *Šifā*, Avicenne, distinguant entre la cause de l'existence et la cause de la venue à l'être, explique comment la

⁶²⁹ *Zubda*, 66, 3-9.

⁶³⁰ *Zubda*, 23, 18; 24, 1-3.

cause essentielle qui nécessite l'existence doit accompagner son effet pendant toute la durée de son existence :

Peut-être pensera-t-on que l'on n'a pas besoin de l'agent et de la cause pour que la chose ait une existence après n'en avoir pas eu ; mais quand la chose existe, si la cause disparaît, la chose se trouvera se suffire à elle-même. L'objectant croit que la chose n'a besoin de la cause que pour commencer à être (sa venue à être). Mais lorsqu'elle se produit et existe, elle se passe de la cause. Les causes à ses yeux sont les cause de la venue à l'être⁶³¹ seulement et elles sont antérieures, non simultanées [à l'effet]⁶³².

La réponse qu'Avicenne donne à cette objection a, directement ou indirectement, inspiré 'Ayn al-Quḍāt. Face à l'objection, le *ṣayḥ al-ra'īs* renvoie à sa catégorisation ontologique qui conçoit tout être soit comme nécessaire par soi, soit comme nécessaire par autrui. Un existant venu à l'être étant nécessaire par autrui, et donc possible par soi, c'est l'activité causale de ce qui le rend nécessaire qui maintient son existence. Livré à soi, il deviendrait néant. 'Ayn al-Quḍāt, qui reprend cette catégorisation dans une forme extrême, ne concevant aucune place dans son ontologie pour la contingence essentielle et ne considérant les êtres seulement dans la mesure de leur relation à leur cause et nécessités par elle, renvoie à cette relation par l'expression la « face » de Dieu, dont on a étudié la connotation émanationniste. Ainsi, ce qui cause l'existence de la chose est également responsable de sa préservation. La seule venue à l'être ne suffit pas à la pérennisation de la chose, car c'est un besoin ontologique fort qui relie l'effet à une cause essentielle. Une telle chose n'existe pas dans la relation qu'une cause par accident, ou cause de la venue à l'être comme l'appelle Avicenne, pourrait entretenir avec son effet. C'est pourquoi l'effet, après la non-existence de la cause accidentelle, peut perdurer, alors qu'une telle chose n'est même pas concevable pour l'effet de la cause essentielle. Dès l'instant même où la cause essentielle cesse d'exister son effet s'anéantit. Notre auteur n'utilise peut-être pas l'expression « cause essentielle », mais sa formulation est assez proche de celle d'Avicenne lorsqu'il emploie l'expression « cause véritable »⁶³³.

'Ayn al-Quḍāt suit Avicenne en considérant Dieu comme une cause essentielle, mais s'en écarte en refusant de voir dans d'autres existants, comme les intellects, les âmes et les natures, des causes essentielles de leurs effets. Dans sa vision théocentrique, il fait table rase des causes secondaires en les relayant au statut de condition et refuse même de les accepter à

⁶³¹ Nous avons changé le « fieri » dans la traduction d'Anawati pour la « venue à l'être ».

⁶³² Avicenne, *Šifā', Ilāhiyāt*, 261; tr. Anawati, vol. II, p.16. (nous avons légèrement modifié la traduction d'Anawati). Voir aussi, M. Marmura, "Metaphysics of Efficient Causality", p. 180 : "When Avicenna speaks of the efficient cause that necessitates its effect he is referring to the essential cause (*al-sabab al-dhatiyya* or *al-'illa al-dhatiyya*). It is this essential cause, as distinct from the accidental, that coexists with its effect".

⁶³³ Voir *Zubda*, 45,11: "La cause véritable est ce dont l'essence est parfaite *per se*"; Voir Kara Richardson, "Avicenna's Conception of the Efficient Cause", p. 233: "Avicenna initially contrasts accidental and auxiliary causes of existence with true causes of existence but subsequently drops the phrase "true cause" in favor of the term 'essential cause'".

titre de causes accidentelles. Selon lui, ce n'est que de façon métaphorique qu'on pourrait les appeler « causes ». C'est pourquoi dans sa vision cosmologique Dieu accompagne non seulement le premier intellect, qui, dans l'optique des philosophes, est le premier existant, mais aussi tous les autres existants qui se situent à d'autres niveaux de l'échelle d'émanation. Dieu accompagne chacun d'entre eux et coexiste avec eux, dans la mesure où Il est leur cause essentielle⁶³⁴. Nous pouvons compléter ce schéma en ajoutant que l'intellection permanente de Dieu, le fait qu'Il intellige constamment les existants, ou pour reprendre l'expression de 'Ayn al-Qudāt, l'influence exercée par Sa science sur les existants, les maintient en existence et permet leur pérennisation. Notre auteur n'exprime pas directement une telle chose, bien qu'un lecteur attentionné puisse la déduire de l'ensemble de son discours sur la création. Là où cela reste un peu vague, son choix terminologique révèle cet aspect implicite de sa vision cosmologique. Dans la troisième épître, 'Ayn al-Qudāt, certainement en vue de rendre encore plus accessible à son lecteur la causalité directe de Dieu, recourt à une expression qui, à première vue, semble « passe-partout », mais qui est probablement empruntée au corpus avicennien. L'épître est censée clarifier la causalité humaine, mais 'Ayn al-Qudāt déborde de ce sujet pour traiter également de la causalité divine. Pour expliquer l'éventuelle existence d'un créateur (*hāliq*) autre que Dieu, il donne l'exemple du calame écrivant ; une analogie qui sans conteste est inspirée de Ġazālī. Selon lui, même une personne simple, en voyant le calame, écrivant ligne après ligne une épître, n'arriverait à penser que c'est le mouvement du calame qui est la cause de l'existence des lignes. Malgré sa simplicité d'esprit elle jugerait que la cause est en vérité la volonté et la puissance de l'écrivain. Après cette brève clarification, 'Ayn al-Qudāt dévoile son intention : celui qui penserait qu'une adventice, équivalente du possible par soi, soit la cause d'une autre adventice et que cette deuxième adventice soit la cause d'une troisième, et ainsi de suite, dans un ordre linéaire, jusqu'à arriver à Dieu : « est dans l'erreur. Car il arrive à Dieu, exalté, à travers la longueur d'existence (*tūl-e voğūd*), non pas à travers sa largeur (*'ard-e voğūd*)⁶³⁵ ». La raison qu'il donne pour rejeter cette doctrine causale, c'est qu'elle donne à Dieu une dimension « temporelle » : « quiconque connaîtra Dieu de cette façon, pour lui Dieu serait temporel⁶³⁶ ». Certainement pour impressionner son lecteur, 'Ayn al-Qudāt précise que « cette expression est merveilleuse et

⁶³⁴ Voir *Zubda*, 76, 5-8 : « Ainsi donc il est établi de ce [qui vient d'être dit] qu'il n'y a pas d'existant dont l'existence accompagnerait l'existence du Nécessaire, et que l'on n'imagine pas qu'un jour il y en aurait un. Ni l'existence du premier existant n'accompagne donc l'existence du Nécessaire ni celle d'aucun autre existant. Certes, l'existence du Nécessaire accompagne l'existence de tous les existants et Son accompagnement pour l'existant qui n'est pas encore venu à l'être est exactement comme Son accompagnement pour le premier existant ».

⁶³⁵ *Nāme-hā*, I, 20, 19-20.

⁶³⁶ *Nāme-hā*, I, 21, 9.

personne à part moi, ne l'a employée⁶³⁷ ». Or, en réalité, elle n'est pas de son crû. Nous la retrouvons, non seulement dans une épître de 'Umar b. Ibrāhīm al-Ḥayyāmī⁶³⁸, mais plus important encore, chez Avicenne. Dans la septième *namaṭ* de son *Kitāb al-Isārāt*, Avicenne utilise une expression semblable afin d'expliquer la causalité verticale et horizontale de Dieu. Ce passage est susceptible de révéler le rapport entre cette expression, la doctrine causale la sous-tendant et l'intellection divine :

Il faut que l'Être nécessaire intellige son essence par son essence, d'après ce qui fut établi, et qu'il intellige ce qui vient après lui en tant qu'il est lui-même cause de ceci qui vient après lui et tient de lui son existence. Et il intellige le reste des choses dans la mesure où elles sont nécessitées dans un ordre descendant à partir de Lui, en longueur et en largeur (*tūlan wa-'arḍan*)⁶³⁹.

Deux sortes de causalité sont attribuées à la science de Dieu qui, en toute circonstance, reste une. Premièrement, Dieu intellige les genres et les espèces, dans leur ordre vertical, et deuxièmement Il intellige les particuliers, dans l'ordre horizontal⁶⁴⁰. Avicenne résout le problème de la connaissance des particuliers en suggérant la façon universelle selon laquelle Dieu les connaît. Mais ce passage seul, détaché du reste de sa doctrine de la science divine, pourrait amener à penser que Dieu, en intelligeant les particuliers, en serait la cause, d'une façon horizontale et directe. En rejetant la causalité verticale et adoptant uniquement la causalité horizontale, 'Ayn al-Qudāt se rapproche de la position aš'arite, bien qu'il puise dans la pensée d'Avicenne pour élaborer son argument.

Un mouvement semblable, mais dans la direction inverse, se retrouve dans l'emploi de l'analogie du calame écrivant, que nous venons de mentionner. Comme nous venons de le souligner, il emprunte cette analogie à Ġazālī, mais dans la leçon qu'il en tire, il se rapproche des fondements avicenniens. Dans le premier livre de l'*Ihyā'*, alors qu'il développe les raisons qui font de l'astrologie une science impropre aux peuples, Ġazālī dit :

⁶³⁷ *Nāme-hā*, I, 20, 20-21.

⁶³⁸ Il s'agit de l'épître écrite en réponse au *qāḍī* Muḥammad b. 'Abd al-Raḥīm al-Nasawī. Voir *Risāla fī ḡawāb Abī l-Faṭḥ 'Umar b. Ibrāhīm al-Ḥayyāmī 'an kitāb al-qāḍī al-Nasawī*, dans *Ġāmi' al-Badāyī'*, 130, 10-12 : « Quant à la cause de l'être absolu qui est l'émanation des existants ordonnées suivant un arrangement descendant à partir du premier principe, i.e., le Vrai, glorifié et exalté, en longueur et en largeur (*tūlan wa-'arḍan*), c'est la générosité du Vrai ».

⁶³⁹ Avicenne, *Isārāt*, III, 278, 3-6. Tr. Goichon, p. 451. Nous avons modifié la traduction de Goichon en préférant de rendre la racine '-q-l par intelliger. Goichon l'a traduit par « connaître ». Nous avons également modifié sa traduction de « *wa-ya 'qalu sā'ir al-ašyā' min ḥayṭ wuḡūbihā fī silsila al-tartīb al-nāzil min 'indahū tūlan wa 'arḍan* ». Goichon a rendu cette phrase de la manière suivante : « Et il connaît le reste des choses en tant que leur nécessité, dans la chaîne de la hiérarchie, dépend d'un être qui descend d'après de lui, en longueur et en largeur ».

⁶⁴⁰ Voir M. Marmura, "Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", p. 302: "Avicenna recognizes two kinds of multiplicity in the existents known by God. There is to begin with the multiplicity of the permanent objects of knowledge, the genera and species. Then there is the multiplicity of existents in the temporal process. He refers to the first as the 'vertical' sequence and to the second as the 'horizontal'".

La personne faible se contente de limiter sa spéculation aux intermédiaires. Or le savant affermi est celui qui sait que le soleil, la lune et les étoiles sont contraints (*musaharra*) par l'ordre de Dieu⁶⁴¹.

Ici aussi, du point de vue de la personne faible à celui du savant affermi, ce n'est pas l'ordre des chaînes des existants qui change, puisque se retrouvent dans les deux modèles, des entités célestes agissant sur les entités sublunaires, mais le pouvoir causal que chaque personne accorderait aux entités célestes. Alors que pour la personne à visée réduite, les entités célestes seraient de véritables causes amenant à être les existants situés au niveau inférieur, pour le savant, elles ne seraient que des opérants *contraints* à agir par une cause toute puissante. Un agent doté d'une puissance efficace a la liberté d'agir à son gré, tandis qu'un opérant contraint ne serait capable de faire que ce pour quoi il est programmé. L'efficacité causale et la liberté d'agir qui lui est concomitante, dans cette perspective, seraient propres à la puissance de Dieu. L'efficacité des causes secondaires est réduite, sinon à néant, du moins au minimum possible, puisqu'elles sont quand même en mesure de réaliser un acte pour lequel elles ont été préétablies. Cela pourrait suggérer que Ġazālī emprunte une voie plus modérée que 'Ayn al-Qudāt en préservant pour les causes secondaires une marge d'efficacité. Mais, comme nous allons le voir dans la suite de ce chapitre, 'Ayn al-Qudāt aussi adopte cette vision plus modérée dans certaines de ses épîtres. Nous y reviendrons prochainement. Ce qui nous importe ici, c'est la raison fondamentale derrière cette réduction drastique de l'efficacité des causes secondaires. Pour Ġazālī, c'est l'omniprésence de l'attribut divin de la puissance qui ne permet pas d'accorder d'efficacité aux causes secondaires. Dans la suite du passage cité de l'*Ihyā'*, il illustre cette idée à l'aide de l'analogie du calame écrivant. Une fourmi, se promenant sur une feuille de papier sur laquelle un calame écrit, penserait que l'existence des lettres est causée par le calame. Elle ne pourrait pas remonter jusqu'à l'origine, pour vérifier que l'acte du calame vient de la main, laquelle est mue par l'intellect de l'écrivain, lui-même causé par Dieu. Or une personne intelligente, témoignant de cette scène, n'accorde pas de pouvoir causal ni au calame, ni à la main ou aux autres organes. Ceux pour qui les entités célestes sont des causes de l'existence, seraient semblables, dans leur état d'ignorance à la fourmi :

La réflexion de la majorité des gens est bornée aux causes proches et terrestres (*al-asbāb al-qarība al-sāfila*), et n'arrive pas à remonter jusqu'à la cause des causes (*musabbib al-asbāb*)⁶⁴².

⁶⁴¹ Ġazālī, *Ihyā'*, I, 50, 21-22.

⁶⁴² Ġazālī, *Ihyā'*, I, 51, 4-5.

Dans le livre *tawakkul* de l'*Ihyā'*, Ġazālī revient sur cette analogie et ajoute les phrases suivantes :

Celui pour qui la vérité du monde sera dévoilée [...] saura que le calame, l'encre, l'encrier, le soleil, la lune, les étoiles, la pluie, le nuage, la terre, les animaux et les objets inanimés sont contraints (*musahḥarāt*) dans la main de la puissance, comme le calame est contraint dans la main du scribe⁶⁴³.

La raison incitant Ġazālī à privilégier la doctrine causale occasionaliste n'est que la puissance envahissante de Dieu qui est l'origine ultime de l'existence. Même pour les aspects de son discours présentant une teneur avicennienne, c'est toujours la puissance de Dieu qui revient, comme leitmotiv, pour assurer la doctrine occasionaliste. Un passage du livre de *tawakkul* de l'*Ihyā'* en témoigne :

Tout ce qui ne subsiste pas par soi et dont la subsistance dépend d'un autre est, en considération avec lui-même, néant (*bā'il*) et sa vérité (essence) est par quelqu'un d'autre et non pas par soi. Il n'existe aucun vrai sauf le Vivant le Subsistant, aucune chose ne Lui ressemble. Il subsiste par Son essence, et tout ce qui est autre que Lui subsiste par Sa *puissance*. Il est Vrai et tout ce qui est autre que Lui est néant⁶⁴⁴.

Le raisonnement est assez familier puisqu'il s'agit de voir tous les existants uniquement dans leur rapport à l'existant nécessaire par soi, dans la mesure où ils en sont tous des effets. Les existants possibles par soi ont, en premier lieu, la non-existence de par eux-mêmes, et en second lieu, l'existence qui vient de l'être nécessaire par soi. Une fois ce lien coupé, ils redeviennent néant. L'aś'arisme de Ġazālī apparaît là où, au lieu d'établir un lien entre l'essence de Dieu, le nécessairement existant et subsistant par soi, et les autres existants, il les relie tous à l'attribut divin de la puissance. C'est sur ce point que 'Ayn al-Quḍāt s'éloigne de lui.

Supprimant le personnage de la fourmi, 'Ayn al-Quḍāt répète l'analogie dans la troisième épître pour illustrer la situation de ceux qui croient à la mauvaise théorie causale. Mais, dans son argumentation, il dévie de Ġazālī, car il ajoute, en tant que résultat final à la suite de l'analogie du calame, ce qui suit :

Sache que ces lettres qui sont écrites dans cette épître, viennent à être après le mouvement du calame. Toutefois, on ne peut pas dire que c'est le calame qui fait exister cette épître et les lettres qui s'y trouvent, car ce sont la puissance, la science et la volonté qui les font exister. Même les gens illettrés savent qu'on attribue l'existence de ces lettres à l'homme vivant, puissant, savant et voulant écrire. Ils ne disent jamais que ces lettres sont venues à l'être par le calame. Ils savent que le calame est un objet inanimé et contraint (*musahḥar*) et que c'est la puissance de l'homme écrivant qui le met en mouvement. Le calame est contraint à se mouvoir. Quand tu as compris cet exemple, sache qu'il n'existe qu'un seul existant qui détienne l'existence. Tout ce qui

⁶⁴³ Ġazālī, *Ihyā'*, IV, 2490, 18-19.

⁶⁴⁴ Ġazālī, *Ihyā'*, IV, 2508, 12-15.

est autre que Lui, n'est pas en vérité, et s'ils existent c'est en raison de Son existence. *Per se*, ils ne sont que non-existants : « tous ceux qui sont sur la terre sont périssables, alors que subsistera la face de ton Seigneur », (55 :26-27) ; « Toute chose périt sauf Sa face » (28 :88). Comme quelque chose n'a pas d'existence, comment peut-on lui attribuer l'existentialisation d'une autre chose ? Cela ne signifie que la perte totale de l'instinct de l'intellect. Tout ce qui vient à être est attribué à la puissance prééternelle. Et si tu le voulais, tu pourrais tout attribuer à la volonté prééternelle, car Sa puissance est comprise dans Sa volonté, de la même manière que le mouvement de la bague dans ma main est compris dans le mouvement de ma main et dans la mise en mouvement par ma puissance. Soit exhaussé l'Un qui est Unique ! Si l'on écrit davantage, les fous deviendront plus fous ! Si tu le veux, attribue toute l'existence à la science prééternelle, car Sa volonté est contenue dans Sa science, de la même manière que le fait d'être coloré est contenu dans la noirceur. Si tu le veux, attribue toute existence à l'essence prééternelle, car la science qui est l'attribut du savant est contenu dans l'essence du savant, de la même manière que la lumière de la lune est contenue dans la lumière du soleil⁶⁴⁵.

‘Ayn al-Qudāt, n'adhérant pas à la doctrine aš'arite des attributs divins, peut facilement stipuler que la causalité envahissante de Dieu est attribuable à Son essence, car ce que l'on désigne comme les attributs ne sont en rien différents de l'essence. Considérer les attributs divins sous la catégorie des « relatifs » amène notre auteur à avancer qu'au final c'est l'essence qui fait exister, puisque c'est l'essence de Dieu qui est nécessaire par soi, alors que tous les autres existants, par soi, ne sont que néant. Peut causer ce qui, non seulement détient l'existence par soi, mais aussi, en a trop, de manière à ce qu'elle abonde en lui. La vision émanationniste qui voit l'existentialisation comme issue de l'excès d'existence rejoint ici une doctrine d'allure occasionaliste qui relie l'efficacité causale au fondement ontique même de l'existant. Tant qu'un existant ne possède pas l'existence par soi, il ne peut pas, dans le sens propre du terme, causer l'existence d'un autre, car faire exister est une conséquence d'avoir l'existence *per se* :

La vérité de la causalité (*sababiyya*) revient à faire exister la forme (*šūra*) de l'existence dans le non-existant. L'existence de la cause est indispensable pour que le causé soit porté à l'existence par son moyen. Le non-existant n'est pas capable d'être la cause. Il faut donc la permanence (*dawām*) de l'existence de la cause pour que la permanence de l'existence du causé soit préservée. Aucun des existants possibles n'a de véritable essence ni d'existence. Dieu, le Très-Haut, possède, Lui seul, l'existence véritable et l'essence nécessaire. Celui qui n'a pas véritablement d'existence, comment peut-il être cause d'une autre [chose] ? Celui dont l'essence n'a pas d'existence, comment peut-il faire exister une autre [chose] ? La véritable cause est ce dont l'essence est parfaite *per se*, l'existence en elle abonde jusqu'à ce qu'elle soit émanée sur les non-existants et les habille des formes de l'existence. Quant à ce qui n'est pas parfait par son essence et dont l'existence et les attributs de l'existence appartiennent à l'existence d'un autre et dépendent d'elle, il est par son essence dans l'ultime déficience et ne mérite ni l'acte de faire exister ni l'existence⁶⁴⁶.

⁶⁴⁵ *Nāme-hā*, I, 18, 10-18; 19, 1-13.

⁶⁴⁶ *Zubda*, 45, 6-14. Voir aussi *ibid.* 44, 5-11: « Lorsque la forme de l'existence (*šūrat al-wuğūd*) est émanée sur le non-existant, comme la forme d'une pomme qui était non-existante et qui devint existante après [l'état] de

Voici donc la réponse finale que ‘Ayn al-Quḍāt fournit pour rejeter l’efficacité causale des causes secondaires et réserver le droit de faire exister à l’être divin. À moins qu’on n’entende par « causer » autre chose que « faire exister », il n’est pas possible de dire qu’un existant nécessaire par autrui puisse causer l’existence de quelque chose. Et cela nous amène à l’exploration de ce que développe notre auteur au sujet de la causalité naturelle et angélique.

2. La causalité naturelle et angélique

Bien que, pour ‘Ayn al-Quḍāt, l’activité causale de Dieu se répande jusqu’au monde terrestre, cela ne l’empêche pas d’aménager un espace, dans sa cosmologie, pour ce que la tradition philosophique a appelé les causes secondaires. Malgré sa réticence à accorder le statut de cause à tout ce qui est non-divin, il admet que certains êtres jouent un rôle dans l’existentiation d’autres. Ces entités jouant un rôle secondaire se répartissent entre les deux mondes supra et sublunaires et comprennent parmi eux les intellects, les âmes, les corps célestes et leur mouvement (pour le monde supralunaire), les quatre corps élémentaires et leur nature (pour le monde sublunaire). Le critère ontologique détermine également la répartition des rôles causaux sur les niveaux mondain et céleste. Les opérants sublunaires sont ainsi gouvernés par les opérants supralunaires, eux-mêmes dominés par l’influence directe de Dieu. L’épître 63 nous informe de cette hiérarchie causale :

Sache que le mûrissement qui apparaît dans le fruit, durant un temps, possède plusieurs causes (*asbāb*) : cela requiert la terre, l’eau, l’air, la lumière du soleil et de la lune ainsi que l’alternance du jour et de la nuit. Ceux-ci constituent les causes apparentes que tout le monde connaît. Or, il faut d’autres causes que tout le monde ne connaît pas, comme Saturne, Jupiter, les étoiles fixes, les sept sphères, le Siège et le Trône. [...] Même si la majorité des gens ne les connaissent pas, une minorité [d’entre eux] les connaît. Cependant, ces causes, que certains connaissent et certains ne connaissent pas, appartiennent toutes au monde sublunaire (*‘ālam-e mulk*). Les causes, qui sont extrêmement cachées, sont les causes supralunaires (*malakūtī*), comme, par exemple, les anges : l’ange de la pluie, l’ange du vent, l’ange de la terre, l’ange du feu, l’ange du nuage, l’ange de la foudre, et l’ensemble des anges de la terre et les anges des cieux et du Trône, jusqu’au dernier ange que l’on appelle « grand esprit » (*rūh-e a’zam*). Les choses aboutissent enfin à l’Un qui est vivant et auto-subsistant. Si Lui, le Très-Haut, n’était pas, toute l’existence serait évanescence. De même que si le soleil n’était pas,

non-existence, il est indispensable qu’il y ait une cause (*sabab*) pour l’existence de la forme après sa non-existence. La cause pour l’existence de tous les existants est Dieu, le Très-Haut. En effet tout existant autre que Lui n’a ni une essence en vérité ni l’existence. Comment donc peut-il être une cause ? Certes, il est possible, du point de vue d’un homme illettré, qu’il soit nommé la “cause”, comme il est nommé “existant”. Comme son être étant existant n’a pas de principe sauf par l’aspect qui le relie à l’essence de l’éternel, il n’est pas possible que son être étant la cause ait un principe, excepté cet aspect. De même, comme il n’y a pas de vérité pour son existence, il n’y a donc pas de vérité pour sa causalité qui est un attribut qui dépend de l’existant.»

tous les rayons seraient évanescents : « Allah est la Lumière des cieus et de la terre »
(24 :35)⁶⁴⁷.

Nous constatons une légère ouverture par rapport à la doctrine causale très puriste du *Zubda*. ‘Ayn al-Quḍāt n’hésite même pas à employer le mot « causes » pour désigner ces opérants de second degré. Outre cela la hiérarchie de la causalité naturelle est dessinée avec clarté: sur le premier plan se trouvent les causes terrestres : les éléments (avec leur nature), tous les corps célestes et le mouvement de la sphère de la lune, rendu ici par l’alternance du jour et de la nuit. Au deuxième plan se placent tous les intellects séparés et les âmes célestes qu’il appelle de la dénomination générique d’« ange ». Le « grand esprit », le dernier ange suivant l’ordre ascendant, n’est, sous la plume de notre auteur, qu’une désignation popularisée pour le premier intellect. La causalité naturelle, en fin de compte, s’achève en Dieu. Ce schéma, au total, est une réminiscence de la preuve d’Avicenne visant à prouver la nécessité de la chaîne causale et rappelle la deuxième doctrine de la causalité que Ġazālī présente dans la dix-septième discussion du *Tahāfut* qu’il attribue nommément aux philosophes croyant en l’existence d’un créateur⁶⁴⁸. Si nous prenons au pied de la lettre ce qu’énonce ‘Ayn al-Quḍāt dans ce passage, nous sommes obligés d’admettre qu’il croit à l’efficacité des causes naturelles. Aucune précaution n’est affichée quant à l’emploi du mot « cause » et, bien qu’au final, ce soit Dieu, l’être nécessaire par soi, qui assure la survie de la chaîne causale, les autres êtres ne semblent en rien être moins efficaces que Lui. Or, ce passage, comparé au reste de ses écrits, s’avère problématique. Il est en désaccord avec ce qu’il développe dans le *Zubda* et ailleurs au sujet de l’exclusivité de la causalité de Dieu.

La sortie hors de cette contradiction s’opère en deux moments dans l’œuvre de notre auteur. Le premier moment doit être cherché dans la conception aś‘arite de l’agent, adoptée en partie par notre auteur et qui ne permet pas d’accepter que ‘Ayn al-Quḍāt, en énumérant ici les corps parmi les causes, puisse leur conférer une véritable efficacité causale. Un passage de l’épître 12 le confirme:

Les élites savent qu’il est impossible qu’un acte soit existentié par un corps. Aucune de ces lettres écrites sur le papier de cet épître ne sont venues à l’être à partir du calame ou du doigt. Il [i.e., le corps] est un instrument et tant qu’il n’y a pas de puissance, de volonté et de science, un acte ne vient pas à l’être. Le corps n’est jamais le substrat de la puissance, de la volonté et de la science. La relation de la satiété avec le pain est comme la relation des lettres avec le calame, car le calame, sans l’aide de quelque chose d’autre ne peut noircir une feuille de papier, et le pain, sans l’aide de quelque

⁶⁴⁷ *Nāme-hā*, I, 472, 16-17 ; 473, 1-11.

⁶⁴⁸ Ġazālī, *Tahāfut*, 167. Cette deuxième doctrine causale s’oppose à la première selon laquelle l’agent d’un acte naturel, la brûlure par exemple, est uniquement une cause naturelle et sublunaire. Dans la deuxième doctrine, aux côtés d’un agent naturel, on reconnaît les agents célestes et divins qui assistent l’agent naturel dans la production de son effet.

chose d'autre, ne peut satisfaire une personne [affamée]. Il y a donc quelque chose d'autre qui le contraint (*mosahḥher/musahḥhir*) et ce qui le contraint est appelé « ange » (*fariṣte*). De même, le feu, en brûlant, est l'instrument de l'ange. L'eau, en étanchant la soif, est l'instrument de l'ange. Le soleil, en illuminant le monde, est l'instrument de l'ange. La terre et l'air, le ciel et l'étoile sont de la même sorte. Un corps ne peut jamais exister sans quelque chose d'autre qui soit incorporelle⁶⁴⁹.

À l'opposé de ce qu'on a lu dans l'épître 63, les corps terrestres, simples ou composés, sont conçus comme de simples agrégats corporels, dont l'acte sera réalisé par l'intervention d'une entité incorporelle. L'impossibilité des corps à produire un effet est premièrement due aux critères particuliers énoncés par l'aś'arisme pour désigner ce qui est un vrai agent. Aux yeux des Aś'arites, l'agent, pour produire un effet, doit disposer de certaines qualités, dont, notamment, la puissance, la science, la volonté et la vie alors qu'un objet inanimé, *a priori*, ne peut produire un acte, étant dépourvu de ces qualités. La définition que les Aś'arites donnent de l'agent ne permet pas de considérer un objet inanimé comme producteur d'un effet. Partant de ce postulat aś'arite, 'Ayn al-Quḍāt trouve le moyen d'adapter cette idée à son anthropologie dualiste, car, à l'opposé des Aś'arites, il affirme que « Le corps n'est jamais le substrat de la puissance, de la volonté et de la science ». Or, pour les Aś'arites, ce ne sont que des corps et leurs atomes qui sont les substrats corporels des qualités énumérées ci-dessus. Mis à part ce point de divergence, 'Ayn al-Quḍāt suit les Aś'arites. Selon eux, si l'on observe la production de quelque chose par un objet inanimé, ce n'est pas tant l'objet lui-même qui le produit, mais bien un principe incorporel qui, derrière l'apparence des choses, utilisant cet objet, réalise cet acte. Cela était la critique principale adressée par les Aś'arites à la doctrine de la génération (*tawallud*) des Mu'atizilites et à la causalité naturelle que soutenaient les philosophes. Ġazālī le formule clairement dans la troisième discussion du *Tahāfut* où il affirme que désigner des corps, ou des objets inanimés, comme des agents ne se fait que suivant un usage « métaphorique » de la langue⁶⁵⁰. 'Ayn al-Quḍāt se place donc en un terrain aś'arite en excluant les corps du champ de la causalité et en diminuant leur rang à celui de simple « instrument ». Néanmoins, contre les Aś'arites, il ne cantonne pas la manipulation des corps au seul être divin, et réserve ainsi un rôle positif aux entités incorporelles de sa cosmologie émanationniste. La modalité de cette intervention céleste n'est toutefois pas précisée. Notre auteur se contente d'énoncer simplement que les corps sont *contraints*, dans la production de l'effet, par un agent céleste. Il utilise ainsi un mot très chargé, *mosahḥhar* en

⁶⁴⁹ *Nāme-hā*, I, 99,4-14

⁶⁵⁰ Ġazālī, *Tahāfut*, 57, 10-14 : « L'inanimé n'a pas d'acte, l'acte appartient seulement à l'animal. [...] Si donc l'on appelle un inanimé "agent", cela est par métaphore comme on peut le désigner, dans un sens figuré, celui qui cherche et celui qui veut. Car on dit que la pierre tombe parce qu'elle veut et cherche le centre, tandis qu'en réalité la recherche et la volonté ne se conçoivent qu'avec la science sur l'objet désiré et n'est concevable que de l'animal ».

persan (*musahhar* en arabe), que l'on retrouve également dans ses éventuelles sources et qui nous oriente vers la saisie de la modalité de cette intervention. Pour en avoir une idée précise, il nous faut remonter aux fondements de sa conception physique. Nous savons, de par les chapitres 81 et 87 du *Zubda*, que 'Ayn al-Qudāt croit en la nature, en tant que principe à l'origine du mouvement et du repos des corps. Le chapitre 81 débouchant sur ces phrases, le confirme :

De la même manière que chaque corps possède un lieu propre et qu'en lui existe une chose (*ma'nā*) qui le mette en mouvement vers son lieu, et que tant qu'il n'y est pas, il ne s'arrête pas, chaque âme sort d'une mine spécifique⁶⁵¹.

Ici la nature est conçue sous sa forme la plus basique, c'est-à-dire comme principe intrinsèque des mouvements des corps élémentaires. Ce qu'il appelle vaguement un *ma'nā*, mettant en mouvement le corps pour accéder à son lieu propre, est exprimé plus explicitement dans le chapitre 87. Cette fois notre auteur n'hésite pas à utiliser le mot « nature » en parlant du mouvement rectiligne des corps simples:

Nous disons donc : toute âme est à l'instar d'un corps qui est mu, par sa nature (*bi-tab'ihī*), vers son lieu propre d'un mouvement le plus rapprochant, et cela est [le mouvement] rectilinéaire, duquel il ne dévie pas, cela est connu par celui qui y spéculé d'une façon déterminée et par une démonstration certaine⁶⁵².

La nature est le principe même à l'intérieur de chaque corps, qui non seulement déclenche un mouvement rectiligne vers le lieu propre du corps, mais le met aussi en repos une fois que ce lieu propre est atteint. Notre auteur suit jusqu'ici la théorie des natures propre à l'aristotélisme et sa formulation semble contredire ce qu'il a exprimé dans l'épître 12 sur la nécessité d'intervention d'un intermédiaire incorporel. Dans ces deux passages tirés du *Zubda*, les natures sont décrites comme des puissances actives, qui produisent seules leur effet, puisqu'un corps, de par sa nature seule, et non de par un agent incorporel doté de volonté, se meut vers son lieu propre. Pour éviter cette contradiction et concilier, d'une part l'existence des natures et de l'autre la nécessité d'une intervention angélique, nous pouvons postuler que la médiation des anges consiste en l'activation de la nature des corps. 'Ayn al-Qudāt doit ainsi dénuder la nature de sa puissance active et accorder à un principe angélique, une âme ou un intellect céleste, le pouvoir causal dans ce processus. L'activation de la nature supposée comme puissance passive serait donc la *contrainte* imposée par l'ange aux corps. Cela est une position médiane, entre l'occasionalisme et l'efficacité causale des philosophes que McGinnis reconnaît comme la véritable position de Ġazālī, afin de trouver une voie de sortie hors de

⁶⁵¹ *Zubda*, 84, 3-4

⁶⁵² *Zubda*, 88, 2-5

l'impasse créée par les interprétations antagonistes de Marmura et Frank⁶⁵³. L'ingéniosité de Ġazālī, selon McGinnis, consiste à considérer les natures, non comme des puissances actives, mais comme des puissances passives, qui pour réaliser un effet, devraient d'abord être activées par un agent doté de volonté. Ainsi la nécessité causale, qui implique que le même effet procède toujours de la même cause, n'est pas attribuée à un principe dépourvu de volonté, mais au choix d'un agent transcendant qui fixe les lois de cette causalité naturelle. C'est un agent incorporel qui veut que l'eau ait un mouvement vers le bas, que le feu brûle le coton et que le pain puisse satisfaire l'affamé. Les corps et leur nature ne sont en ce sens qu'un instrument mis à la disposition de cet agent.

Le deuxième moment présent dans l'ouvrage de 'Ayn al-Qudāt nous permettant de sortir de l'aporie décrite au début de cette partie, invite à aller encore plus loin dans l'échelle de l'efficacité causale et à voir dans les entités angéliques des êtres également *contraints* et *soumis* à l'ordre de Dieu. Selon cette interprétation, ils seraient eux-mêmes des instruments, dans le sens où dévier de l'ordre établi par Dieu, aux fins de la réalisation de ce pour quoi ils ont été créés, leur est impossible. Ils font uniquement ce que Dieu leur ordonne. 'Ayn al-Qudāt illustre cette idée, dans l'épître 17, en parlant de la fonction du premier intellect qu'il appelle « le grand esprit » :

Sache que le grand esprit donne des ordres en conformité avec la volonté prééternelle : tantôt il fait bouger le ciel, tantôt il fait tomber la pluie d'un nuage, tantôt il fait entendre un bruit de tonnerre, tantôt il fait briller un éclair. Il ne fait rien contre la volonté [prééternelle]⁶⁵⁴.

Si le premier intellect gouvernant comme décrit, les phénomènes météorologiques, fait quelque chose, ce n'est qu'en suivant l'ordre divin. Il ne fait, ou ne peut rien faire qui soit contre la volonté de Dieu. Il n'est que soumis. Ġazālī a affirmé la soumission universelle des êtres à l'égard de Dieu dans l'*Ihyā'* : « Tout ce qui est dans les cieux et sur la Terre sont des contraints (*musahḥarāt*) »⁶⁵⁵. Mais dans le corpus Ġazālīen, le passage qui contient plus d'affinité avec ces passages chez 'Ayn al-Qudāt se trouve dans le *Maqṣad* où Ġazālī

⁶⁵³ J. McGinnis, "Occasionalism, natural causation and science in al-Ghazālī", p.442: "Al-Ghazālī, I submit, holds an intermediate position between traditional Ash'arite occasionalism and the *falāsifa*'s theory of efficient causation. The suggested interpretation makes all causal processes immediately dependent upon a divine, or at least angelic, volitional act, as al-Ghazālī's fellow *mutakallimūn* held, and yet leaves room for natural, efficient causation through secondary causes, akin to the position of the *falāsifa*. I suggest that for al-Ghazālī created things have causal natures, but understood as the passive powers to act or to be acted upon. Thus God, or some volitional agent, is required at every moment to actualize the passive power to act in a created thing such that the thing itself in turn acts as an efficient cause on something possessing a properly disposed passive power to be acted upon. Thus, while I agree with Frank, and others, that al-Ghazālī allows for natural, secondary causation, I disagree that this break with traditional Ash'arite occasionalism is as sharp as some believe".

⁶⁵⁴ *Nāme-hā*, I, 143, 4-6.

⁶⁵⁵ Ġazālī, *Ihyā'*, IV, 2490, 22.

entrepren d'expliquer les noms divins de *nāfi* (celui qui est bénéfique) et *dārr* (celui qui est endommageant) :

Ne pense pas que le poison tue et fasse du mal par son essence, ni que les nourritures satisfassent et donnent du bénéfice par leur essence, ni que l'ange, l'homme et le diable, ou une des choses créées comme la sphère, l'étoile etc., soit capable de [faire] du bien ou du mal, qu'elle puisse être profitable ou endommager par soi. En revanche, tous ceux-là sont des causes contraintes (*asbāb musahhara*) desquelles ne provient que ce pour quoi elles sont contraintes. L'ensemble de tout cela, relié à la puissance prééternelle est comme le calame en relation avec le scribe, selon la croyance de l'homme ordinaire. Comme lorsque le sultan ordonne la récompense ou le châtement, on ne voit pas que le mal ou le bénéfice vienne du calame, mais de celui pour qui le calame est contraint. Cela est le cas des autres intermédiaires et des causes. Nous avons dit « selon la croyance de l'homme ordinaire », car c'est l'ignorant qui voit le calame contraint par le scribe, mais le *'arif* sait qu'il est contraint dans [le mouvement de] sa main par Dieu, glorifié et exalté, et c'est Celui pour qui le scribe est également contraint. Car, dans la mesure où Il a créé le scribe et la puissance pour lui, et l'a dominé par une motivation ferme qui ne change pas, le mouvement des doigts et du calame provient inévitablement du scribe, qu'il le veuille ou le refuse. Mais il est impossible qu'il ne veuille pas. Ainsi le scribe qui écrit par le calame de l'homme et par sa main est Dieu, le Très-Haut⁶⁵⁶.

'Ayn al-Quḍāt suit sans aucun doute Ġazālī, en supposant des causes secondaires contraintes dans l'exercice de leur acte. L'épître 43 en témoigne avec clarté :

Le feu dans la combustion, le pain dans la satiété, l'eau dans l'étanchement de la soif et la pierre dans la chute sont contraints (*moḍtarr/muḍtarr*) et ne peuvent pas faire autrement : « le soleil, la lune et les étoiles sont soumis » (16 :12). Chacun est soumis (*mosahhar*) à [remplir] une fonction (*kār*), comme le calame est soumis au scribe pour [remplir] une fonction, alors que le couteau l'est pour une autre fonction, le papier, l'encre et les autres sont tous soumis à [remplir] une fonction. Le calame ne remplit pas la fonction de l'encre et il est soumis à remplir sa propre fonction, de sorte qu'il ne puisse pas écrire une lettre *per se*, sans le scribe, et ne le pourra pas. De même, sache qu'au soleil, à la lune, à Vénus, à Saturne, à Jupiter, aux étoiles fixes, à l'eau, à la terre, au feu et à l'air, appartiennent une fonction déterminée, de sorte qu'aucun ne puisse remplir la fonction de l'autre et ne réalise la sienne que selon la voie de soumission (*tashīr*). Le soleil illumine le monde. [...] La pluie, fait croître différentes sortes de plantes. [...] Ni la pluie ne peut remplir la fonction du soleil, c'est-à-dire l'illumination du monde, ni le soleil ne peut remplir la fonction de la pluie, c'est-à-dire la croissance des plantes. Toutefois, ni l'un n'occasionne la croissance *per se*, ni l'autre l'éclaircissement *per se*. [Les deux le font] par soumission à l'égard de Celui qui S'assujettit tout, qui est l'Un et l'Unique : « Est-il aucun créateur en dehors d'Allah ?! » (35 :3). Sache que la fonction du pain, de l'eau, du scammonée, dans l'agir, est confiée à eux : « alors que [c'est] Allah [qui] vous a créés, [vous] et ce que vous avez façonné » (37 : 96)⁶⁵⁷.

Tout est donc ramené à la causalité de Dieu, ou à son habitude. 'Ayn al-Quḍāt rejoint ainsi les Aṣ'arites, dans leur doctrine de « l'habitude » (*āda*) ou de « la coutume » (*sunna*) divine. La régularité des phénomènes naturels que les philosophes attribuent aux lois de la nature,

⁶⁵⁶ Ġazālī, *Maqṣad*, 157, 1-13. Cf. Avicenne, *Šifā, Ilāhiyāt*, 382, tr. Anawati, II, p. 119: « En effet, la nature n'agit pas par élection mais par mode de servitude [*'alā sabīl al-tashīr*] et selon ce qui la suit par essence ».

⁶⁵⁷ *Nāme-hā*, I, 336, 7-15 ; 337, 1-7.

n'est, pour les Aš'arites, qu'un trompe-l'œil, faisant penser qu'elle suit un ordre inébranlable. Or, en réalité, cette régularité n'est que l'habitude de Dieu faisant suivre les phénomènes dans un ordre qui paraît logique et naturel alors qu'en fait il est complètement arbitraire. Ce concept d'habitude divine est la solution développée par les Aš'arites pour préserver la toute-puissance divine et préserver une marge de liberté à Dieu en vue d'expliquer les miracles de type physique. Dans ce contexte, les causes habituelles s'opposent à la seule cause véritablement dotée d'une efficacité causale. 'Ayn al-Quḍāt aborde très prudemment l'idée d'habitude divine. Dans ses écrits existants, le mot « habitude » (*'āda*) n'apparaît jamais et le mot « coutume » (*sunna*)⁶⁵⁸ est employé avec discrétion et circonspection, comme dans l'épître 126 où il écrit en une seule phrase : « Ce que nous appelons la coutume de Dieu (*sunnat Allāh*) est le sens de la nature (*ṭabī'at/ṭabī'a*)⁶⁵⁹ ». La nature renvoie incontestablement au monde physique, dans toute sa totalité, qui est régi par l'ordre de Dieu. 'Ayn al-Quḍāt en comprend également l'idée de l'ordre, de la succession ordonnée des choses. Il en traite dans la sixième épître : « Tu sais ce qu'est la coutume prééternelle ? C'est que la volonté *suit* la science⁶⁶⁰ ». L'idée de la coutume divine, tout en étant brève, apparaît chez lui comme la conséquence logique d'une causalité dominante de Dieu. Mais pourquoi 'Ayn al-Quḍāt ne l'a-t-il pas développée davantage ? Cela est certes dû au peu d'intérêt que présentent pour lui les miracles de type physique. Nous l'explorons davantage dans la partie suivante.

C'est également dans ce même contexte, celui de l'habitude divine et de la prédominance de la causalité de Dieu, qu'il faut comprendre la part de responsabilité causale

⁶⁵⁸ Abrahamov suggère que Ġazālī n'utilise pas le mot *sunna* comme synonyme de *'āda* dans le contexte de la causalité divine: "Al-Ghazālī's use of the word *sunna* instead of the commonly employed *'āda* in this context to denote the notion of derivation (*tartīb*) is very significant. This word has inter alia the meaning of: a. law, or rule; b. habit, custom. Al-Ghazālī seems to have chosen it to persuade the ordinary reader that he does not deviate from Ash'arite doctrine when he speaks of *sunna* (custom), though he actually seems to consider *sunna* to be a law. Quoting *sūra* 33, v. 62 "One will not find in the law (*sunna*) of God any change", he seems to want to show that there is no change in the way things take place. The fact that al-Ghazālī uses here the word *sunna* to denote the chain of condition-conditioned things, further supports our conclusion that he changed his mind in *Iḥyā'* when he stated that all events in the world come into being through necessity. B. Abrahamov, "Al-Ghazālī's Theory of Causality", p. 94; il conclut de cette sorte: "In *Tahāfut* al-Ghazālī himself says that "whoever considers the habitual course of events in the world (*madjārī al-'ādaāt*) an indispensable necessity regards this (i.e. the miracles) as impossible. He thus opposes the ascription of necessity to habit, because it excludes possibility of miracles. Thus if we accept Wolfson's rendering of *sunna* as "customary procedure", how can we explain al-Ghazālī's self contradictory statements, namely the coincidence of custom with necessity in *Iḥyā'* on the one hand, and the opposition of such coincidence in *Tahāfut* on the other? We must admit that *sunna* in *Iḥyā'* is not equivalent to *'āda* or *madjārī al-'ādaāt* in *Tahāfut*", "Al-Ghazālī's Theory of Causality", p. 95. Cette idée est mise en doute par Daiber: "Contrary to Abrahamov's claim there is no difference between *sunna* (as used in al-Ghazālī's *Iḥyā'*) and *'āda* (as used in his *Tahāfut*). H. Daiber, "God versus Causality, Al-Ghazālī's Solution and its Historical Background", p.17, note 94.

⁶⁵⁹ *Nāme-hā*, II, 482, 12.

⁶⁶⁰ *Nāme-hā*, I, 40, 14-15.

qu'il reconnaît à l'homme. L'homme est également contraint et prend une place dans la chaîne des êtres entièrement soumis à l'ordre divin, mais à la différence des autres, il est contraint à être libre.

3. La causalité humaine

L'attitude de 'Ayn al-Qudāt face au problème de la causalité de l'homme s'inscrit dans les débats fort animés entre les écoles théologiques musulmanes au sujet de l'acte de l'homme. Particulièrement préoccupées par la question de la récompense et du châtement, de la justice de Dieu et de la responsabilité morale de l'homme, les écoles de *kalām* ont forgé, au cours des siècles, des théories développées de l'acte de l'homme afin de justifier leur position doctrinale. Les chercheurs ont notamment reconnu deux thèses rivales, l'une appartenant au camp sunnite et l'autre endossée par le camp mu'tazilite. La question distinguant les deux écoles se pose au sujet du rôle que Dieu joue dans la création de l'acte de l'homme. Ainsi, les Sunnites supposent que Dieu crée réellement l'acte de l'homme pour lui, alors que les Mu'tazilites s'y opposent⁶⁶¹. Ce qui, au fond, incite chaque école à prendre position pour ou contre l'intervention divine dans la création de l'acte de l'homme est la préférence qu'elles portent à la toute-puissance ou à la justice divine. Les Aš'arites, privilégiant la toute-puissance de Dieu, sacrifient, d'une certaine façon, la justice de Dieu, tandis que les Mu'tazilites préfèrent mettre en avant la justice divine, au risque de restreindre la puissance de Dieu. Un déterminisme découle de la position des Sunnites, en général, et de celle des Aš'arites en particulier, bien que, selon une certaine interprétation, les Mu'tazilites non plus ne sont pas exempts de l'idée de déterminisme⁶⁶².

Étant donné la richesse de la littérature du *kalām* sur le problème de la causalité de l'homme, il est tout à fait naturel, de la part de notre auteur, de se tourner vers l'une de ces théories et de choisir celle qui s'avère la meilleure. À notre grande surprise, la thèse que 'Ayn al-Qudāt privilégie de suivre présente des similarités avec celle soutenue par la dernière école mu'tazilite, à savoir l'école d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī⁶⁶³. La thèse de ce dernier, à son tour,

⁶⁶¹ D. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, p.3 : « La thèse caractéristique du mu'tazilisme, et qui fait l'unanimité de l'école, est que les actes des hommes ne sont pas créés par Dieu. C'est sur ce point précis que s'établit l'opposition entre les deux thèses adverses. Pour les adversaires de la thèse mu'tazilite, les actes des hommes sont créés par Dieu : *af'ālu l-'ibād maḥluqatun li-llah* ».

⁶⁶² Il s'agit de l'interprétation donnée par Daniel Gimaret qui voit dans le mécanisme même de l'acte, tel qu'il est décrit par l'école ḡubbā'ite, une conséquence déterministe. Voir *infra*.

⁶⁶³ Concernant la doctrine mu'tazilite de la causalité humaine, une citation tirée des épîtres, à première vue anodine, attire l'attention du lecteur : « Le bonheur et le malheur derniers sont de ce genre d'existants qui ne viennent pas à être tant qu'il n'y aura pas d'homme, son mouvement et son effort. On a demandé à notre Ṭāhir-e Ḡaṣṣās : "Quelque acte est-il obtenu par l'homme ?" "Sans l'homme, rien n'est généré (*nazāyad*)", dit-il ». *Nāme-hā*, II, 10, 12-13. Ce Ṭāhir répète, en persan, la thèse mu'tazilite de la génération de l'acte (*tawallūd*) qui a

présente des affinités avec la thèse avicennienne de la causalité humaine. Deux différences majeures distinguent toutefois la vision avicennienne de la vision bašrienne : (1) le déterminisme auquel aboutit l'analyse avicennienne de l'acte libre de l'homme est atténué dans la vision de l'école d'Abū l-Ḥusayn ; (2) dans l'optique avicennienne, cette conception déterministe de l'acte de l'homme se situe dans un schéma plus large, celui où l'homme n'est pas vu comme détaché du reste de la création, mais comme partie intégrante de ce rouage divin, de cette grande horloge qu'est le monde créé, comme le dira Ġazālī⁶⁶⁴. Avicenne embrasse une visée plus universelle, absente dans la version de la thèse d'Abū l-Ḥusayn, telle que parvenue jusqu'à nous⁶⁶⁵. 'Ayn al-Quḍāt se rapproche plutôt d'Avicenne que de son homologue mu'tazilite.

Notre auteur, en suivant cette thèse avicennienne-bašrienne, ne fait que poursuivre une ligne de pensée initiée par d'autres Aš'arites tels Ġazālī, dans certains de ses ouvrages, et qui sera culminée par Faḥr al-dīn al-Rāzī. Pour ces Aš'arites, la doctrine de l'acquisition, soutenue par leur prédécesseurs, n'offre pas la seule explication satisfaisante sur le sujet du mécanisme de l'acte humain. C'est pourquoi, en quête d'une meilleure explication, ils optent pour une solution qui leur est offerte par Avicenne ou par Abū l-Ḥusayn. Pour eux, il s'agit, à la base, de minimiser le rôle de l'homme, non pas en tant que réel responsable de ses actes, mais en tant que soumis à l'ordre divin.

Parler de l'acte de l'homme chez 'Ayn al-Quḍāt sans déterminer ce qui est véritablement le bien et le mal, pour lui, serait sans portée réelle. Car si Dieu, comme 'Ayn al-Quḍāt le veut, est l'origine ultime de tout, il est indispensable de justifier l'origine du mal, de sorte que la bonté divine ne s'en retrouve pas affectée. C'est pourquoi, après avoir étudié le mécanisme de l'acte humain et le sens qu'il accorde à la puissance humaine, nous examinerons l'aporie du mal et la question importante de la théodicée, dans la mesure où elles sont traitées dans ses écrits. Ainsi achèverons-nous l'étude du monde et ferons-nous la transition vers l'étude de l'homme.

été objet de la critique des Aš'arites. Le mot utilisé dans cette citation « *nazāyad* », de l'infinitif *zādan*, est en effet un équivalent persan de la racine *w-l-d* que l'on rencontre dans les textes mu'tazilites.

⁶⁶⁴ Ġazālī dans deux ouvrages, le *Kitāb al-arba'īn* et le *Maqṣad*, développe la parabole de l'horloge à eau pour décrire le déterminisme du monde. Voir F. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, pp.236-241.

⁶⁶⁵ Exception faite de quelques fragments de son livre *Taṣaffuḥ al-adilla*, retrouvés et publiés par Wilfred Madelung et Sabine Schmidtke, et de son ouvrage sur les principes du droit, *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*, les ouvrages d'Abū l-Ḥusayn sont perdus. Les deux principales sources sur ses idées restent les œuvres de Faḥr al-dīn al-Rāzī, qui fut influencé par lui, et celles de son disciple, Rukn al-dīn Ibn al-Malāḥimī. Voir l'introduction dans Bašrī, *Taṣaffuḥ al-adilla*, voir aussi W. Madelung, "Abū l-Ḥusayn al-Bašrī", *EF²*, D. Gimaret, "Abū'l-Ḥosayn Bašrī", *Encyclopaedia Iranica*.

3.1. La liberté conditionnée de l'homme

Le mécanisme de l'acte de l'homme est principalement traité par 'Ayn al-Quḍāt dans les épîtres 1 à 3. Le *Zubda* étant axé sur trois autres sujets, notre auteur préfère examiner la question de l'acte libre de l'homme dans le cadre de ses correspondances. Il y suit un mouvement d'évolution. Car bien qu'il commence, dans la première épître, par présenter une théorie de l'acte humain, proche de celle admise par Avicenne et par Abū l-Ḥusayn, il taxe la même théorie, dans la troisième épître, d'« hérésie ». La raison en est que, dans la troisième épître, il examine cette théorie du point de vue des élites et que, pour ces derniers, reconnaître une part d'efficacité à tout autre agent que Dieu, si minime soit-elle, est inacceptable. Rien n'est toutefois surprenant dans la démarche de 'Ayn al-Quḍāt qui consiste à familiariser le lecteur avec le sens courant de la causalité de l'homme pour ensuite l'initier à son sens plus profond, saisi par peu de personnes. C'est ainsi que la causalité de l'homme est perçue comme fidèle à la causalité envahissante de Dieu et que l'efficacité apparente chez l'homme, n'est en réalité qu'un simulacre.

Le domaine de la causalité de l'homme commence là où se trouve sa puissance. Sur ce point, les Sunnites se distinguent des Mu'tazilites : alors que, selon les Mu'tazilites la puissance existe avant l'acte, dans l'état non-activé, pour les Sunnites, la puissance, comme attribut, est créée en l'homme par Dieu, au moment même où il se met à l'acte et par le biais de quoi il l'acquiert. Le créateur de l'acte ainsi produit est Dieu. En revanche, la puissance, telle que conçue par les Mu'tazilites, ressemble plus à une faculté qu'à un état éphémère auquel dispose la *qudra* chez les Sunnites. Compte tenu des caractéristiques intrinsèques de la puissance, et non de la modalité de sa relation à son objet, les Mu'tazilites sont plus proches des philosophes que leurs homologues aš'arites⁶⁶⁶.

Nous retrouvons cette conception philosophico-mu'tazilite chez notre auteur : bien qu'il utilise le mot « *ma'nā* » (entité) pour parler de la puissance, le terme courant dans la terminologie du *kalām* pour indiquer l'attribut, il confère à la puissance des caractéristiques qui la rendent proche du concept de faculté. En opposition aux Aš'arites, la puissance, pour lui, existe bel et bien avant d'être appliquée à son objet. L'absence de l'existence de son objet

⁶⁶⁶ Voir Ibn al-Malāḥimī, *Fā'iq*, 242, 4-5 : « La puissance, pour nous, précède l'acte, elle n'est pas sa cause nécessitante (*mūḡiba*) et elle subsiste, tandis que chez nos adversaires, elle ne précède pas l'acte, elle le nécessite, et ne subsiste pas ». « Il est de la nature du puissant que soient (également) possibles de sa part l'acte et le non-acte », 'Abd al-Ġabbār, *Muḡnī*, VIII, 61, 7-8 ; tr. Gimaret, « L'impulsion », p. 30 ; « Pour les Mu'tazilites, la puissance n'est pas seulement, comme pour les Aš'arites, la capacité d'accomplir un acte au moment de l'acte, elle est, avant l'acte, puissance d'accomplir ou de ne pas accomplir l'acte, pouvoir de choisir un acte ou son contraire. L'idée de puissance est indissolublement liée, d'une part, à celle de libre choix (*iḥtiyār*), d'autre part à celle de possibilité logique (*siḥḥa*, *ḡawāz*), d'indétermination, de non-nécessité de l'acte ». D. Gimaret, « L'impulsion », p.30.

est due à l'absence de la volonté qui l'activerait. L'idée est exprimée au chapitre 47 du *Zubda* mais se voit développée plus profondément dans les épîtres que nous avons mentionnées ci-dessus :

Il n'y a pas de doute que Dieu, le Très-Haut, ait créé en l'homme une entité (*ma'nā*) qu'on appelle, dans la terminologie des hommes, « la puissance ». Grâce à cette chose, l'homme est capable de se mettre à parler après le silence, lorsqu'il le veut. La cause apparente de l'existence de la parole après sa non-existence, selon l'avis du commun des mortels, est la chose qui est nommée chez eux « la puissance ». Il est évident que la puissance existait déjà alors que le causé, qui est la parole, n'existait pas ; et cela n'est pas dû à une déficience dans la cause, mais faute de [l'absence] d'une condition qui est la volonté (*al-mašī'a*). L'existence de la parole donc, de par sa cause dénommée « puissance » dans la terminologie [du commun des mortels] dépend de l'existence de sa condition qui est la volonté. Il est impossible que le conditionné soit actualisé (*an-yuḥṣal*) alors que la condition est non-existante ⁶⁶⁷.

Deux points importants ressortent de ce passage : le premier est l'antériorité de l'existence de la puissance par rapport à celle de son objet ; le deuxième concerne la relation conçue entre la volonté et la puissance dans la production de l'acte. L'antériorité de l'existence de la puissance vis-à-vis de l'existence de son objet pourrait mettre les Aš'arites dans l'embarras, du fait que l'état inactif de la puissance ne trouve pas d'explication dans leur physique. Puisque la puissance doit, dès son existence en l'homme, être appliquée à son objet, les Aš'arites n'acceptaient pas son antériorité par rapport à l'apparition de son objet. Cet état inactif de la puissance pour 'Ayn al-Quḍāt s'explique facilement : c'est la condition de son activation qui lui manque. L'acte ainsi produit est un fruit de l'interaction de la puissance et de la volonté. Le rôle déterminant que la volonté joue dans la génération de l'acte est en effet corollaire à la conception de la puissance que 'Ayn al-Quḍāt pourrait avoir empruntée aux Mu'tazilites ou à Avicenne. Car pour ces derniers, la puissance est la capacité tant à agir qu'à ne pas agir. Ce qui fait que, tant que n'apparaît pas quelque chose de plus qui changerait l'équilibre total de la puissance de l'agent vis-à-vis de l'acte et son contraire, rien ne se produirait. 'Ayn al-Quḍāt clarifie mieux cette conception de la puissance dans la deuxième épître :

Dieu, le Très-Haut, a donné à l'homme un attribut qu'on appelle « puissance ». C'est l'attribut par le biais duquel il atteint ses objets (*maqḍūrāt*) ; s'il veut, par exemple, bouger le corps de son doigt ou de sa langue, ou s'il veut les garder immobiles [il le peut]. [...] La relation de cette puissance par rapport aux deux contraires, c'est-à-dire à l'acte (*fe'lfi'l*) et au non-acte (*tark*) est égale. Car cela n'est pas de telle sorte que la puissance de l'acte d'écrire ou celle de parler soit plus que celle appliquée au fait de ne pas écrire ou de ne pas parler : elle est la même en relation avec les deux. Si tu avais seulement la puissance, sans aucun autre attribut, il aurait été impossible qu'un acte ou

⁶⁶⁷ *Zubda*, 52, 6-13

son contraire viennent à être par toi, car le contraire de l'acte, de même que l'acte, porte la trace de ton choix libre⁶⁶⁸.

Nous retrouvons, avec une clarté nette, les principales caractéristiques de la puissance, telle que conçue par les Mu'tazilites : la puissance est la capacité qui est dans l'égal mesure eu égard à deux opposés, ce qui la rend semblable à une potentialité dans l'état d'équilibre parfait, en puissance totale : « le puissant est capable indifféremment des deux contraires⁶⁶⁹ », a écrit Ibn al-Malāḥimī. En concevant cette égalité des rapports que la puissance entretient avec un acte et son contraire, les Mu'tazilites désiraient assurer la validité du choix libre de l'homme et garantir sa réelle responsabilité dans la production de son acte⁶⁷⁰. Les Aš'arites n'envisagent pas, dans leur définition de la puissance, une double direction vis-à-vis de deux opposés. Pour eux, la puissance est seulement dirigée vers son objet et son contraire n'entre pas en compte⁶⁷¹.

L'état d'équivalence de la puissance exige, par conséquent, un facteur qui, en détruisant l'indifférence, fait pencher la balance vers l'un des deux opposés. Ce que 'Ayn al-Quḍāt appelle dans le *Zubda*, « volition » (*maš'ī'a*) et qu'il désigne dans l'épître comme « volonté » (*erāde/irāda*). Ce facteur prend chez les Mu'tazilites, un nom générique, celui d'« incitation » (*dā'ī*)⁶⁷². Ibn al-Malāḥimī le décrit bien dans son *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn* :

Cela indique que le puissant est capable de deux contraires, d'une manière indifférente, comme nous l'expliquerons dans le chapitre sur la puissance, si Dieu le veut. Et si l'état d'être puissant [de l'agent] envers son objet ne dispose pas de quelque chose de plus par rapport à l'autre objet, l'un des deux ne serait pas prioritaire dans l'existence par son seul état d'être puissant. Ainsi, ou bien existent-ils ensemble et dans un même état, ce qui est impossible, ou bien quelque chose particularise inévitablement l'un au détriment de l'autre, pour que l'existence de l'un des deux

⁶⁶⁸ *Nāme-hā*, I, 9, 4-12

⁶⁶⁹ Ibn al-Malāḥimī, *Mu'tamad*, 562, 18.

⁶⁷⁰ Voir Gimaret, *Les théories de l'acte humain*, p.56 : « Dans l'école mu'tazilite, la puissance est à la fois puissance de l'acte et de son contraire, de l'acte ou de l'absence de l'acte. Cette indétermination de la puissance permet le libre choix. Si l'agent produisait un acte par voie de détermination nécessaire (*'alā sabili l-iḡāb*), on ne pourrait pas dire qu'il est puissant, ni par conséquent agent. L'acte d'un puissant est, par définition, non nécessaire : sa venue à l'être n'a nullement le caractère de détermination nécessaire des qualifications par les causes qualifiantes ou de l'effet par la cause génératrice. Un puissant se reconnaît à ce qu'il a toujours la possibilité d'agir autrement qu'il fait ».

⁶⁷¹ Voir, entre autres, Ḡazālī, *Iqtisād*, 81 : « Dans l'usage de la langue, la puissance est un attribut par le biais duquel l'acte est préparé pour l'agent et par lequel l'acte est produit ».

⁶⁷² Voir Ibn Mattawayh, *Maḡmū'*, 262. Pour la notion d'incitation voir D. Gimaret, « Impulsion », 36-37 : « En psychologie mu'tazilite, tout acte conscient est accompli en vertu d'une incitation. [...] Le *dā'ī* n'est pas un 'état de l'acte' mais un 'état de l'agent', en tant que 'connaissant' (*'ālim*) ou présumant (*zānn*) ou croyant (*mu'taqid*) (*Muḡnī*, VIa 188, 1-2). C'est-à-dire : l'incitation à l'acte n'est pas un caractère de l'acte, c'est une croyance du sujet relative à l'acte, à savoir le fait de connaître avec certitude, ou de présumer ou de croire que l'acte est avantageux ou bon, ce qui incite à accomplir, ou inversement, dans le cas d'une incitation au non-acte qu'il est nuisible ou mauvais, ce qui dissuade de l'accomplir ».

devienne possible par lui. Cela n'est que l'incitation pour l'un des deux, ou la prévalence (*tarağğuh*) d'une incitation sur une autre incitation⁶⁷³.

La description ici faite du mécanisme de l'acte, qui exige l'intervention d'un élément en plus de la puissance en vue de la réalisation de l'effet n'est pas propre à l'école d'Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī à laquelle appartient Ibn al-Malāḥimī. Avant lui, les Bahšamites utilisaient déjà le concept de l'incitation dans la description qu'ils donnaient de l'acte volontaire libre. La différence distinguant l'école de Baṣrī des autres Bahšamites réside dans la nouvelle fonction qu'elle assigne à l'incitation, impliquée dans toute sorte d'acte, même l'acte involontaire ou l'acte d'impulsion irrésistible (*ilğā'*). Alors que, pour les Bahšamites, l'incitation était un facteur visant à confirmer l'appartenance de l'acte libre à l'agent qui même dans son absence était capable de se passer à l'acte⁶⁷⁴, pour Abū l-Ḥusayn et ses disciples, l'incitation devient indispensable à la réalisation de n'importe quel acte⁶⁷⁵. Selon eux, même l'acte inconscient est produit suite à l'intervention d'une incitation, bien que son agent ne s'en souvienne pas⁶⁷⁶. Une question importante se pose, une fois que l'on a saisi le rôle indispensable de l'incitation dans la réalisation de l'acte : est-elle une cause nécessitant l'acte ? Une réponse positive à cette question nous mène à la conclusion déterministe que l'on retrouve également chez

⁶⁷³ *Mu'tamad*, 562, 18-21 ; 563, 1-2.

⁶⁷⁴ Pour 'Abd al-Ġabbār, la puissance à elle seule suffit pour générer l'acte. Voir Mānkdm Šiṣdīw, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, 428, 3-11 : « l'une des choses qui appartient aux [adversaires] est ce propos : "si la puissance est la capacité aux deux contraires, il faut que l'un des deux contraires ne soit pas prioritaire dans son advection par rapport à l'autre, sauf par une chose ou un agent de particularisation (*muḥaṣṣiṣ*) ; comme cela est le cas de la substance atomique : il est possible qu'elle se situe dans un lieu ou un autre. Elle ne devient particularisée en un lieu, au détriment des autres, que par quelque chose, un agent de particularisation qui est l'attribut de localisation. Il faut la même chose dans cette situation". La principale réponse est que cela aurait été nécessaire, si l'influence de la puissance était selon la voie de l'existentialité. Or, son influence sur ce qui est affecté par elle est selon la possibilité (*ṣiḥa*) et le choix libre (*iḥtiyār*). Il n'est pas impossible que l'agent choisisse l'un des deux contraires, même si aucune chose, au-delà d'être puissant, n'y est ».

⁶⁷⁵ Voir W. Madelung, "The Late Mu'zalila and Determinism", p.250: "Al-Razī's suggestion that Abu l-Ḥusayn adopted this theory from the philosophers is likely to be correct. The function of motives is here radically different than in 'Abd al-Jabbār's theory. Whereas for the school of Abū Hāshim the concept of the *dā'ir* served merely to prove that the agent's acts are produced by himself, for Abu l-Ḥusayn it was needed to explain the occurrence of the act. Moreover, this new function of the *dā'ir*, profoundly changed the concepts of motive, knowledge, and consciousness employed in earlier Mu'tazilite thought".

⁶⁷⁶ Madelung, "The Late Mu'zalila and Determinism", p.251: "The difference between 'Abd al-Jabbār's and Abu l-Ḥusayn's concept of motives and its wider implications are revealed in Ibn al-Malāḥimī's refutation of 'Abd al-Jabbār's proofs that the capable agent may produce his act without a motive set forth in the latter's *Kitāb al-Dawā'ir wa l-ṣawārif*. 'Abd al-Jabbār first argues that if the capable agent, when bare of any motives, could not produce an act he would cease to be capable. Answering a possible objection of how an agent could produce an act which he neither imagined nor distinguished from another, either in general or in detail, he explains that the capable agent is by definition capable of opposites and an unlimited number of kinds of acts. Yet it is clearly impossible for him to know, or to believe to know, all these acts in detail. A man may indeed presume and believe to know, all these acts in detail. A man may indeed presume and believe that he is unable to carry something, but when he tries to do so he may discover that he is able. Ibn al-Malāḥimī answers that the capable agent, even in 'Abd al-Jabbār's view, cannot produce acts without restriction. Motives are a condition (*shart*) for the occurrence of the act, just as tools (*ālāt*), meaning organs and limbs, are a condition for it in the corporeal agent. If the agent loses his tools, he remains, as 'Abd al-Jabbār would agree, capable in some aspects on the supposition of his having tools. The same is true of motives".

Avicenne. C'est l'interprétation donnée par Daniel Gimaret qui a estimé que la définition ḡubbā'ite du mécanisme de l'acte, de laquelle est tirée la définition bašrienne, mène, à leur insu, au déterminisme⁶⁷⁷. Une réponse négative sauverait le libre arbitre auquel aspirent les Mu'tazilites et c'est l'interprétation donnée par Wilfred Madelung⁶⁷⁸ et Richard Frank⁶⁷⁹. Quels que soient les tenants et aboutissants d'une telle doctrine chez les Mu'tazilites, la même fonction est conçue par Avicenne pour l'incitation dans la génération de l'acte. Il l'explique dans ses *Ta'liqāt* :

La puissance en nous est la potentialité (*quwwa*) et [pour] la potentialité, tant que l'un des deux côtés n'est pas préféré [par] un facteur de préférence, aucun n'est prioritaire sur l'autre. Il faut donc à notre puissance quelque chose qui survienne depuis l'extérieur. Ce qui survient l'assiste dans l'acte et il est par la détermination de Dieu. La détermination entraîne donc cet assistant. Ce qui survient à nous depuis l'extérieur sont des incitations (*dawā'ī*) et des volontés, par contrainte ou d'une autre [façon]. Notre puissance n'est pas dépourvue de possibilité, nos actes sont donc tous par détermination (*taqdīr*) et sont tous par contrainte (*ḡabr*). Tant que [l'équilibre de] notre potentialité n'est pas changé par un [agent] survenant de l'extérieur, l'acte ne rentre pas dans l'ordre des possibles. Cela est par la détermination de Dieu. Sa détermination consiste à entraîner cet assistant et cet agent de particularisation⁶⁸⁰.

Bien que le modèle de la génération de l'acte soit presque identique chez Avicenne et chez Bašrī, tel que décrit par son disciple Ibn al-Malāḥimī, la description d'Avicennes revêt une tournure plus déterministe. Le déterminisme, chez lui, provient de deux sources : la première source est externe et divine, car c'est Dieu qui détermine l'incitation ; la deuxième est interne au mécanisme de l'acte, puisque dès la survenue de l'incitation, la puissance doit agir et

⁶⁷⁷D. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, p.59 : « La théorie ḡubbā'ite des incitations conduit inévitablement à une conception déterministe de l'acte. » ; et p.60 : « Incontestablement, la théorie mu'tazilite des incitations devait aboutir, et a abouti, à une forme de déterminisme ».

⁶⁷⁸ Madelung rejette d'abord l'idée de déterminisme chez les Bahšamites: "It is difficult to see how this theory of motives could inevitably lead to the double determinism described by Gimaret. Neither is the act determined by the motive, nor is the motive created or determined by God. Rather, the act is determined by the choice of the agent, with or without a motive, or in the presence of a multitude of motives and deterrents. Motives and deterrents are produced by man, although they are, to varying degrees, conditioned by objective facts or by inducements determined by God. These circumstances reduce man's absolute freedom of choice to some extent and make some acts more probable than others, but they do not lead to determinism. Determinism does not tolerate probability, it requires consistent necessity. For a proper judgment of al-Rāzī's claim of having proved determinism on the basis of the premises of the Mu'tazila, the focus of attention must thus be turned to Abu l-Ḥusayn al-Bašrī and his school". Madelung, «The Late Mu'zalila and Determinism», 248. Puis, il nie que la doctrine d'Abū l-Ḥusayn conduise au déterminisme. Selon lui, c'est l'interprétation donnée par Rāzī qui est influencée par Avicenne et prise dans le « piège » de la doctrine philosophique qui aboutit à la conception déterministe. Ni acte volontaire libre, ni impulsion ne sont déterminés par l'incitation : « The philosophers' argument is based on the presumption of a consistently causal world and is valid only on this presumption. In such a world an arbitrary choice, breaking the causal chain, is obviously inconceivable and a determining motive must be assigned to indeterminate capacity. Having already shown on the basis of human experience that motives are not determining, Ibn al-Malāḥimī would have properly answered the argument of the philosophers by affirming that acts can occur with, without, or against any specific motive. It is arbitrary choice which makes the act occur or not occur. Yet choice was in the Mu'tazilī theory nothing 'additional' to capacity, it was implied in its definition and, given capacity, necessary". *Ibid.* pp.255-256

⁶⁷⁹ Voir R. Frank, "The Autonomy of the human agent in the teaching of 'Abd al-Ḡabbār", pp. 323-255.

⁶⁸⁰ Avicenne, *Ta'liqāt*, 23, 4-8 ; 24,1-2.

produire son effet. Chacun des deux penseurs utilisent la même terminologie pour indiquer le rôle de *dā'ī* : c'est ce qui fait pencher la balance (*tarraḡuh*), qui fait préférer, chez l'agent, l'acte au détriment du non-acte. Ibn al-Malāḡimī n'hésite même pas à qualifier l'incitation de « condition » (*ṣarṡ*)⁶⁸¹. Avicenne préfère utiliser un mot plus neutre, « assistant » (*mu'ayyin*), quoiqu'il soit favorable à attribuer à l'incitation les caractéristiques d'une condition. 'Ayn al-Qudāt, reprend, à son tour, dans son épître le même modèle :

Lorsqu'un acte ou son contraire vient à être par toi, l'on ne peut pas l'attribuer seulement à la puissance. Car la puissance existait avant alors que son objet n'existait pas, puisque tu as [par exemple] toujours la puissance d'écrire, mais l'objet de la puissance ne vient pas à être tout le temps. Lorsque donc un mouvement ou un repos vient à être par toi, ce qui fait pencher la balance (*moraḡḡih/muraḡḡih*) en faveur de l'acte ou de son contraire est un attribut apparaissant en toi qu'on appelle « volonté ». Il n'est pas possible qu'en toi existe la volonté de parler, alors que la langue ne bouge pas, ou qu'il existe la volonté de demeurer silencieux et que la langue ne soit pas immobile, sauf s'il y a un obstacle qui contraint la volonté. [...] Lorsqu'une volonté ferme apparaît en toi, il est nécessaire qu'un objet de la puissance vienne à être par ta puissance. Si l'objet de la puissance n'apparaît pas, cela est dû ou bien à un obstacle entravant, ou bien à une hésitation au sein de la volonté qui n'est pas ferme. Après la détermination de la volonté et dans l'absence des obstacles, l'existence de l'objet de la puissance, c'est-à-dire l'acte ou son contraire, devient nécessaire⁶⁸².

Ce passage reprend, jusque dans la terminologie même, la théorie de *ruḡḡān*. Le mot « *dā'ī* » est absent dans les écrits de 'Ayn al-Qudāt, mais sa fonction est bel et bien présente par la manière selon laquelle il comprend le rôle de la volonté, et plus tard celui de la science⁶⁸³. Il suit plutôt la voie avicennienne, en reconnaissant un aspect nécessitant pour la volonté, et en considérant, comme nous allons le découvrir, une origine externe à sa survenue. La nécessitation de la volonté dans l'activation de la puissance n'est toutefois pas absolue, car, en raison de causes externes ou internes, elle peut échouer. Les choses qui, de l'extérieur, peuvent empêcher l'effectivité de la volonté sont des obstacles, alors que les causes internes

⁶⁸¹ Il ne faut pas prendre la qualification de l'incitation comme une « condition » de la production de l'acte, en tant que signe d'un déterminisme chez Ibn al-Malāḡimī. Car la condition pour lui n'a pas de pouvoir nécessitant. Elle prépare seulement la situation pour la survenue de l'acte : « Les adversaires ont argumenté par [différentes] choses, parmi lesquelles se trouve [ceci] : si la puissance s'applique aux deux contraires, ou bien les deux arrivent par elle, ce qui est impossible, ou bien l'un d'eux arrive par elle, or, aucun des deux n'est prioritaire à l'autre pour la venue, à moins que quelque chose de plus [ne survienne]. Et si l'existence de l'un des deux contraires se réalise par cette chose, l'acte appartient à cette chose et non à la puissance. La réponse en est que la puissance s'applique aux deux contraires selon l'aspect qui rend leur existence possible par elle, et leur existence n'est possible qu'indifféremment. Il nécessite donc qu'elle s'applique à eux sans aucune différence. L'un des deux ne vient à l'être qu'en raison d'une chose qui particularise la puissance pour l'existentiel et cela est une incitation (*dā'ī*), étant une condition (*ṣarṡ*) pour que la puissance soit effective pour l'un d'eux. Or l'existence se réalise seulement par la puissance ». Ibn al-Malāḡimī, *Fā'iq*, 239, 13-16 ; 240, 1-3.

⁶⁸² *Nāme-hā*, I, 9, 15-16; 10, 1-10

⁶⁸³ Une imprécision terminologique est également détectée chez Rāzī et les Mu'tazilites. Voir D. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, p.146 : « Au lieu d'incitation, Rāzī parle parfois de volonté (*qaṣd, irāda, maṣī'a*). De fait, il n'établit pas de distinction nette, du moins du point de vue fonctionnel, entre les deux notions : en cela, il reste bien dans la ligne des théologiens ḡubbā'ites, qui avaient eux-mêmes un certain mal à faire cette distinction ».

proviennent d'une déficience dans l'étape préliminaire à la volonté, c'est-à-dire la modalité de la formation de la science corollaire à elle. Puisque la volonté, semblable à la puissance, est en équivalence égale vis-à-vis des deux opposés, elle nécessite l'intervention d'un facteur supplémentaire pour mettre en marche la puissance. C'est ainsi que l'élément ultime et le plus décisif dans la génération de l'acte, à savoir la science, est révélé :

Sache maintenant que la relation de la volonté avec l'acte et son contraire est égale, tant qu'il n'y pas ce qui la fait pencher en faveur de l'un, puisque tant qu'il n'y aura pas ce qui fait pencher [la volonté], il n'y aura ni volonté d'être silencieux, ni volonté de parler. Il est impossible qu'en toi soit la volonté de silence, tant qu'il n'y a pas en toi quelque chose qui te dise que garder le silence est meilleur que le fait de parler. [...] Sache que ce qui fait pencher la volonté vers l'acte ou son contraire, est une science⁶⁸⁴ qui apparaît en toi, sur le fait que cet acte est mieux que son contraire ou vice versa. Lorsqu'une science ferme ou une opinion dominante (*zann-e gāleb*) apparaît au sujet du fait qu'écrire est mieux que de ne pas écrire, il est indispensable que la volonté d'écrire apparaisse. Tant qu'il y a une hésitation dans la science ou l'opinion, la volonté ne s'affermir pas et lorsque l'hésitation cesse, il est nécessaire que la volonté s'installe. L'opinion n'a pas comme condition le fait d'être vraie. Elle peut être mensongère. C'est par là que les nuisances religieuses et mondaines arrivent aux gens⁶⁸⁵.

La volonté est également conçue comme une faculté, prédisposée à fonctionner, dans son état de puissance, qui exige un certain degré de connaissance, afin d'actualiser. Il est important que 'Ayn al-Qudāt ne réclame pas la certitude ferme pour l'activation de la volonté : même une opinion dominante est susceptible de mettre en acte la volonté et déclencher ainsi le processus de l'action. Atteindre la certitude se fait sur une échelle graduée : ainsi, de l'ignorance et du doute, le sujet pensant arrive à l'opinion et lorsque celle-ci devient dominante, la volonté en lui s'incline vers l'acte, en poussant la puissance à agir. À l'apogée de ce spectre se situe la science certaine ou la certitude. L'opinion dominante, la science et la certitude constituent toutes des bases valides pour l'action, et toutes, en tant qu'intelligibles, proviennent d'une source en dehors de l'homme. Bien que les Mu'tazilites rassemblaient les trois états intellectuels sous l'appellation de l'incitation, ils ne concevaient pas de provenance externe à l'homme pour leur survenue. C'est sur ce point que 'Ayn al-Qudāt se distingue définitivement de la doctrine bašrienne et se rattache à Avicenne qui a relié l'incitation à la détermination divine. 'Ayn al-Qudāt est néanmoins plus précis que le *šayḥ al-ra'īs* sur ce point. Il exprime explicitement la provenance de chaque type d'incitation :

Sache qu'au cas où une science vraie apparaît dans l'homme, une volonté bienheureuse surgit en lui, à la suite du quoi un acte ou son contraire vient à être, qui n'est pas regrettable, ni selon la religion ni dans ce bas-monde. Si une fausse opinion apparaît en lui, une volonté malheureuse nécessairement s'obtient à sa suite et un acte

⁶⁸⁴ Nous avons corrigé « acte » (*'amal*) dans l'édition par « science » (*'ilm*).

⁶⁸⁵ *Nāme-hā*, I,10, 12-17; 11, 1-6

ou son contraire, qui est regrettable, vient à être. Sache maintenant que cette science surgit en l'homme de sorte qu'il n'en est pas lui-même conscient et comme cette science est adventice, elle n'est pas exempte de cause. La venue à l'être des adventices sans cause qui préférerait leur existence à leur non-existence, est impossible. Les sciences vraies ont des causes dont elles viennent à être et on les appelle « anges ». [...] Les fausses opinions ont des causes dont elles viennent à être et on les appelle « démons »⁶⁸⁶.

Malgré leur origine externe, tous les états psychiques menant à la détermination de la volonté ne sont pas conformes à la réalité objective. L'opinion peut être fausse et entraîner une volonté aboutissant à une action mauvaise. Une personne qui a comme opinion la douceur du miel, peut en consommer démesurément de manière à tomber malade. Car cette opinion est présentée, pour elle, sous forme d'un syllogisme constitué de deux prémisses : (1) le miel est sucré : (2) manger des sucreries et obtenir du plaisir est mieux que de ne pas le faire. Or, comme le souligne 'Ayn al-Quḍāt, la forme syllogistique adéquate est en fait un syllogisme conditionnel, selon lequel manger des sucreries est mieux que de ne pas en manger, à condition que cela n'aboutisse pas à une douleur plus grande que le plaisir souhaité⁶⁸⁷. En deçà de son origine extrinsèque à l'homme, qui pourrait être maléfique, l'opinion est erronée à cause d'une malformation syllogistique propre à elle.

La dépendance essentielle d'un agent doté de choix libre vis-à-vis d'une incitation ainsi que de l'origine céleste des connaissances contribue à former le déterminisme que nous retrouvons chez Avicenne, chez certains Aś'arites tels Ġazālī et Rāzī ainsi que chez notre auteur. Ils le formulent tous de la même manière : « l'homme est contraint à être libre ». Cette doctrine à l'allure contradictoire nie la liberté absolue de l'homme dans la production de ses effets, du fait que la liberté de choix est circonscrite par l'incitation et que l'homme, dans une telle situation, ne dispose pas d'une infinité de possibilités. Un agent, suivant une incitation, doit nécessairement se mettre à l'acte ou à son contraire, il n'est pas capable de réaliser une autre possibilité, en dehors de ces deux options. Avicenne l'explique bien :

On dit : l'homme est contraint sous forme d'être libre et cela signifie que celui, parmi nous, qui est doté de choix libre n'est pas dépourvu, dans sa liberté de choix, d'une incitation qui le mènerait à l'acte⁶⁸⁸.

⁶⁸⁶ *Nāme-hā*, I, 14, 3-15

⁶⁸⁷ Voir *Nāme-hā*, I, 11, 16-17 ; 12, 13 : « Sache que la volonté de manger du miel provient de deux sciences : l'une est vraie et l'autre est fausse. La vraie est que le miel est doux, la fausse est que consommer la douceur et arriver à appréhender le plaisir est mieux que son contraire. Si tu apprends cette proposition, sans aucune condition, elle devient mensongère. Car manger ce qui est agréable est mieux que son contraire, à condition que cela n'aboutisse pas à une douleur plus grande que le plaisir ».

⁶⁸⁸ Avicenne, *Ta 'līqāt*, 124, 1-2 ; « L'agent doté de choix libre, dans l'usage commun, est ce qui est en puissance et a besoin d'un facteur de prévalence pour le faire sortir de sa liberté de choix vers l'acte ; ce qui est ou bien une incitation vers cet [acte] ou quelque chose d'extérieur. L'agent humain doté de choix libre a la caractéristique d'être contraint (*fi ḥukm muḍṭarr*) ». *Ta 'līqāt*, 122, 1-3.

Un agent véritablement libre ne suit aucune incitation, qu'elle soit externe ou interne. Il dispose d'une infinité de possibilités synchroniques, parmi lesquelles il en choisit une arbitrairement. C'est là le Dieu auquel pense Ġazālī. Aucun être humain n'est qualifié de la sorte. C'est pourquoi aucun être humain n'est, au sens propre du terme, libre⁶⁸⁹. Avicenne estime que, malgré le libre arbitre que réclament les Mu'tazilites, leur description de l'acte libre de l'homme se prête à cette interprétation déterministe ; ce qui, selon lui, est le vrai mécanisme de l'acte⁶⁹⁰.

Ġazālī, dans l'*Ihyā'*⁶⁹¹, et Rāzī, dans les *Maṭālib*⁶⁹², ont repris cette solution avicennienne. La même attitude est présente chez notre auteur. Ainsi nous lisons dans l'épître 43 :

L'homme, selon l'apparence, n'est pas contraint à faire une chose déterminée, mais il est contraint à être libre. De même qu'on a déterminé la combustion pour le feu, on a déterminé la liberté de choix pour l'homme. Puisque donc on l'a érigé en substrat de choix libre, il ne peut pas en être autrement, de même que le feu ne peut être que brûlant. Puisque donc il est le substrat de choix libre, par son biais, différents actes viennent à être par lui : s'il veut [il peut] se mouvoir en direction de la gauche, s'il veut [il peut] se mouvoir en direction de la droite, s'il veut [il peut] rester au repos. C'est pourquoi on l'a envoyé au monde de l'épreuve et des jugements, «pour éprouver lequel de vous sera meilleur en action» (11:7). Toutefois, qu'il veuille être doté de choix libre ou pas, il ne pourrait pas en être autrement. Être doté de choix libre pour lui est comme être doté d'une nature pour l'eau, le pain et le feu. Cela est le voile retiré du [mystère de] la différence entre le principe du *ḡabr* et celui du *qadar*⁶⁹³.

Le statut de l'homme, en tant qu'agent contraint à être libre, se comprend, en conformité avec l'ensemble de l'ordre dominant le cosmos. Dans la cosmologie émanationniste à laquelle adhère notre auteur, l'intégralité de l'univers est soumise à l'ordre divin car Dieu a créé chaque être pour remplir une fonction particulière. Nous comprenons ainsi le sens spécifique de l'usage du verbe impersonnel dans sa formulation : « on a déterminé, on a érigé, etc. » : c'est le décret divin qui les a tous formés de la sorte. Ce qui distingue l'homme des autres

⁶⁸⁹ Avicenne, *Ta'liqāt*, 124, 6 : « L'agent doté du choix libre, dans le sens propre du terme, est celui qui n'est pas mené par une incitation à l'acte qu'il réalise ».

⁶⁹⁰ « Chez les Mu'tazilites, le choix libre se fait par une incitation ou une cause. Or, le choix libre fait par une incitation serait une contrainte ». Avicenne, *Ta'liqāt*, 131, 2-3.

⁶⁹¹ Il développe cette idée dans le livre de *tawakkul* et conclue ainsi : « le sens de son état d'être contraint est que tout cela s'obtient en lui de la part d'un autre et non de la part de lui-même, et le sens de son état d'avoir le choix libre est qu'il est le substrat de la volonté advenant en lui par contrainte après le jugement de l'intellect sur l'acte qui est bien et agréable. Le jugement advient également par contrainte. Il est donc contraint à avoir le choix libre », Ġazālī, *Ihyā'*, IV, 2503, 11-13.

⁶⁹² Gimaret résume ainsi la doctrine adoptée par Rāzī : « En résumé : 1) l'acte humain ne peut venir à l'être que si, à la puissance, s'ajoute un 'facteur de prévalence' qui fait que, de deux possibles équivalents au regard de la puissance, l'un l'emporte sur l'autre ; 2) dès lors que ce 'facteur de prévalence' existe, joint à la puissance, l'acte se produit nécessairement ; dans le cas contraire, l'acte est impossible ; 3) ce 'facteur de prévalence' ne peut être que l'acte de Dieu. L'acte humain, se trouvant ainsi être l'effet nécessaire de la puissance et d'un 'facteur de prévalence', l'un et l'autre créés par Dieu, est donc lui-même créé par Dieu ». D. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 142.

⁶⁹³ *Nāme-hā*, I, 337, 9-17 ; 338, 1. Le même passage est répété *verbatim* dans *Tamhīdāt*, 189-190.

êtres, dans ce monde savamment calculé, sont les possibilités qui s’offrent à lui au moment de son passage à l’acte. Mais, même lui, ne peut transgresser l’ordre établi par le décret divin, car il ne peut passer à l’acte, sans passer d’abord à travers les étapes de la science et de la volonté. Ces deux aspects pris en compte, l’agent humain est donc contraint : il est contraint d’abord, en tant que disposant de deux possibilités, entre l’acte et son contraire, et non entre une infinité d’entre elles ; il est contraint ensuite puisque dès l’apparition d’une condition épistémologique requise et la formation d’une volonté, il est obligé de choisir entre l’une des deux possibilités. Aucune résistance n’est envisageable devant la force nécessitante de ses états psychiques, dans ce système emprunté à Avicenne. La nécessité avec laquelle chaque élément de cette chaîne agit sur l’autre pourrait les ériger en principe causal.

Un exemple, inspiré sans doute de Ġazālī, revient sous la plume de ‘Ayn al-Quḍāt afin d’illustrer cette situation contraignante de la liberté d’agir ; ce que Gimaret a désigné comme « l’apologue de la page écrite⁶⁹⁴ ». Ġazālī le présente dans le livre du *Tawakkūl* de l’*Ihyā’*, sous une forme romanesque, en personnifiant les choses inanimées. L’homme, face à une page sur laquelle est marqué un verdict, lui demande la cause de sa noirceur et la page pointe l’encre comme responsable. De même, l’encre indique la plume, celle-ci renvoie à la main, la main à la puissance et ainsi de suite, jusqu’à Dieu, qui comme causateur des causes, est le point ultime de cette chaîne⁶⁹⁵. Ġazālī en conclut qu’« il n’y a aucune différence entre le calame divin et celui de l’homme dans le sens d’asservissement (*tashīr*), la différence réside seulement dans la forme⁶⁹⁶ », ce qui signifie qu’aucun agent, qu’il soit humain ou naturel n’a de véritable liberté dans l’exécution de son acte. Dieu, à l’instar d’un scribe, écrit et détermine pour tous leur fonction. Dans cette optique, tous Lui sont asservis, ce qui implique également la privation pour les agents, de leur efficacité causale. Bien que ‘Ayn al-Quḍāt représente une version plus personnelle de cet apologue⁶⁹⁷, il tire les mêmes conclusions que son maître. C’est pourquoi, à la fin de son argumentation, il taxe d’hérétique la doctrine qu’il a mise en place et qu’il a défendue comme valide dans les épîtres précédentes. Une nuance d’interprétation distingue la version correcte de la version hérétique : dans la version correcte, les éléments sont enchaînés l’un à côté de l’autre et nécessitent effectivement, en tant que

⁶⁹⁴ D. Gimaret, *Théories de l’acte humain*, p.131.

⁶⁹⁵ Ġazālī, *Ihyā’*, IV, 2492-2498

⁶⁹⁶ *Ihyā’*, IV, 2497, 11-12.

⁶⁹⁷ Il donne l’exemple de lui-même écrivant son épître. *Nāme-hā*, I, 338, 2-6 : « Mon objectif est que tu saches avec certitude que si j’écris ou que je n’écris pas, dans les deux cas, je suis dominé (*maqḥūr*) et contraint. Car si j’écris, en dépit du fait que j’écrive par libre choix, dans le fait d’avoir le choix libre sur l’écriture je serais contraint. Si je n’écris pas, en dépit du fait que je n’écrive pas par libre choix, je serais contraint. Puisque, de par la domination de la destinée prééternelle, le décret irrévocable éternel et le jugement déterminé divin, on m’a fait libre d’écrire ou de ne pas écrire, je ne pourrais qu’être libre d’écrire ou de ne pas écrire ».

condition, l'élément suivant, mais ils ne sont nullement considérés comme des causes, dans le strict sens du terme. La seule cause et l'unique agent véritablement efficace, c'est Dieu. Dans la version hérétique, chaque chaînon est conçu comme une cause de l'élément suivant. 'Ayn al-Qudāt livre cette réflexion au terme de la troisième épître :

Les savants ont l'habitude de dire : la puissance est la cause de l'existence de son objet ; la volonté est la cause nécessitant que la puissance accomplisse son objet et la science est la cause de l'existence de la volonté. De même, ils disent : la cause de l'existence de la science en l'homme ce sont les anges et les démons et la cause de leur existence est le Vrai. Leur spéculation arrive à la fin à un éternel qui est subsistant par son essence. Cette sorte d'explication, tout en étant indispensable pour faire comprendre l'intention, est fort éloignée des vérités des choses. Là où est la vérité, aucune chose ne vient à être à partir de quelque chose d'autre. Car, quand quelque chose n'a pas l'existence véritable, comment peut-elle exister quelque chose d'autre⁶⁹⁸?

Nous arrivons, une fois encore, à la différence ontologique fondamentale entre l'existant nécessaire par soi et l'existant possible par soi, pris comme critère d'évaluation de l'efficacité causale. La causalité de l'homme dans la production de ses actes, supposés être libres, n'est pas différente de la causalité naturelle. Il est aussi contraint qu'une monture en face de son cavalier⁶⁹⁹. Mais, dès lors que ce déterminisme poussé à son paroxysme est saisi, on se heurte à deux questions fondamentales concernant la responsabilité éthique de l'homme dans la réalisation de ses actes ainsi que concernant la place de la justice de Dieu dans un monde habité par le mal. Si les écrits existants de 'Ayn al-Qudāt ne contiennent pas de données sur la première question, ils offrent un exposé intéressant sur la deuxième. Cela nous amène vers le problème crucial de l'origine du mal et de la possibilité d'un optimum chez notre auteur.

3.2. La question du mal et le problème de la théodicée

C'est afin d'interpréter une fameuse tradition prophétique, probablement apocryphe, que 'Ayn al-Qudāt se penche, dans l'épître 94, sur la question de la théodicée et de l'origine du mal. La tradition prophétique est celle-ci : « les *qadariyya* sont les mazdéens de cette nation ». Sans conteste, elle a formé un *locus classicus* pour la plupart des théologiens musulmans qui se sont acharnés à la comprendre suivant leurs partis pris doctrinaux. Ainsi, il s'agissait, pour les deux camps rivaux parmi les théologiens, les Aš'arites et les Mu'tazilites,

⁶⁹⁸ *Nāme-hā*, I, 18, 1-8

⁶⁹⁹ C'est dans l'épître 97 que 'Ayn al-Qudāt compare la liberté conditionnée de l'homme à celle d'une monture : « Dans l'absence de cavalier, le cheval est contraint par la détermination (*taqdīr*), par le biais du choix libre selon lequel est créée sa nature pour l'acte de manger et de dormir. Dans la présence du cavalier, il est encore contraint par la détermination, mais par le biais d'un choix libre auquel il est forcé. Son choix libre, en soi, dans l'absence du cavalier, est naturel et lorsque le cavalier le monte, son choix libre devient dominé. Lorsque tu as saisi cette prémisse, sache que les hommes sont tous contraints par la détermination, certains par le biais d'un choix libre naturel, obéissant et créé naturellement, et certains par le choix libre dominé et forcé », *Nāme-hā*, II, 345, 1-7.

de l'attribuer au camp adverse, en suggérant les arguments qui rejetteraient la possibilité de son application à eux-mêmes⁷⁰⁰. En conformité avec les allégeances des deux écoles, deux interprétations de cette tradition ont donc circulé dans la littérature du *kalām*. Celle que nous trouvons chez 'Ayn al-Qudāt est proche de l'interprétation qu'ont privilégiée les Aš'arites, qui reconnaît les Bašriens parmi les Mu'tazilites comme les Qadarites. 'Ayn al-Qudāt, tout en reprenant l'interprétation aš'arite, prend la liberté d'y apporter ses propres modifications. L'école aš'arite a voulu voir, dans cette tradition, un signe de rejet de la théorie éthique endossée par les Mu'azilites qui cherchaient à préserver à tout prix le dogme de la justice divine.

C'est par sa proximité avec l'école aš'arite que 'Ayn al-Qudāt prend le mot *qadariyya* pour un sobriquet des Mu'tazilites et entreprend d'examiner la thèse courante de cette école théologique au sujet de ce qui est le mauvais. Une différence fondamentale en termes stratégiques le distingue toutefois des Aš'arites. Pour ces derniers, dans leur interprétation, c'est prioritairement la dimension apologétique qui l'emporte : ils réfutent la doctrine mu'tazilite par besoin de la réfuter et n'y trouvent aucun noyau de vérité. Or, 'Ayn al-Qudāt, avec sa conviction qu'il existe une version originale valide pour chaque sorte de doctrine, n'essaye nullement de rejeter la doctrine mu'tazilite. Par contre, il tâche d'en tirer le sens correct qui s'y cache. D'où par ailleurs cette espèce de combinatoire par laquelle il en commence l'exposé : il s'agit de dresser un tableau de toutes les significations possibles d'une doctrine donnée afin d'y trouver celle qui en est acceptable. Nous lisons dans cette épître :

Il existe un énoncé qui possède deux sens : l'un est ce qu'est la doctrine de *qadar* selon laquelle Dieu ne crée pas le mal ; l'autre est le sens correct qui est la doctrine des seigneurs de la vérité. Ô ami et cher frère ! Sache que si quelqu'un dit : « Dieu, le Très-Haut, crée le bien et ne crée aucun mal », cet énoncé peut dénoter deux sens : [1] le premier est la doctrine du *qadar* et ce sens est invalide, [puisque] cela veut dire que le bien et le mal existent, mais comme Dieu ne crée que le bien et ne crée pas le mal, il faut que quelqu'un d'autre le crée. Cette conclusion fautive provient de l'ajout d'une prémisse fautive à cet énoncé. Il y a donc une prémisse correcte et une prémisse fautive et la conclusion est inévitablement fautive. La prémisse correcte est que Dieu ne crée que du bien et ne crée pas le mal. La prémisse fautive est que le bien et le mal existent. Bien que, compte tenu l'apparence [des choses], cette prémisse soit correcte, selon la vérité, elle est fautive. Car il n'est pas possible que du plus grand des miséricordieux un

⁷⁰⁰ Voir D. Gimaret, *La doctrine*, p. 397 : « On sait que, par une étrange déviation sémantique, ce terme de *qadariyya*, à l'évidence dérivé de *qadar*, a été couramment utilisé dans la littérature sunnite pour désigner non pas ceux qui affirment le *qadar* – compris, comme l'entendent les Sunnites eux-mêmes, comme détermination de toutes choses par Dieu- mais ceux qui le niaient, c'est-à-dire, essentiellement, les Mu'tazilites. Ceux-ci, naturellement, récusent un tel sobriquet, qu'ils estiment, non sans raison, davantage convenir à leurs adversaires. D'où cette polémique, chacun des deux camps s'employant à démontrer que les véritables 'qadarites' c'est la partie adverse ».

mal advienne. Il est possible que cela ne soit que du bien alors que nous le considérons comme mal⁷⁰¹.

Outre la simplification coutumière à ‘Ayn al-Quḍāt, nous décelons dans ce passage un changement important de perspective, entre la version aš‘arite de cette thèse et ce que ‘Ayn al-Quḍāt développe. Chez les Aš‘arites, en conformité avec les textes des Mu‘tazilites, le débat tourne autour de deux axes principaux : (1) le critère de la qualification éthique d’un acte humain ; (2) l’origine de l’acte dans le cas de ceux qualifiés comme moralement mauvais. La doctrine éthique des Mu‘tazilites Baṣriens, exprimée de façon simple, soutient l’idée selon laquelle la qualité éthique d’un acte, c’est-à-dire sa qualification d’être permis, bon ou mauvais, est issue d’une configuration (*wağh*) propre à lui et ne pourrait être spécifiée de façon subjective, par une volonté quelconque⁷⁰². Ainsi ni la volonté de Dieu, ni celle d’un être humain ne pourrait changer cette qualification éthique de sorte que quelque chose de mauvais en soi ne devienne bon et vice versa, car la volonté n’en constitue pas la cause qualifiante⁷⁰³. Quant à la configuration, elle est comme l’énonce Ibn al-Malāḥimī :

Par les configurations qui s’appliquent à eux, nous voulons dire qu’une circonstance accompagne leur venue à l’être, qui se rapporte à leur négation ou à leur affirmation. En raison de cette circonstance les actes sont décrits comme injustice, bénéfique ou empêchement d’un dommage⁷⁰⁴.

La volonté pourrait figurer comme élément de la configuration, mais la configuration ne s’y borne pas. Un objectivisme modéré en éthique découle de cette doctrine, car la propriété éthique d’un acte, bien qu’elle ne lui soit pas essentielle, lui est concomitante. Autrement dit, la configuration est externe à l’acte⁷⁰⁵ et celui-ci, appréhendé sous un angle physique, est un accident. Un acte, dénué de cette configuration, serait éthiquement neutre : il se résume à son état physique pur qui est d’être un accident inhérent à un substrat corporel. Les Aš‘arites ont

⁷⁰¹ *Nāme-hā*, II, 292, 1-14

⁷⁰² « The Baṣran Mu‘tazila maintain that the cause of the ethical property of an act is not the act itself (that is, its essence), nor a special ethical accident, nor any of other external factors to be discussed later in this section, but rather only the ‘*wajh*’ of the occurrence of the act. Ayman Shihadeh, “Theories of Ethical Value in Kalām: A New Interpretation”, p.6; « The causes [of ethical properties of an act] cannot be the essence, class, or coming to be of the act. Nor can it be the volition, or intention, of either agent or another human being, or God (though, as mentioned, volition is an element in some configurations). I cannot will, for instance, that a lie performed by either me or Zayd be good. And though God wills that humans perform certain acts and detests that humans perform others, His will necessarily conforms to His knowledge of the objective goodness and badness of these acts, and does not itself make them good or bad”. *Ibid.*, p. 8.

⁷⁰³ Voir Ibn al-Malāḥimī, *Fā’iq*, 121, 7-9 : « Les mauvais [actes] [...] sont mauvais à cause des configurations qui s’appliquent à eux. Les bons actes [...] sont bons à cause des configurations qui s’appliquent à eux ». Voir aussi ‘Abd al-Ġabbār, *Muğnī*, VI/1, 86, 3-5 : « On dit la même chose au sujet de l’aversion de [Dieu] : lorsqu’il déteste [quelque chose] cela indique sa malignité, il n’en est pas la cause. Ainsi, il s’en trouve affirmé que le mauvais, le bon, l’obligatoire ne sont pas particularisés par ces propriétés à cause de la volonté ».

⁷⁰⁴ Ibn al-Malāḥimī, *Fā’iq*, 121, 10-12.

⁷⁰⁵ ‘Abd al-Ġabbār, *Muğnī*, VI/1, 52 : « C’est pourquoi, nous disons au sujet de mauvais (*qabīḥ*) qu’il faut qu’il soit particularisé par un état, à cause duquel il devient mauvais ».

contesté cette doctrine, et ce, pour deux raisons principales : (1) la raison d'ordre physique, car si un acte est un accident, il ne peut pas être qualifié par un attribut, qui serait lui-même un accident ; cela nierait le principe physique selon lequel un accident ne peut être le substrat d'un autre accident ; (2) la raison d'ordre théologique : puisque suivant cet objectivisme, même les actes de Dieu seraient soumis à une évaluation éthique et que cette doctrine ne fait aucune exception pour les actes posés par l'agent divin. Les Aš'arites s'opposent à cette idée. Pour eux, si un acte est éthiquement qualifié par un facteur externe à lui, ce facteur ne peut être qu'un principe supérieur. Aucun concomitant ou état subséquent à l'acte ne détermine, selon eux, sa propriété éthique. Dieu seul en décide. C'est Lui qui veut que la mécréance, essentiellement, soit mauvaise et que la foi, du fait d'être foi, soit bonne. Mais rien ne l'oblige à une telle détermination et Il peut la changer à Son gré.

'Ayn al-Quḍāt ne mentionne aucunement le débat sur les modalités de la qualification éthique et préfère en faire table rase. La doctrine qu'il expose dans le passage cité ci-dessus se rapporte plus ou moins au deuxième axe du débat, dont nous avons traité plus tôt, c'est-à-dire l'origine des mauvais actes. Encore que, de nouveau, il modifie les limites au sein desquelles la question se trouvait située, en supprimant toute allusion à la responsabilité des mauvais actes de l'homme et le rôle qu'y joue la volonté divine. Les *mutakallimūn*, à l'origine, cherchaient à savoir si Dieu désire les mauvais actes de l'homme ou non. 'Ayn al-Quḍāt supprime l'homme, remplace la volonté par la puissance d'existence et présente ainsi ce problème sous une forme plus universelle et bien plus importante : « Dieu est-il Celui qui fait exister le mal ? » Au lieu de la question originale qui était formulé de cette façon : « est-ce Dieu qui veut les actes mauvais de l'homme ? » D'emblée, ce changement de perspective pourrait être pris pour une influence d'avicennisme, bien que, comme nous le verrons, nous y retrouvons également des traces de la question telle qu'il l'a formulée dans la littérature du *kalām*.

Toute la querelle est présentée par ses soins sous une forme syllogistique :

La majeure : Dieu crée le bien et ne crée aucun mal.

La mineure : Le bien et le mal existent.

La conclusion : Ce n'est pas Dieu qui a créé le mal qui existe.

Ce syllogisme est une version modifiée de la thèse mu'tazilite selon laquelle Dieu ne veut pas les mauvais actes de l'homme et que c'est l'homme lui-même qui en est agent et responsable. En la situant dans une perspective plus globale, 'Ayn al-Quḍāt la comprend comme une indication de l'existence du mal dans le monde, et son attribution à un principe différent de Dieu. Et c'est dans ce sens que les Mu'tazilites seraient semblables aux

Mazdéens, car, pour ces derniers, le principe du mal, à savoir Ahrīman, n'est pas celui qui fait exister les bonnes choses, i.e., Ahūrāmazdā. Ce dualisme n'était évidemment pas approuvé par les théologiens musulmans. Dans son effort d'interprétation, notre auteur ne touche pas à la majeure qu'il estime vraie, mais entreprend de corriger la mineure qui, selon lui, dénote une relativité de valeur. C'est autour de cette mineure qu'il développe sa théorie éthique, inspirée d'Avicenne, et qui est en directe relation avec l'existence de l'optimum. Il rectifie ainsi le syllogisme :

La raison de la falsification de cette doctrine est que, comme ils disent « Dieu, le Très-Haut, ne crée jamais aucun mal », cet énoncé pourrait être correct, à condition qu'une autre science s'obtienne avec cela qui consiste à dire que « tous les adventices sont créés par Dieu ». De ces deux prémisses vraies, s'induit la conclusion : le mal n'existe pas. Vérifie ces deux prémisses : l'un est que tout adventice provient de Dieu (*ṣādīr min Allāh*). Et si tu voulais ne pas utiliser le mot «provenir» (*ṣadīr*) pour qu'un idiot ne puisse pas te faire de reproches, utilise un autre mot, car je ne peux pas le corriger maintenant. La deuxième prémisses consiste à dire qu'aucun mal ne provient de Dieu. De ces deux prémisses on induit qu'aucun mal n'est adventice⁷⁰⁶.

Pour rectifier le syllogisme contesté 'Ayn al-Quḍāt propose deux autres syllogismes, dont le premier consiste à énoncer :

La majeure : Dieu ne crée aucun mal.

La mineure : Dieu crée tous les adventices.

La conclusion : Aucun mal n'existe.

Il existe un problème dans la conclusion que 'Ayn al-Quḍāt tire des deux prémisses, puisque, des deux prémisses qu'il propose ne découle pas cette conclusion. La conclusion correcte serait « aucun mal n'est adventice » et non pas « aucun mal n'existe ». C'est pourquoi il propose un autre syllogisme qui rectifie cette erreur :

La majeure : Tous les adventices proviennent de Dieu.

La mineure : Aucun mal ne provient de Dieu

La conclusion : Aucun mal n'est adventice.

L'énoncé « aucun mal n'est adventice » pourrait signifier « aucun mal n'existe » à condition que l'on prouve, en parallèle, qu'il n'existe qu'un seul éternel. Car « aucun mal n'est adventice » pourrait insinuer que des maux non-adventices, c'est-à-dire éternels, existent. Notre auteur ne se soucie pas d'ajouter cette clarification à son exposé du sujet, probablement pour la raison simple qu'ailleurs il s'est donné comme tâche la démonstration de l'unité numérique de l'éternel. Ici, il prend pour donné l'existence d'un seul éternel. Ce qui induit que si le mal n'est pas adventice, il est non-existant. Les théologiens sunnites ont également

⁷⁰⁶ *Nāme-hā*, II, 295, 7-11.

discuté les prémisses d'une version avoisinante de ce dernier syllogisme. On reconnaît notamment la position d'Ibn Kullāb qui consistait à escamoter la conclusion tout en approuvant la validité des prémisses. 'Abd al-Qāhir al-Baġdādī en parle dans son *Uṣūl al-dīn* :

Nos compagnons ont dit que tous les adventices sont par la volonté de Dieu, glorifié et exalté, et ils ont divergé l'un de l'autre quant aux détails : « je dis en général que Dieu veut la venue à l'être de tous les adventices, qu'ils soient bons ou mauvais, mais je ne dis pas en détail qu'Il veut les péchés, même si ceux-ci font partie des adventices dont Il a voulu la venue à être. De même que, lorsque je prie, je dis en général 'ô créateur des corps !' et ne dis pas, en détail, 'ô créateur des singes et des porcs, du sang et des immondices !' Bien qu'Il soit créateur de toutes ces choses » a dit 'Abd-allāh b. Sa'īd⁷⁰⁷.

Comme l'a expliqué Gimaret, « le subterfuge consiste à énoncer les prémisses d'un syllogisme, sans formuler la conclusion⁷⁰⁸ ». Le syllogisme sous-entendant l'argumentation d'Ibn Kullāb est:

La majeure: Tous les adventices sont voulus par Dieu.

La mineure : Le mal est adventice.

La conclusion (non-formulée): Le mal est voulu par Dieu.

La position d'Ibn Kullāb était suffisamment embarrassante pour qu'Aṣ'arī trouve à ce problème un autre issue. Nous le trouvons dans son *Luma'* confirmer une position très osée :

Si l'on demande : « dites-vous que le mal vient de Dieu, le Très-Haut ? » on répond ainsi : parmi nos compagnons, il y a ceux qui disent que toutes les choses, dans leur intégralité, viennent de Dieu, mais on ne dit pas que le mot « mal » vient de Dieu, de la même manière que l'on ne dit pas, en détail, que Dieu, le Très-Haut, a une épouse ou un enfant. De même, on ne dit pas que [compte tenu de] la phrase « Ce qui est au-dessous de Dieu est faible », cela, en détail, veut dire « la religion de Dieu est faible ». Or, je dis : « le mal vient de Dieu dans la mesure où Il le crée un mal pour autrui, non pas pour Lui-même⁷⁰⁹ ».

En opposition à l'indécision d'Ibn Kullāb, Aṣ'arī n'hésite pas à assumer la supposition d'une origine divine du mal. Toutefois, cette déclaration doit être comprise dans le contexte de sa doctrine de l'acquisition. Car si, la qualification éthique d'un acte qui, au sens propre, est créé par Dieu, est issue d'une décision divine, son acquisition par l'homme ne l'est pas. En outre, le mauvais acte est un mal eu égard à l'homme, il ne l'est pas eu égard à Dieu. À Lui, aucune chose ne pourrait nuire ou être supposée un mal. Nous repérons ainsi une relativité éthique qui s'explique par la dualité de la relation qu'on peut concevoir pour un même acte envers deux agents, l'un créateur et l'autre acquisateur.

⁷⁰⁷ Baġdādī, *Uṣūl*, 104, 6-13.

⁷⁰⁸ D. Gimaret, «Un problème de théologie musulmane », p. 16.

⁷⁰⁹ Aṣ'arī, *Luma'*, 84, 2-8

La relativité constitue ainsi le fondement de la pensée éthique de ‘Ayn al-Quḍāt. Or, la relativité qu’il postule pour la qualification éthique d’un acte n’est pas de la même nature que ce que l’on trouve chez Aš‘arī, car ce dernier ne comprend pas la relativité comme nécessaire à la réalisation du meilleur des mondes. Ainsi pour les Aš‘arites en général, le mal eu égard à l’homme, n’est pas un bien, c’est-à-dire eu égard au système général du monde. Il n’est seulement pas un mal par rapport à Dieu. Les Aš‘arites s’opposent au principe d’*aṣlah* (optimum) auquel croient les Mu‘tazilites, puisqu’il limite la toute-puissance absolue de Dieu et L’oblige à ne créer que ce qui est le meilleur pour Ses créatures⁷¹⁰. Selon ce principe Dieu désire pour le monde et les individus qui le composent une nature optimale. À l’opposé de la plupart des Aš‘arites, ‘Ayn al-Quḍāt adhère à une sorte d’idée d’*aṣlah*, qui quoique discrète, apparaît dans certains de ses écrits. Nous le retrouvons exprimer à plusieurs reprises le même point de vue :

Tout ce qui existe, qui existait, qui existera n’est que le bien (*ṣalāh*) et est selon le plus parfait des aspects et l’on ne peut imaginer quelque chose de mieux que ce qui est. [...] Si une chose meilleure avait été possible et qu’Il ne l’a pas créée, Il aurait été ou impuissant, radin ou ignorant de cette chose meilleure. Or, Dieu est loin de ces types de défauts⁷¹¹.

Ainsi, la doctrine de l’optimum pour notre auteur résulte d’une réflexion sur la nature de Dieu qui est fondamentalement bonne. En raison de cette bonté essentielle, Dieu ne pourrait créer le moins bon et Sa création doit être la réalisation du meilleur. L’idée de l’optimum est présente dans l’*Ihyā’* de Ġazālī et a été l’objet de nombreuses querelles chez ses critiques et interprètes médiévaux⁷¹². ‘Ayn al-Quḍāt aurait pu s’inspirer de son maître qui composa ces lignes dans le livre du *tawakkul* de son *Ihyā’* à propos du monde :

Il n’y a pas dans l’ordre des possibles mieux, plus parfait et plus complet que lui [i.e. le monde]. Si cela avait été, et qu’Il S’était retenu, malgré la puissance [dont Il dispose] et qu’Il n’a pas daigné le faire, il y aurait l’avarice qui est le contraire de la générosité et l’injustice qui est le contraire de la justice. Et s’Il n’était pas capable, il y aurait l’incapacité qui est le contraire de la divinité⁷¹³.

⁷¹⁰ Pour un aperçu général du point de vue des Mu‘tazilites voir Aš‘arī, *Maqālāt* 576-578 ; pour l’idée d’*aṣlah* chez Abū l-Huḍayl et Nazzām voir R. Brunschvig, « Mu‘tazilisme et Optimum (*al- aṣlah*) », pp. 5-23.

⁷¹¹ *Nāme-hā*, I, 343, 8-12. Voir aussi *ibid.*, 345, 10-11 : « On ne peut imaginer quelque chose de mieux que ce qui existe ».

⁷¹² Ormsby, qui a consacré une étude détaillée à ce problème chez Ġazālī, considère la position adoptée par celui-ci comme une voie médiane entre le volontarisme aš‘arite et le nécessitarisme mu‘tazilite : « To understand al-Ghazālī’s position, it is useful to see it as a middle course between these two extremes : on the one hand, the Mu‘tazilite insistence, often to the point of absurdity, on the requisite rightness and justice of things as they are ; and, on the other, the Ash‘arite insistence, often to the point of heartlessness, on sheer voluntarism, and the sovereign and ungovernable will of God. In the present instance, it seems likely that al-Ghazālī wished to salvage certain elements of the Mu‘tazilite theodicy in order to render the Ash‘arite position palatable », *Theodicy in Islamic Thought*, p. 220.

⁷¹³ Ġazālī, *Ihyā’*, IV, 2509, 16-18.

Il existe des affinités entre l'idée du meilleur des mondes possibles chez Ġazālī et la doctrine d'*aṣṣlah* des Mu'tazilites, mais la dimension universelle qui domine la pensée de Ġazālī ne prévaut pas pour les Mu'tazilites. Ainsi, pour les Mu'tazilites qui croient à la grâce divine (*lutf*), les individus sont sujets à l'optimum, alors que pour Ġazālī c'est l'universel qui est qualifié de cette façon⁷¹⁴. La même dimension universelle se retrouve au centre de la doctrine d'optimum de 'Ayn al-Quḍāt, bien que, sur un point crucial, il se distingue légèrement de Ġazālī. Pour notre auteur, la prédominance du principe d'optimum n'est qu'une conséquence du nécessitarisme découlant de l'adoption de la doctrine d'émanation, tandis que pour Ġazālī la nécessité vient de la volonté de Dieu. 'Ayn al-Quḍāt est bien conscient qu'à partir du moment où il bannit de sa cosmologie le choix divin, Dieu doit produire le maximum de bien possible. Néanmoins, il apparaît, de par sa conception de la divinité, que Dieu ne dispose pas des *possibilia*, entre lesquels Il pourrait choisir le meilleur. Pour Ġazālī, chaque moment de la création contient des possibilités synchroniques étalées devant Dieu, et Dieu choisit la meilleure configuration des choses à chaque instant⁷¹⁵. Bien que nous trouvions chez 'Ayn al-Quḍāt ce concept de la création renouvelée inlassablement, parce que comme Ġazālī il ne confère pas aux choses une nécessité intrinsèque, nous ne trouvons pas de lien spécifique entre la création constamment renouvelée et l'optimum⁷¹⁶. Les deux penseurs croient à la

⁷¹⁴ Voir Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, p. 241: "al-Samhūdī argues that the Mu'tazilites assumed that God must do what is best for every individual, but al-Ghazālī did not claim this. In fact, for al-Ghazālī, what God decrees for a particular individual may be disastrous for him personally, even if 'it is most wonderful' in the general scheme of things". Pour la doctrine de *lutf* chez les Mu'tazilites Bahšamites voir Margaretha Heemskerck, *Suffering in the Mu'tazilite Theology, 'Abd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice*, pp. 148-151.

⁷¹⁵ C'est selon Ormsby un des points essentiels qui empêchent Ġazālī de tomber dans le nécessitarisme philosophique. *Theodicy in Islamic Thought*, p. 259: "The Actual world, at each instant of its continuance, is unsurpassably right and just; it has been determined by divine decree, specified by divine will and effected by divine power. The world, as this precise instant, cannot be better. Nevertheless, it can change. The perfect rightness of the actual entails no unchanging and inviolate order of things (that would imply that things possessed some intrinsic necessity, which they do not have) Rather, God can, and does, change the 'most wonderful' order of the world, and He does so incessantly. However, each change, each new configuration of things, is right and just; each new configuration is 'most wonderful'. The world is a succession of equally perfect and most wonderful states of affairs".

⁷¹⁶ 'Ayn al-Quḍāt développe l'idée de la création permanente dans les chapitres 55 à 57 du *Zubda*. Ainsi il écrit : Il n'y a pas de doute que l'illumination du non-existant par la lumière de l'existence demande une relation particulière entre lui et la puissance prééternelle. Si cette relation subsiste, la réception de l'illumination de la lumière de la puissance par le non-existant subsiste et si la relation s'annule, la réception s'annule de même. La réception subsiste en fonction de la subsistance de la relation. La réception à chaque instant demande l'existence de la relation à cet instant. Or, les relations sont différentes. La réception qui existe par exemple à cet instant est autre que la réception qui est à un autre instant. Et si les divers instants se ressemblent dans le fait de la réception, cela est dû à la ressemblance des relations distinctes et le fait que toutes soient unanimes dans le fait de nécessiter de la réception. Lorsque donc tu vois une chose qui est existante selon la même manière durant plusieurs années, cela est dû à la subsistance de la relation exigeant l'existence durant ces années, instant après instant », *Zubda*, 61, 13-18 ; 62, 1-3. Les relations différentes ne renvoient pas aux possibilités métaphysiques différentes dont dispose Dieu, mais elles sont issues du mouvement de la sphère qui, en soi, se renouvelle et change à chaque instant. Il l'a clarifié de façon indirecte : « Ainsi, il est possible de donner un jugement au sujet d'une de ces relations qui ne soit pas applicable à une autre relation, comme, par exemple, on dit que l'existence de telle relation coexiste à tel mouvement et que l'existence de la relation qui la suit ne coexiste pas à ce

contingence essentielle des choses exigeant une intervention divine à chaque moment de leur existence, mais alors que pour Ġazālī Dieu choisit de créer ce qui est le meilleur, pour ‘Ayn al-Quḍāt Dieu crée par nécessité ce meilleur. Dans la pensée de Ġazālī Dieu pourrait changer l’ordre des choses à chaque instant, alors que pour ‘Ayn al-Quḍāt Dieu, faute de choix, renouvelle le même ordre à chaque instant. Cette intervention permanente n’exclut pas l’existence de maux minimes, par rapport aux particuliers, car cet optimum se réalise par rapport à ce qui est universel :

Tout ce qui est venu à l’être à partir de Dieu est selon la meilleure des façons et la plus parfaite, en considération avec le système du monde et non avec le système des particuliers⁷¹⁷.

Ainsi, bien que Dieu soit la cause de tous les particuliers, Il ne les prend pas en compte lors de la réalisation de ce qu’Il trouve le meilleur possible, car comme ‘Ayn al-Quḍāt l’exprime : « la divinité exige un système universel⁷¹⁸ ». C’est par cette distance incommensurable, entre le point de vue d’un particulier et l’aspect universel des choses, que le relativisme du mal devient une conséquence inévitable de l’émanation. Si le particulier pouvait franchir le pas, et appréhender les choses sous leur aspect universel, il ne verrait que du bien dans l’ensemble du monde créé. Autrement dit, il n’y a que le bien qui, essentiellement et universellement, existe, si nous nous mettons du point de vue divin qui voit tout comme un système intrinsèquement homogène et taillé selon le meilleur ordre possible. Ainsi le mal n’existe que relativement, par rapport aux particuliers. Universellement parlant, ce même mal est un bien. C’est le « mystère du décret » (*sirr al-qadar*) qui est saisi par une élite restreinte. La majorité des gens, asservis à leur puissance intellectuelle limitée, n’ont accès qu’à la façade qui est le mal relatif. L’exemple typique que ‘Ayn al-Quḍāt fournit afin de clarifier cette relativité est l’enfant qui reçoit un traitement médical, lui causant la douleur. Ignorant le grand bénéfice que lui procure le traitement médical, l’enfant n’en ressent que du mal, alors que les parents, conscients du bienfait d’un tel l’acte, le voient comme un bien. Comparé aux particuliers, Dieu serait le parent voyant le bien plus grand qui échappe à la compréhension de Ses créatures :

En règle générale, il faut dire que le mal n’existe pas, et cela est la vérité, mais il est loin de la compréhension [des gens]. Il faut interpréter le propos du prophète et le consensus qui ont affirmé [l’existence] du mal. Cela est comme les parents de l’enfant qui appellent la saignée le mal, selon l’apparence et en relation avec la compréhension de l’enfant qui n’appréhende que du mal, mais ils savent que selon la vérité, la saignée

mouvement. Ainsi se réalise la différence entre les deux relations. Lorsque donc ces relations sont différentes, la réception à chaque instant demande une relation distincte », *Zubda*, 60, 17-18 ; 61, 1-3. Ainsi, la création se constitue de moments successifs où la puissance de Dieu confère à chaque chose son existence selon la relation qui est établie entre elle et la chose en raison du mouvement de la sphère à cet instant précis.

⁷¹⁷ *Nāme-hā*, I, 401, 2-4

⁷¹⁸ *Nāme-hā*, I, 401, 10

n'est pas le mal mais au contraire est le bien. Ainsi, les prophètes et les *awliyā'* savent définitivement qu'à partir de Dieu, le Très-Haut, ne vient à l'être que du bien et que tous Ses actes sont bons, mais il est possible que tout le monde ne sache pas que tout ce qui existe est le bien alors que le mal n'est pas. Le mal est relatif, voire n'est même pas. Le nom du mal existe et on l'affirme, mais, selon la vérité, il n'est pas et on a affirmé son nom, dans la mesure de la compréhension du peuple. Mais ils connaissent la réalité du mal, dont, relié à Sa clémence et Sa générosité, il est impossible qu'il existe⁷¹⁹.

Réduire à une pure relativité, voire au néant, le mal sublunaire n'est qu'une résonance de la doctrine avicennienne de la providence. Avicenne croit à la prédominance de la providence divine selon laquelle Dieu, en tant que principe de tout, intellige selon l'ordre le meilleur les effets émanant de Lui. Dans cette perspective, trois sortes de mal sont envisagés dans le livre 9 de la métaphysique du *Šifā'* :

1. le mal absolu, qui est la non-existence et n'est jamais réalisable. Il n'est qu'un nom dont on parle : « Il n'y a d'attribution possible de la privation absolue que selon le nom, car ce n'est pas un mal réalisé ; s'il était réalisé, il serait le mal universel⁷²⁰ ».
2. le mal par essence qui est « la privation, mais non pas toute privation, mais la privation de perfection que la nature exigerait selon son espèce et sa nature⁷²¹ ». Son exemple est la cécité par rapport à l'œil qui, par nature, pourrait être le substrat de la vue.
3. le mal relatif ou par accident : « c'est ce dont on est privé ou ce qui retient la perfection de celui qui y a droit⁷²² », comme un nuage qui empêche la réception de la lumière du soleil par un arbre, ou le feu qui est la cause des incendies. Mais en soi, ces maux relatifs peuvent être le bien.

Si, pour Avicenne, les causes du mal sont toutes confinées au monde sublunaire et n'ont d'effet que sur les particuliers, elles ne constituent, par rapport à l'ensemble de la création, qu'une partie minime et insignifiante⁷²³. Il reste à se demander l'origine de cette proportion du mal. Selon Yahya Michot, la responsabilité de l'existence du mal sublunaire incombe à l'incapacité de la matière à recevoir la meilleure configuration possible⁷²⁴. À cette

⁷¹⁹ *Nāme-hā*, 294, 7-17

⁷²⁰ Avicenne, *Šifā'*, *Ilāhiyāt*, 416, tr. Anawati, II, p.150.

⁷²¹ *Šifā'*, *Ilāhiyāt*, 416, tr. Anawati, II, p.150.

⁷²² *Šifā'*, *Ilāhiyāt*, 415, tr. Anawati, II, p.149. Ġazālī répète la même classification à la fin de la partie métaphysique des *Maqāšid*. Voir *Maqāšid*, *Ilāhiyāt*, 136-137.

⁷²³ « Toutes les causes du mal ne se trouvent que sous la sphère de la lune. L'ensemble de ce qui est sous la sphère de la lune est faible par rapport à l'ensemble de la réalité », Avicenne, *Šifā'*, *Ilāhiyāt*, 417, tr. Anawati, II, 151, il a écrit également : « Aussi, le mal dans les individus existants est-il rare », *ibid*.

⁷²⁴ « Quant au mal, à l'instar du temps, il est pour Avicenne un corrélat de la sublunarité. Son origine, en effet, se situe dans 'l'incapacité dans laquelle la matière se trouve de recevoir l'ordre parfait'. [...] En effet, loin d'être absolu ou prépondérant, loin même de constituer un principe coexistant au Bien comme dans un système dualiste, le mal est pour Avicenne un phénomène restreint au monde sublunaire, lié à la matière, aux particuliers, aux individus, et partant, insignifiant. Mieux encore, à son avis, dès qu'on examine les choses en soi, et non plus d'un point de vue limité au relatif, on doit tenir le mal pour inexistant. [...] En d'autres termes, rien ne se produit qui ne dépende finalement du seul commandement divin, les maux comme le reste, et, de ce point de vue, toute chose participe au maintien de l'ordre providentiel. Y. Michot, *Destinée*, 61-63.

idée, Marwan Rashed, qui conçoit la théodicée avicennienne en cinq étapes⁷²⁵, s'oppose. Selon lui, si la matière est en quelque sorte émanée de Dieu, comme le reste de la création, Dieu aurait pu la créer de façon à améliorer cette déficience⁷²⁶. Il cherche ainsi l'origine du mal ailleurs, dans la configuration mathématique de la sphère céleste à la quelle aboutissent les étants du monde. L'incommensurabilité des périodes astrales qui produisent les cycles cosmiques aux grandeurs dissemblables fait qu'une partie minime des choses échappe au contrôle divin. Ce qui sort du contrôle est le mal sublunaire qui a une proportion insignifiante par rapport au reste de la création. Les deux explications aboutissent au nécessitarisme, rejeté par les *mutakallimūn*, qui fait de Dieu ou un agent cantonné dans des règles que Lui-même a imposées ou un agent qui n'arrive pas à transgresser les lois mathématiques jouant à l'arrière-fond de l'ordonnance des choses. Par conséquent, en tant qu'effet secondaire de l'émanation, le mal est nécessaire⁷²⁷.

C'est cette doctrine de la théodicée qui est le fil conducteur de 'Ayn al-Quḍāt sur le problème du mal à travers ses écrits. Nous constatons qu'il essaye de réduire l'aspect quelque peu choquant de la division avicennienne du mal, en supprimant « le mal en essence » et en ne gardant que « le mal en accident » et « le mal absolu ». Le mal absolu étant non-existant, il ne reste plus que le mal en accident ou le mal relatif, qui, en lui-même, a la possibilité d'être tourné en bien⁷²⁸. Étant donné le statut ambigu de la matière, 'Ayn al-Quḍāt ne fait aucune allusion à son impuissance dans la réception du meilleur ordre comme origine du mal. Il n'y est également aucunement question du calcul divin. Il ramène donc cette proportion insignifiante du mal, ce mal relatif, à Dieu lui-même et fait de Lui ce qui au final a façonné les choses de cette manière.

⁷²⁵ Ces cinq étapes sont : « (1) Dieu vise le meilleur état des choses ; (2) cette visée est par soi une émanation des causes qui mèneront à cet état ; (3) ces causes ont cependant des effets concomitants nécessaires (4) qui comportent en eux une proportion du mal ; (5) ce mal lui-même est tourné par Dieu en vue du meilleur », M. Rashed, « Théodicée », p. 225.

⁷²⁶ « Avicenne, nous objectera-t-on, parle pourtant bien de 'l'impuissance de la matière à recevoir l'ordonnance parfaite'. Ce n'est justement là, à notre avis, qu'une façon de parler. La matière, comme tout ce qui à un degré ou un autre émane de Dieu, a été voulue telle qu'elle est par Lui. Il nous faut donc surtout nous demander pourquoi et comment c'est Dieu Lui-même qui a positivement *produit* cette impuissance de la matière ». M. Rashed, « Théodicée », p.231, note 231.

⁷²⁷ « L'existence du mal dans les choses est une nécessité suivant le besoin du bien ». Avicenne, *Šifā', Ilāhiyāt*, 418, tr. Anawati, II, p.152. Voir J. Janssens, « The problem of human freedom », p. 112: "According to Ibn Sīnā, the metaphysically evil is a necessary consequent upon the need for the good. In other words, it is only a by-product of the greater good, which the actual universe is. Notwithstanding the presence in our world of both essential and accidental evil, it is the best possible world. Although Ibn Sīnā ascribes freedom of choice (*ikhtiyār*) to God, he does not favour a voluntarist interpretation of God's will".

⁷²⁸ Pour Ġazālī aussi le mal n'est que par accident, voir Ġazālī, *Maqṣad*, 68, 17-19: « Lorsqu'il veut le bien, Il le veut pour le bien lui-même, alors qu'Il ne veut pas le mal pour le mal lui-même, mais pour le bien qui est sous-jacent. Le bien est nécessité par essence, alors que le mal est nécessité par accident et tout est par la Destinée ».

Notons que cette doctrine de la théodicée est cristallisée dans deux anecdotes symboliques. La première est le profil positif que revêt Satan dans les écrits de notre auteur et la deuxième est un poème, attribué au poète et missionnaire ismaélien Nāṣir Ḥusraw qui en partant de la beauté déroutante des Bulgares comme source d'égarément, arrive à Dieu comme cause du mal existant⁷²⁹. Bien que l'histoire de Satan ait fait couler beaucoup d'encre, aucun spécialiste n'a vu la raison profonde poussant 'Ayn al-Qudāt à faire d'un principe du mal un être de bien⁷³⁰. Car, si comme toutes les autres créatures, Satan est produit par Dieu et qu'à l'instar des autres, il est contraint, il n'a pas la possibilité de transgresser l'ordre nécessaire divin, en se rebellant. Sa rébellion fait partie des choses décrétées par Dieu. Il doit également suivre l'ordre de la providence qui assigne à chaque être sa place particulière dans l'économie de la création. Aucune source, à part Dieu, n'existe pour le mal, et ce mal, comme il l'a expliqué n'est que relatif. C'est pourquoi ce qui est considéré comme un principe du mal, ne l'est pas. Il est ce mal par accident, sans lequel le bien ne serait pas connu. Les développements d'ordre mystique que nous trouvons notamment dans les *Tamhīdāt*, sur le thème d'Iblīs, sont en réalité basés sur sa conception de la théodicée. Cela est également le cas du poème des « Bulgares », qui apparaît à deux reprises, une fois dans l'épître 65 et une autre fois dans les *Tamhīdāt*⁷³¹. Dans les *Tamhīdāt*, 'Ayn al-Qudāt relie les

⁷²⁹ Ce poème figure dans certains manuscrits du dīwān de Nāṣir Ḥusraw, mais les deux éditeurs iraniens de son recueil de poésie, Moğtabā Minovī et Mehdī Moḥaqeq l'ont considéré comme pseudépigraphique et ne l'ont pas inclus dans leur édition. L'éditeur iranien des épîtres de 'Ayn al-Qudāt, 'Alī-Naqī Monzavī dans l'introduction qu'il a composée sur le troisième volume des épîtres, le considère comme authentiquement l'œuvre du poète ismaélien. Voir *Nāme-hā*, III, 78. Notons que 'Ayn al-Qudāt, à une autre occasion, cite un autre poème, cette fois authentique, de Nāṣir Ḥusraw (voir *Nāme-hā*, II, 114-115), ce qui suggère qu'il avait accès à la poésie de ce dernier. Le poème des « Bulgares » stylistiquement est semblable aux autres poèmes de Nāṣir Ḥusraw : la métrique utilisée dans ce poème se trouve dans ses poèmes authentiques et le vocabulaire a la trace de l'archaïsme qui lui est propre. Nous trouvons notamment l'infinitif *ṣaḥīdan* (protester, faire la guerre) qui a été d'usage durant le style ḥurāsānien de la poésie persane et qui, comme nombre de mots persans, a été retiré de la circulation durant les siècles suivants.

⁷³⁰ Selon les études c'est Ḥallāğ qui, le premier, a introduit dans la pensée islamique l'idée de réhabiliter Satan. Ḥallāğ a notamment dédié son *Tāsīn al-azal* à ce sujet. L'autre ṣūfī, inspiré de Ḥallāğ qui développe amplement cette idée est le maître de 'Ayn al-Qudāt, Abū l-Futūḥ Aḥmad al-Gazālī. C'est sûrement de ces deux personnes que notre auteur a emprunté l'idée de Satan bienfaiteur. Awn qui a étudié la figure de Satan dans la pensée mystique, montre le rôle dominant dont dispose la volonté divine dans la pensée de Ḥallāğ : « It would be easy to assume from al-Ḥallāj's enormous emphasis on the determinative power of God's will that Iblīs is simply a puppet manipulated according to the changing patterns of the divine plan », *Satan's Tragedy and Redemption, Iblīs in Sufi Psychology*, p.127. Toutefois, Awn ne discute pas la tournure philosophique que prend une telle idée chez 'Ayn al-Qudāt et se contente d'étudier ce sujet sous l'angle de l'histoire du ṣūfisme.

⁷³¹ Voir *Nāme-hā*, II, 7-8 et *Tamhīdāt*, 189,3-8, tr. Tortel, pp.180-181 : « Tous mes tourments viennent des belles de Circassie / Et il me faut les supporter sans répit. Mais ce n'est point la faute des dames du Caucase, / Si tu peux l'entendre, je le dirai sans emphase : « ô mon Dieu ! c'est de Toi qui viennent ce mal et cette perfidie / Mais qui aurait l'audace de protester ? Et l'on ne cesse de faire venir les belles de Circassie / Pour qu'elles fassent goûter aux hommes l'infamie. Il ne fallait pas les créer si parfaites / Les lèvres et les dents de ces ravissantes caucasiennes, Car à cause de l'attrait de leurs lèvres et de leurs dents / Avec les dents, il faudrait se mordre les lèvres quoiqu'il advienne ». Tortel a pris les « *bolgār* », dans le poème, comme des « circassiennes » et l'a traduit systématiquement comme féminin. Or, le bien-aimé dans la poésie persane est un mâle et il serait mieux de le traduire en masculin.

deux anecdotes et en tire une conclusion qui nous est familière : Satan, tout comme les autres agents non-divins, ne fait que ce pour quoi il est programmé⁷³². C'est Dieu qui détient la réelle responsabilité des choses. Or, comme Dieu doit réaliser l'ordre optimal, Lui-même est pris dans cette exigence qu'il est impossible, selon la conception théologique de notre auteur, de transgresser. Le monde est nécessaire par un agent qui Lui-même est pris dans la nécessité et le mal, le produit par accident de la providence divine, n'a qu'une existence faible, par rapport à la bonté envahissante qui existe.

⁷³² *Nāme-hā*, II, 232, 11-12 : « Satan est également le produit de Son acte ».

Troisième partie : Homme

تحقیقت تویی تو این قالب چون باشد؟ که اگر اندیشه کنی دانی که این اجزای تو نه آن اجزاست که در کودکی بوده
است. پس قالب همان نیست و تو جهانی. پس تویی تو نه بدین قالب است. قالب اگر تباہ شود کو تباہ شو! تو بچنان
زنده ای بر ذات خودت⁷³³.

Comment ta véritable essence pourrait-elle être ce corps ? Si tu réfléchis, tu sauras que tes parties ne sont pas celles que tu possédais dans ton enfance. Le corps n'est pas le même, alors que tu es le même. Ton essence n'est donc pas ce corps. Que le corps soit détruit ! Tu resteras encore existant, par ton essence.

Le domaine anthropologique est le seul dans les écrits de notre auteur où la tension entre la tendance avicennienne et le courant aš'arite est au second plan. 'Ayn al-Quḍāt embrasse, avec plus de liberté, les positions issues de la pensée d'Avicenne afin de donner une vision de l'homme qui se marie parfaitement avec ses croyances mystiques. Cette articulation de l'anthropologie avicennienne avec le sūfisme adopté par 'Ayn al-Quḍāt qui met l'homme au sommet de la création et abandonne, en quelque sorte, le corps pour redonner à l'âme toute la force et la place qui lui appartiennent, explique certainement la distance qu'il a prise par rapport à l'anthropologie des *mutakallimūn*. Cette prise de position n'est toutefois pas une question simple. Car la conception anthropologique constitue le fondement de l'eschatologie et de la doctrine de la prophétie, deux sujets d'une sensibilité extrême pour les théologiens.

En matière d'anthropologie, les *mutakallimūn* suivent une voie déterminée par les lois de leur conception physique. Ainsi, une substance incorporelle et pourtant séparée qui s'associe au corps pour donner comme résultat l'être animé qu'est l'homme, n'a simplement pas d'explication dans la physique atomiste du *kalām*. Exception faite de Dieu, tout existant est ou bien corporel ou bien inhérent à une substance corporelle. Le concept de l'âme comme incorporelle et pourtant présente dans un corps, mais non à la manière d'un accident, détruit cet équilibre qui, selon eux, maintient l'ordre du monde. C'est pourquoi, refusant la conception péripatéticienne de l'âme comme substance séparée, les *mutakallimūn* ont privilégié d'autres solutions, parfois proches de la conception galénique, et ont conçu le

⁷³³ Ḡazālī, *Kīmīyā-ye sa'adat*, vol.I, 86, 14-18.

principe de vie comme un accident, un souffle ou un corps subtil inhérent au corps organique⁷³⁴.

De par le rôle moindre qu'elle fait jouer à l'âme, la doctrine anthropologique du *kalām* ne pouvait pas intéresser 'Ayn al-Qudāt. Le *kalām* manque d'une psychologie à proprement parler. Or, ce que cherche notre auteur dans l'être humain se situe bien au-delà de la corporalité à laquelle est rivié l'homme dans le système du *kalām*. Notre auteur tente ainsi de redéfinir l'être humain dans des termes qui le rendent, le plus possible, semblable à l'être divin. Un homme qui, grâce à la bonté divine, l'enseignement adéquat et ses efforts personnels, peut atteindre le summum de ses capacités et appréhender, dans la mesure du possible, la réalité des choses. En raison de sa finitude essentielle qui le rend en proie à la destruction, le corps ne pouvait pas servir un tel dessein. Il est par essence fragile, fugitif et destructible et ne peut répondre aux aspirations de 'Ayn al-Qudāt, qui cherche au cœur de l'homme le noyau divin le rendant, sinon éternel, du moins proche de l'éternel. C'est pourquoi il cherche les fondements d'une telle notion de l'homme dans la psychologie avicennienne, plus attirante pour lui de par le portrait immatériel et éminent qu'il dresse de l'homme.

Avicenne, suivant les essentialistes de la tradition aristotélicienne, croit à un dualisme fort de l'âme et du corps. Le corps, tout comme l'âme, est une substance selon lui, mais c'est à l'âme qu'il identifie l'essence de l'homme. Le corps devient pour lui sinon un être de néant, du moins quelque chose de secondaire qui, dans le meilleur des cas, aide l'âme dans son parcours d'ascension vers l'intelligible⁷³⁵. Or, la plupart du temps, il ne devient qu'un obstacle à la perfection de l'homme, en le distrayant, par ses impulsions, du monde intelligible. Rivié à ce dualisme, Avicenne définit également le retour (*ma'ād*) de manière à préserver la primauté de l'âme et rejette ainsi la résurrection des corps. Il s'attire ainsi les foudres de Ġazālī qui consacre à cette question la vingtième discussion du *Tahāfut*⁷³⁶. Le théologien tire ainsi une ligne de partage entre la bonne doctrine eschatologique, conforme aux termes du Coran, et la mauvaise, censée contredire la lettre même du texte sacré. Le rejet de la résurrection des corps devient, par conséquence, une des trois thèses pour lesquelles les philosophes sont taxés d'hérésie⁷³⁷. La doctrine avicennienne de la prophétie fait également

⁷³⁴ Voir *Maqālāt*, 333-337 où Aš'arī dresse un tableau sommaire de la doctrine de la plupart des Mu'tazilites sur la nature de l'âme (*nafs*), de l'esprit (*rūh*) et de la vie (*hayāt*).

⁷³⁵ Voir D. De Smet, « La doctrine avicennienne des deux faces de l'âme et ses racines ismaéliennes », voir aussi, Y. Michot, *Destinée*, pp.66sqq, pour une vue globale sur le statut du matériel dans l'ontologie d'Avicenne.

⁷³⁶ Ġazālī, *Tahāfut*, 208 sqq.

⁷³⁷ Voir *Tahāfut*, 227, 3-6. Les deux autres doctrines sont le rejet de la connaissance divine des particuliers et l'éternité du monde.

objet de la critique de Ġazālī, bien que, dans d'autres ouvrages, il s'en inspire intensément lui-même⁷³⁸. Avicenne situe la question de la prophétie au centre même de sa psychologie. Érigé en un égal du philosophe, le prophète devient ainsi un être ordinaire, mais doté d'une capacité intellectuelle élevée qui, de par sa conjonction à l'intellect céleste, reçoit toutes les connaissances intelligibles et, grâce à sa connexion à l'âme céleste, prédit l'avenir et est capable d'intervenir dans l'ordre physique du monde. Avicenne ne limite pas les propriétés prophétiques à une seule personne et développe ainsi une idée « démocratisée » de la prophétie qui permet aux autres êtres l'accès au savoir, supposé divin. Une telle générosité découle en réalité de sa noétique qui conçoit toute connaissance comme le résultat d'une jonction à un principe séparé et céleste. 'Ayn al-Quḍāt s'empare de cette idée et en fait un élément constituant de sa doctrine du parcours mystique.

Les conséquences eschatologiques et prophétologiques du choix opéré par 'Ayn al-Quḍāt, en matière d'anthropologie, ne sont pas si légères. En conformité avec la psychologie avicennienne qu'il adopte, notre auteur doit expliquer le sens du retour et celui de la mission prophétique, de manière à pouvoir échapper aux éventuelles critiques. Il s'étend à ce sujet dans le *Zubda* ainsi que dans les épîtres et fait de ces deux sujets les deux piliers sur lesquels, avec la question de l'essence et des attributs divins, repose tout l'édifice du *Zubda*. Or, si, à notre grande surprise, ses idées en matière d'eschatologie n'ont pas créé de polémique auprès des savants en charge de son interrogatoire, ce qu'il a énoncé sur la prophétie en a généré. Sa définition d'inspiration avicennienne de la prophétie semble menacer la croyance que les masses ont en la réalité de la prophétie. L'accusé en relate les lignes essentielles dans le *Šakwā'* et tâche de s'en blanchir.

Cette partie rassemble donc trois moments fondamentaux de la pensée anthropologique de 'Ayn al-Quḍāt. Dans le premier chapitre c'est l'essence même de l'être humain qui fait l'objet de notre examen. Les rapports entretenus entre l'âme et le corps, la préexistence de l'âme et sa survie après la destruction du corps seront abordés tour à tour dans ce chapitre. Le deuxième chapitre contient l'essentiel de ses idées sur la question de la vie après la mort. Nous allons découvrir comment ses positions en matière de psychologie déterminent la conception qu'il entretient de la réalité d'une vie dans l'au-delà. Enfin, dans le troisième chapitre, qui sera également le dernier de cette thèse, nous étudierons la tournure avicennienne que prennent ses idées sur le prophète et la réalité de la prophétie. Une étude rapide et pourtant indispensable de la foi viendra préciser l'idée que nous pourrions nous faire

⁷³⁸ Voir F. Griffel, "Al-Ġazālī's Concept of Prophecy: the Introduction of Avicennan Psychology into the Aš'arite Theology".

de la nature de l'accusation des savants : l'objet du conflit entre le jeune avicennisant et les savants ne portait guère sur ce qu'il comprenait comme l'objet de la foi, mais sur sa définition de la foi.

Chapitre I : Qu'est-ce que l'homme ?

Ce qui constitue l'essence de l'être humain, son noyau et le fondement de son être est tributaire de l'idée que l'on peut se forger de l'ontologie et ce qui en elle demeure essentiel. Si les *mutakallimūn*, pour la plupart, font du corps l'essence même de l'homme, la raison en est qu'au sein de leur conception ontologique le corporel, l'atome et l'agglomération d'atomes, a plus de poids que l'incorporel, l'accident, qui est un état éphémère et passager. Malgré les changements lui survenant au fil du temps, le corps reste plus ou moins le même, ce qui garantit à leur ontologie du sensible un certain sentiment de stabilité⁷³⁹. Identifier l'être humain avec une agglomération de substances atomiques crée toutefois d'autres difficultés, notamment celle de l'unité de l'homme. Car si l'homme est identique à un amas d'éléments corporels, sans ou avec ses attributs, il ne peut être un mais multiple. En raison des modifications survenant aux atomes au fil du temps, la manière dont un être humain peut garder la même identité depuis son enfance jusqu'à sa mort devient difficilement imaginable. Pis encore, il serait impossible d'attribuer à l'homme des qualités telles que la science, seuls les atomes du cerveau étant porteurs de l'attribut « science ». Selon cette vision, la qualité d'être savant ne pourrait être attribuée qu'au cerveau et non point à l'homme dans sa totalité. L'absence d'un principe unificateur affaiblit certainement l'anthropologie du *kalām* ; une faiblesse à laquelle la théorie des *ahwāl* (états) d'Abū Hāšim apporte sans doute quelque compensation. L'aš'arisme classique reçut en legs l'ensemble de ces débats. Quoique certains des Aš'arites, comme Bāqillanī et Ġuwaynī, acceptèrent à un moment de leur carrière la solution bahšamite, l'anthropologie de l'aš'arisme classique resta essentiellement physicaliste⁷⁴⁰. Comparé à ses prédécesseurs, Ġazālī présente un cas plus compliqué sur lequel nous reviendrons plus tard.

L'hylémorphisme avicennien va à l'encontre de ce concept de l'homme. Le corps est bien l'élément indispensable à l'individualité de l'être humain, mais il n'en constitue nullement l'essence. L'essence de l'homme se trouve ailleurs, au-delà des transformations corporelles, dans l'âme dont le corps n'est qu'un siège. Dès lors se pose la question importante de la nature du rapport entre l'âme et le corps ; ce qui, en fonction des étapes de la vie humaine, pourrait se résumer en passé, présent et futur. Ainsi l'étape précédant

⁷³⁹ Il ne faut cependant pas prendre l'importance qu'ils accordent au corps comme un signe de leur adhésion à une hiérarchisation axiologique, semblable aux substances premières et substances secondes que l'on trouve chez Aristote.

⁷⁴⁰ Voir Aš'arī, *Maqālāt*, 329-333. Sur les différentes définitions de l'homme chez les Mu'tazlites voir J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. III, p. 83 sqq., et p. 369 sqq.

l'attachement de l'âme au corps, leur présent formant une identité presque illusoire et le futur survenant au moment même d'un dysfonctionnement du corps qui aboutira à leur séparation, constituent des questions importantes, et les écrits existants de 'Ayn al-Quḍāt témoignent de l'intérêt qu'il leur porte. Dans les chapitres 75 à 81 du *Zubda* et les épîtres 67 à 69, 'Ayn al-Quḍāt expose ses idées sur l'essence de l'homme, l'âme et la relation qu'elle entretient avec le corps, avant son association au corps et durant la vie dans le monde. Quant à ce qui arrivera après sa dissociation avec le corps, 'Ayn al-Quḍāt le traite dans les chapitres 87 à 89 du *Zubda* et dans la dernière partie des *Tamhīdāt*. Ces écrits feront l'objet de notre analyse dans les sous-chapitres suivants.

1. Le dualisme versus le physicalisme

Le dualisme avicennien est certes la clef de voûte de l'anthropologie de 'Ayn al-Quḍāt, mais son adhésion à ce principe ne l'empêche tout de même pas de donner son avis sur les autres doctrines anthropologiques circulant dans l'espace intellectuel de son temps. La question se pose une fois que l'on essaye de délimiter le champ sémantique du mot « homme » et de définir quel élément, l'âme, le corps, l'ensemble des deux ou quelque chose d'autre, devient le référent du pronom personnel « je ». Ce sont les épîtres 67 à 69 qui, en dressant un tableau basé sur l'équivocité du terme « homme », nous informent des idées que notre auteur entretient au sujet des doctrines anthropologiques de son temps. L'épître a une orientation pédagogique et, comme on pourrait le deviner, 'Ayn al-Quḍāt simplifie, parfois à outrance, des doctrines. La façon simple selon laquelle les choses sont présentées ne dissimule pas les affinités qui existent entre cet épître et le deuxième chapitre d'*al-Risāla al-Adḥawiyya* d'Avicenne, un ouvrage que le *ṣayḥ al-ra'īs* a composé sur la question du retour⁷⁴¹. Dans le deuxième chapitre de ce traité, un tableau fort détaillé des théories existantes sur ce qui fait l'objet de retour est dressé par Avicenne. Et comme chaque doctrine eschatologique est basée sur une conception anthropologique particulière, Avicenne donne également les différentes visions tenues sur ce qui fait l'essence de l'homme⁷⁴². 'Ayn al-Quḍāt, en présentant son tableau dans l'épître 67, a bien pu s'inspirer d'Avicenne.

Au total, quatre points de vue sont présentés dans cette épître. Nous les regroupons, suivant leur tendance physicaliste ou dualiste, en deux grands groupes. Le premier grand

⁷⁴¹ Comme nous avons souligné dans la partie introductive de cette thèse, le nom de cet ouvrage apparaît dans un contexte étrange dans les *Tamhīdāt* de 'Ayn al-Quḍāt et nourrit l'idée d'une possible familiarité de notre auteur avec ce traité avicennien. Voir « Introduction ».

⁷⁴² Avicenne, *Adḥawiyya*, 21-39.

groupe, celui des physicalistes, comprend deux sous-groupes. D'abord est exposée la doctrine des masses :

Sache que le terme « homme » (*ensān va ādamī*) et ce qui lui ressemble est équivoque (*muštarak al-dalāla*) [et il renvoie à] plusieurs sens. Lorsque les masses l'entendent, ils comprennent le corps (*qāleb*) de l'homme et pensent que le signifié de ce terme n'est que lui. Dans le Coran, si tu trouves à quelque endroit un terme qui dénote ce sens, tu sauras avec certitude qu'il est dit selon la compréhension des masses⁷⁴³.

Rien ne surprend dans cette compréhension. L'homme ordinaire, par accoutumance avec son corps et à force d'être en sa présence, le prend pour constitutif de son essence, s'identifiant avec lui et en vient à ignorer qu'un autre principe pourrait être à la base de son « moi ».

L'autre groupe physicaliste comprend les savants musulmans :

Un autre groupe avance : l'homme est le corps qui se décomposera et sera détruit et que Dieu ressuscitera lors de la résurrection. L'homme s'anéantit au moment de la mort. Ce groupe appelle l'âme (*gān*), « accident » (*'arad*) et pense que sa subsistance dépend du corps. Ces personnes, comparées aux seigneurs de la clairvoyance sont trop médiocres pour que quelqu'un se charge de répondre à leur sottise. La plupart de ceux qui se prétendent être savants de l'Islam croient de la sorte. Ils disent que l'homme s'anéantit au moment de la mort, tandis qu'ils ne savent pas que cette croyance est synonyme d'impiété (*kofr/kufr*)⁷⁴⁴ ».

Ce groupe constitué de soi-disant savants musulmans, sont très probablement les *mutakallimūn*. On les identifie de par la place secondaire qu'ils attribuent à l'âme, ici représentant le principe incorporel, et à la manière dont ils comprennent l'inhérence de l'âme dans le corps. L'allusion à la conséquence eschatologique de cette doctrine physicaliste est l'indice permettant de supposer que 'Ayn al-Qudāt s'est probablement inspiré du deuxième chapitre de l'*Adḥawiyya*. Son épître n'a pas de visée eschatologique et il n'y a, *a priori*, aucune nécessité de traiter de la conséquence que cette conception de l'homme pourrait avoir sur la question du retour⁷⁴⁵, si ce n'est que l'auteur a eu connaissance d'une telle classification anthropologique par le biais d'un livre qui visait l'aspect eschatologique des doctrines anthropologiques. Dans le deuxième chapitre de l'*Adḥawiyya*, Avicenne présente de cette manière la doctrine de ceux qui croient à la résurrection corporelle :

⁷⁴³ *Nāme-hā*, II, 34, 11-12 ; 35, 1-3.

⁷⁴⁴ *Nāme-hā*, II, 38, 6-11.

⁷⁴⁵ Il explique au commencement de l'épître la raison l'incitant à écrire sur la définition de l'homme : « aujourd'hui, j'ai écrit une note courte au sujet de mon frère Kāmil dans laquelle j'ai énoncé que Kāmil est plus proche de toi que Dīā' al-dīn. Dans cet énoncé se retrouvent à la fois une difficulté et quelque chose de vrai. Durant toute la journée j'eus à l'esprit l'idée d'écrire quelque chose à ce propos. Lorsque je faisais la prière de l'après-midi à côté du tombeau de Fatḥe, et après être retourné au *ḥānigāh*, je me décidai de l'écrire. Je ne sais pas ce que le temps me dictera. Ô cher frère ! Sache et sois averti que cette question a beaucoup de principes qui sont tous difficiles. Il est interdit de mettre par écrit certains d'entre eux car la loi religieuse ne l'autorise pas. J'écris ce qui est permis d'écrire et je l'éclaircis, selon la façon la plus claire et la plus belle ». *Nāme-hā*, II, 35, 3-11.

Ceux qui soutiennent que le retour concerne les corps seuls sont un groupe des dialecticiens arabes (*ahl al-ğadal*). Ils disent que seul le corps organique est l'animal et l'homme, et ce par une vie et une humanité créées en lui. La vie et l'humanité sont deux accidents, et la mort est la privation de ces deux accidents ou leur contraire. Lors de la seconde création, une vie et une humanité seront créées dans ce corps-là après sa décomposition et sa réduction en poussière⁷⁴⁶.

Force est de constater que plusieurs points de ressemblance existent entre les deux textes : l'homme est identifié à son corps, considéré comme vivant de par des accidents créés en lui ; la mort est évoquée comme la fin de l'homme, chez 'Ayn al-Quḍāt de par la destruction de ce corps et chez Avicenne de par l'absence de l'accident de vie ou la venue de son contraire⁷⁴⁷ ; et la résurrection se présente pour les deux comme la recréation du corps. La différence distinguant les deux textes est que 'Ayn al-Quḍāt considère l'âme, en tant que principe de vie, comme un accident, alors qu'Avicenne parle de l'accident de vie et ne mentionne pas l'âme. 'Ayn al-Quḍāt a pu se permettre une simplification sur ce point. Quant à l'attribution de cette doctrine aux *mutakallimūn* en général, le texte d'Avicenne fournit plus d'indices : l'appellation « dialecticiens arabes » est bien révélatrice de la méthode préférée par les *mutakallimūn* dans leur investigation scientifique.

Une autre source possible de cette présentation de la doctrine des *mutakallimūn* dans l'épître de 'Ayn al-Quḍāt pourrait être le *Tahāfut* de Ġazālī. Notons toutefois qu'un tableau semblable à celui que l'on trouve dans l'épître n'existe pas dans le *Tahāfut*. Selon l'épître de 'Ayn al-Quḍāt, pour les *mutakallimūn*, « l'âme est un accident dont la subsistance dépend du corps ». Cette thèse est visiblement une version de la thèse de certains *mutakallimūn* telle que présentée dans la vingtième discussion du *Tahāfut*. Présentant le point de vue des philosophes sur la doctrine anthropologique des théologiens musulmans, Ġazālī écrit :

L'homme est constitué du corps et de la vie qui est un accident inhérent à lui, comme le pensent certains *mutakallimūn*, pour qui l'âme auto-subsistante qui dirige le corps n'a pas d'existence⁷⁴⁸.

Telle que présentée par Ġazālī, la thèse des *mutakallimūn* se constitue de trois points principaux : (1) l'homme est le corps, (2) la vie est un accident inhérent au corps, (3) il n'existe pas de principe séparé, chargé de diriger le corps qu'on pourrait désigner comme l'âme. Dans son épître, 'Ayn al-Quḍāt reprend le premier point tel quel, mais condense les

⁷⁴⁶ Avicenne, *Aḍḥawīyya*, 21, 9 ; 22, 1-3. Tr. Lamrani, p. 314.

⁷⁴⁷ Voir aussi Ġazālī, *Kimīyā-ye sa'ādat*, I, 90, 5-6 : « tu diras peut-être que la doctrine courante chez les *fuqahā* et les *mutakallimūn* consiste à dire que l'âme humaine s'anéantit au moment de la mort et qu'elle sera de nouveau ramenée l'existence ».

⁷⁴⁸ Ġazālī, *Tahāfut*, 215, 9-11. Cette doctrine attribuée à certains *mutakallimūn* est proche de la thèse anthropologique d'Abu l-Huḍayl selon le rapport qu'en fait 'Abd al-Ġabbār dans le *Muḡnī* : « Abu l-Qāsim Balḥī a rapporté d'Abū l-Huḍayl que '[l'homme] est ce corps apparent visible qui mange et qui boit. Sa vie est autre que lui. Il est possible que la vie soit un accident ou un corps ». 'Abd al-Ġabbār, *Muḡnī*, XI, 310, 5-7.

deuxième et troisième points. Au lieu d'énoncer que, pour ces prétendus savants, un principe de vie tel que l'âme n'existe pas et que la vie est issue de l'inhérence de l'accident de vie au corps, 'Ayn al-Quḍāt fait de l'âme un accident dans le corps qui subsisterait en lui. Il a pu remplacer la vie par l'âme, car, pour lui c'est l'âme qui est le principe de vie. Aucun doute ne subsiste quant à l'attribution de cette thèse aux *mutakallimūn*.

'Ayn al-Quḍāt continue, par la suite, avec la présentation du grand groupe des dualistes, comprenant, quant à lui, trois sous-groupes. Les deux premiers sous-groupes sont ainsi présentés :

Les élites (*huṣūṣ*) sont d'avis que par « homme », l'on n'entend pas le corps. Ce groupe se divise en deux parties : [1] une partie entend par « homme » l'âme de l'homme (*ḡān-e ādamī*), et ne reconnaît pas du tout le corps comme faisant partie de son essence. En revanche, ils le reconnaissent comme la monture (*markab*) et l'homme qui est l'âme comme [son] cavalier. Évidemment la monture ne fait pas partie de l'essence du cavalier. [...] À ce stade ils dénie d'eux-mêmes les attributs humains tels que l'acte de manger, de boire et de s'accoupler et ne disent pas « j'ai mangé, ou j'ai dormi » mais « il a mangé et il a dormi » [...]. Certains [membres] de ce groupe, qui parlent ainsi, sont des seigneurs de clairvoyance qui ont vu, par la voie de la vision directe (*mošāhede/mušāhada*), que l'âme humaine est le cavalier et que le corps est sa monture. Et comme personne n'associe jamais le fait que son cheval mange de l'herbe à soi-même, de la même façon, ce groupe ne juge pas correct d'associer à eux-mêmes l'acte de manger et de dormir. Car la vérité de l'essence de l'homme est différente de ce qui mange et dort. [2] Or, certains [autres] adhèrent à cette [doctrine] parce qu'ils l'ont entendue. Ils sont plus majoritaires que ceux qui la professent. Ils n'ont pas vu la distinction entre l'âme et le corps, bien qu'ils connaissent leur propre soi et ne pensent pas que l'homme soit ce corps qui sera corrompu dans la tombe et qui deviendra la nourriture des vers et des serpents⁷⁴⁹.

Le premier sous-groupe, croyant à un dualisme extrême, doit être identifié, sans la moindre hésitation, avec les maîtres *ṣūfīs*. L'aversion des grands *ṣūfīs* pour le corporel et leur rejet des désirs charnels ne sont pas chose méconnue. L'auteur est toutefois plus précis dans sa manière de s'exprimer. L'allusion au référent du pronom personnel chez ce groupe nous permet d'identifier avec certitude la personne même qui pourrait être entendue ici : on reconnaît une attitude qui fut attestée au sujet d'Abū Sa'īd Abū l-Ḥayr, qui, comme en témoigne son descendant Muḥammad b. al-Munawwar al-Mihanī : « ne s'est jamais désigné par 'je' ou 'nous'. Chaque fois qu'il s'évoquait, il disait : 'il a dit ceci et il a fait cela'⁷⁵⁰ ». Par leur ascèse,

⁷⁴⁹ *Nāme-hā*, II, 36, 7-16 ; 37, 1-5. Nous avons corrigé le texte édité par Monzavī-Osseiran dans lequel on lit « *če moḡarrādī-ye ḡān az qāleb nadīde bāšand, bal ḡod rā ḡod dānand va ašlan, va pendārānd ke ādamī īn qāleb ast* » en « *če moḡarrādī-ye ḡān az qāleb nadīde bāšand, bal ḡod rā ḡod dānand va ašlan napendārānd ke ādamī īn qāleb ast* », qui fait plus sens étant donné la classification de 'Ayn al-Quḍāt. Si l'on suivait la lecture de Monzavī-Osseiran, l'on serait obligé de juger que les deux subdivisions du premier groupe n'adhèrent pas à la même doctrine et que la classification de 'Ayn al-Quḍāt contient en elle-même un défaut apparent, car rien ne serait ainsi partagé entre les deux sous-groupes. Or, avec la nouvelle lecture, les deux sous-groupes suivent la même doctrine de l'âme. La seule différence les distinguant est que la première partie tient cette position puisqu'elle l'a vue directement, et la deuxième y adhère parce qu'elle l'a entendue.

⁷⁵⁰ Mihanī, *Asrār al-tawḥīd*, I, 15, 1-3.

ces personnes assujettissent leur corps et parviennent à dompter ses stimuli. Le corps ne devient ainsi qu'une monture, entièrement prédisposée à se soumettre aux ordres de l'âme. Dans cette perspective, tous les actes corporels sont attribués au corps et l'âme n'en reconnaît pas la responsabilité. Ġazālī emploie l'idée du corps comme monture de l'âme, dans le livre des « merveilles du cœur » de son *Ihyā'* :

Le corps est la monture de l'âme. L'âme est le réceptacle de la science et celle-ci est le but de l'homme et la propriété pour laquelle il est créé⁷⁵¹.

Cette doctrine anthropologique prend son assise sur l'antagonisme foncier du corporel et du spirituel. Mais toutes les personnes reprises dans la division de 'Ayn al-Quḍāt ne se positionnent pas de la même manière face à un tel antagonisme. Si certaines, les grands maîtres, possèdent une expérience directe d'une telle réalité, d'autres y acquiescent indirectement. La distinction établie entre la vision d'un tel fait et le fait de l'entendre souligne certainement la distinction entre le vécu et l'appris. Le deuxième sous-groupe pourrait ainsi comprendre les apprentis *ṣūfīs*, à qui manque une expérience directe de cette réalité.

Le troisième sous-groupe dualiste complète le schéma dressé par notre auteur :

Il existe néanmoins un autre groupe qui par « homme » comprennent l'âme contrôlant le corps humain. À ce stade, ils lui [i.e., l'âme contrôlant le corps] attribuent le fait de manger, de dormir, de se mettre debout et de s'asseoir. « Elle s'est levée, elle s'est assise et elle est partie », disent-ils. Cependant, ils ne veulent pas dire que l'homme est le corps, mais ils disent plutôt que : « c'est l'âme qui fait assoir le corps ou qui le fait lever ». Les actes humains, ainsi que les connaissances, sont tous attribués à l'âme. Toutefois, comme le corps y participe, par le fait d'être un instrument, leur fait dire : « il s'est levé, il s'est assis, il a mangé et il a bu »⁷⁵².

Par rapport aux deux sous-groupes précédents, celui-ci affiche une position plus modérée. Le principe du dualisme est toujours présent, mais l'âme peut y être reconnue comme référence des actes corporels, du fait qu'elle dispose du corps et le gouverne à sa guise. De même, par son rôle instrumental, le corps peut être pris comme référence des actes que l'âme dirige. Le seul domaine véritablement réservé à l'âme est celui des intelligibles. Entre les deux premiers sous-groupes et ce dernier, il n'existe aucune différence doctrinale fondamentale. Le dualisme est considéré comme un spectre, comprenant toutes ces variations. 'Ayn al-Quḍāt précise lui-même ce point:

⁷⁵¹ Ġazālī, *Ihyā'*, I, 1354, 4. Cette analogie entre l'âme et le cavalier d'une part, et le corps et la monture de l'autre, domine tout le chapitre « sur la vérité de l'autre monde » dans la *Kīmiyā-ye sa'ādat*. Voir, par exemple, *Kīmiyā-ye sa'ādat*, I, 81, 8 : « L'esprit est comme un cavalier et le corps est comme une monture », *ibid.*, 91, 13 : « le corps est donc une monture, comme un cheval et tu es le cavalier ».

⁷⁵² *Nāme-hā*, I, 40, 1-6.

Lorsque les seigneurs de la clairvoyance disent « homme », ils entendent [1] ou bien l'âme, toute seule, [2] ou bien l'âme, tout en reconnaissant le corps en tant que l'instrument par rapport à l'âme⁷⁵³.

La modalité de la relation de l'âme avec le corps est le point commun partagé par tous les dualistes. Selon cette idée, l'âme jouit d'une emprise totale sur le corps, elle en est le maître et le gouverne par sa volonté. L'instrumentalité, qu'elle soit considérée sous sa forme extrême, exemplifiée dans la relation d'une monture avec son cavalier, ou sous sa forme plus modérée, celle d'un instrument ou (d'un organe) dans les mains d'un utilisateur, est l'état du corps dans cette vision anthropologique. La première forme suppose l'idée de dompter et d'appivoiser un principe animal, alors que la deuxième met seulement en avant sa serviabilité. Deux occurrences de cette idée apparaissent dans un texte avicennien, la *Risāla fī l-kalām 'alā al-nafs al-nāṭiqā*:

Cette âme rationnelle est une substance subsistante par soi, elle n'est pas imprimée dans le corps humain ni dans aucun autre corps. Elle est séparée des matières et des corps et a une certaine relation avec le corps humain tant qu'il est vivant. Or, cette relation n'est pas comme la relation d'une chose à son substrat, mais comme la relation de l'utilisateur d'un instrument avec l'instrument⁷⁵⁴.

L'idée du corps comme instrument de l'âme s'oppose à celle du corps comme sujet de l'âme. Ce qui est dans un sujet ne peut exister détaché de lui, bien qu'il contribue à la réalisation de son existence. Car, dans l'absence de son sujet, il s'anéantit, ce qui est le cas des qualités, lorsque détachées de leur sujet. Or, toutes les personnes croyant à la substantialité de l'âme refusent d'identifier l'âme à un accident, ou à une qualité, inhérents au corps. Le corps ainsi n'est pas un sujet mais un instrument récepteur en l'absence duquel l'âme continuerait son existence. Évidemment cela relève du fait que l'âme est conçue comme une forme et que comme il a été dit : « la forme n'est pas dans la matière comme dans un sujet⁷⁵⁵ ». Un autre passage du même texte d'Avicenne révèle davantage cet aspect:

Le nom de 'forme' est attribué à l'âme et le nom de 'réceptacle' (*qābil*) est attribué au corps, même si cela ne signifie pas que la réception soit comme celle d'un substrat (*maḥal*) pour celui qui y est inhérent. Au contraire, elle est comme la réception qu'a le substrat de la maîtrise (*maḥal al-taṣarruf*), pour l'acte de maîtrise. Le corps accepte

⁷⁵³ *Nāme-hā*, I, 40, 9-11

⁷⁵⁴ Avicenne, *Risāla fī l-kalām 'alā al-nafs al-nāṭiqā*, dans *Aḥwāl al-nafs*, 196, 9-11

⁷⁵⁵ Voir M. Rashed, *Essentialisme*, p. 44 : « Concernant le fait que la forme n'est pas dans la matière comme dans un sujet, ni l'âme dans le corps, il avait été dit que la forme était une cause pour la réalisation en acte de la matière (celle-ci ne pouvant être dans l'existence séparément de la forme), tandis que ce qui est dans un sujet est dans quelque chose étant en acte, qui peut être également séparément de ce qui est en lui comme dans un sujet ». Voir aussi M. Rashed, *Essentialisme*, p. 44: « Mais le texte [d'Alexandre] montre en fait plutôt que l'inhérence de la forme à son substrat, quel qu'il soit, n'est pas un cas d'inhérence 'dans un sujet' ».

donc la maîtrise qu'a l'âme sur lui et par cette considération il est possible de l'appeler réceptacle de l'âme. De même qu'il est possible d'appeler l'âme la forme⁷⁵⁶.

Avicenne relie la modalité de la relation de l'âme avec le corps à leur mode d'être en tant que composants d'un composé hylémorphique, mais il y introduit également l'idée de l'âme comme principe moteur. Si l'âme dispose du corps comme elle le désire, cela est dû à sa substantialité et au fait qu'elle n'est pas inhérente au corps comme un accident le serait dans un sujet. Sa maîtrise se résume ainsi dans sa capacité à mettre le corps en mouvement. C'est ainsi que nous comprenons l'instrumentalité du corps, à travers sa mise à disposition complète vis-à-vis de l'âme en vue d'être mû. L'image de la monture et du cavalier véhicule l'idée de la soumission totale du corps à l'âme, mais transmet aussi le concept de la relation existant entre un moteur et un mobile. 'Ayn al-Quḍāt, dans l'épître 152, reprend cette idée, en soulignant l'impossibilité de la génération d'un acte par le corps seul et le rôle fondamental de l'âme, réceptacle de la volonté, dans la production du mouvement⁷⁵⁷.

Bien que toute allusion explicite à l'âme comme substance soit absente dans l'œuvre de 'Ayn al-Quḍāt, ses écrits existants ne restent toutefois pas totalement muets quant à sa substantialité. Notre auteur s'accorde en effet avec les dualistes sur ce qui fait l'essence de l'homme, car il écrit, en son propre nom, dans l'épître 68 que « l'âme de l'homme est sa vérité⁷⁵⁸ ». Et il reconnaît l'âme comme principe du mouvement du corps, possédant une emprise totale sur ce dernier. Le *Zubda* abonde en terminologie de *taṣarruf* lorsque la relation âme/corps est abordée. S'il suit une voie avicennienne dans la compréhension de leur relation, cela ne l'empêche pas de donner une description surprenante quant à la modalité de l'adventio de l'âme, en flagrant contraste avec la simultanéité stricte qu'envisage Avicenne pour l'adventio simultanée de l'âme et du corps. Ce point demande certainement davantage de clarification.

⁷⁵⁶ Avicenne, *Risāla fī l-kalām 'alā al-naḥs al-nāṭiqā*, dans *Aḥwāl al-naḥs*, 198, 9-11. L'insistance sur la relation de maîtrise permet également de distinguer l'âme de l'intellect. Voir Isfārā' yinī, *Šarḥ kitāb al-Naḡāt li-Ibn Sīnā*, 23, 11-14 : « La quatrième [subdivision de la substance] concerne ce dont l'existence n'est pas dans un substrat (*maḥal*) et qui, dans son essence, n'est pas un substrat et a pourtant une relation de maîtrise avec un substrat (*taṣarruf fī l-maḥal*) en le mettant en mouvement ; cela est l'âme. La cinquième [subdivision] est relative à ce dont l'existence n'est pas dans un substrat, et qui dans son essence, n'est pas un substrat et n'a pas de relation de maîtrise avec un substrat ; cela est l'intellect ».

⁷⁵⁷ *Nāme-hā*, III, 422, 3- 11: « Sache que les actes ne viennent à être qu'à partir des âmes. Les corps n'ont la capacité d'aucun acte, car le jugement prééternel a déterminé les actes au moyen des âmes. Sache que la pluie ne tomberait pas, tant qu'il n'y aurait pas de volonté dans l'ange de la pluie, l'air ne bougerait pas, tant que l'ange du vent ne le voudrait pas, le soleil ne se mettrait pas en mouvement tant que l'ange du soleil n'aurait pas de volonté. De même *b-ism illā al-raḥmān al-raḥīm*, par exemple, n'apparaîtrait pas sur le papier, tant qu'une volonté n'apparaîtrait pas dans l'âme de l'homme. [...] Qu'aurait à faire le soleil, avec le mouvement, si une âme motrice ne le mettrait pas en mouvement ? »

⁷⁵⁸ *Nāme-hā*, II, 53, 13.

2. La préexistence de l'âme sur le corps

Outre *al-Qaṣīda al-‘Ayniyya*, dans laquelle Avicenne, ou un auteur avicennien, adoptant un langage poétique, soutient l'idée de la préexistence de l'âme sur le corps⁷⁵⁹, dans le reste de ses écrits, notamment dans ses sommes philosophiques, il affiche un rejet catégorique d'une telle idée. L'âme, selon lui, advient, à partir d'un principe séparé, dès qu'un corps doté d'une complexion adéquate se trouve prêt à l'accueillir. Entre la venue à l'être de l'âme et celle du corps n'existe donc aucun laps du temps, ni aucun type d'antériorité⁷⁶⁰. Les deux adviennent en même temps, bien que l'un continuera son existence après l'aventure terrestre et que l'autre cessera d'être après une période déterminée. L'âme rationnelle humaine, tout en étant adventice bénéficie d'une existence éternelle *a parte post*. En admettant une origine adventice pour l'âme, Avicenne ne suit que la lignée de la plupart des philosophes de la période islamique⁷⁶¹. Supposer que l'âme existerait dans un état de perfection, sans attachement à un corps, aboutirait à nombre de problèmes, dont l'un des plus importants serait l'acceptation implicite de la métempsychose⁷⁶².

‘Ayn al-Quḍāt connaît certainement les traits majeurs de la doctrine avicennienne de l'âme. Or, au lieu d'y adhérer, comme l'on pourrait s'y attendre, il s'y oppose. Sa propre doctrine de l'âme prend donc forme, prétendument, autour de cette opposition. Le chapitre 76 du *Zubda* en contient les points essentiels. Il expose d'abord son objection au sujet de la doctrine avicennienne :

Quant à son existence avant le corps, personne n'en a apporté de démonstration claire qui ne soit pas sujette au doute et à l'objection. La faute des savants à cet égard est due à l'impuissance du langage pour rendre, comme il se doit, ce sens. Concernant leur dires sur les âmes qui sont portées à l'existence en même temps que le corps et sur le fait que le corps constitue une condition pour que l'existence de l'âme soit émanée de sa cause nécessitante (*min ‘illatihā l-mawǧiba li-l-wuǧūd*)-, cela est faux. Certes, le changement de l'état de [l'âme] lorsqu'elle quitte le corps, est connu⁷⁶³.

Deux caractéristiques de la doctrine avicennienne, qui reste non-mentionnée dans ce passage, sont soulignées : (1) l'âme est portée à l'existence par une cause nécessitante et pourtant non-précisée, dès la présence d'un corps matériel adéquat ; (2) le corps a le statut de

⁷⁵⁹ Voir Avicenne (?), *Poème de l'âme*, tr. Massé, p.8.

⁷⁶⁰ Voir Avicenne, *Šifā’, al-Ṭabī‘īyāt, Kitāb al-naḥs*, III, 197 : « Il s'en trouve affirmé que les âmes adviennent lorsqu'une matière corporelle adéquate pour leur utilisation advient. Le corps qui advient devient leur royaume et leur instrument ». Voir aussi Marmura "Some Questions Regarding Avicenna's Theory of the Temporal origination of the Human Rational Soul", et M. Sebtī, *Avicenne: l'âme humaine*, pp. 19-24.

⁷⁶¹ Une exception à cette règle était Ibn Kammūna. Voir Lukas Muehlethaler, "Revising Avicenna's Ontology of the Soul: Ibn Kammūna on the Soul's Eternity *a Parte Ante*".

⁷⁶² Pour un aperçu des problèmes suscités par la supposition de l'antériorité temporelle de l'âme sur le corps, voir M. Marmura, "Some Questions Regarding Avicenna's Theory of the Temporal origination of the Human Rational Soul", pp 126-127.

⁷⁶³ *Zubda*, 80, 5-8.

condition pour l'existentialisation de l'âme. Il n'est pas difficile de supposer que la « cause nécessitante » renvoie à l'intellect agent ou aux entités célestes séparées. Par la dernière phrase de ce passage, l'auteur souligne l'accord unanime sur l'existence de l'âme après sa dissociation avec le corps, contrasté avec le désaccord qui existe quant au début de son existence.

La première difficulté d'un tel schéma provient du processus inversé d'émanation qui le sous-tend. Si nous comprenons cette description dans le cadre global de la doctrine de l'émanation, nous devons supposer qu'il faille d'abord que le matériel, la matière première dotée de formes élémentaires, soit requis en premier lieu pour qu'une âme soit émanée. Or, la doctrine de l'émanation suppose l'ordre inverse, partant de l'immatériel et arrivant au matériel⁷⁶⁴. Outre cela, la difficulté la plus importante réside dans la modalité envisagée pour le rapport que l'âme entretiendra avec le corps. Car si le corps est une condition pour l'existentialisation de l'âme, et rappelons que la condition pour 'Ayn al-Qudāt a une influence nécessitante, il doit également être compté comme une condition de sa subsistance. Une condition de l'existence a un rapport tellement fort avec le conditionné que son absence détruirait l'existence de ce dernier. L'immédiateté conçue dans cette vision compte, pour notre auteur, comme un signe de la nécessitation que le corps pourrait exercer sur l'existence de l'âme. Ġazālī a mis en question cet aspect de la doctrine avicennienne dans le *Tahāfut*. Mais une différence primordiale distingue l'objection de Ġazālī de celle de 'Ayn al-Qudāt. Dans la dix-huitième discussion du *Tahāfut*, étudiant la doctrine avicennienne de l'adventio de l'âme, Ġazālī donne l'exemple de jumeaux dans l'utérus de leur mère, au moment de la réception de leur âme. Deux raisons sont évoquées pour que chacun reçoive sa propre âme et non pas celle de l'autre. Ce qui rend chaque âme spécifique à chaque corps pourrait être ou bien (1) le fait même de l'impression de l'âme dans le corps, ou bien (2) une relation (*'alāqa*) particulière entre chaque âme et chaque corps. L'impression en soi ne suffit pas pour accorder une âme particulière à un corps particulier. C'est pourquoi il faut qu'entre les deux existe une certaine relation. Ġazālī écrit par la suite :

S'il y a un autre aspect par lequel une relation entre cette âme particulière et ce corps particulier existe, de manière à ce que cette relation devienne une condition de sa venue à être, pourquoi donc ne serait-elle pas une condition de sa subsistance ? Lorsque donc la relation cessera, l'âme s'anéantira et ne reviendra que par le retour

⁷⁶⁴ Voir M. Marmura, "Some Questions Regarding Avicenna's Theory of the Temporal origination of the Human Rational Soul", p. 125: "At this point, however, the process is reversed. What is now first emanated is prime matter, which however must have form".

opéré par Dieu, glorifié et exalté, selon la voie de la résurrection et la recréation comme la religion en a parlé au sujet du retour⁷⁶⁵?

Dans l'exposé de Ġazālī, le corps est une condition de la venue à l'être (*ḥudūt*) de l'âme à partir de son principe causal, tandis que, chez 'Ayn al-Quḍāt, il est présenté comme condition de son existence (*wuġūd*). Dans le chapitre du *Zubda* il n'est absolument pas question de la venue à être, alors que, dans la plupart de ses ouvrages, Avicenne parle de la venue à l'être simultanée des deux⁷⁶⁶. Néanmoins, l'allusion au rapport causal entre l'âme et le corps ne manque pas dans les écrits du philosophe. Bien qu'il soit très conscient de ne pas conférer à cette adventio simultanée un caractère causal, dans le livre 5 du *kitāb al-naḥs* du *Šifā'*, il précise que « l'appartenance de l'âme au corps n'est pas selon l'appartenance d'un effet à sa cause essentielle, bien que la complexion (*mazāġ*) et le corps soient une cause par accident de l'âme »⁷⁶⁷. Dans ses *Ta'liqāt* il n'utilise même pas le qualificatif « par accident » et simplifie de façon suivante cette idée:

Le corps est par nécessité la condition de l'existence de l'âme. Mais elle n'en a pas besoin pour sa subsistance⁷⁶⁸.

Nous sommes donc obligés d'admettre que 'Ayn al-Quḍāt vise bien la doctrine d'Avicenne dans ce chapitre du *Zubda* quoique ce n'en soit pas la version la plus connue. Mais quels sont les motifs l'incitant à la rejeter ? La première explication consisterait à dire que cette idée, en conférant un rôle positif au corps et en rendant l'âme d'une certaine façon tributaire de lui, ne plaît pas à 'Ayn al-Quḍāt. Il peut accepter jusqu'à un certain point la participation du corps dans certains actes humains, mais aller jusqu'à postuler que c'est de par le corps que l'âme vient à l'existence dépasse certainement les limites de son dualisme. Une explication plus profonde consisterait à souligner la discordance d'une telle doctrine avec la conception que 'Ayn al-Quḍāt entretient au sujet de la cause de l'âme. La suite du chapitre éclaircira cette raison plus profonde à l'œuvre derrière son rejet de la doctrine avicennienne :

⁷⁶⁵ Ġazālī, *Tahāfut*, 203, 11-20. Voir aussi Ġazālī, *Maqāṣid, Ilāhiyāt*, 67,4 : « le corps est une condition de la venue à l'être de l'âme et non sa cause ». Ġazālī (?), *Ma'āriġ*, 97, 15 « Le corps et la composition corporelle sont une cause par accident de l'âme ».

⁷⁶⁶ Voir, par exemple, Avicenne, *Mabda'*, 107, 20, tr. Michot, p.72 : « Cette substance, dirons-nous, advient lors de l'adventio du corps humain ».

⁷⁶⁷ Avicenne, *Šifā'*, *Ṭabī'iyat, Kitāb al-naḥs*, 202 ; voir *Naġāt*, 394, 3 : « il nous est évident que l'existence de l'âme est en même temps (*ma'a*) que le corps et que son advenue n'est pas à partir ('*an*) du corps, mais à partir d'une substance qui est une forme incorporelle ». Voir aussi T-A. Druart, "The human Soul's Individuation", p. 263 : "The only causal function attached to the body is that its mediation is necessary for the soul's attainment of its first perfection or entelechy". Druart, dans le même article, étudiant le rapport de postériorité existant entre l'âme et la matière corporelle, écrit : « Therefore, concludes Avicenna, the ontological dependence by posteriority of the soul on the body is not that of an effect on its essential cause, even if the body is an accidental cause of it », *ibid.* p.269.

⁷⁶⁸ Avicenne, *Ta'liqāt*, 217, 10 [342]

La vérité, c'est que l'âme existe avant le corps. Cela, à mes yeux, est évident, mais il est impossible pour moi d'en parler d'une manière qui ne soit pas sujette au doute et à l'objection. Je pense donc que quiconque le comprenant serait incapable de parler de ce qu'il en a compris. Cette croyance au sujet de l'âme ne m'est pas advenue par la spéculation sur les démonstrations intelligibles (*al-barāhīn al-'aqliyya*) et les prémisses scientifiques. Cependant, l'approche scientifique par le biais des prémisses mentionnées dans les livres des *nuzẓār* m'a extrêmement aidé [à la comprendre]. Ce qui est possible de dire dans ce livre est que la cause (*sabab*) de l'existence de l'âme, avec toute la perfection de sa causalité (*ma'a kamāli sababiyyatihī*), existe avant l'existence du corps. La cause existe et le causé existe en même temps qu'elle. Oui, son contrôle du corps est tributaire de l'existence des conditions particulières. Ainsi [le contrôle] ne devient existant qu'après l'existence de ces conditions⁷⁶⁹.

Outre l'honnêteté exemplaire de l'auteur, le passage comporte deux moments cruciaux : le premier est l'annonce de sa position, à savoir l'antériorité de l'existence de l'âme sur le corps, sans explication scientifique sur le bien-fondé d'une telle idée, ni clarification de la nature de l'antériorité mentionnée. L'auteur prépare en quelque sorte son lecteur afin que ce dernier ne se sente pas frustré dans le cas d'un argument peu convaincant. Le deuxième moment est la tentative d'apporter une explication philosophique à l'antériorité de l'existence de l'âme sur celle du corps. L'argument philosophique se compose de ces prémisses :

- (1) la cause de l'âme existe avant l'existence du corps. (connue)
- (2) la cause de l'âme est parfaite. (incertaine)
- (3) la cause parfaite et l'effet coexistent. (certaine)

La conclusion informulée consiste à dire que l'âme, qui a une cause parfaite, coexiste avec elle. La troisième prémisses renvoie sans doute au principe avicennien selon lequel une cause essentielle, contrairement à la cause accidentelle, coexiste avec son effet⁷⁷⁰. L'auteur opère deux distinctions dans cet argument. La première distinction est qu'il dissocie la cause de l'existence de l'âme de la cause en charge de l'existence du corps. La deuxième distinction est opérée entre l'existence de l'âme et son emprise (*taṣarruf*) sur le corps et le contrôle qu'elle exerce sur lui. L'âme, ainsi, pourrait bien être existante, sans gouverner le corps. Dans cette perspective c'est cette emprise qui est considérée comme tributaire de certaines conditions, dont l'existence du corps. C'est donc la maîtrise exercée par l'âme sur le corps qui dépend de l'existence du corps et nullement l'existence de l'âme.

Cet argument, avec ses variations, semble circuler sous l'autorité de Platon dans des écrits philosophiques ou semi-philosophiques à l'époque de 'Ayn al-Quḍāt. Nous en repérons notamment une version dans un ouvrage attribué à Ġazālī, le *Mi'rāğ al-sālikīn*⁷⁷¹. Une version

⁷⁶⁹ *Zubda*, 80, 9-16

⁷⁷⁰ Voir M. Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality", pp.172-187.

⁷⁷¹ Ġazālī (?), *Mi'rāğ al-sālikīn*, dans *Mağmū'a rasā'il al-Imām al-Ġazālī*, 67, 1-3 : « Selon la doctrine de Platon l'âme est éternelle (*qadīma*). Pour Platon Dieu, le Très-Haut, est la cause de son existence et, selon lui,

plus développée se retrouve également dans les écrits du philosophe juif Ibn Kammūna (m.683/1284), qui, dans trois de ses épîtres, formule deux arguments, basés sur la complétude de la cause de l'âme. Ibn Kammūna a certes une visée anti-avicennienne et présente ces preuves comme fruit de sa propre pensée⁷⁷². Dans le cinquième chapitre de son traité sur l'éternité *a parte ante* de l'âme, il écrit :

Si l'âme de l'homme était adventice, elle aurait besoin d'une cause qui nécessiterait son existence. La cause qui est ainsi qualifiée s'appelle « cause complète » (*'illa tāmma*). Cette cause, soit existait avant la venue à l'être de l'âme, soit n'existait pas. Le premier cas de figure aboutit au fait que l'âme existait avant sa venue à l'être. Ce qui est absurde. Je dis en effet que cela aboutit à l'absurde car il est impossible que le causé désobéisse à la cause complète, sinon son émission à partir d'elle prendrait place en un temps particulier. S'il n'a pas besoin d'un particularisateur, en plus de [sa cause], cela serait absurde. Or, s'il a besoin d'un particularisateur en plus, ce dernier sera considéré dans la causalité et la cause ne serait plus complète. Cela est absurde. Lorsqu'on considère comme impossible que le causé désobéisse à sa cause complète, il en résulte qu'à l'état même où existe cette cause, le causé devient existant⁷⁷³.

Ibn Kammūna part du présupposé selon lequel la cause de l'existence des âmes est une cause complète nécessitant l'existence de son effet. Ce qui suppose que, dès l'actualisation de son existence, l'apparition de l'effet ne peut être retardée, et qu'en sa présence, l'existence de l'effet devient nécessaire. Le principe clé de cet argument est sans doute le concept de cause complète, qui, comme le définit Muehlethaler, en se basant sur l'explication fournie par Aṭīr al-dīn al-Abhārī (m.663/1264), constitue l'ensemble des facteurs qui pris ensemble

l'effet ne s'anéantit qu'avec l'anéantissement de sa cause. Or, Dieu, le Très-Haut, ne s'anéantit pas. Par conséquent, l'âme ne s'anéantit pas, selon sa doctrine ».

⁷⁷² Muehlethaler qui a analysé cet argument dans l'un de ses articles suggère l'indépendance de la preuve d'Ibn Kammūna par rapport à la preuve de Platon. Il se base sur un propos d'Ibn Kammūna dépeignant les preuves platoniciennes comme non-démonstratives. Voir "Revising Avicenna's Ontology", p.615: "One would do him injustice, however, if one were to label him simply a 'Platonist' philosopher. In the treatises on the soul, Ibn Kammūna discusses Platonic proofs for the eternity *a parte ante* of the human soul at length. He makes clear, however, that he does not consider them demonstrative proofs in the form in which they have come down to his time, namely in the *al-Fawz al-aṣghar* of Miskawayh". Il est important de noter que la preuve de la complétude de la cause ne se trouve pas dans *al-Fawz al-aṣghar*. En fait, dans la version d'*al-Fawz al-aṣghar* qui nous est parvenue, Miskawayh ne fournit pas de preuves pour l'éternité *a parte ante* de l'âme, mais présente trois preuves platoniciennes qui prouveraient l'éternité *a parte post* de l'âme. Voir *al-Fawz al-aṣghar*, 56-58. Il n'est donc pas clair si Ibn Kammūna fait allusion à ces preuves en les qualifiant de non-démonstratives ou s'il a à l'esprit des preuves pour l'éternité *a parte ante* de l'âme, figurant dans une partie de l'œuvre de Miskawayh qui serait perdue. Car la preuve qu'Ibn Kammūna donne pour prouver l'éternité *a parte ante* de l'âme, fondée sur la complétude de sa cause, est bien enregistrée, dans d'autres textes, comme venant de Platon. Voir Šahrzūrī, *Šarḥ ḥikmat al-iṣrāq*, 484, 15-20 : « Platon a pensé que les âmes sont éternelles, car si la cause de l'âme était existante, dans sa totalité, avant le corps, il s'en suivrait qu'elle vienne à être avant le corps. Et si elle n'était pas existante, dans sa totalité, avant le corps, son existence dépendrait du corps, puisqu'il est le substrat qu'elle maîtrise. Cela nécessiterait qu'elle s'anéantisse lors de l'anéantissement du corps, car il est une partie de la cause ou une condition de la cause. La preuve est donc fondée sur sa subsistance et la subsistance de sa cause. Ainsi cela nécessite son existence avant le corps et à ce moment-là le corps ne devient pas la cause de l'existence de l'âme, mais une condition de sa maîtrise ».

⁷⁷³ Ibn Kammūna, *Fī azaliyyat al-naḥs*, 110, 12-20.

nécessitent l'existence de l'effet⁷⁷⁴. En ce sens, les choses que notre auteur classifie comme conditions seront également parties intégrantes de la cause complète. Une telle notion de cause est absente dans les écrits philosophiques de l'époque de 'Ayn al-Quḍāt⁷⁷⁵. En plus, en vertu du purisme de sa doctrine causale, 'Ayn al-Quḍāt ne pourrait pas accepter ce concept de cause complète qui prend en considération toutes les causes secondaires qui, pour lui, ne peuvent constituer de réelles causes. Ainsi la perfection qu'il a à l'esprit pourrait signifier la perfection de ce qui est en acte et qui dispose d'un pouvoir nécessitant sur son effet. *A priori*, nous pouvons supposer qu'il désigne Dieu, le seul être nécessaire par soi, qualifié de la sorte. Néanmoins, si nous faisons exception de l'appellation « cause », rien en cette compréhension de la cause parfaite n'exclut son attribution aux intellects célestes. Bien qu'ils ne soient pas nécessaires en soi, ils sont parfaitement en acte et peuvent exercer une influence nécessitante sur ce qu'ils conditionnent. Reste toutefois le problème que notre auteur, en conformité avec sa doctrine causale, ne peut pas les considérer comme des vraies causes. À ce sujet, le chapitre 79 a de quoi surprendre le lecteur. 'Ayn al-Quḍāt commence d'abord par rejeter le principe avicennien de l'identité spécifique des âmes :

Tu désires probablement connaître la cause nécessitant l'existence de l'âme. Sache donc que la vérité, sur laquelle les seigneurs des cœurs [...] n'ont aucun doute, c'est que les âmes divergent selon un degré incommensurable. Cette différence n'est, en effet, ni comme la différence des espèces (*amwa'*), ni comme celle des genres (*aḡnās*) ; la différence des âmes est au-delà de tout cela⁷⁷⁶.

Pour Avicenne, l'âme rationnelle humaine ne constitue qu'une seule espèce. Son individuation dépend donc de certains facteurs, dont sa connexion avec la matière. C'est en advenant et en s'associant au corps que l'âme rationnelle de l'homme s'individue. Visiblement en raison de ses croyances mystiques, 'Ayn al-Quḍāt n'accepte pas cette unité spécifique des âmes. La hiérarchisation anthropologique à laquelle croit le ṣūfisme a dû lui inculquer l'idée de l'hétérogénéité des âmes et l'inciter à développer une autre explication. Refusant donc la solution avicennienne, il propose un autre principe d'individuation, provenant de la cause nécessitant l'âme :

⁷⁷⁴ Voir Abharī, *Hidāhat al-ḥikma*, 87, 5-6; 88, 1: « Nous disons que l'existence de l'effet est nécessitée avec l'existence de sa cause complète, c'est-à-dire avec la réalisation de l'ensemble des choses considérées dans sa réalisation ». Voir Muehlethaler "Revising Avicenna's Ontology", p. 606: "This description makes it likely that Ibn Kammūna shares Abharī's understanding of the complete cause as a cause which encompasses all factors that, taken together, necessitates the existence of the effect".

⁷⁷⁵ Il est très plausible que ce concept de cause complète, absent dans la philosophie avicennienne, soit produit par Suhrawardī. Voir Suhrawardī, *al-Alwāḥ al-'imādiyya*, dans *Maḡmū'e moṣannafāt-e šeyḥ-e Ešrāq*, IV, 55-56 : « Lorsque l'existence de la chose dépend de choses multiples, chaque chose devient une partie de la cause et la totalité devient la cause complète. La cause complète est ce qui nécessite l'existence de la chose ».

⁷⁷⁶ *Zubda*, 81, 3-7.

Il y a des âmes pour qui, entre elles et la Première Vérité, n'existe aucun intermédiaire. C'est une proposition que la science et l'intellect n'arrivent pas à saisir. Tu remarqueras donc les pédants qui, en l'entendant se précipitent pour dire : « comment cela [peut-il] s'imaginer ? Alors que l'âme change par des changements que l'on connaît, Dieu, le Très-Haut, est au-delà des changements qui peuvent l'affecter. Comment donc est-il possible que Dieu, le Très-Haut, soit, par Son essence et sans aucun intermédiaire, la cause de certaines âmes ? » Le Coran fait allusion à ce sens en ce verset « qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner devant ce que J'ai créé de Mes mains ? » (38:75) et cette tradition prophétique y fait allusion : « Dieu a créé Adam selon l'image du Miséricordieux », de même que celle-ci : « Dieu n'a créé aucune autre chose qui Lui ressemble plus qu'Adam »⁷⁷⁷.

L'auteur sort en quelque manière de la voie scientifique, et, il l'avoue d'ailleurs, afin d'expliquer mieux le cas des âmes nobles. Il n'est pas difficile d'imaginer que ces âmes nobles pouvaient être, à ses yeux, celles de prophètes et de ceux qu'il désigne comme les *awliyā*⁷⁷⁸. Dieu en est ainsi la cause directe. La raison d'un tel changement par rapport au modèle avicennien, réside probablement dans une tentative de développer une explication acceptable pour les traditions circulant dans les milieux *ṣūfīs*, telles que « j'ai été prophète, alors qu'Adam était entre l'eau et la glaise⁷⁷⁹ », sortie, selon les mystiques, de la bouche même du prophète. Or, si certaines âmes sont causées par Dieu lui-même, qu'en est-il des autres? Déterminé à mieux clarifier les différences existant entre les âmes, 'Ayn al-Qudāt aborde, dans la suite du chapitre, le cas des âmes moins nobles:

Sache donc qu'il y a beaucoup d'intermédiaires entre l'existence des âmes et celle du Premier, excepté pour un petit nombre d'entre elles. Personne, à part la science de Dieu ou celui à qui est donné la science, ne maîtrise le nombre des intermédiaires pour chaque âme. Toutes ces âmes ont en commun leur être causé par des causes cachées et célestes⁷⁸⁰.

L'auteur semble osciller entre le désir de révéler des choses et la volonté de les dissimuler. Il informe donc son lecteur de l'origine causale des autres âmes, sans toutefois exposer ouvertement l'identité des causes concernées. Néanmoins, étant donné sa cosmologie émanationniste, il est légitime de supposer que ces « causes cachées et célestes » peuvent être des intellects séparés ou des âmes célestes. Nous constatons qu'il utilise seulement une fois le mot « cause » (*sabab*) en parlant de ces entités célestes et qu'il met plutôt l'accent sur leur

⁷⁷⁷ *Zubda*, 82, 8-14.

⁷⁷⁸ Dans *al-Maḍnūn al-ṣaḡīr*, l'auteur, interprétant la tradition, considère que ces esprits sont les anges. Voir *Gazālī* (?), *Al-aḡwibat al-ḡazālīyya fī masā'il al-uḥrawīyya*, dans *Maḡmū'a rasā'il al-imām al-Ġazālī*, 389, 20-21.

⁷⁷⁹ Cette tradition figure dans l'épître 69 où il continue de développer son tableau de classification des doctrines anthropologiques. Des personnes possédant des âmes nobles, capables de dissocier parfaitement leur corps de leur âme, ont conscience de cette antériorité de leur âme. Ainsi le « je » dans cette tradition désigne l'âme du prophète et cette âme noble est directement causée par Dieu. Voir *Nāme-hā*, II, 63, 9-10 : « Lorsque l'élu dit : 'j'étais prophète alors qu'Adam était entre l'eau et la glaise', cela ne peut être une allusion qu'à l'âme et non au corps ».

⁷⁸⁰ *Zubda*, 83, 2-5.

statut d'« intermédiaire » (*wasā'it*). Ailleurs, dans l'épître 86, il confirmera qu'un « ange » crée l'âme dans le corps⁷⁸¹. Néanmoins, la formulation employée dans ce chapitre du *Zubda* semble suggérer qu'une multitude d'entités célestes sont les causes d'âmes moins nobles. Ce qui a tendance à rapprocher ces intermédiaires de la cause complète des Platoniciens de la période islamique. Ces entités célestes jouent un rôle dans l'individuation des âmes. Mais la modalité d'un tel fait n'est pas exprimée par notre auteur. Il se contente simplement d'énoncer : « chaque âme sort d'une mine spécifique. La différence des âmes vient de la différence de leurs mines⁷⁸² ».

Outre cette déviation de la doctrine causale exclusiviste qui dominait jusque-là toute sa pensée, cette position génère une difficulté grave qui est celle de l'éternité *a parte ante* des âmes humaines. Selon ce qu'il a développé dans cette partie du *Zubda*, les âmes nobles, pour le moins, ayant pour cause nécessitante Dieu Lui-même, seront éternelles. Or, comment 'Ayn al-Qudāt, qui a prouvé avec tant d'énergie l'unité numérique de l'existant éternel pourrait-il se contredire dans le même livre ? Est-il étourdi par cette croyance mystique au point de prêter le flanc à de telles faiblesses ? Le chapitre 77 du *Zubda* peut suggérer une solution à ce problème :

Il est connu que l'âme est adventice et qu'elle subsiste d'une éternité *a parte post*, après la mort [du corps]. Cela est dû au fait que sa cause subsiste d'une éternité *a parte post*. Si donc tu obtiens la connaissance certaine sur l'existence de sa cause qui existe avant [l'existence du] corps, tu obtiendras nécessairement une connaissance sur l'existence de [l'âme] précédant le corps. L'existence de sa cause précédant le corps est connue par les sciences théorétiques, sauf que la perfection de la causalité est douteuse et imprécise. Ce point est quelque chose qui m'est advenu par la voie du goût (*dawq*) et qui ne s'obtient pas par la voie de la science. Sache donc que si l'existence de l'âme [causée par] la cause nécessitant son existence, n'était concevable qu'avec son contrôle sur le corps, il serait nécessaire qu'elle périsse à la fin de son contrôle du corps⁷⁸³.

'Ayn al-Qudāt reprend une version de la doctrine attribuée à Platon en remplaçant l'éternité *a parte ante* des âmes par leur advection. La première phrase est susceptible d'être comprise de deux façons : nous avons la possibilité de la comprendre comme la représentation d'une doctrine, soutenue par d'autres, que 'Ayn al-Qudāt lui-même n'approuve pas. « Il est connu » n'indiquerait donc pas une prise de position personnelle, mais, au contraire, annoncerait le rapport critique de l'auteur à cette position. Il essaierait ainsi de mettre en question l'incompatibilité de l'advection des âmes et l'état de leur cause, qui existait probablement

⁷⁸¹ « L'ange de la vie a un nom par le biais de quoi il souffle les esprits dans les corps des hommes », *Nāme-hā*, II, 207, 15-16.

⁷⁸² *Zubda*, 84, 8.

⁷⁸³ *Zubda*, 80, 19 ; 81, 1-6.

avant leur venue à être. Si donc, les âmes, en raison de leur cause, perdurent, rien n'empêcherait que la même sorte de relation existe entre elles avant l'adventio de l'âme. L'âme pourrait donc être éternelle *a parte ante*, à condition que la perfection de sa cause soit établie. Si nous acceptons cette interprétation, nous pouvons postuler que 'Ayn al-Qudāt critique la doctrine acceptée par certains *ṣūfīs*, qui, tout en croyant à l'antériorité de l'existence des âmes sur les corps, considéraient les âmes comme adventices. La trace d'une telle doctrine se trouve dans le *Kaṣf al-Maḥḡūb* du mystique Abū l-Ḥasan al-Huḡwīrī (m. *circa*.465-469/1072-1077). Dans le chapitre portant sur l'esprit, Huḡwīrī, en s'adressant à ceux qui croient à l'éternité *a parte ante* de l'âme, écrit le passage suivant :

Nous disons à propos de cette doctrine : qu'entendez-vous par le mot 'éternité' (*qedam/qidam*) ? [Entendez-vous] un adventice antérieur dans l'existence ou un éternel qui existe toujours ? S'ils disent : par cet énoncé, on entend un adventice antérieur dans l'existence, le désaccord avec eux sera fondamentalement effacé. Car nous disons également que l'esprit est adventice, tout en admettant que son existence est antérieure à l'existence du corps, comme le prophète, que la paix soit sur lui, a dit : « Dieu, le Très-Haut, a créé les esprits avant les corps ». Lorsque donc la venue à l'être se trouve affirmée, l'adventice l'est ainsi à cause de la cause d'adventio⁷⁸⁴.

'Ayn al-Qudāt pourrait avoir à l'esprit une telle doctrine, à première vue contradictoire, la revêtant d'un habit plus philosophique. Ainsi aurait-il repris l'idée de l'antériorité existentielle de l'âme, façonnée par certaines traditions prophétiques authentiques ou apocryphes, et l'aurait greffée à la doctrine platonicienne de l'éternité de l'âme. Car les deux éléments présents dans le chapitre du *Zubda*, à savoir l'adventio de l'âme et son antériorité sur le corps, existent bien chez Huḡwīrī, sauf que ce dernier ne fournit aucune explication démonstrative et se contente d'évoquer l'autorité traditionnelle. Ainsi, notre auteur pourrait rectifier l'erreur des mystiques en suggérant que si l'âme subsiste éternellement, en raison de l'éternité *a parte post* de sa cause, elle peut également exister d'une éternité *a parte ante*, encore grâce à sa cause. Selon lui, les mystiques, par les procédés contemplatifs, peuvent connaître la perfection de la cause, ce que la science est incapable de saisir. Notons que l'éternité *a parte ante* de certaines âmes est approuvée par notre auteur dans ses *Tamhīdāt*⁷⁸⁵.

Une autre interprétation de la première phrase du passage cité est également possible, ce qui sauverait l'unité numérique de l'existant éternel. Nous pouvons comprendre la première phrase du chapitre 77 comme approuvée par 'Ayn al-Qudāt lui-même. Dans ce cas, tout en suggérant l'antériorité de l'existence des âmes sur celle des corps, il considérerait les âmes

⁷⁸⁴ Huḡwīrī, *Kaṣf al-Maḥḡūb*, 385, 11-15.

⁷⁸⁵ Dans ses *Tamhīdāt*, 'Ayn al-Qudāt soutient l'idée que « [l'esprit] appartient au monde du créateur et possède les attributs de pré-éternité [*qedam/qidam*] et d'éternité [*azalīyat/azaliyya*] ». *Tamhīdāt*, 150, 7, tr. Tortel, p.154. Il souligne toutefois quelques lignes plus loin que « cet esprit est appelé 'esprit saint' [*rūḥ-e qodsī*] », *Ibid.* 152, 8, tr. p. 155. Même dans les *Tamhīdāt* il ne pense pas que toutes les âmes puissent être éternelles *a parte ante*.

comme adventices et suivrait ainsi les mystiques tels que Huḡwīrī. Voyons comment il pourrait tenir à la fois les deux parties de cette doctrine.

Ce qui nous permettra de sortir de cette aporie est la distinction entre l'advention et l'existence. 'Ayn al-Qudāt peut facilement supposer que certaines âmes, ou toutes, existent d'une éternité *a parte ante*, en tant qu'objets de la science de Dieu ou de l'intellect céleste dans l'essence de l'être divin ou céleste, mais qu'elles adviennent lorsque certaines conditions, en l'occurrence d'ordre physique, sont disposées. Ainsi, la multiplicité de Dieu, évoquée dans le douzième chapitre, prend un nouveau sens : Dieu contient certaines âmes à titre d'objets présents en Lui-même. Cette interprétation suppose la séparation drastique des causes de l'existence des entités immatérielles de celles qui préparent les conditions physiques. L'auteur, dans le chapitre 80 du *Zubda*, en décrivant l'appartenance de l'âme particulière à un corps particulier relève ce point :

En effet, chaque corps est particularisé par une âme particulière parce que l'être de chaque âme est spécifié par un attribut nécessitant un tel fait en présence de l'existence de conditions qui proviennent des mouvements des sphères⁷⁸⁶.

Outre la modalité de l'individuation de l'âme, ce passage contient une allusion claire aux mouvements célestes en tant que causes préparant les mélanges corporels. Ce point est également précisé dans l'épître 65 :

Tant qu'il n'y aura pas de ciel, le Trône, le Siège et les quatre éléments, aucune âme ne pourra s'emparer d'un corps⁷⁸⁷.

En conformité avec la doctrine avicennienne, les corps célestes jouent donc un rôle primordial dans la préparation de la matière. Une orchestration des causes préparatoires terrestres et célestes est ainsi requise pour que l'âme s'attache au corps. Dans ce contexte, l'emprise de l'âme sur le corps, le fait de l'occuper pour le contrôler, est équivalente à l'advention que suggère Avicenne. Ainsi, alors que l'âme, en tant causée par l'entité divine, existe d'une éternité *a parte ante*, dans sa cause, sa venue à l'être, en tant que partie du composé humain, marquée par le commencement de son contrôle du corps, dépend des configurations astrales qui disposeraient un corps à la recevoir. En ce sens, 'Ayn al-Qudāt accepterait la doctrine avicennienne de l'advention de l'âme, même si son adoption passe par des voies inhabituelles, voire extrêmement sinueuses.

⁷⁸⁶ *Zubda*, 83, 8-9. Voir aussi Ġazālī (?), *Ma'āriḡ*, 90, 19-21 : « Les mouvements célestes donnent à chaque matière sa préparation pour une forme particulière. Les âmes n'adviennent pas en raison d'une préparation particulière mais en même temps qu'une préparation particulière. Il existe une différence entre le fait qu'elle advienne simultanément à cela ou en raison de cela ».

⁷⁸⁷ *Nāme-hā*, II, 9, 13-14.

Le problème de la préexistence de l'âme constitue un écueil résultant de la confrontation des présupposés mystiques de notre auteur avec certaines données de la psychologie avicennienne. Il n'est pas possible de trancher avec certitude laquelle des solutions, mystique/platonicienne ou avicennienne, constitue son avis définitif sur le sujet. Il ne dit jamais, avec autant de certitude que Ġazālī, que l'âme n'est pas éternelle⁷⁸⁸, bien qu'au final, comme nous allons le découvrir, la preuve ultime qu'il propose pour l'immortalité de l'âme soit empruntée à Avicenne. L'argument platonicien doit lui être apparu trop insuffisant pour l'embrasser à bras ouverts. Face à un tel état des choses, force est de constater que 'Ayn al-Qudāt reste indécis quant au problème de l'éternité *a parte ante* de l'âme. D'une part, il est attiré par un enseignement mystique préconisant l'antériorité de l'âme, de l'autre, il est conscient qu'aucune preuve satisfaisante n'est fournie par les traditions philosophiques pour fonder un tel présupposé. C'est pourquoi il rappelle sans cesse à son lecteur les sources non-philosophiques et supra-intellectuelles d'où il tire ses arguments. Outre l'absence de preuves démonstratives, la raison de son indécision se comprend aisément. Il doit être conscient de courir le risque de tomber dans la métempsychose et de mettre en péril l'unité de l'existant éternel en postulant l'antériorité des âmes. Ses nombreuses mises en garde doivent être comptées pour un signe de la sensibilité du sujet, dont l'auteur est parfaitement conscient. C'est pourquoi son discours se présente sous une forme escamotée et, malgré les explications qu'il procure, le lecteur ne peut en saisir l'ultime point de vue, ni quelle serait sa position définitive sur le sujet. Malgré certaines ambiguïtés, il reste plus clair sur le problème de l'autre monde.

3. L'autre monde et la vie après le trépas

Si 'Ayn al-Qudāt fait preuve d'hésitation en adoptant la doctrine avicennienne lorsqu'il traite des débuts de l'existence de l'âme, il ne montre pas autant de réticence à le suivre quant au sujet de la destinée de la psyché humaine. En matière d'eschatologie, le *ṣayḥ al-ra'īs* lui apparaît plus acceptable et notre auteur ne fait que reprendre les traits les plus marquants de sa doctrine eschatologique, en y apportant ses propres touches personnelles. Toutefois, il ne parle que rarement du retour (*ma'ād*), le mot couramment utilisé sous la plume d'Avicenne, connotant pour lui le fait de revenir à l'état originel. Le retour est également le parachèvement du mouvement d'émanation⁷⁸⁹. Notre auteur préfère faire référence à l'autre monde (*āḥira*) et à la vie future qui attend l'espèce humaine. Ce changement de perspective est très

⁷⁸⁸ Voir *Kīmīyā-ye sa'ādāt*, I, 17, 12-13 : « Ceux qui ont pensé que l'esprit est éternel *a parte ante*, se sont trompés, de même que ceux qui ont dit qu'il est un accident, se sont également trompés ».

⁷⁸⁹ Sur ces deux concepts distincts du retour voir Y. Michot, *Destinée*, pp.9-14.

probablement dû au fait que le retour n'est pour lui qu'une étape provisoire, aboutissant à la pérennité qui constituera la vie ultime de l'être humain.

Toute étude de la question de la nature de l'autre monde commence avec l'investigation de celui qui pourra bénéficier d'une telle vie. Et pour savoir quelle partie du composé humain : l'âme, le corps, ou les deux, vivront éternellement dans l'autre monde, il faut d'abord s'interroger sur ce qui, de l'homme survivra au trépas. Compte tenu du dualisme auquel adhère 'Ayn al-Quḍāt, la réponse qu'il donnera à cette question n'est pas difficile à deviner : c'est l'âme qui constitue l'essence de l'homme et c'est elle qui survivra à la mort causant la destruction totale du matériel. À une exception près, 'Ayn al-Quḍāt n'aborde jamais la possibilité d'une survie physique. Cette exception, un passage des *Tamhīdāt*, retrace le paradis des « vulgaires » constitué des plaisirs corporels. Les mots de l'auteur pourraient laisser soupçonner qu'un au-delà corporel existerait selon lui, ne serait-ce que pour les vulgaires, mais, compte tenu des autres passages des *Tamhīdāt* ainsi que de certains chapitres du *Zubda*, l'éventualité qu'une telle doctrine puisse être soutenue par lui doit être rayée. Dans ce passage, notre auteur ne ferait que décrire la vision des masses⁷⁹⁰. En réalité, la vie d'ici-bas, comme la vie de l'autre monde, ne se définit pour lui que comme autant de différentes étapes advenant à la partie psychique de l'homme :

L'âme humaine possède différentes étapes qui ne peuvent pas toutes être comptées et dénombrées. Tant qu'elle demeure dans certaines étapes particulières, on la dit être dans le monde terrestre. Lorsqu'elle se trouve à d'autres étapes, on la dit être au seuil de la tombe. La tombe est la première étape parmi les étapes de l'autre monde. Lorsqu'elle est à d'autres étapes, on la dit être au seuil de la résurrection, et lorsqu'elle se trouve à d'autres étapes, on la dit être dans l'autre monde⁷⁹¹.

Toute l'aventure d'outre-tombe est ainsi constituée d'états différents que le psychisme de l'homme expérimente. Cela ne signifie toutefois pas une suppression radicale de la corporalité, car la présence d'allusions sensibles dans le texte sacré oblige à ce que le corporel soit mobilisé, d'une façon ou d'une autre, dans la compréhension de l'au-delà. Pour notre

⁷⁹⁰ « L'enfer et le paradis, eux aussi, sont avec toi. Il te faut les chercher en toi-même. Ils sont conformes au niveau d'élévation de chacun. De même que la masse des hommes, du premier au dernier ne fait que manger et ne se préoccupe que de manger, au paradis, un sot mangera tout un monde paradisiaque en un seul instant sans un soupçon de lassitude et sans que celle-ci ne s'éveille jamais en lui. Alors qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire qu'au paradis, un seul mets à la saveur unique aura le goût de soixante-dix espèces de délices. Il s'agit là du paradis du vulgaire », *Tamhīdāt*, 290, 9-13 ; tr. Tortel, pp. 256-257.

⁷⁹¹ *Zubda*, 79, 11-15. Dans l'épître 68, il donne une autre classification des étapes de l'âme, cette fois en ayant comme critère sa relation avec le corps : « L'âme de l'homme est sa vérité. Cette âme possède deux états. Dans un état elle est maîtresse (*motaṣarriḥ/mutaṣarriḥ*) et dans un état elle n'est pas. Sache que la prise de possession du corps par l'âme est à la manière dont je possède ce calame : si je voulais je le garderais immobile ou je le bougerais. Cette prise de possession qui est dans le calame, dépend de mon choix libre. Sache que l'emprise de l'âme sur le corps est par contrainte et non par nature et choix libre. "Nous y sommes entrés par contrainte, nous y demeurons perplexes et nous en sortons à contrecœur". Cette citation du sage grec porte sur ce sujet ». *Nāme-hā*, II, 53, 13-14 ; 54, 1-5

auteur, le matériel n'est pris en compte que d'une manière remodelée, raffinée et avicennienne. Nous y reviendrons.

Prouver l'immortalité de l'âme demande un raisonnement confirmant, premièrement, son incorruptibilité en soi et, deuxièmement, son indifférence vis-à-vis de la corruption du corps. Chez 'Ayn al-Quḍāt, l'incorruptibilité de l'âme en soi est prouvée à l'aide d'une preuve philosophique. Le chapitre 76 du *Zubda* nous en informe :

Quant à ce qu'il [i.e. l'intellect] comprend de la subsistance de l'âme après la fin de son contrôle sur le corps, il le comprend par la spéculation sur la cognition scientifique dans la mesure où l'âme est le réceptacle des connaissances. Comme les connaissances ne se divisent pas, on n'imagine pas que leur réceptacle soit divisible. Or tout ce qui est ainsi ne s'annihile pas⁷⁹².

Cette preuve de l'immortalité de l'âme est sans conteste empruntée à la dix-huitième discussion du *Tahāfut* où, parmi les arguments philosophiques que Ġazālī donne pour démontrer la substantialité de l'âme, figure celui-ci :

[Les philosophes] disent : les connaissances intellectuelles sont inhérentes (*taḥillu*) à l'âme humaine, alors qu'elles sont limitées [en nombre] et comprennent les unités qui sont indivisibles. Or, tout corps est divisible. Cela prouve donc [leur réceptacle] est une chose indivisible⁷⁹³.

Dans le *Tahāfut* cet argument vise à prouver le fait que l'âme rationnelle de l'homme est une substance séparée du corps. Ġazālī ne lui confère pas la démonstration de l'incorruptibilité de l'âme rationnelle. L'usage qu'en fait 'Ayn al-Quḍāt est propre à lui. Il aurait pu ajouter l'argument de l'incorruptibilité de l'indivisible pour compléter sa preuve, ce que Ġazālī fournit à son lecteur dans la discussion suivante de son livre⁷⁹⁴. Mais, visiblement, il laisse ce travail à l'imagination de son lecteur qui doit savoir que la subsistance du composé dépend de la subsistance de ses parties. Ce qui est essentiellement simple et n'accepte pas de division, ne sera pas sujet à la corruption qui est issue de la décomposition des parties. Une telle entité, essentiellement simple, pourra subsister à perpétuité. 'Ayn al-Quḍāt ne se soucie guère des objections que son maître formule afin d'affaiblir l'argument philosophique. Il l'adopte, le

⁷⁹² *Zubda*, 80, 2-4.

⁷⁹³ Ġazālī, *Tahāfut*, 182, 3-7. L'auteur du *Ma'āriḡ al-quḍ* dans le chapitre qui affirme l'existence de l'âme écrit : « aucun animal, excepté l'homme n'appréhende l'universel pour que l'universel subsiste en lui et qu'il soit divisé en raison de la division [nous avons corrigé les *aḡsām* dans le texte original en *inqisām*] du corps, car l'universel a une unité particulière dans la mesure où il ne se divise pas. [...] Le réceptacle (*qābil*) de la forme universelle est donc une substance et non pas le corps ou un accident [inhérent] dans le corps. Elle n'a ni emplacement ni lieu pour que l'on puisse l'indiquer. Son existence est intellectuelle et elle est la chose la plus cachée aux sens et la chose la plus apparente à l'intellect. Ainsi est affirmée l'existence de l'âme et sa substantialité, et il est prouvé qu'elle est dépouillée de la matière et de toute forme corporelle ». Ġazālī (?) *Ma'āriḡ*, 15, 6-12

⁷⁹⁴ Voir Ġazālī, *Tahāfut*, 206. Après avoir prouvé l'impossibilité de l'annihilation de l'indivisible, Ġazālī conclut : « Il appert de cela que tout existant, unitaire en essence, est impossible à annihiler », *Tahāfut.*, 206, 10-11.

trouvant probant et efficace. La séparation de l'âme par rapport au corps, qui la rend non pas dépendante de ce dernier, mais en sa possession, est l'argument philosophique principal que Ġazālī rapporte dans la dix-neuvième discussion du *Tahāfut* afin d'affirmer la survie de l'âme après la mort du corps. Bien que 'Ayn al-Qudāt ne l'emploie pas comme argument, seul ce concept de la relation entre âme et corps prévaut dans tous ses écrits. Partout, l'âme est ce qui règne, domine, s'empare du corps, alors que le corps est possédé, soumis et conquis par elle. Et comme dira l'auteur d'un traité avicennien, « si un possesseur s'empare de quelque chose, il ne sera pas anéanti par l'anéantissement de cette chose ⁷⁹⁵ ». Notre auteur doit sans doute connaître ce concept et ce qu'il implique.

Si donc la vie future ne se résume qu'à la survie psychique de l'homme, 'Ayn al-Qudāt doit concevoir un seul type d'au-delà, purement intellectuel, en y excluant tout soupçon de matérialité. À notre grande surprise, dans le chapitre 89 de *Zubda*, 'Ayn al-Qudāt va à l'encontre d'une telle idée en écrivant : « les événements de l'autre monde ne ressemblent ni aux objets sensibles ni aux objets intelligibles ⁷⁹⁶ ». Et pourtant, nous avons constaté qu'en parlant des âmes nobles, il conçoit leur vie future comme un retour à leur lieu d'origine qui est l'essence divine. Il doit ainsi reconnaître un au-delà purement immatériel. Que signifie alors un au-delà qui n'est ni sensible ni intelligible ? Face à une telle difficulté, nous devons accepter que notre auteur, comme le juge Michot pour Avicenne, croie à deux destinées différentes pour l'espèce humaine. L'une, purement intellectuelle, réservée à une élite restreinte, l'autre imaginaire, ni sensible ni intelligible, destinée au reste des hommes, démunis qu'ils sont de la spiritualité parfaite du premier groupe. La seule différence serait que, pour 'Ayn al-Qudāt, la survie imaginaire se comprend à partir d'une échelle beaucoup plus globale et qu'elle ne concerne pas uniquement les masses inconscientes. Même les semi-conscients auront une survie imaginaire. Examinons-en les points saillants.

Originellement inspirée des penseurs tels que Tābit b. Qurra (m.288/901), la survie imaginaire consiste en un recours de l'âme du défunt à une activité d'imagination, en utilisant des corps célestes, afin de se représenter des récompenses qui, selon elle, seraient corporelles. C'est en raison de ses attaches fortes au matériel que l'âme se retrouve dans l'impossibilité de se joindre à la dimension purement spirituelle et de s'abandonner à une activité entièrement contemplative. Ainsi, ni de nature purement intelligible, ni entièrement sensible, la vie de ces âmes dans l'autre-monde prend part à ce troisième mode, de nature imaginaire. Cette doctrine

⁷⁹⁵ *Aḥwāl al-naḥs*, 186. Nombre de chercheurs ont mis en question l'attribution de ce traité à Avicenne ; voir Y. Michot, « L'épître sur la connaissance de l'âme rationnelle ». Ġazālī répète la même sentence dans *Kīmīyā-ye sa'ādāt*, I, 85, 15-16.

⁷⁹⁶ *Zubda*, 89, 17-18.

eut un impact indéniable sur le statut des promesses coraniques impliquant la présence de l'élément corporel dans la vie d'outre-tombe. Dans l'absence de l'imaginal, et avec un au-delà purement spirituel, le discours corporel du Coran ne peut être considéré que comme porteur de symboles. La vérité profonde serait en quelque sorte dissimulée des masses en raison de leur inaptitude à saisir la spiritualité et le prophète agirait contre le but de sa mission qui est celle de sauver des hommes. L'au-delà imaginal sauve en quelque sorte l'apparence du texte sacré et met les croyants simples à l'abri d'une tromperie programmée, puisque, de cette façon, les allusions aux événements corporels, le jardin, la voie, la fontaine, le feu, sont comprises comme une stratégie prophétique visant à exhorter les masses. Derrière les images ne se cache pas une vérité profonde saisissable par les plus intelligents. L'image sert à guider les simples⁷⁹⁷.

Tout en souscrivant à une approche symboliste vis-à-vis du texte saint⁷⁹⁸, 'Ayn al-Qudāt accepte l'au-delà imaginal. Pour lui, ce n'est pas parce que le Coran est un texte rhétorique qu'il faut chercher dans ses exhortations ce qui alimente l'imagination des plus simples. Bien au contraire, puisqu'il y a dans l'au-delà un mode imaginal de tourments et de récompenses, les images coraniques doivent être acceptées. Le prophète s'y est référé de cette manière, faute de vocabulaire plus adéquat. En ce sens, le prophète n'est pas différent des autres hommes empruntant les voies des sciences spirituelles et pris par le désir d'en informer les autres. La seule différence distinguant les prophètes du reste des hommes accomplis est leur devoir de manifester et propager ce qu'ils ont compris. Les émissaires de Dieu, comme les autres, peuvent ne pas accomplir parfaitement cette tâche en raison de la déficience naturelle propre à la langue humaine : « les mots posés sont finis, alors que les significations sont infinies⁷⁹⁹ ». Contraint donc à révéler son message, le prophète dispose de quatre options pour exprimer les réalités qui présentent peu de ressemblance avec les phénomènes du monde physique :

[1] Soit ils ne désignent pas ces vérités. Cela est impossible car s'ils n'affirmaient pas le principe de l'enfer et du paradis, l'exhortation et la menace seraient impossibles. [2] Soit ils les désignent à l'aide de mots qui n'ont aucune ressemblance, comme 'pain' et

⁷⁹⁷ Y. Michot, *Destinée*, pp.41-42 : « Il appert en effet qu'en dépassant une perspective symboliste au profit d'une interprétation rhétorique de la prophétie, c'est-à-dire en considérant fondamentalement celle-ci comme une guidance morale et une éducation civile plutôt que comme un magistère doctrinal ou une pédagogie philosophique, il en fait une entreprise à la fois capitale pour le devenir de l'humanité et, dans le cas de l'Islam, tout spécialement réussie. D'une approche symboliste de la prophétie peut découler l'idée d'une incapacité de Muḥammad, d'un échec de sa mission ».

⁷⁹⁸ Son symbolisme se manifeste notamment lorsqu'il aborde la question des lettres séparées du Coran. Les lettres séparées sont prises pour lui pour des symboles révélant le tréfonds du message divin. Cette idée domine dans la plupart de ses écrits.

⁷⁹⁹ *Nāme-hā*, II, 286, 8-9

‘viande’. Cela serait de la pure métaphore et consisterait à duper les autres. [3] Soit ils utilisent des mots qui n’ont aucun sens dans la langue arabe comme *‘aṭam* et *ḡaṭam*. Cela ne convient pas car le but est de se faire comprendre. [4] Soit ils utilisent des mots qui ont une certaine ressemblance, tout en n’étant pas [totalement] conformes⁸⁰⁰.

Les prophètes ont comme mission d’inciter les gens pour les mener au bien et les exhortations font partie de leur tâche. Mais leur discours n’est pas creux, comme le serait celui du politicien, et au-delà de leurs sermons, subsiste un fond de vérité qu’ils désireraient partager avec les hommes. Ainsi, sur un spectre, allant du silence à l’invention des mots, les prophètes choisissent le juste milieu, qui est celui de parler d’une façon compréhensible, en utilisant les mots de la langue courante qui ont une certaine affinité avec des réalités qui doivent être communiquées⁸⁰¹. Ce même phénomène prend place à propos des vérités d’outre-tombe : il s’agit de choses bien réelles qui ne sont toutefois pas de l’ordre du monde physique :

Sache que, comme après la mort, il y a des états qui ne disposent pas de nom dans la langue arabe et que, lorsque l’élou ou un autre arrivé a voulu en informer, il en parla par des [mots tels que] « *nakīr*, *munkar*, le tourment de la tombe, la voie, l’ange du châtement, la fontaine, l’intersession, le balance, le jardin, le feu ». En les énonçant, il savait que les masses tomberaient dans l’erreur en raison de ces analogies, c’est pourquoi il dit « aucun œil ne l’a vu, ni aucune oreille ne l’a entendu⁸⁰² » pour que les masses savent qu’ils ne les connaissent pas encore⁸⁰³.

Si donc les prophètes utilisent des mots ayant une connotation corporelle, c’est parce qu’ils ressemblent, dans une certaine mesure, aux réalités de l’au-delà, sauf que celles-ci ne sont pas de nature matérielle. Ainsi, la difficulté primordiale à laquelle sont confrontés les prophètes en utilisant un langage imagé est le risque de malentendus par les faibles. D’où la nécessité de leur avertissement : « le but de tous ces avertissements est de mettre un terme aux analogies, pour que les masses savent que ce n’est pas de cette façon⁸⁰⁴ ». Le risque guettant la masse est une compréhension exclusivement physique des événements décrits dans les textes sacrés, de penser qu’il y aura un jardin, à l’instar des jardins terrestres et qu’elle possédera un corps, semblable à son corps sublunaire, pour pouvoir en jouir. Le dilemme et, à la fois, la difficulté à laquelle les prophètes sont confrontés consiste en ceci : soit dissimuler la

⁸⁰⁰ *Nāme-hā*, II, 288, 13-16 ; 289, 1-3

⁸⁰¹ « Même si ces mots ne correspondent pas à ces vérités, pour notre compréhension, il est mieux d’emprunter ces mots que ceux qui n’ont aucune ressemblance avec elles, comme pain, viande, miel ». *Nāme-hā*, II, 288 ; 10-12.

⁸⁰² La même phrase est utilisée dans la métaphysique du *Šifā’*, lorsqu’Avicenne parle des limites de la divulgation du message divin par le prophète : « Il faut qu’il établisse à leurs yeux la question du ‘Retour’ d’une manière qui leur permette de se représenter sa modalité, de façon à ce que leur esprit trouve le repos. Qu’il donne des exemples de la félicité et de l’infélicité qu’ils puissent comprendre et se représenter. Quant à la vérité en cette question, il ne doit leur en donner qu’un aperçu sommaire, à savoir, que c’est quelque chose qu’aucun œil n’a vu, ni aucune oreille n’a entendu », Avicenne, *Šifā’*, *Ilāhiyāt*, 443, tr. Anawati, II, p.177.

⁸⁰³ *Nāme-hā*, II, 287, 15-16 ; 288, 1-5

⁸⁰⁴ *Nāme-hā*, II, 288,8-9

réalité des choses et laisser les masses mourir dans l'ignorance ; soit les informer à l'aide d'un discours à première vue compréhensible qui pourrait être, à leur insu, trompeur. En raison d'une obligation venant du divin, les prophètes n'ont aucune autre option que de choisir la deuxième voie en essayant de rectifier tant que possible les malentendus.

De cette compréhension de l'au-delà découle une conséquence importante : nous comprenons que l'image a une fonction différente que celle conçue pour elle chez Avicenne. Pour 'Ayn al-Qudāt, l'image renvoie à une réalité, quoiqu'elle ne lui corresponde pas entièrement, alors que chez Avicenne, l'image ne sert qu'à inciter la populace et à la mener sur le droit chemin. Pour notre auteur, l'image n'est pas totalement vide. Derrière elle reste un fond de vérité. De cela, un autre changement de perspective est saisissable : l'au-delà imaginal n'est pas issu de la vision bornée d'une humanité qui ne peut se détacher de sa corporalité. Au contraire, l'au-delà imaginal est bien la réalité de la destinée de l'humanité, exception faite d'une élite très limitée qui sera absorbée par le divin, dès sa séparation du corps. Dans la vision de notre auteur, les âmes spirituelles d'Avicenne sont d'un nombre réduit tandis que les âmes corporelles sont plus nombreuses. 'Ayn al-Qudāt a une vision plus stricte des choses et ne laisse pas entrer dans la catégorie des spirituels les scientifiques ou les philosophes. C'est pourquoi, pour lui, la destinée imaginaire n'attend pas seulement une partie des hommes, mais, au contraire, la plupart d'entre eux. Si donc les prophètes ont parlé du « feu », c'est parce qu'il y aura quelque chose qui lui ressemble, tout en n'étant ni purement spirituel, ni purement corporel. Et ce « feu » sera expérimenté par la majorité des âmes. C'est donc une voie médiane entre le symbolisme pur et dur de certains philosophes et le rhétorisme d'Avicenne que notre auteur choisit de suivre.

La modalité de son adaptation de cette doctrine est toutefois propre à lui. Il emploie des techniques, des suppressions et des mélanges, qui, à première vue, ne permettent pas d'identifier facilement la véritable doctrine eschatologique qu'il adopte. Les choses se clarifient au fur et à mesure de ses écrits, en collationnant des textes et en prenant en compte ce qu'il a écrit dans *Tamhīdāt*. En fait, les *Tamhīdāt* restent le document principal pour la compréhension de sa conception de la vie après le trépas, car bien que dans les épîtres et dans le *Zubda*, notre auteur parle d'une survie exclusive de l'âme, il ne précise pas ce qu'il entend exactement par « ce qui n'est ni intelligible ni sensible » en référence aux événements eschatologiques. Dans les *Tamhīdāt*, il clarifie la nature des choses.

Deux remarques, avant de passer aux analyses des extraits de ces textes, s'imposent. La première concerne son choix terminologique : Avicenne utilise la racine *h-y-l* (imaginer) ou *w-h-m* (estimer) pour désigner le retour imaginal. Or, le mot qui revient systématiquement

sous la plume de notre auteur est *tamattul* de la racine *m-t-l* (se représenter). Ce changement terminologique pourrait s'être effectué sous l'influence du texte coranique. Le Coran parle des *amṭāl* à plusieurs reprises et les versets coraniques contenant ce mot reviennent souvent dans ce contexte⁸⁰⁵. Choisir la racine *m-t-l*, au détriment de *h-y-l* ou *w-h-m*, serait ainsi une réhabilitation du récit donné par le Coran. Une autre explication possible vient du *Maqāṣid* de Ġazālī. Dans la partie physique de son livre, Ġazālī, en parlant de la nature des plaisirs et des châtements, écrit :

Les plaisirs intellectuels sont pour l'âme qui s'est accomplie dans ce monde. Si l'âme est exempte de vices, mais qu'elle est détachée des sciences, sa faculté estimative s'occupe des choses imaginées. Il n'est pas impossible qu'elle imagine une forme agréable, comme ce qui arrive dans le sommeil. Une description des choses sensibles dans le jardin se représente (*yatamattal*) pour elle. Certains corps célestes deviennent des substrats pour leur imagination, car l'imagination n'est possible que par le corps⁸⁰⁶.

‘Ayn al-Qudāt adopte deux idées présentées dans ce passage : la manière selon laquelle prennent forme les plaisirs corporels pour les âmes non-spirituelles et la similarité d'un tel processus avec ce que l'âme expérimente pendant le sommeil. Nous verrons qu'il fait également entrer dans cette catégorie les visions prophétiques et les songes véridiques. Une divergence par rapport à cette doctrine, et cela constituera notre deuxième remarque, est l'absence d'allusion au rôle joué par les corps célestes dans l'acte d'imagination des âmes. Une telle absence est néanmoins facilement justifiable. Au lieu de fournir à son lecteur la justification scientifique d'un tel phénomène et les raisons permettant la mise en place d'un tel mode, ‘Ayn al-Qudāt lui transmet ce qu'il faut savoir. Le statut du corps céleste en tant que support de l'activité de l'imagination n'a d'intérêt que pour le philosophe. Un public ayant comme vocation la purification de son être n'a pas besoin de savoir qu'en raison des corps célestes auxquels l'âme du défunt peut s'attacher la représentation des tourments et des plaisirs devient possible. Ce qui le concerne est de savoir, en premier lieu, que les plaisirs et les châtements décrits dans le Coran ne sont pas de nature corporelle, et en deuxième lieu, que le texte sacré ne lui ment pas et qu'il y aura des plaisirs et des douleurs, mais sous le mode d'une représentation faite par son âme. C'est donc en faisant économie du rôle primordial des corps célestes qu'il aborde ce sujet dans ses *Tamhīdāt* :

L'existence de l'autre monde est fondée sur le système de l'analogie (*tamattul*), et comprendre ce système n'est pas une mince affaire. Bien au contraire, le plus grand des secrets de Dieu consiste à comprendre ce qui est analogique (*tamattul*) et à le repérer. « Devant elle, il prit la ressemblance d'un homme parfait » (19 :17) est une

⁸⁰⁵ « Dans le Coran on parle par symboles (*amṭāl*), de la science de l'autre monde, la tombe la voie, la balance, le paradis, l'enfer, la fontaine et l'intercession ». *Nāme-hā*, II, 379, 5-7.

⁸⁰⁶ Ġazālī, *Maqāṣid*, *Ṭabī‘iyāt*, 64, 3-7.

excellente réponse pour la représentation analogique (*tamattul*) [dont l'Élu a parlé à ses compagnons ?]. Gabriel, lui qui appartient au monde des esprits, s'est présenté à Marie sous la forme d'un homme par le biais de la représentation analogique. Elle vit donc Gabriel comme un personnage ayant forme humaine. Il est arrivé aux compagnons de voir Gabriel sous les traits d'un bédouin. En d'autres circonstances encore, il est arrivé à Gabriel de se présenter à l'Élu sous l'apparence de Diḥya al-Kalbi⁸⁰⁷. S'il est bien question de Gabriel, il s'agit d'un être céleste, alors comment est-ce possible de le voir sous l'aspect d'un bédouin ayant figure humaine ? Si ce n'est pas Gabriel, qui donc ont-ils vu ? Tâche de reconnaître là une analogie pure et simple⁸⁰⁸.

Mettre sur le même mode de réalité l'autre-monde et la vision angélique signifie dès lors l'identité de leur nature aux yeux de notre auteur. 'Ayn al-Quḍāt n'explicité pas les processus en cours dans l'au-delà fondé sur le *tamattul*, mais sa description de la vision de Marie peut être révélatrice : Marie a une perception similaire à une perception sensible, d'une révélation qu'elle doit saisir selon le mode intellectuel. Or, Gabriel, de nature purement spirituelle, *a priori*, ne pourrait se matérialiser à moins que l'âme de Marie, ou ses facultés intellectives, opère quelques transformations, afin d'extérioriser l'intelligible. Ce rôle, non mentionné par 'Ayn al-Quḍāt, est confié, dans la psychologie avicennienne à la faculté imaginative⁸⁰⁹. Celle-ci, se servant des données que l'âme pratique a reçues d'un principe séparé, crée des images qui donnent l'impression d'être sensibles. Marie perçoit donc une image de cette sorte, une représentation créée par sa propre faculté imaginative. Et l'imaginative, à l'instar d'un drogman fonctionnant entre l'au-delà et l'ici-bas, convertit le donné intelligible en donnée ressemblant au sensible. Ici il s'agit d'une révélation de particuliers, mais le même processus est en cours en ce qui concerne l'autre sorte de révélation impliquant les données universelles. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

Une question importante concernant ces manifestations serait leur origine, la source qui émanerait les données transmutes par l'âme humaine en mode imaginal. Chez Avicenne, c'est l'âme céleste, de nature spirituelle mais non étrangère à la corporalité, qui sert de catalyseur. Les âmes célestes, disposant d'un savoir qui leur est reflété par les intellects

⁸⁰⁷ Un compagnon du prophète, réputé pour sa beauté physique.

⁸⁰⁸ *Tamhīdāt*, 293, 8-11, 294, 1-4, tr. Tortel, pp. 258-259 (traduction légèrement modifiée). Tortel traduit le *tamattul* par une multitude d'équivalents, allant de l'équivocité à l'analogie, en passant par la correspondance. L'équivocité et l'équivoque ainsi que la correspondance ne transmettent certainement pas l'idée en question dans l'eschatologie de 'Ayn al-Quḍāt. L'analogie, comprise comme la représentation de quelque chose de semblable à une autre chose pourrait mieux marcher dans ce contexte.

⁸⁰⁹ « Si les prophètes ont une perception sensible des révélations qu'ils saisissent intellectuellement, si ces révélations s'extériorisent, c'est dû à l'imaginative. [...] Avicenne considère que l'imagination a la propriété de se mouvoir continuellement, de passer d'un fait à l'autre, d'imiter des données par des choses semblables, contraires, ou qui s'y rapportent de quelque autre façon. C'est par ces imitations continues aux schèmes innombrables que les formes des intellects deviennent des phantasmes, des images sensibles et anthropomorphiques, coraniques ou autres ; par leurs accords et réassortiments incessants d'éléments de diverses espèces, les anges deviennent de merveilleux vieillards ou de superbes jouvenceaux, aux voix magnifiques », Michot, *Destinée*, pp.128-129.

séparés, le transmettent aux âmes réceptrices, durant la vie humaine (ce qui donnera lieu aux songes et aux visions véridiques) ou durant la vie de l'au-delà (ce qui aboutira à l'expérience de l'au-delà imaginal). 'Ayn al-Quḍāt ne mentionne pas de principe séparé, que ce soit l'âme ou l'intellect céleste. Il s'arrête à l'étape ultime que serait l'âme de l'homme. Toutes les autres étapes, comprenant l'intellect céleste et l'âme céleste, sont ainsi brûlées :

La première chose de l'autre monde qui sera révélée à l'itinérant, ce seront les états de la tombe. La première analogie (*tamattul*) qu'il verra sera la tombe. Les serpents, par exemple, les scorpions, les chiens et les flammes promis aux damnés lui seront révélés dans la tombe à travers l'analogie. Ces choses-là se trouvent aussi dans le tréfonds de l'être car c'est de lui qu'elles viennent et malheureusement, elles ne le quitteront jamais⁸¹⁰.

Les songes révélés à l'apprenti *ṣūfī* comprennent les représentations qui seront faites, après la mort à l'âme. Le *ṣūfī* en s'absorbant du monde sensible, peut se retirer dans cette partie de son âme qui sera en acte après la mort. C'est ainsi qu'il peut visionner ce qui arrivera à l'être humain une fois qu'il sera enterré. L'auteur conçoit l'âme humaine comme le lieu d'origine d'où a pris forme ce genre de représentations. Visiblement, le processus qu'il décrit n'est pas très conforme à la version avicennienne. Pour Avicenne, aucun donné imaginal n'est généré par l'homme lui-même. Tout provient d'une saisie des formes épiphoniques émancipées par des principes célestes supérieurs. 'Ayn al-Quḍāt pourrait donc ou bien supprimer les étapes précédant l'activité de l'âme humaine, notamment la réception du flux à partir de l'âme céleste, tout en les considérant comme indispensables à la réalisation de l'imaginal, ou bien prendre l'âme humaine comme seule et véritable origine des représentations imaginaires. Alors qu'il n'hésite pas à reconnaître une source divine à l'apparition des visions épiphoniques⁸¹¹,

⁸¹⁰ *Tamhīdāt*, 288, 12-14 ; 289, 1, tr. Tortel, p. 255.

⁸¹¹ Parlant du récit de l'ascension, 'Ayn al-Quḍāt reconnaît Dieu comme la source des formes, celle qui les révèle aux âmes : « La nuit du *mi'rāğ*, j'ai vu mon Seigneur sous la plus belle des images », cette 'image des plus belles' est une analogie, et si ça n'en est pas une, qu'est-ce donc ? [...] parmi Ses noms se trouve celui-ci 'informateur' (*muṣawwir*), mais moi je dis qu'Il est *muṣawwir*, c'est-à-dire montreur d'image ». *Tamhīdāt*, 296, 7-10, tr. Tortel, p. 261 (traduction modifiée). L'épître 292 pourrait dans ce contexte donner une certaine idée de la source céleste du monde imaginal. L'épître est au sujet de la vision du personnage énigmatique Ḥiḍr. À ce sujet, 'Ayn al-Quḍāt compare d'abord une telle vision avec les expériences d'outre-tombe : « Il est possible que deux personnes voient Ḥiḍr à la fois. Et cela ne sera pas contredit par le principe selon lequel une personne ne peut pas être à la fois dans deux lieux. C'est comme si deux personnes à l'état de la veille voyaient suivant la manière selon laquelle quelque chose se représente dans le sommeil. Le mystère de la modalité de cette vision est profond. Les vérités célestes portent un habit du monde terrestre, afin d'être manifestées aux habitants du monde terrestre. [...] Que dans la tombe on châtie l'hérétique et le pécheur et que le serpent et le scorpion les piquent est de cet ordre ». *Nāme-hā*, III, 292, 7-13. Il est intéressant que par la suite il reconnaisse Ḥiḍr comme une source rayonnante, à l'instar d'une âme ou d'un intellect céleste. Il suffit simplement que l'âme humaine tourne vers lui le miroir de son cœur : « Dieu a des serviteurs dont les corps sont dans le monde alors que leur cœur est dans l'autre monde. [...] Comment cette perfection pourra-t-elle appartenir à chaque observant ? À partir du seuil de Ḥiḍr cela est disposé pour tout le monde, indifféremment. Néanmoins, quand l'observant pourra-t-il s'accomplir ? Il faut que son âme soit connectée au divin Ḥiḍr » *Nāme-hā*, III, 292, 15-16 ; 293, 1-2. Bien que ce passage puisse donner l'idée d'une épiphanie, comme ce que l'on trouve chez Avicenne, il est

en ce qui concerne les évènements survenant au-delà de la mort, il n'identifie qu'une seule instance, provenant de l'âme elle-même. La suite de son texte clarifie mieux les choses :

Persévère jusqu'à ce que tu atteignes une station où l'on te fera voir soixante-dix mille formes et où tu reconnaîtras chacune d'elle comme étant ta propre forme. Tu te demanderas laquelle de ces formes est la tienne. Comment soixante-dix mille formes peuvent-elles provenir d'une seule forme ? Cela veut dire que soixante-dix mille traits de caractères sont inscrits, celés et amalgamés dans chaque sujet, dans chaque essence. Chacune de ces qualités personnelles se présentent sous une forme particulière et devient individuelle. Lorsque l'homme voit toutes ces qualités, il pense que c'est lui-même, ce n'est pas lui, mais cela vient de lui⁸¹².

Les qualités, les traits de caractères, ou pour reprendre les mots d'Avicenne, les « dispositions » sont la raison déclenchant la mise en œuvre de ce mode imaginal. 'Ayn al-Qudāt s'éloigne donc de la doctrine avicennienne, bien qu'en soulignant la nature « particulière » de ces représentations il suive toujours le philosophe qui prend les représentations imaginales pour des données particulières, saisies par une seule personne. Force est de constater que notre auteur modifie la doctrine originale de l'eschatologie imaginale et y incorpore certains éléments provenant de la vision purement spirituelle de l'au-delà. Dans un au-delà purement spirituel, la source de la joie est l'abandon de la corporalité et de tout ce qui est individuel, la jonction à l'intellect agent et la saisie directe du monde intelligible qui se donne à contempler. Or, si l'âme garde les marques de la corporalité, de sa singularité venant de sa vie terrestre, et si elle ne réussit pas à se dépouiller de ses « dispositions », dans son incapacité à se joindre au principe intelligible, elle souffre. Ses attaches avec sa vie mondaine agissent comme des entraves et, prise dans une station à mi-chemin entre la pure intelligibilité et la pure corporalité, elle se tourmente à cause d'elle-même et des dispositions qu'elle garde en soi⁸¹³. Un extrait des *Tamhīdāt* montre la modalité de ce mélange entre deux doctrines eschatologiques :

La question de Nakir et Monkar est aussi à chercher en soi. Les hommes bornés de notre époque se sont tous demandé comment deux anges pouvaient se trouver en même temps auprès de milliers d'âmes. C'est une chose qu'il faut admettre. Mais en deux mots Avicenne a expliqué ce problème en lui donnant une autre dimension : « Monkar c'est la mauvaise action, et Nakir, la bonne action ». Monkar, dit-il c'est

impossible de savoir si 'Ayn al-Qudāt reconnaît le même type de source pour l'expérience imaginale de l'âme après la mort.

⁸¹² *Tamhīdāt*, 297, 8-13, tr. Tortel, p. 262 (traduction modifiée).

⁸¹³ « Quand l'âme se sépare du corps et qu'elle emporte avec elle ces dispositions mêmes, c'est comme si elle n'était pas séparée. Ces dispositions empêchent l'âme de trouver le bonheur en dehors du corps. Bien plus, elles font advenir en elle une grande espèce de dommages divers : cela, parce que ces dispositions sont contraires à la substance de l'âme, lui sont étrangères. Les égards de l'âme pour le corps la distraient de sa sensation de la contrariété de ces dispositions ». *Mabda'*, 113, 6-10, tr. Michot, p. 75. Ġazālī répète le même point de vue dans les *Maqāṣid, Ṭabī'iyāt*, 65. Voir aussi *Tahāfut*, 181, 13-15 : « Il est possible qu'à partir des qualités corporelles adviennent dans l'âme des dispositions tendant à soumettre [l'homme] qu'on appelle des vices. Elles doivent être dominées, afin que dans l'âme, en raison de cela, s'obtiennent des dispositions qu'on appelle des vertus ».

pécher, et Nakir, c'est observer les devoirs du croyant. Que de grabuge à cause d'une sentence si pertinente ! L'âme, en d'autres termes, est le miroir égotique des mauvaises caractères et l'intellect et le cœur, le miroir des nobles caractères. Que l'homme y jette un seul regard et il verra se refléter ses traits de caractères sur le mode de *tamattul*. Son existence est son propre tourment. Il pensera qu'il s'agit d'une chose étrangère à lui-même, or c'est bien lui, et c'est bien de lui que cela vient. Si tu veux bien, écoute comment l'Élu parle des tourments de la tombe : « ce ne sont que vos actions qui se retournent contre vous⁸¹⁴ ».

L'allusion à Avicenne et la citation prétendument reprise chez lui⁸¹⁵ sont significatives et montrent la conscience dont témoigne notre auteur vis-à-vis des sources auxquelles il puise pour élaborer sa propre doctrine eschatologique. Le partage des tâches s'opère entre l'âme rationnelle (ici désignée par le cœur et l'intellect) et l'âme pratique (référée simplement en tant qu'âme) qui agissent chacune comme un réservoir des caractères bons et mauvais. 'Ayn al-Quḍāt doit donc croire que, non seulement l'âme rationnelle survivra à la mort mais aussi l'âme pratique. Or, la survie de l'âme pratique, dans l'absence d'organes corporels, soulève une difficulté que notre auteur laisse sans solution. Pour lui, l'abandon du corps, qui survient à la mort, libère l'âme des attractions corporelles et des égards qu'elle a vis-à-vis de son corps. Ainsi, son attention, qui n'est plus mobilisée par le corps, se retourne vers soi-même où sont placées les dispositions. La saisie de ces dispositions se fait à la manière de toute appréhension sensible : la réalité de la chose perçue est une forme idéale reflétée dans le miroir de l'âme et appréhendée par le sens commun. L'auteur des *Ma'āriḡ* écrit :

Sache que l'appréhension consiste en la saisie de la forme de l'objet ou, exprimé autrement, l'appréhension est la saisie de la représentation (*miṭāl*) de la réalité de la chose, non pas sa réalité extra-mentale, car la forme externe n'est pas inhérente au sujet appréhendant, mais une représentation d'elle⁸¹⁶.

Que la source de cette sensation soit les images perçues dans la réalité extra-mentale ou celles gardées dans l'âme elle-même, à l'insu de ses propres dispositions, importe peu. La sensation reste la même et peut donner de la joie, ou à l'inverse, causer de la détresse et de l'ennui.

Somme toute, pour 'Ayn al-Quḍāt, ces dispositions, louables ou blâmables, sont la source des états que l'âme traverse après sa séparation avec le corps. Le dépouillement total des dispositions est sans doute l'étape ultime dans l'aventure de l'âme humaine et le

⁸¹⁴ *Tamhīdāt*, 289, 2-11, tr. Tortel, p. 255-256 (traduction légèrement modifiée).

⁸¹⁵ Il s'agit cependant d'une citation *verbatim*, puisqu'elle est en arabe. Dans les *Tamhīdāt*, écrits en persan, toutes les citations sont faites en arabe. Nous n'avons pas pu identifier cette citation dans le corpus avicennien à notre portée.

⁸¹⁶ Ḡazālī (?), *Ma'āriḡ*, 48, 2-4. Voir Avicenne, *Mubāḥaṭāt*, 246-247 : « tout ce que tu appréhendes dans la mesure où tu l'appréhendes dans ton âme, sa réalité prend nécessairement forme (*mutamattala*) dans ton âme. Cette réalité, ou bien prend forme dans les individus [en dehors de ton âme], ou bien elle sera dans ton âme, et y restera par nécessité ».

parachèvement de son bonheur, mais y arriver n'est pas chose facile. Même les dispositions bonnes pourront compter comme des entraves pour elle⁸¹⁷. Car en raison d'elles l'âme pourrait se représenter le paradis imaginal, rempli de plaisirs, et ne pas accéder à l'étape supérieure qui est celle de se joindre au principe divin. C'est ainsi que, dans sa hiérarchie des étapes que traverse l'âme, après le paradis et l'enfer du *tamattul*, se trouve le paradis et l'enfer du pur esprit (*ma'navī/ma'nawī*)⁸¹⁸, décrit en rapport à la distance ou la proximité que l'âme, après le dépassement de l'étape du *tamattul* peut ressentir eu égard au principe divin. Arriver à ce sommet du bonheur humain se comprend comme la capacité de se débarrasser de ses dispositions. 'Ayn al-Qudāt semble hésiter entre la possibilité ou l'impossibilité d'un dépouillement total pour toute âme. L'affaire est incertaine pour lui⁸¹⁹. Quoi qu'il en soit, le parachèvement du bonheur serait pour l'âme humaine de délaisser son individualité. Plus l'âme se préoccupe pendant son association avec le corps, des choses particulières, plus il est difficile pour elle d'oublier son individualité et d'atteindre le bonheur. L'attachement aux particuliers pourrait même comprendre le penchant envers les sciences. Ce ne sont donc pas seulement les âmes inconscientes qui se trouveraient dans la difficulté, même les scientifiques avec un penchant incurable pour les « sciences particulières », c'est-à-dire les sciences sans la métaphysique en seraient concernées⁸²⁰. Mais celles d'entre les âmes qui auront franchi le seuil de l'individualité pourront se joindre à Dieu, y perdre leur moi et retrouver le point culminant de l'existence. Concevoir un tel destin pour l'humanité, compte tenu du monisme adopté par 'Ayn al-Qudāt n'a non seulement rien de choquant, mais, au contraire, confirme la

⁸¹⁷ Chez Avicenne, ce ne sont que des dispositions négatives qui persistent dans l'âme après la mort. Entre l'ultime bonheur qui se conçoit pour lui comme la contemplation des intelligibles et les souffrances dues aux dispositions mauvaises, il n'existe pas de paradis créé par des dispositions bonnes, voir *Aḍḥawiyya*, 207, 1-3, tr. Lamrani, p. 361 : « Si donc les dispositions corporelles telles que la passion, la colère, le désir de ce qui n'est pas désirable parmi les choses de ce monde se fixent dans l'âme et s'y enracinent, et si l'âme se sépare du corps, en ayant toujours ces dispositions fixées en elle, elle se trouvera privée de la perfection véritable et du bonheur de l'autre monde, et elle sera comme si elle était encore dans le corps ».

⁸¹⁸ *Tamhīdāt*, 291, 11, tr. Tortel, p. 257

⁸¹⁹ « Tout existant dont l'annihilation est impossible, comme par exemple l'âme de l'homme, si un attribut accidentel apparaît en lui, comment peut-on savoir si ce attribut s'efface de lui ou s'il restera jusqu'à jamais avec lui ? Son exemple est [le suivant] : il est certain que l'homme acquiert à partir de ce corps (*qāheb/qālib*) humain des attributs accidentels, comme Abū Bakr le véridique et 'Umar b. Ḥaṭṭāb ont acquis, en cinquante ans, une perfection qu'ils ne possédaient pas dans leur enfance. [...] De même quelqu'un obtient une déficience à partir de ce corps, comme cela était le cas d'Abū Ġahl, Namrūd, Pharaon. Il n'y a aucun doute que si Abū Ġahl était mort dans l'enfance, il ne serait pas malheureux et n'obtiendrait pas les qualités de déficience. Maintenant, si quelqu'un voulait savoir si les attributs qu'Abū Ġahl a acquis resteront avec lui jusqu'à éternité ou s'ils seront effacés, [il doit savoir que] cette question est extrêmement compliquée [à traiter] ». *Nāme-hā*, II, 328, 4-17. Et il ne fournit aucune réponse à cette question.

⁸²⁰ « La personne, parmi le commun des mortels, qui dépend plus, dans le monde d'ici-bas, des sciences particulières parmi les aprioris et les [connaissances] théorétiques aura plus de tourment de la tombe ». *Nāme-hā*, III, 374, 2-3. « Quel bénéfice aura le sage de la science ? On a attaché son âme à son corps par les clous des mauvais attributs. S'il meurt, comment son âme pourra-t-elle se débarrasser des mauvais attributs ? Et tant qu'elle n'en sera pas débarrassée, elle restera dans le tourment de la tombe ». *Nāme-hā*, II, 460, 17-19

concordance de sa doctrine eschatologique avec les fondements de son ontologie. Ainsi, après avoir traversé toutes les étapes, « l'âme sainte se débarrassera de l'impasse de l'humanité⁸²¹ » et « deviendra qualifiée de tous les attributs prééternels avant l'union⁸²² ».

⁸²¹ *Nāme-hā*, II, 383, 12.

⁸²² *Nāme-hā*, II, 378, 8.

Chapitre II : La vérité de la prophétie

Dépendante immédiate de l'anthropologie psychologisante, la question de la nature de la prophétie (*nubuwwa*) semble avoir longtemps préoccupé l'esprit de notre auteur. Tous ses développements en matière d'anthropologie semblent tourner autour de l'axe de la prophétie et des caractéristiques qui font d'un homme ordinaire un élu de Dieu. Le sujet acquiert davantage d'importance si nous prenons en compte les motivations de 'Ayn al-Qudāt en tant que *ṣufī* proclamé cherchant à procurer au *ṣūfisme* des bases théoriques solides. Pour quelqu'un qui considère possible pour l'homme de posséder la capacité de nouer un lien avec le divin, le prophète n'est pas une créature extraordinaire, détachée du reste du commun des mortels. Il se situe seulement au paroxysme de la courbe qui de l'humain mènera au divin. Or, rien, *a priori*, n'empêche que les autres humains, suivant quelques disciplines et bénéficiant de la bonté de Dieu, prennent place quelque part sur cette courbe. Il s'agit seulement d'une question de degré et d'intensité. La prophétie n'est pas conçue, pour notre auteur, à l'image d'une échelle dont certains échelons seront à jamais inaccessibles pour l'humanité, exception faite de quelques-uns. Elle se présente comme une courbe et quiconque peut naviguer sur cette ligne continue.

Les *mutakallimūn* aš'arites ont expliqué la prophétie dans le cadre global de leur occasionalisme. Ainsi, la prophétie se définit par la volonté omniprésente de Dieu choisissant arbitrairement un être humain et lui confiant la tâche importante de guider ses congénères. Ce ne sont pas les qualités intrinsèques du prophète qui déterminent son élection, mais le choix divin qui échappe à toute justification⁸²³. La prophétie est ainsi vue et comprise du point de vue divin non humain. Le miracle, dans cette vision, devient le critère indispensable pour distinguer un vrai prophète d'un imposteur⁸²⁴. L'émissaire de Dieu, par assistance divine, opère une brisure dans l'ordre habituel de la nature, programmé par Dieu, et fait valoir l'authenticité de sa mission. Il n'est pas difficile d'imaginer que, pour ces *mutakallimūn*, les dons propres au prophète, ne sont pas partagés par les autres hommes. L'accès à une telle excellence est barré aux autres.

⁸²³ Voir Ġuwaynī, *Iršād*, 355, 4-10 : « la prophétie ne revient pas au corps du prophète ni à un de ses accidents. Il est inacceptable de la faire revenir à sa science sur son Seigneur, car elle s'affirme, sans la supposition de la prophétie. Il est également inacceptable de faire revenir la prophétie à la science du prophète sur son état d'être un envoyé. Tant que quelque chose ne s'affirme pas, la connaissance sur elle ne s'affirmera pas non plus. Si donc le prophète est conscient de sa prophétie, quelle est donc la prophétie elle-même ? La question subsiste encore. La prophétie revient à la parole de Dieu, le Très-Haut, lorsqu'il choisit quelqu'un en lui disant : "tu es mon apôtre". Cela ressemble aux lois qui reviennent à la parole divine ».

⁸²⁴ Voir Ibn Fūrak, *Muğarrad*, 176, 16-17 : « Il [Aš'arī] disait que la validité de la mission et l'authenticité de l'envoyé se vérifient par plusieurs choses. L'une d'elles est que les miracles apparaissent par lui, lesquels adviennent comme une contradiction de l'habitude existante au moment où l'envoyé proclame sa mission ».

La doctrine avicennienne de la prophétie, en privilégiant une approche psychologique, va à l'encontre de ce concept⁸²⁵. Pour Avicenne, ce phénomène s'explique par les capacités psychiques de l'homme, qui peuvent être naturellement élevées, tout comme elles peuvent être congénitalement très basses⁸²⁶. Ainsi, la prophétie n'est point l'apanage de quelques élus, elle est accessible à tout le monde et a des caractéristiques qui peuvent se retrouver, avec plus ou moins d'intensité, chez les autres aussi. Outre cette démocratisation, la doctrine avicennienne résout un problème épistémologique important concernant la validité des miracles, qui, comme nous l'apprenons du *Munqid* de Ġazālī, a créé une véritable crise à cette époque⁸²⁷. Le miracle est décrit par Avicenne dans les limites des facultés psychiques de l'homme et de l'influence qu'elles peuvent exercer sur les corps du monde physique. Avicenne offre donc une vision de la prophétie qui s'adapte bien aux exigences de notre auteur.

La prophétie compte parmi les sujets de prédilection de notre auteur. Il y a consacré un traité, maintenant perdu, et en a fait un des trois objets fondamentaux constituant son *Zubda*⁸²⁸. Malgré cela, ce qu'il écrit sur la prophétie dans le *Zubda* demeure dans un registre très allusif, comparé à ce qu'il a à en dire dans l'épître 48. Deux notions, celle de « stades » épistémiques (*tawr*, pl. *aṭwār*) et celle des « trois propriétés » prophétiques donnent corps à l'ensemble de la doctrine qu'il développe sur la prophétie. La première, empruntée à Ġazālī, justifie la modalité selon laquelle l'âme humaine se subdivise en différentes stades semblables

⁸²⁵ “Avicenna, in effect, defines prophecy within a metaphysical framework of necessary emanation unacceptable to the Ash‘arites. The psychological aspect of his account of prophecy is in reality a naturalistic explanation that defines prophecy in terms of the prophet and not directly in terms of God’s command”. Marmura, *Avicenna’s Theory of Prophecy*”, p. 209. Pour un aperçu de la doctrine avicennienne de la prophétie voir M.Marmura, “Avicenna’s Theory of Prophecy”, Gardet, *La pensée religieuse d’Avicenne*, pp. 209-141; Elemrani-Jamal, « De la multiplicité des modes de la prophétie chez Avicenne » ; Michot, *Destinée*, pp. 104-138 ; Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, pp.116-123.

⁸²⁶ Il s’agit du pouvoir de l’intuition (*ḥads*), de la possibilité de trouver le moyen terme d’un syllogisme, qui est employé par Avicenne pour prouver la possibilité de la prophétie. Comme il existe des gens complètement dénués d’une telle caractéristique, ou en bénéficiant à un degré très bas, il est possible qu’il existe des personnes qui possèdent cette qualité à son degré le plus élevé. Ces personnes sont les prophètes. Voir M. Marmura, “Avicenna’s Theory of Prophecy”, p.204. Pour l’intuition voir D.Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 181sqq.

⁸²⁷ Voir *Munqid*, 64, tr. Jabre, pp.61-62 : « Mon but, me dis-je alors, est de connaître les réalités profondes des choses : il m’importe de saisir l’essence de la connaissance. Or, la science certaine est celle dont l’objet connu se révèle sans laisser de place au doute, sans qu’aucune possibilité d’erreur ou d’illusion ne l’accompagne ; possibilité à laquelle le cœur ne se prêterait même pas. Il faut donc que l’on soit à l’abri de l’erreur, et que ce sentiment soit lié à la certitude. Ainsi, toute tentative pour changer, par exemple, la pierre en or, et la baguette en serpent, n’engendrerait ni doute, ni probabilité contraire ; je sais bien que dix est plus grand que trois ; si quelqu’un vient me prétendre le contraire, et le veut prouver, devant moi, en changeant incontinent une baguette en serpent, aucune doute, de ce fait, ne saurait m’atteindre ».

⁸²⁸ *Zubda*, 3, 12-14: « J’ai déjà abordé, au sujet de la prophétie et de ce qui en relève, au sein des prémisses scientifiques, dans mon traité intitulé *Ġāyat al-baḥī ‘an ma’nī al-ba’t* (*l’Achèvement de la spéculation sur le sens de la prophétie*), les choses qui étanchent la soif du chercheur en quête de bienfaits et qui satisfont le lecteur avisé ». Parmi les trois sujets, celui de la prophétie et des attributs divins sont de la plus grande importance ; cf. *ibid.*, 3, 9-10.

aux facultés, possédant chacune ses propres objets et ses propres moyens d’appréhension, et la deuxième, inspirée d’Avicenne et de Ġazālī, clarifie ce qui caractérise un être humain désigné comme prophète. Le *Zubda* fournit une explication de ces différentes étapes, tandis que l’épître 48 renferme la théorie des trois priorités prophétiques. Or, l’intérêt de l’étude de la doctrine prophétique ne s’arrête pas chez lui à l’examen de ses emprunts, parfois fragmentaires. Cette doctrine constitue la première accusation à laquelle ‘Ayn al-Qudāt essaye de répondre dans le *Šakwā*’ et l’endroit auquel elle apparaît dans son plaidoyer manifeste l’importance qu’elle revêt et chez lui et chez ses détracteurs. Dans sa tentative d’adaptation des idées de Ġazālī et d’Avicenne quelque chose est apparu qui a heurté à la sensibilité de certains savants. L’objection des savants, telle que rapportée dans un passage du *Šakwā*’, indique que la définition de la prophétie formulée par ‘Ayn al-Qudāt, ainsi que la manière dont il conçoit l’acquiescement à une telle réalité, a été perçue par ceux-ci comme bloquant l’accès à l’assentiment de l’existence de la prophétie pour la majorité des croyants⁸²⁹. Une telle conséquence, d’une portée sociale indéniable, est difficilement tolérée par les savants soucieux de préserver l’intégrité de la société musulmane. L’étude de la doctrine prophétique entérinée dans les écrits de ‘Ayn al-Qudāt engage donc un examen de sa définition de la foi (*īmān*) et ce qui, chez elle, contraste avec la compréhension qu’en ont les savants.

Ces trois problématiques, à savoir la notion des stades épistémiques, les trois propriétés prophétiques et la définition de la foi, constitueront les trois sous-chapitres de la fin de notre thèse. Étant donné que l’adhésion à l’ismaélisme se retrouve parmi les accusations relevées par les savants et que cette accusation entretient un rapport direct avec l’adoption de la doctrine prophétique d’Avicenne, nous traiterons également de cette question au sein de cette partie. Ainsi prendra fin le chemin qui nous a orientés de Dieu à l’homme.

1. Les stades épistémiques

La psychologie aristotélicienne, avec ses différentes subdivisions, ses facultés et les tâches diverses remplies par les sens, n’a pas encore trouvé, à ce stade de l’histoire intellectuelle du monde musulman, son terrain d’accueil au sein de la pensée des non-philosophes. Bien que le concept de l’âme, comme substance séparée indépendante du corps, soit accepté avec plus ou moins de variation et d’adaptation, une réticence farouche persiste toujours, chez les penseurs tels ‘Ayn al-Qudāt, pour ce qui est de reconnaître à ce principe

⁸²⁹ « Les savants de notre époque ont blâmé mon idée, parce qu’ils croyaient que le fait d’admettre un stade supra-intellectuel ferme, pour le commun des hommes, la voie d’accès à la foi à la prophétie, puisque c’est l’intellect qui prouve la véracité des prophètes », *Šakwā*’, 9, 5-7, tr. Abd El-Jalil, p. 208 (traduction modifiée)

toutes les capacités et les facultés qui lui appartenait jadis. Confronté aux faibles moyens procurés par le *kalām* pour décrire les puissances psychiques de l'homme, notre auteur embrasse donc une certaine conception de l'âme rationnelle de l'homme disposant de facultés, mais il procède également à sa mutilation, de manière telle qu'ultimement, ce qui reste des facultés psychiques hérite, à première vue, bien peu de leur archétype aristotélicien. La théorie des stades épistémiques, émanant originellement de Ġazālī et largement employée dans les écrits de notre auteur, est une manière plus assurée d'adapter le concept des facultés aristotéliciennes et de les incorporer à une psychologie de tendance mystique, entretenant un penchant pour l'humiliation de l'intellect. Que de notions contradictoires se trouvent juxtaposées pour clarifier la fonction de l'âme humaine dans ses démarches pour accéder à la connaissance ! Le résultat de notre analyse montrera toutefois que la divergence et la contradiction se situent plutôt au niveau terminologique que notionnel et qu'au final, ce que 'Ayn al-Qudāt comprend des facultés de l'âme rationnelle, n'est pas tellement loin des fondements aristotéliciens, notamment dans leur version avicennienne.

Dans le *Šakwā'*, trois stades épistémiques sont énumérés : le stade de l'intellect, le stade de la *walāya* (l'amitié) et le stade de la prophétie. La distinction existant entre elles semble nette :

La prophétie consiste en plusieurs perfections que l'on obtient dans un stade au-delà de celui de la *walāya*, lequel est supra-intellectuel⁸³⁰.

Mais dans le *Zubda*, quoiqu'une telle distinction entre les stades existe, le véritable antagonisme se joue entre l'intellect et la clairvoyance (*baṣīra*). Deux types de classification épistémique et psychique se superposent dans le *Zubda* : d'une part, les trois stades de l'intellect, de la *walāya* et de la prophétie, et de l'autre, l'intellect et la clairvoyance, en tant qu'outils cognitifs disposant d'objets et des démarches différents. Il faut donc reconnaître que si l'intellect s'attache au stade de l'intellect, la clairvoyance, assimilée parfois à une « lumière intérieure », est la puissance cognitive qui est attachée aux deux stades de la *walāya* et de la prophétie. En dessous de l'intellect se situe l'estimation (*wahm*), sujette aux malentendus et facilement trompée par les sens, qui n'est pas associée à un stade particulier. Si 'Ayn al-Qudāt tenait à la classification avicennienne, nous devrions reconnaître que seules les facultés appartenant à l'âme rationnelle sont regroupées en stades. L'estimation, propre à l'âme animale, ne constitue pas à elle seule un stade.

Dans sa compréhension des facultés psychiques, 'Ayn al-Qudāt puise, sans doute, dans les ouvrages de Ġazālī, notamment dans son *Munqid*⁸³¹. Le tableau dressé par Ġazālī est plus

⁸³⁰ *Šakwā'*, 7, 18 ; 8, 1.

complet et nous permet de mieux saisir le schéma sommaire esquissé par ‘Ayn al-Quḍāt. Dans le chapitre portant sur « la vérité de la prophétie » de son *Munqid*, Ġazālī précise plusieurs niveaux épistémiques de l’homme, qu’il appelle aussi des stades (*tawr*, pl. *aṭwār*), et associe chacun d’eux à une certaine faculté intellectuelle et à certaines notions en tant que leurs objets. Ces stades sont créés (*yuhlaqu*) graduellement en l’homme en fonction de son âge et de sa maturité, au fil du temps. Ġazālī commence d’abord par les cinq sens externes, dont il en énumère trois : le toucher, la vue, l’ouïe. Il passe ensuite au « goût » (*dawq*) qui permet à l’homme de dépasser le monde des choses sensibles. Il s’agit très certainement du goût des choses sensibles et non pas du goût dans le sens mystique du terme. Après le goût, est créé en l’homme le « discernement » (*tamīz*) à l’âge de sept ans, qui appréhende également des choses situées au-delà de la sphère du sensible⁸³². L’homme passe par la suite au stade supérieur et c’est à ce moment-là que l’intellect, capable de saisir les choses « nécessaires » (*wāğibāt*), les choses « possibles » ou « autorisées » (*ğā’izāt*) et les choses « impossibles » ou « interdites » (*mustahīlāt*) est créé en lui. Nous constatons clairement que c’est avec l’intellect que l’homme devient l’*homo mentis* des théologiens et des juristes, à qui est confié l’obligation religieuse (*taklīf*), et que l’objet principal de l’intellect dans le *Munqid* est ce qui donne naissance à la catégorie des connaissances juridiques⁸³³.

⁸³¹ Ġazālī utilise le même modèle, avec plus ou moins de modifications, dans ses autres ouvrages, notamment l’*Ihyā’*. Voir *infra*. À un autre endroit, dans « le livre du remerciement et de la patience », afin d’expliquer les mystères de l’esprit (*rūḥ*), il évoque les stades, mais cette fois il mentionne le « monde » (*‘ālam*) de la *walāya* et de la prophétie. Seuls ceux qui sont dans ces deux mondes parviennent à atteindre le secret de l’âme/l’esprit qui est une chose divine (*al-amr ar-rabbānī*) : « Quant à l’âme/l’esprit qui est le principe [...] il est un des mystères de Dieu, l’exalté, que nous ne décrivons pas [...]. Non l’on peut appréhender par l’intellect aucune de ses qualités. En revanche, [on l’appréhende] par une autre lumière, plus élevée et plus noble que l’intellect qui scintille dans le monde de la prophétie et de la *walāya* dont la relation avec l’intellect est analogue à la relation de l’intellect avec l’estimation (*wahm*) et l’imagination (*ḥayāl*). Dieu, l’Exalté a créé pour les hommes les stades. Tout comme l’enfant qui appréhende les choses sensibles et n’appréhende pas les choses intelligibles, car cela appartient au stade qu’il n’a pas encore atteint, l’homme adulte appréhende les choses intelligibles et n’appréhende pas ce qui est au-dessus de ça, car il s’agit d’un stade qu’il n’a pas encore atteint », Ġazālī, *Ihyā’*, vol. III, 2261, 6-15. Nous trouvons également les stades dans le *Miškāt* : « il n’est pas impossible, ô toi qui habites dans le monde de l’intellect, qu’au-delà de l’intellect existe un autre stade dans lequel apparaît ce qui n’apparaît pas dans l’intellect, comme il n’était pas impossible que l’intellect soit un stade au-delà du discernement et de la sensation, dans lequel sont découvertes les choses merveilleuses que la sensation et le discernement n’appréhendent pas », Ġazālī, *Miškāt*, 166,15-16 ; 17, 1-2.

⁸³² Kukkonen identifie le discernement avec les cinq sens internes d’Avicenne : “Despite the ambiguity of the formulation I believe we are safe in assuming that by discernment [...] Ghazālī in fact means Ibn Sinā’s five so-called inner senses”. Kukkonen, “Receptive to reality”, p.545

⁸³³ Voir Kukkonen, “Receptive to Reality”, pp. 546-547: “As the modal designators are given in the plural form, there is really no room for misunderstanding: the intellect’s objects are not the modal notions as such but those things, states of affairs, and/or propositions which the intellect judges too be necessary, possible, or impossible. Ghazālī’s appropriation of Avicennan modal syllogistic furthermore specifies the judgments in question as being about beings and their properties; in terms of logic, what we have are propositions in which predicates are said to hold (necessarily, contingently or absolutely) of a subject. Ghazālī, therefore, assumes here a modally tempered insight into the underlying rational structure of the universe”.

Chez ‘Ayn al-Qudāt l’intellect subit une réduction encore plus drastique de ses fonctions. Pour notre auteur, les objets appréhendés par l’intellect sont plutôt les aprioris logiques ou les intelligibles premiers. L’aspect juridique des choses est moins visible dans la description du domaine de l’intellect que donne ‘Ayn al-Qudāt. Plus important encore, toute possibilité de dépasser l’étape primitive des connaissances premières et d’accéder à un niveau plus élevé du savoir en utilisant la méthode discursive semble, à première vue, impossible pour l’intellect. Le chapitre 17 du *Zubda* en contient les traits essentiels :

L’intellect, à l’origine, est créé pour appréhender les réalités apodictiques dont l’appréhension ne nécessite pas de prémisses. Comprendre les difficultés des propositions rationnelles par l’induction et par la considération des prémisses est hors de la nature essentielle de l’intellect⁸³⁴.

Ce verdict sec ne veut certainement pas dire que l’intellect est totalement incapable de construire un syllogisme, quel qu’il soit, car, à d’autres endroits des écrits de ‘Ayn al-Qudāt est attribué à l’intellect l’assentiment et le raisonnement. L’auteur veut ici mettre l’accent sur l’impossibilité pour l’intellect d’avoir un assentiment correct au sujet des objets métaphysiques. Ce verdict est donc issu du contexte qui est celui de la science divine. Le *‘aql* dont il parle est l’intellect matériel des Aristotéliens.

Confiner l’intellect à l’appréhension des réalités apodictiques, a toutefois une autre dimension qui est celle de l’adaptation de la vision des *mutakallimūn*. Pour les théologiens, le mot « intellect » (*‘aql*), s’applique en premier lieu à l’ensemble des connaissances premières qu’un être humain, doté d’une bonne santé, doit avoir. Ainsi, comme l’a écrit Ğuwaynī dans l’*Iršād* : « l’intellect, ce sont les connaissances nécessaires⁸³⁵ ». Bien que ‘Ayn al-Qudāt n’emploie pas exactement le mot selon son usage aš‘arite, puisqu’il conçoit l’intellect comme un outil cognitif et non comme un ensemble de connaissances, l’influence de cette compréhension sur lui est tout de même indéniable. Toutefois, il faut remarquer qu’à l’encontre des *mutakallimūn*, notre auteur ne fait pas entrer dans la catégorie des concepts saisis par l’intellect les objets relatifs au divin. Pour lui, ce ne sont que des aprioris logiques, les connaissances innées que toute personne pourvue d’une bonne santé mentale doit posséder, qui comptent parmi les objets de l’intellect⁸³⁶.

Ainsi, l’intellect se retrouve privé des tâches qu’il remplissait normalement dans son usage philosophique : il est incapable d’établir un raisonnement discursif sur certains objets et s’il s’y essayait, le résultat de son travail resterait infructueux. Au cas où il s’y mettrait, une

⁸³⁴ *Zubda*, 27,10-12.

⁸³⁵ Ğuwaynī, *Iršād*, 15, 6. Cf. Ibn Fūrak, *Muğarrad*, 31, 3 : « Sache qu’il [Aš‘arī] disait au sujet du sens de l’intellect qu’il est la connaissance ».

⁸³⁶ Cela est sans doute sous l’influence de Ğazālī. Voir Kukkonen, “Receptive to Reality”, p. 548.

telle tâche ne lui serait pas « naturelle »⁸³⁷. Pour ‘Ayn al-Qudāt c’est comme si un organe physique, à l’origine destiné à opérer certains mouvements, devenait invalide et qu’un autre organe s’occuperait d’effectuer les fonctions de l’organe handicapé. L’intellect devient, chez lui, un outil cognitif handicapé face aux intelligibles seconds et aux jugements assertoriques⁸³⁸.

C’est ainsi que toutes les tâches qui, dans la conception philosophique, étaient confiées à l’intellect, se retrouvent attribuées, dans le *Zubda*, à un outil cognitif supérieur, la clairvoyance :

L’appréhension des intelligibles obscurs incombe à l’étape se situant au-delà de l’intellect, qui n’a pas besoin de prémisses pour les appréhender. La relation de cette étape avec les [intelligibles] obscurs est comme la relation de l’intellect avec les réalités apodictiques⁸³⁹.

En contraste avec l’intellect, cette faculté supérieure peut appréhender les intelligibles seconds de manière immédiate. Pour atteindre la conclusion d’un syllogisme, elle n’est pas obligée de passer par des prémisses et y arrive sans le moindre mouvement de sa part. Ce qui permet d’affirmer que le moyen terme est trouvé instantanément et que la connaissance ainsi obtenue, tout en étant syllogistique, est non-discursive. La saisie du moyen terme par cette faculté est aussi immédiate que la compréhension des aprioris l’est pour l’intellect⁸⁴⁰. La discursivité est ainsi limitée aux moments où l’intellect s’acharne à trouver le moyen terme d’un syllogisme. Une fonction inhabituelle et pénible pour une faculté rivée aux réalités premières.

L’immédiateté et la rapidité sont donc les caractéristiques par lesquelles est qualifiée la modalité d’appréhension de cette faculté. ‘Ayn al-Qudāt éclaircit encore plus la nature des objets appréhendés par cette faculté à l’aide d’un exemple :

⁸³⁷ Si nous mixons les différents textes de Ġazālī et que nous tenons Ġazālī pour fidèle à ses sources philosophiques, nous pouvons probablement conclure, comme le fait Kukkonen, que Ġazālī, non seulement permet à l’intellect de recourir à la méthode discursive d’acquisition, mais qu’il lui reconnaît également l’accès à la *ma’rifa*, à travers une émanation directe des principes élevés. Voir Kukkonen, “Receptive to Reality”, p. 547: “The intellect since its inception is endowed with certain intelligible axioms (*‘aqliyyāt*) which in the opening pages of the Deliverance are called first principles (*awwalīyyāt: Munqidh*, 12, 18). But it also gains further insight into the true natures of things through reasoning as well as through a more intimate form of intellectual exposure which Ghazālī labels *ma’rifa*”. Or, une telle interprétation va à l’encontre de toute la doctrine épistémologique du *Munqidh* qui énonce un strict partage des tâches entre les facultés.

⁸³⁸ Voir *Zubda*, 27, 12-16 : « C’est comme le sens de toucher qui, à l’origine, est créé pour appréhender les choses touchables en tant que telles. Ainsi le fait que l’aveugle utilise [le sens de toucher] pour indiquer l’existence de ce qui [normalement] est appréhendé par la faculté de la vue, est hors de la nature de ce sens, c’est-à-dire hors de la nature du sens du toucher. De la même manière le fait d’écrire est propre à la main, si celui qui est amputé écrit en utilisant son pied, cela est hors de la nature du pied. La puissance prééternelle n’a pas créé le pied pour écrire, mais pour autre chose ».

⁸³⁹ *Zubda*, 27, 16-18.

⁸⁴⁰ Cela permet probablement de conclure que l’intellect peut aussi se joindre à l’intellect agent et y acquérir les aprioris. ‘Ayn al-Qudāt ne dit rien d’explicite sur la possibilité d’une telle conjonction.

Sache que l'intellect a le moyen de comprendre le sens du minimum et du maximum. Ce sont deux attributs applicables au nombre. L'intellect a également le moyen de comprendre que le minimum absolu, ce pour quoi aucun nombre plus petit parmi les nombres n'existe, est le nombre « deux »⁸⁴¹. Or, il ne possède pas le moyen de comprendre le maximum absolu, ce pour quoi aucun nombre plus grand parmi les nombres n'existe. Sache que la relation du maximum absolu, sur le plan de la compréhension, avec la science prééternelle est la même que celle que le minimum absolu entretient avec elle. Dans la science de Dieu, il n'y a pas de différence entre la compréhension du maximum absolu et celle du minimum absolu. Il n'est pas possible pour l'intellect de comprendre la qualité de la saisie de ce point par la science prééternelle. Cette compréhension dépend de l'ouverture d'un œil à l'intérieur de l'homme, ce qui est spécifique aux *'arīfūn*⁸⁴².

En contraste avec l'intellect, cette faculté est capable de comprendre pleinement les objets métaphysiques (la science divine)⁸⁴³. Bien que la formulation de *'Ayn al-Qudāt* ne permette pas de déterminer si cette faculté comprend le maximum absolu, il est permis de dire qu'elle doit avoir une certaine notion de l'infinité. Sinon comment pourrait-elle acquiescer à l'existence d'une telle chose pour la science de Dieu, d'une manière qui serait correcte aux yeux de notre auteur ? Ce qui la distingue de l'intellect, dans ses jugements, est qu'elle les comprend, très probablement parce qu'elle trouve le moyen terme, ce qui ostensiblement est impossible pour une faculté inférieure à elle. Cette faculté reçoit des données à partir d'un principe divin :

Lorsque l'œil de la connaissance s'ouvre pour le *sālik*, les grâces des faits divins émanent sur lui, dans la mesure de sa perfection et de sa prédisposition pour l'appréhension⁸⁴⁴.

L'indépendance par rapport aux prémisses, la prédisposition à recevoir le flux divin de la connaissance et la possibilité d'appréhender des intelligibles non-apodictiques de manière instantanée sont tous des indices familiers. Nous reconnaissons, sans peine, les caractéristiques essentielles de l'intellect saint (*al-'aql al-qudsī*) d'Avicenne, qui, de par une conjonction ininterrompue avec l'intellect agent, est capable de saisir très rapidement le moyen terme d'un ou de plusieurs syllogismes et de recevoir ainsi une connaissance immédiate des choses. Un tel intellect, doté d'une puissance élevée d'intuition, se retrouve

⁸⁴¹ Cf. Kindī, *Fī l-falsafa al-ūlā'*, dans *Œuvres philosophiques et scientifiques*, vol. II, p. 73 (texte arabe), p.72 (tr.): « Quant à *peu*, on peut croire qu'on le dit absolument; on le croit parce que, si le premier des nombres est *deux*, et tout nombre autre que *deux* étant plus grand que *deux*, alors *deux* est le moindre des nombres ; alors *deux* est le peu absolu car il n'est aucunement *beaucoup*, puisqu'il n'y a pas de nombre moindre que lui ». Voir aussi Avicenne, *Ta'liqāt*, 259, 2 [434] : « L'unité n'est pas un nombre, mais elle est la cause du nombre, car elle est la cause de la multiplicité qui est le nombre ».

⁸⁴² *Zubda*, 28, 12-18.

⁸⁴³ La connaissance que l'intellect peut avoir des objets divins n'est pas complète, faute d'une réelle compréhension. Voir *Zubda*, 29,13-15 : « L'intellect prend également plaisir à l'appréhension de l'existence du Vrai, bien que cela ne soit pas un plaisir dû à l'appréhension de Sa beauté : il y prend plaisir en tant qu'objet connu, comme il prend plaisir aux objets connus de l'arithmétique, de la médecine et des autres [sciences] ».

⁸⁴⁴ *Zubda*, 30, 9-10.

chez certaines personnes considérées comme des génies. Les prophètes incarnent l'exemple par excellence d'une telle puissance cognitive. Quant à notre auteur, une telle capacité se retrouve, selon lui, auprès de deux groupes, les *awliyā'* (ou les '*ārifūn*')⁸⁴⁵ et les prophètes, qui ont acquis respectivement les stades de la *walāya* et de la prophétie.

Une remarque concernant la différence entre les deux stades de la *walāya* et de la prophétie s'impose. Ġazālī utilise le terme « stade » en rapport avec trois facultés : le discernement, l'intellect et l'œil par lequel l'homme peut voir le caché. Nous pouvons en conclure qu'il énumère trois stades : (1) le stade du discernement, (2) le stade de l'intellect, (3) le stade au-delà de l'intellect. Alors que le stade du discernement est absent chez 'Ayn al-Quḍāt, ce dernier procède à la scission du stade situé au-delà de l'intellect, probablement pour donner plus de visibilité à la catégorie des *awliyā'*. L'idée d'une dissociation des stades de la *walāya* et de la prophétie existe toutefois chez Ġazālī, dans son *Ihyā'*. Il s'agit d'un passage du « livre des mystères de la prière » :

Ainsi l'homme, à chaque stade, nie ce qui se trouve au-delà de son stade. Quiconque nie le stade de la *walāya*, niera également le stade de la prophétie. Puisque les stades sont créés pour les hommes, il n'est donc pas correct que quelqu'un nie ce qui est au-dessus de son rang⁸⁴⁶.

Il existe donc une ou plusieurs différences distinguant les deux stades de la *walāya* et de la prophétie. Ou bien cette distinction n'est qu'une question d'intensité, le prophète possédant plus intensément et à un degré plus élevé les caractéristiques présentes déjà dans le psychisme du *walī*, ou bien il est doté des pouvoirs dont le *walī* est dépourvu. Le *Šakwā'*, en présentant une série de descriptions des états des *awliyā'*, pourrait clarifier ce point. Le stade de la *walāya* est ainsi défini dans le *Šakwā'* :

Pour nous, le stade de la *walāya* est celui où le *walī* peut découvrir les notions qui ne peuvent être atteintes par l'intellect ou comprises par sa capacité⁸⁴⁷.

Les exemples que fournit 'Ayn al-Quḍāt par la suite clarifient mieux la nature des « notions » ici en jeu. Cinq anecdotes ayant comme protagonistes les quatre califes bien dirigés et le mystique Uways al-Qaranī⁸⁴⁸ fournissent un compte rendu des connaissances qui distinguent ces personnes des hommes ordinaires. Ces anecdotes, reprises dans l'ordre de leur présentation, sont les suivantes :

⁸⁴⁵ Voir *Zubda*, 28, 18 où est écrit que les '*ārifūn* possèdent l'œil de la clairvoyance.

⁸⁴⁶ Ġazālī, *Ihyā'*, I, 305, 18-19.

⁸⁴⁷ *Šakwā'*, 8, 1-2.

⁸⁴⁸ Personnage légendaire ou semi-légendaire, Uways est décrit dans les hagiographies mystiques comme un ermite d'origine yéménite qui communiquait par télépathie avec le prophète. Il est dit avoir été tué dans la bataille de Šifḥīn en 37/757 aux côtés de 'Alī. Cf. J. Baldick, « Uways al-Karanī », *El'*².

- 1) Abū Bakr, sur son lit de mort, sait qu'après son décès sa femme donnera naissance à une fille. Par ailleurs, il dit à son entourage, désireux d'appeler un médecin à son chevet, que celui qui est le « Médecin des médecins », l'a averti qu'Il fait ce qu'Il veut. Selon 'Ayn al-Qudāt, les deux événements « ont été découverts » (*kušifa*) à Abū Bakr⁸⁴⁹.
- 2) 'Umar, qui est à Médine, voit Sāriya en guerre loin de lui, sur le champ de bataille de Nahāvand. Il appelle Sāriya et sa voix atteint ce dernier⁸⁵⁰.
- 3) 'Uṭmān sait que l'un de ses compagnons a illégalement désiré une femme. Frappé par cette connaissance du calife, le compagnon lui demande si les révélations continuent après la mort du Prophète. La réponse négative de 'Uṭmān est suivie par une explication significative : qu'il s'agit de la « perspicacité (*tabṣira*), la démonstration (*burhān*) et l'intuition juste (*farāsa ṣādiqa*)⁸⁵¹ » [et non pas de la révélation]. Il complète son explication par la tradition « redoutez l'intuition du croyant, car il voit par la lumière de Dieu⁸⁵² ».
- 4) 'Alī en sortant de sa maison le matin, sait qu'il sera attaqué le soir même et cite un vers de poésie prédisant sa mort⁸⁵³.
- 5) 'Uways al-Qaranī connaît le nom d'une personne qu'il n'a jamais rencontrée⁸⁵⁴.

Les prémonitions (Abū Bakr et 'Alī), la connaissance d'un fait particulier malgré les obstacles physiques ('Umar, 'Uṭmān, Uways) et l'extériorisation sensible d'un intelligible ('Umar), exemplifient donc les sortes de « notions nobles (*ma'ānin šarīfatun*) » et de « choses élevées (*umūrun 'āliyya*) » qui apparaissent au stade de la *walāya*. Toutes les connaissances ici en jeu sont des particuliers, ce qui permet de dire qu'une fois situées dans le contexte des trois propriétés prophétiques, ces anecdotes illustrent parfaitement la deuxième propriété, à savoir la connaissance extraordinaire des particuliers par la conjonction à l'âme céleste. Ainsi, est-il possible d'en déduire que les *awliyā'* sont particularisés par une conjonction à l'âme céleste alors que les prophètes, en plus de se joindre à l'âme céleste, ont la possibilité de se joindre à l'intellect séparé et de recevoir de lui les connaissances universelles ? Les termes du *Šakwā'* semblent suggérer une telle distinction :

La prophétie est constituée du stade auquel est obtenu un œil qui a une lumière par laquelle est rendu apparent le caché et les choses que l'intellect ne comprend pas⁸⁵⁵.

Néanmoins, si nous prenons en compte l'épître 48 où sont déployées les trois propriétés prophétiques, nous devons répondre par la négative. Là, 'Ayn al-Qudāt reconnaît

⁸⁴⁹ *Šakwā'*, 8, 2-6.

⁸⁵⁰ *Šakwā'*, 8, 6-9.

⁸⁵¹ *Šakwā'*, 8, 13.

⁸⁵² *Šakwā'*, 8, 14.

⁸⁵³ *Šakwā'*, 8, 15-17.

⁸⁵⁴ *Šakwā'*, 8, 18 ; 9, 1-4.

⁸⁵⁵ *Ġazālī, Munqid*, 111, 21-22.

explicitement que ces propriétés ne sont pas exclusives au prophète et que quiconque peut en posséder des portions plus ou moins importantes. Ainsi, ce qui distinguerait les prophètes des *awliyā'* ne seraient pas des types de connaissances qu'ils seraient les seuls à posséder, mais l'intensité et la permanence de leur conjonction aux entités célestes garantissant leur accès à ces connaissances. Cela nous amène vers l'exploration plus détaillée de ces trois propriétés prophétiques.

2. Trois propriétés prophétiques

Dans plusieurs de ses écrits, Avicenne traite de trois propriétés qui constituent les marques distinctives du prophète. Sa terminologie, l'ordre de la présentation et le nombre des propriétés changent d'un ouvrage à l'autre, mais, dans l'ensemble, une version relativement unifiée est léguée à sa postérité⁸⁵⁶. Dans cette perspective, le prophète est celui qui possède chacune des trois propriétés suivantes, ou certaines d'entre elles, à un niveau suffisamment intense :

- 1) Un degré intense d'intuition (*ḥads*), la possibilité de trouver le moyen terme d'un syllogisme par la conjonction à l'intellect agent. La connaissance ainsi obtenue est d'ordre universel⁸⁵⁷.
- 2) La connaissance du caché (*ḡayb*), la vision des existants et des états dérobés au sensible, par la conjonction aux âmes célestes. Cette propriété vient de la faculté imaginative du prophète et les connaissances ainsi acquises sont de l'ordre des particuliers. Les autres hommes ont normalement accès à ce type de connaissance pendant leur sommeil, quoique de qualité moins noble, mêlée à leur quotidien⁸⁵⁸.
- 3) Influencer par son âme les corps du monde, ce qui dans le langage religieux, signifie la réalisation des miracles⁸⁵⁹.

⁸⁵⁶ Pour ces différentes versions, voir al-Akiti, "The Three Properties of Prophethood", pp.190-193.

⁸⁵⁷ « La première propriété suit la puissance intellectuelle. Elle consiste en ceci. Par son intuition très puissante, sans qu'aucun enseignement ne lui soit prodigué par les hommes, cet individu accède des intelligibles premiers aux seconds dans le temps le plus court ; cela du fait de l'intensité de sa jonction à l'intellect agent », Avicenne, *Mabda'*, 116, 3-5, tr. Michot, p. 77.

⁸⁵⁸ « Quant à la deuxième propriété du prophète, elle se rattache à l'imagination que possède l'homme de complexion parfaite. L'action de cette propriété, c'est d'annoncer les choses qui vont avoir lieu et montrer celles qui sont cachées. Cela se fait pour la plupart des hommes à l'état endormi, par la vision. Quant au prophète, pour lui seulement, ces choses se font à la fois à l'état endormi et à l'état éveillé. La cause de la connaissance des choses qui vont avoir lieu, c'est la jonction de l'âme humaine aux âmes des corps célestes, âmes dont il nous est devenu évident dans ce qui précède qu'elles savent ce qui se passe dans le monde élémentaire », Avicenne, *Mabda'*, 117,10-15 ; tr. Michot, p. 77.

⁸⁵⁹ « Quant à la troisième propriété qui appartient à l'âme du prophète, c'est qu'elle change la nature. En effet, il est possible qu'elle soit d'une puissance telle que, de ses estimations, émane dans d'autres corps que le sien ce qui, de la plupart des hommes, émane seulement dans leurs propres corps, c'est-à-dire des changements qui sont principes de grandes permutations en bien et en mal et d'événements qui ont, dans la nature, des causes comme les tremblements de terre, les vents et les coups de foudre ». *Mabda'*, 120, 17-20, tr. Michot, p.79.

Dans sa reprise de cette doctrine, ‘Ayn al-Quḍāt traite bien des « trois propriétés », mais y incorpore une modification propre à lui :

Ô cher ami ! Sache et sois averti que la prophétie dispose de trois propriétés (*ḥāṣīyat*): [1] la première c’est d’être capable de faire quelque chose que les autres ne peuvent faire, comme la division de la lune et la résurrection des morts. [2] La deuxième propriété c’est que les états de l’autre monde lui soient découverts par la voie de la vision (*mošāhedat/mušāhada*), de sorte qu’il voie l’enfer, le paradis, la voie, la fontaine, l’intercession, la balance et le tourment de la tombe, et qu’il les connaisse tous de manière certaine. [3] La troisième propriété c’est qu’il peut appréhender, dans [l’état de] veille, les choses appréhendées du royaume caché qui sont données à la majorité des gens durant le sommeil, soit de manière directe, soit sous forme de représentation (*dar kesvat-e meṭālī*)⁸⁶⁰.

‘Ayn al-Quḍāt retient ainsi du schéma original d’Avicenne, la deuxième et la troisième propriétés, mais mentionne, à la place de la première, une autre propriété qui est la vision des affaires du jugement dernier et de l’autre monde. Les deuxième et troisième propriétés qu’il présente, comptent dans le schéma d’Avicenne, pour une seule et unique propriété. Bien que la première propriété du schéma d’Avicenne soit présente dans le *Zubda*, elle fait défaut dans cette épître. Ces modifications peuvent provenir de l’attrait qu’exerce la deuxième propriété sur les esprits simples à qui est destinée l’épître. Pour un public non-philosophe, c’est surtout une explication semi-scientifique des prodiges et des miracles qui présente de l’intérêt, et non la clarification de l’acquisition non-discursive des données universelles. La portée concrète d’une telle qualité n’est pas évidente pour des hommes non-familiers avec la noétique sophistiquée d’Avicenne. Il est aussi possible de justifier cette modification par l’importance que revêt de l’idée de la vision imaginaire pour l’auteur lui-même. ‘Ayn al-Quḍāt en serait tellement épris qu’il en a fait une propriété prophétique à part entière. Il est également possible que ce soit sous l’influence de Ġazālī que la puissance de l’intuition cède la place à la vision de l’autre monde. Dans son adaptation de la doctrine avicennienne que nous retrouvons dans l’*Iḥyā’*, Ġazālī y a apporté un nombre significatif de changements. La question de la prophétie se rencontre dans plusieurs passages de l’*Iḥyā’*, mais le passage où notre auteur aurait pu puiser sa version se trouve dans le livre de « la pauvreté et l’abstinence ». Là, le *huḡḡat al-islām* divise les propriétés prophétiques en quatre types :

- 1) La connaissance de la vérité des choses relatives à Dieu, à Ses attributs, aux anges, à l’autre monde, d’une manière qui diffère de la manière habituelle dont s’effectue la connaissance des hommes, par l’abondance de la certitude (*bi-ziyādat al-yaqīn*), par l’usage de la vérification (*taḥqīq*) et par le dévoilement (*kašf*).

⁸⁶⁰ *Nāme-hā*, I,372, 13-16 ; 373, 1-3. L’expression « soit d’une manière directe, soit sous forme de représentation » (*emmā šariḥ va emmā dar kesvat-e meṭālī*) est une traduction mot à mot en persan d’une phrase du *Munqid* : « *immā šariḥan wa-immā ft kiswati miṭālīn* ». *Munqid*, 111, 13-14.

- 2) La possession d'un attribut (*ṣifa*) dans son âme qui lui permet de réaliser les actes miraculeux, de la même manière que les personnes ordinaires possèdent l'attribut de la puissance qui leur permet de poser des actes selon leur libre choix.
- 3) Avoir un attribut par le moyen duquel il peut voir les anges.
- 4) Avoir un attribut grâce auquel il peut accéder au caché, soit en état de sommeil, soit en état de veille⁸⁶¹.

Il est manifeste que Ġazālī modifie le modèle avicennien en le resituant dans un cadre occasionaliste, en insistant sur les attributs, et en divisant la première propriété avicennienne en deux propriétés distinctes : (a) la vision des anges, qui est la façon suivant laquelle le Coran exprime l'inspiration (*wahy*) ; (b) la connaissance du caché⁸⁶². Plus important pour notre recherche est le fait que la deuxième propriété de la doctrine avicennienne que constitue l'intuition permettant d'arriver rapidement au moyen terme des syllogismes, est remplacée par une connaissance différente de celle du commun des mortels. Elle possède trois particularités, à savoir la certitude, la vérification et le dévoilement. L'abandon des termes techniques avicenniens tels que « l'intuition » (*ḥads*) ou « le moyen terme » (*al-ḥad al-awsaṭ*) facilite certainement l'adaptation de cette propriété à un usage plus large.

Nous pouvons deviner que le caractère immédiat de la deuxième propriété est rendu, dans la version Ġazālīenne, par l'insistance sur le « dévoilement ». L'accès du prophète à certaines vérités est symbolisé par le retrait d'un voile qui les cachait jusque-là. En outre, la forme syllogistique de la connaissance obtenue grâce à cette deuxième propriété est exprimée de manière fortement implicite par l'allusion que Ġazālī fait à la certitude. La connaissance qui est obtenue ainsi est certaine, car, non seulement, elle contient la conclusion du syllogisme, mais aussi le moyen terme qui est la cause de la validité de cette conclusion⁸⁶³.

Le point le plus important concernant cette première propriété de la version Ġazālīenne réside dans le fait que parmi les objets mentionnés de ce genre de connaissance se retrouve

⁸⁶¹ « La prophétie est ce par quoi est spécifié le prophète et ce par quoi il est distingué d'autrui. Il est spécifié par plusieurs propriétés. La première [propriété] est qu'il connaît la vérité des choses relatives à Dieu et à Ses attributs, aux anges, à l'autre monde, d'une manière par laquelle les autres ne connaissent pas et qui diffère par la multiplicité des objets connus, l'augmentation de la certitude, la vérification et la découverte. La deuxième [propriété] est qu'il a en lui-même un attribut par lequel il accomplit les actes hors norme, comme nous avons un attribut par lequel nous accomplissons les mouvements conjoints à notre volonté et à notre libre choix. Cela est la puissance, même si la puissance et son objet sont tous des actes de Dieu, exalté. La troisième [propriété] est qu'il a un attribut par lequel il voit les anges et les aperçoit, de même que la personne voyante a un attribut par lequel elle voit les objets vus et qui la distingue de la personne aveugle. La quatrième [propriété] est qu'il a un attribut par lequel il appréhende ce qui est caché (*ḡayb*), soit en état de veille soit lors du sommeil, car par cela il lit la tablette sauvegardée. Il voit alors en elle ce qui est caché. Ce sont les perfections et les attributs qui sont affirmés pour les prophètes », Ġazālī, *Ihyā'*, IV, 2398, 8-17.

⁸⁶² Selon al-Akīti la manière dont Ġazālī divise la deuxième propriété en deux est semblable à la façon dont Avicenne la distingue dans le *Kitāb al-Hidāya* en deux parties distinctes que sont l'inspiration (*wahy*) et la vision (*ru'ya*) ; voir "The Three Properties of Prophethood" , p. 197.

⁸⁶³ Cf. D. Gutas, « Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy », p.236.

«l'autre monde» : voilà qu'est rendu apparent le lien perdu avec la première propriété d'Avicenne présentée dans la version de l'épître de 'Ayn al-Qudāt ! À la lumière de cette version gazālienne il est donc possible de comprendre la silhouette que prend la première propriété de la version avicennienne : « La deuxième propriété c'est que les états de l'autre monde lui sont découverts par la voie de la vision, de sorte qu'il voie l'enfer, le paradis, la voie, la fontaine, l'intercession, la balance et le tourment de la tombe, et qu'il les connaisse tous de manière certaine ». La « vision » mentionnée dans l'épître de 'Ayn al-Qudāt ne signifierait donc pas une vision imaginaire ou sensible, mais serait une allusion à la connaissance directe, par la conjonction à un principe séparé, au cours de l'ouverture de « l'œil de clairvoyance ». C'est donc l'œil de clairvoyance qui « voit » dans le sens métaphorique du mot, et la « manière certaine » garantit la saisie du moyen terme de manière directe. Les trois propriétés prophétiques seraient ainsi conservées, de façon déguisée, dans les écrits de notre auteur.

L'adoption de la doctrine avicennienne ne se termine pas ici. L'une de ses facettes, qui se prête à merveille à la théorisation de l'idée du maître *ṣūfī*, se manifeste à travers l'analyse que 'Ayn al-Qudāt fournit, dans l'épître 75, de la mission des Ismaéliens. Rappelons que les savants inquisiteurs ont cru voir, dans la description qui est faite du maître *ṣūfī* dans le *Zubda*, le simulacre d'un *imām* ismaélien. Est-il donc possible que 'Ayn al-Qudāt ait construit un pont entre le prophète avicennien et l'*imām* des *ahl al-ta'lim* ? La suite nous éclaircira.

2.1. Le maître *ṣūfī* : un *imām* islamélien ou un prophète avicennien ?

Parmi les courants de pensée dont 'Ayn al-Qudāt s'est nourri, l'ismaélisme constitue un cas à part. D'une part, les savants ont décelé, dans les chapitres du *Zubda* dédiés au besoin de l'initié envers le guide, une allusion à la doctrine ismaélienne de l'*imām* infallible. De l'autre, dans l'épître 75, il aborde la démarche que les missionnaires ismaéliens utilisent dans leur *da'wa*, sans la réfuter, comme l'a fait Ġazālī, ni l'adopter, comme on pourrait le penser en lisant l'exposé de l'accusation dans le *Šakwā'*. Il ne s'agit pas donc, de prime abord, d'une tradition intellectuelle dont il se réclame, comme le *ṣūfisme*, ou qu'il refuse, comme le *kalām*, ou dont on décèle la trace permanente dans ses œuvres, comme la philosophie avicennienne. La doctrine des *ahl al-ta'lim* s'inscrit dans l'actualité de son temps et 'Ayn al-Qudāt, enfant de l'époque, l'aborde dans l'espace d'une épître. Mais ce qui suscite l'intérêt pour un examen minutieux du contenu de cette épître est l'accusation d'adhésion à l'ismaélisme qu'il relate dans son traité écrit en prison. Car il est possible qu'à l'arrière du tableau qu'il dresse du maître *ṣūfī* se cache un *imām* ismaélien. Lisons d'abord le rapport qu'il donne de l'accusation:

Parmi ce que l'on m'a reproché se trouvent quelques chapitres dans lesquels j'ai exprimé la nécessité pour le novice d'avoir un directeur qui le conduise dans la voie de la vérité et le guide vers le droit chemin, afin qu'il ne s'égaré point hors du sentier de la rectitude. On rapporte dans les *Ṣaḥīḥs* ces paroles du Prophète : « quiconque meurt sans *imām*, meurt d'une mort païenne ». Abū Yazīd al-Baṣṭāmī a dit : « Quiconque n'a pas de maître, son *imām* est Satan ». 'Amr b. Sinān al-Manbijī⁸⁶⁴, un grand *ṣayḥ*, a dit : « Celui qui ne se met pas à l'école d'un maître, est vain ». Les adeptes de la réalité parmi les *ṣūfīs* sont unanimes à déclarer que tout homme sans *ṣayḥ* est un homme sans religion. C'est ce que je voulais dire dans les chapitres incriminés. L'adversaire les a interprétés comme inspirés par la doctrine des ta'limites et affirmant l'impeccabilité de l'*imām*. Comment peut-il se permettre une pareille mauvaise foi alors que le chapitre second de cette même *Risāla* est consacré à la démonstration de l'existence du Créateur, démonstration fondée sur l'examen rationnel et l'usage d'arguments [générateurs] de certitude ? – et l'on n'ignore pas que l'adepte de la doctrine du ta'lim rejette toute spéculation de l'intellect, prétendant s'en tenir, pour la science de Dieu, au prophète et à l'*imām* impeccable⁸⁶⁵.

Dans un premier temps, l'allégation d'adhésion à l'ismaélisme ne semble qu'une réprobation impertinente formulée par quelques savants hostiles au *taṣawwuf*. 'Ayn al-Qudāt ne passe toutefois pas à côté de cette accusation et fait de son mieux pour se disculper. En mettant sur le même pied d'égalité la tradition prophétique et les dires des mystiques comme partageant tous le même contenu, notre auteur témoigne de son effort de réhabilitation du statut du maître *ṣūfī*. D'autant plus qu'il prend le soin de citer la source sunnite de la tradition prophétique, une chose qui arrive très rarement sous sa plume. Deux caractéristiques, exprimées dans ces propos, rapprochent le maître *ṣūfī* de l'*imām* des ismaéliens : (1) la nécessité de la présence du maître/*imām* pour l'accomplissement de la foi ; (2) l'obligation de la présence du maître/*imām* à chaque époque. La tradition prophétique pourrait exprimer une certaine vision puriste de la notion de foi. Mais comme nous allons le découvrir au dernier sous-chapitre de cette thèse, la foi pour 'Ayn al-Qudāt se présente comme un spectre comprenant des degrés variés d'intensité. Ainsi, celui qui recourt à un maître/*imām* accomplit certainement sa foi, mais cela ne veut pas dire que celui qui le refuse est considéré, par notre auteur, comme impie. Il bénéficie seulement d'un degré moins intense de foi. Étant donné la première caractéristique, ce qui permet de distinguer un maître *ṣūfī* d'un *imām* ismaélien est le sens selon lequel notre auteur comprend cette « nécessité » : ce maître/*imām* est-il absolument indispensable en matière de religion ? Ou est-il possible de s'en passer ? De même, en considérant la deuxième caractéristique, le critère permettant de distinguer un maître *ṣūfī* d'un *imām* ismaélien est le nombre d'entre eux présents à chaque époque : l'unité numérique pencherait pour l'hypothèse d'un *imām* ismaélien, tandis que la pluralité de ce type de

⁸⁶⁴ Il était un disciple de ʿDu l-nūn et avait côtoyé Ibrāhīm al-Ḥawāṣ.

⁸⁶⁵ *Ṣakwā'*, 10, 13-18; 11, 1-5, tr. Abd El-Jalil, pp.210-211.

personnes mènerait au maître *ṣūfī*. De ce qu'il a écrit dans le passage cité, l'infailibilité de ce maître/*imām* n'est pas forcément induite.

La partie en question du *Zubda* comprend les chapitre 65 à 71 et reprend des éléments témoignant de l'importance que 'Ayn al-Qudāt accorde à l'aspect complémentaire de la pratique mystique vis-à-vis de la science théorique. Ainsi, la nécessité d'avoir un maître *ṣūfī* est corollaire à l'importance accordée à la pratique spirituelle qui, pour 'Ayn al-Qudāt, est aussi indispensable que la théorie pour obtenir une connaissance adéquate au sujet de certaines choses. Ce n'est donc pas dans un sens général c'est-à-dire afin de poursuivre une vocation spirituelle vague, que 'Ayn al-Qudāt invite son lecteur à recourir aux lumières d'un maître, mais dans un sens très particulier, celui de la purification de l'intérieur en vue de saisir les intelligibles difficiles. Dans le chapitre 63, il a déjà divisé les sujets des sciences, d'un point de vue pédagogique, entre ceux nécessitant deux choses, « la parole du professeur qui guide et [...] la compréhension du disciple cherchant la guidance ⁸⁶⁶ » et ceux en exigeant trois : « le premier aspect concerne la parole du professeur bienfaisant, le deuxième aspect concerne la compréhension du disciple cherchant le bien, et le troisième aspect relève du goût du disciple ⁸⁶⁷ ». Parmi les sujets du deuxième type, il énumère notamment les attributs divins, les états de l'âme avant son attachement au corps et après la destruction de celui-ci, la connaissance divine des particuliers, la qualité de l'existention et la création *ex nihilo*. Nous constatons qu'il s'agit de questions métaphysiques et eschatologiques qui, pour la plupart, sont traitées par lui selon la démarche philosophique. Il précise bien qu'ils ne sont pas constitués de sujets purement mystiques :

On suppose que les questions qui ont trois aspects sont des connaissances (*ma'ārif*) et non des sciences (*'ulūm*). Or, cela est une fausse opinion ⁸⁶⁸.

Ainsi, les questions nécessitant l'intervention du goût relèvent des sciences, mais, de par leur complexité, sont difficilement saisissables avec certitude. Le rôle que 'Ayn al-Qudāt assigne au maître *ṣūfī* se définit en rapport avec ce genre de sujets scientifiques. Parmi les instructions pédagogiques précises qui augmenteraient la capacité de compréhension du lecteur apprenti, il prescrit deux choses, dont la première est :

Fréquenter les gens mûrs en science, à condition qu'il les trouve et réussisse à les servir tant qu'il peut. Il [doit] leur présenter ce qui lui vient à l'esprit de ce genre de question. Il lui faut demander de l'aide pour comprendre ces vérités en purifiant son intérieur. Ainsi s'ouvre la possibilité pour lui de les comprendre par lui-même ⁸⁶⁹.

⁸⁶⁶ *Zubda*, 69, 17 ; 70, 1.

⁸⁶⁷ *Zubda*, 70, 2.

⁸⁶⁸ *Zubda*, 69, 15-16

⁸⁶⁹ *Zubda*, 71, 3-6.

Cette première étape consiste ainsi à fréquenter les scientifiques qui, quoique non-précisés, ne sont pas de simples *ulamā'* mais des individus éclairés comme les frères Ġazālī. Ces gens ont ainsi réussi à obtenir un niveau élevé en science, mais sont également ouverts à la connaissance mystique. Ce qui permet cette identification est le comportement qu'il préconise envers eux : les consulter souvent et leur poser des questions, une attitude que 'Ayn al-Quḍāt témoignait lui-même avoir adoptée avec Aḥmad al-Ġazālī, ainsi que ses disciples avec lui-même. Ce recours aux scientifiques éclairés doit être accompagné par un changement profond dans l'âme de l'apprenti. Dans sa vision, non seulement la purification intérieure rend l'accès à la science certaine possible, mais elle est aussi ce qui permet l'indépendance de l'apprenti dans sa démarche. Cette autonomie est bien entendu une conséquence de l'adoption de la théorie avicennienne de la prophétie. La purification intérieure, nécessaire à une saisie certaine des intelligibles, peut donc s'obtenir par soi-même, sans l'aide de quelqu'un, ou comme il l'explique dans le chapitre suivant, à l'aide d'un maître *ṣūfī* :

La meilleure aide pour la purification de l'intérieur est la compagnie des adeptes du goût, les fréquenter et les servir avec honnêteté. J'entends par « les adeptes du goût » ces groupes de personnes qui ont purifié leur intérieur des vices moraux, de sorte que les grâces divines leur ont efflué ce qui est inexprimable. Ils constituent un groupe dont le compagnonnage n'est pas malheureux et dont aucune région n'est exempte⁸⁷⁰.

Ainsi sont présentés les maîtres *ṣūfīs* qui ont été pris, par ses adversaires, pour identiques aux *imāms* ineffables des ismaéliens. Il est possible que, par ce groupe, 'Ayn al-Quḍāt entende les *ṣūfīs* illettrés qui, malgré le manque de cursus scientifique, possèdent une connaissance élevée des réalités. Les figures éminentes de l'histoire du ṣūfisme, tel Abū l-Ḥasan al-Ḥaraqānī (m.425/1033) que 'Ayn al-Quḍāt mentionne plusieurs fois dans ses écrits, se retrouvent dans cette catégorie. On peut également penser à son maître non-identifié, Barakat, dont la présence peuple les pages de son œuvre et qui, selon son propre aveu, était incapable de réciter correctement un verset du Coran⁸⁷¹. Très probablement, les savants critiquant son *Zubda* ont pris les phrases suivantes pour une allusion à l'infailibilité de ces maîtres : « ces groupes de personnes qui ont purifié leur intérieur des vices moraux, de sorte que les grâces divines leur ont efflué ce qui est inexprimable ». Pourrait-on les prendre en effet pour une indication de la *'iṣma* ? C'est ainsi que les données de l'épître 75 apportent quelques éclaircissements quant à l'avis que nourrit 'Ayn al-Quḍāt sur la question de l'ineffabilité.

L'épître 75 est d'une portée significative pour la compréhension des fondements épistémologiques auxquels adhère 'Ayn al-Quḍāt. Elle est dédiée aux voies de l'obtention de

⁸⁷⁰ *Zubda*, 71, 12-15

⁸⁷¹ *Nāme-hā*, II, 51.

la connaissance, thème qui se cristallise notamment autour de la question au moyen de laquelle les agents de la nouvelle mission ismaélienne (*al-da‘wa al-ġadīda*) approchaient les gens :

Les adeptes du *ta‘līm* ont l’habitude de demander, au début de leur mission : « d’où s’obtient la connaissance ? La voie de son obtention est-elle l’intellect ou l’*imām* infallible ? Cette question connaît diverses versions. Quiconque dit qu’elle est soit l’intellect, soit l’*imām* infallible est trop loin de la vérité de la question, pour qu’il puisse arriver à la réponse. Répondre à toute question dont le sens n’est pas vérifié, est une chose inutile, auprès des seigneurs de la clairvoyance⁸⁷².

‘Ayn al-Qudāt dispose certainement, comme source d’information sur la modalité de la *da‘wa* ismaélienne, le *Faḍā‘ih al-bāṭiniyya*, intitulé aussi le *Kitāb al-mustazharī*, de Ġazālī, un des ouvrages anti-ismaéliens que ce dernier a écrit durant son séjour à Baġdād. Il fait lui-même allusion à Ġazālī au milieu de sa discussion⁸⁷³. Au début de ce livre, Ġazālī, en expliquant le sobriquet « *ta‘līmiyya* », écrit :

Ils sont appelés *al-ta‘līmiyya* parce que le fondement de leur doctrine est l’invalidation du raisonnement, l’invalidation de l’intervention des intellects, et l’appel des gens à l’enseignement venant de l’*imām* infallible en affirmant qu’il n’y a pas d’autre moyen pour obtenir les connaissances que celui-ci. Ils disent au début de leur querelle : « La vérité est-elle connue par le raisonnement ou par l’enseignement ? Revenir au raisonnement est invalide à cause de la contradiction des opinions, l’affrontement des désirs et la divergence des résultats de la spéculation des personnes savantes. Cela détermine le recours à l’enseignement et à l’apprentissage [à partir d’un *imām*] »⁸⁷⁴.

Le rejet du raisonnement par les moyens intellectuels personnels, utilisé comme contre-argument dans le passage du *Šakwā’*, vient donc de Ġazālī. Or, bien que notre auteur s’inspire de Ġazālī, il ne le suit pas à la lettre et prend ses distances par rapport à lui. L’enjeu principal de cette question réside, selon lui, dans ce que l’on entend par « connaissance » (*ma‘refat/ma‘rifa*). Deux significations possibles sont proposées : (1) « quelque chose qui appartient à Abū Bakr, ‘Alī, Uways et Bāyazīd Baṣṭāmī⁸⁷⁵ ». Il précise que ce quelque chose est une « perfection ». (2) « La connaissance certaine de l’existence de Dieu⁸⁷⁶ » et le fait de

⁸⁷² *Nāme-hā*, II, 113, 9-14

⁸⁷³ Voir *Nāme-hā*, 115, 9-13 : « le maître l’*imām* [A]bū Hāmid Ġazālī a mentionné cette question dans plusieurs de ses livres et en a traité en y répondant. Même si, en comparaison avec les autres personnes qui ont abordé cette question, il en a suffisamment traité, il n’a pas toujours été exhaustif, car il n’a pas abordé cette question comme il le faut ».

⁸⁷⁴ *Mustazharī*, 17,5-10. Un missionnaire ismaélien, al-Dā‘ī al-muṭṭlaq ‘Alī b. al-Walīd, qui entreprit de réfuter le livre de Ġazālī, écrivit à ce propos : « Quant à l’invalidation de la spéculation intellectuelle, nous ne l’invalidons pas, mais nous disons : faire confiance à la spéculation des intellects, à elle seule, selon ce que leurs opinions nécessitent n’est pas correct (*lā taṣīhu*). Ils [les intellects] sont un instrument par lequel on connaît la preuve du guide et par le biais de quoi, nous comprenons les sciences qu’il enseigne et nous évaluons les preuves », al-Dā‘ī al-muṭṭlaq ‘Alī b. al-Walīd, *Dāmiġ al-bāṭil wa-ḥaṭf al-munāḍil*, I, 273, 8-11.

⁸⁷⁵ *Nāme-hā*, II, 115, 17-19.

⁸⁷⁶ *Nāme-hā*, II, 116, 1-2.

connaître les objets métaphysiques « par une démonstration vérifiable (*borhān-e moḥaqqaq*)⁸⁷⁷ ».

La mention groupée des personnages historiques composés de califes et du même mystique, Uways, ne laisse point de doute sur la sorte de perfection entendue ici : il s'agit de la connaissance des faits particuliers, obtenue par la conjonction à l'âme céleste. Qu'il fasse entrer dans ce groupe de personnes un autre mystique ne changerait rien à cette interprétation. Il se permettrait seulement d'étendre le cercle des ces élites et d'y introduire les mystiques moins orthodoxes qu'Uways. Quant à la deuxième signification du mot « connaissance », comprise comme la connaissance certaine des objets métaphysiques, il est facile de l'identifier avec les connaissances universelles que l'âme peut acquérir par sa conjonction à l'intellect céleste. Nous reconnaissons la première propriété prophétique conçue par Avicenne, de même que la perfection des califes et des mystiques porte la trace de la deuxième propriété prophétique.

Le point ultime permettant de trancher avec certitude concernant sa désapprobation de la doctrine ismaélienne se situe au niveau des démarches d'obtention de la connaissance. Qu'elle soit la perfection, ou le savoir certain de la métaphysique, la connaissance s'obtient, aux yeux de 'Ayn al-Qudāt, selon deux voies : (1) en solitaire, par l'effort infatigable et l'exercice de la science et des pratiques spirituelles ; nous comprenons l'importance de l'exemple d'Uways qui incarne, par excellence, le prototype d'un connaisseur sans maître. (2) Avec l'aide d'un maître guidant ses pas et le menant vers la perfection ou l'amenant depuis les méandres des sciences, à la connaissance certaine et démonstrative. Cette deuxième voie est plus courante, bien qu'il ne soit point impossible pour Dieu « de mener quelqu'un à la perfection sans maître⁸⁷⁸ », ou que quelqu'un atteigne « par soi » (*az ḥod*) une connaissance certaine « par la démonstration intellectuelle déterminée (*al-burhān al-'aqlī al-qaṭ'ī*)⁸⁷⁹ ». La trace d'Avicenne est perceptible, même à travers le style simplifié de notre auteur. C'est un principe connu d'Avicenne que la connaissance puisse être acquise par l'effort personnel ou par l'intermédiaire d'un enseignant. Nous lisons en effet dans les *Aḥwāl al-nafs* :

Il est connu et évident que les choses intelligibles que nous arrivons à acquérir, après les avoir ignorées, nous y arrivons par l'obtention du moyen terme dans le syllogisme. Ce moyen terme s'obtient par deux voies : [1] tantôt il s'obtient par l'intuition. L'intuition est l'acte de l'âme permettant d'induire par soi le moyen terme. La perspicacité (*ḍakā'*) est la puissance de l'intuition. [2] Tantôt il s'obtient par l'enseignant. Or, le principe de l'enseignement est l'intuition. Les choses aboutissent

⁸⁷⁷ *Nāme-hā*, II, 120, 9.

⁸⁷⁸ *Nāme-hā*, II, 117, 14-15.

⁸⁷⁹ *Nāme-hā*, II, 120, 11.

inévitablement aux intuitions des personnes qui les ont acquises et qui les ont transmises aux disciples. Il est donc possible que l'intuition s'obtienne pour l'homme par lui-même, ou que cela prenne forme dans son âme sans l'aide d'un maître⁸⁸⁰.

Deux données supplémentaires renforcent notre conclusion quant à l'impossibilité d'une éventuelle influence ismaélienne. La première est son avis sur l'infailibilité du maître *ṣūfī* :

Cela n'est pas une condition pour ce maître d'être infailible, car même l'élu, qui fut le seigneur des maîtres et le chef des prophètes, n'était pas infailible.[...] Abū Bakr et 'Umar aussi commettaient des péchés, de même que Ğunayd, Šiblī et Uways Qaranī. Il est seulement nécessaire pour ce maître d'avoir parcouru le chemin de Dieu⁸⁸¹.

Conclure à la faillibilité des maîtres *ṣūfīs* en prenant pour modèle le prophète est certainement un argument propre à 'Ayn al-Quḍāt. Mais nier l'infailibilité complète du prophète n'est pas propre à lui. Ce sujet a été longuement débattu par les théologiens et certains Aš'arites ont considéré comme possible que le prophète commette des péchés mineurs, même après sa désignation comme émissaire de Dieu⁸⁸².

La deuxième clarification porte sur le nombre de telles personnes :

Il n'est pas nécessaire qu'il soit infailible et unique dans l'ensemble du monde. Au contraire, il est possible qu'il en existe des milliers comme lui. [...] Il n'est également pas nécessaire qu'il soit en Égypte, ou à Hamadān ou à Ispahan ou à Baġdād. Il est possible qu'il soit dans un village. Abū l-Ḥasan Ḥaraqānī venait d'un village⁸⁸³.

L'unité numérique de l'*imām*, auquel croient les Ismaéliens en général n'est donc pas acceptée par notre auteur. La mention de l'Égypte et de Baġdād est significative : cette personne éminente n'est ni le calife fatimide, ni le calife abbasside, bien qu'elle pourrait également être et l'un et l'autre. Il vise sans doute le maître *ṣufī*, en l'équipant des principes de la noétique avicennienne.

3. La problématique de la foi

'Ayn al-Quḍāt a eu beau naturaliser la noétique avicennienne en lui ôtant son habit d'origine et en la présentant sous une allure nouvelle, il aurait mieux valu la reprendre telle quelle en assumant son étiquette philosophique et en en gardant sa propre terminologie. Car cette naturalisation, qui a entraîné l'usage d'un nouveau vocabulaire, lui a coûté cher. Selon ses dires dans le *Šakwā'*, concevoir la prophétie comme un stade situé au-delà de l'intellect est une idée difficile à accepter pour les savants. En voici le récit :

⁸⁸⁰ Avicenne, *Aḥwal al-naḥs*, 122, 6-11.

⁸⁸¹ *Nāme-hā*, II, 118, 8-13

⁸⁸² Pour un aperçu de la notion d'infailibilité chez les šī'ites et les écoles de *kalām*, voir W. Madelung « 'Iṣma », *EL²* et G.R. Hawting, "The Development of the Doctrine of the Infallibility (*iṣma*) of Prophets and the Interpretation of Qur'ān".

⁸⁸³ *Nāme-hā*, II, 119, 8-13

Ce que je veux montrer par ces citations, c'est qu'il s'agit de choses que l'on ne peut atteindre par les moyens de l'intellect. Les savants de notre époque ont blâmé ma pensée, parce qu'ils croyaient que le fait d'admettre un stade au-delà de l'intellect ferme, pour le commun des hommes, la voie d'accès à la foi à la prophétie, puisque c'est l'intellect qui prouve la véracité des prophètes⁸⁸⁴.

Tout en étant simple, l'objection est compréhensible et émane, nous n'en doutons pas, de quelqu'un de tendance aš'arite (ou du moins avec un penchant pour le *kalām*). Une clarification toutefois s'impose. Le problème est corollaire au processus au cours duquel le prophète est distingué d'un imposteur par le commun désireux de porter son assentiment au vrai envoyé de Dieu. Les Aš'arites, comme leurs homologues mu'tazilites, conçoivent le miracle comme la « preuve » (*dalīl*) qui, en l'absence d'une évidence essentielle, prouve (*yadullu*) l'authenticité du prophète. L'homme, doté d'intellect en percevant cette preuve et en engageant sa réflexion, donne au prophète son acquiescement et c'est ainsi que le processus, dans son ensemble, garantit la véracité du prophète et celle de sa mission. Ce n'est donc pas « l'intellect » lui-même qui « prouve » l'authenticité de la prophétie ou du prophète, mais la « preuve miraculeuse » examinée et réfléchie par l'intellect. Ġazālī le mentionne dans l'*Iqtisād*, en examinant la nécessité de la prophétie qui, pour les Mu'tazilites, est prouvable par l'intellect humain. Or, en bon aš'arite, Ġazālī n'attribue la nécessité qu'à Dieu, et cela non pas dans le sens d'une obligation venant de l'extérieur et exigeant l'envoi des prophètes, mais entendu comme une « préférence » (*ruġḥān*) de Dieu pour un tel acte. Ainsi écrit Ġazālī :

Celui qui nécessite est Dieu, car Il est celui qui préfère. L'envoyé informe de cette préférence et le miracle est la preuve de sa véracité dans [l'acte de] donner cette information. La spéculation est la cause de la connaissance de la véracité et l'intellect est l'instrument (*āla*) de spéculation et d'appréhension du sens de l'information⁸⁸⁵.

Si Ġazālī, dans cet ouvrage de *kalām*, met l'accent sur le rôle essentiel de l'intellect en tant qu'outil cognitif indispensable pour reconnaître la prophétie, il affiche un autre point de vue dans le *Munqid*. En fait, l'adoption de la noétique avicennienne remodelée selon la stratification stricte que nous avons constatée, oblige Ġazālī à attribuer l'appréhension du phénomène prophétique au stade situé au-delà de l'intellect. De l'*Iqtisād* au *Munqid*, ce ne sont pas seulement le concept et la définition de la prophétie qui ont changé, mais aussi la manière de comprendre le mécanisme de la perception intelligible d'un objet. Ainsi, dans l'accusation relevée par les savants, la faute, à l'origine, incombe à Ġazālī et non pas à son disciple fidèle, reprenant humblement l'opinion du maître. Dans le chapitre portant sur la vérité de la prophétie, Ġazālī rapprochant le savoir miraculeux du prophète des sciences de la médecine et de l'astronomie, estime que chacun de ces trois types de sciences sont

⁸⁸⁴ *Šakwā'*, 9, 5-7. tr. Abd El-Jalil, p. 208 (traduction modifiée)

⁸⁸⁵ Ġazālī, *Iqtisād*, 194, 8-10.

« absolument inaccessibles à l'intellect⁸⁸⁶ ». Si ceux ayant parcouru la voie de la science, peuvent assimiler jusqu'à une certaine mesure la première propriété prophétique, le reste des humains, incultes et étrangers à la science, n'y auront aucun accès. La seule voie pour appréhender véritablement les autres propriétés prophétiques, reste, selon Ġazālī, la voie mystique, qui donne les moyens de parvenir au stade épistémique supérieur à l'intellect et procure ainsi une véritable connaissance de la vérité de la prophétie⁸⁸⁷. L'intellect est donc destitué de la place éminente qu'il occupait dans l'appréhension de la question religieuse, ce qui ne veut pas signifier pour autant le rejet de la rationalité, mais la formation d'un nouveau système épistémique à la place du celui qui était en usage dans le *kalām*.

ʿAyn al-Quḍāt a repris cette idée au pied de la lettre. Ceux ayant cheminé sur la voie mystique gravissent les échelons et découvrent des notions nobles qui ont été manifestées au prophète. Un astrologue, une fois capable de calculer par lui-même la distance entre les astres, est à même de juger de la véracité des déclarations de Ptolémée, au moyen de la comparaison entre les résultats qu'il a lui-même obtenus avec ceux présentés par le scientifique grec. De même, les habitués de la voie mystique seraient à même de juger de la véracité du prophète, du fait qu'eux-mêmes ont pu accéder, dans une certaine mesure, aux données révélées au prophète. C'est la preuve de la prophétie que Ġazālī donne dans le *Munqid*, mais notre auteur se contente de la présenter, dans l'épître 140, comme l'argument de la fiabilité des prophètes.

Le prophète est un homme qui devient conscient des choses survenant après la mort et de toutes les affaires religieuses, de manière à ce qu'il connaisse tout comme il se doit, et qu'il se voie contraint à communiquer aux hommes ce qu'il a vu. Comme il les a énoncés de la manière qu'ils étaient et qu'il a dit ce qu'il a vu, cette personne est inévitablement sincère. L'adversaire dit : « il n'est pas certain que l'on puisse voir les choses comme elles sont en soi, et même s'il est certain qu'on puisse les voir, il n'est pas certain que Muḥammad, par exemple, les ait vues comme elles étaient. Cela est comme si quelqu'un assumait qu'il n'est pas certain de savoir les mesures du soleil, de la lune, des étoiles, et la distance de chacun par rapport à la Terre. Et même si l'on pouvait les savoir, il n'est pas certain que Ptolémée les ait vues. Nous disons : il existe une voie sur laquelle si tu y chemines, tu sauras que l'on peut définir la mesure des corps célestes, et que toi-même tu peux le faire. Lorsque tu connaîtras ces mesures, tu sauras qu'elles étaient connues par Ptolémée. De même, il existe une voie foulée par les *sālikūn*, par laquelle ils aperçoivent les vérités religieuses. Et comme ils les aperçoivent ils savent que Muḥammad, que la paix soit sur lui, les a aperçues. Même si le *sālik* n'est pas à son niveau, il peut savoir que ces vérités lui étaient connues. De

⁸⁸⁶ « *lā sabīl ilayhā li-l-ʿuqālāʾ bi-biḍāʾat al-ʿaql* », Ġazālī, *Munqid*, 112, 10, tr. Jabre, p.105

⁸⁸⁷ « Quant aux autres propriétés de la prophétie [exception faite de la science du prophète], on les perçoit par la gustation (*dawq*), en suivant la voie mystique. Tandis que la connaissance supra-rationnelle ne t'est devenue intelligible qu'à cause de l'exemple du sommeil. Comment croire à une autre propriété prophétique dont on n'aurait, en soi, aucun exemple (car l'entendement précède l'assentiment) ? Aussi faut-il, dans ce cas, aborder la voie mystique : on acquiert une partie de cette faculté supra-rationnelle par gustation, et le reste par une sorte d'assentiment accordé à ce qui échappe au raisonnement analogique », Ġazālī, *Munqid*, 112, 12-17, tr. Jabre, pp.105-106.

même que l'arithméticien, même s'il n'est pas arrivé au niveau de Ptolémée, il sait que Ptolémée a connu cette voie⁸⁸⁸.

L'argument porte des traces d'une vieille polémique à l'occasion de laquelle Ibn al-Rāwandī (m. 299/911) à l'encontre des théologiens de son temps, compare l'inimitabilité du Coran avec celle de l'*Almageste* en essayant de mettre en cause le caractère miraculeux du texte saint⁸⁸⁹. Notre auteur retourne la remarque polémique en une preuve positive de la véracité du prophète. Acquérir un certain type de connaissance assure de l'accès que quelqu'un d'autre a pu en avoir autrefois. Si donc la prophétie se comprend comme un ensemble d'états épistémiques, ceux qui ont accédé à ces états, même partiellement, pourront attester véritablement que le prophète a tenu des propos véridiques. Ce nouveau critère visant à distinguer le prophète est moins le fruit de la réhabilitation du ṣūfisme au rang de science véritable qu'une conséquence de l'acceptation de la vision avicennienne de l'essence de la prophétie.

Or, si cette conception de la prophétie et de l'épistémologie rend la saisie rationnelle du phénomène prophétique à ce point difficile, que seule une élite équipée de moyens épistémiques requis soit en état de l'appréhender convenablement, que deviennent les communs inconscients ? Comment les hommes ordinaires, incapables d'accéder au stade au-delà de l'intellect, pourraient-ils rester croyants en reconnaissant le prophète comme sincère ? Ne se verront-ils pas livrés à une croyance vide, mêlée d'ignorance et dépourvue de la moindre trace de lucidité avec laquelle les propriétés prophétiques sont saisies en leur plénitude par l'élite consciente ? Ne se verront-ils pas réduits au statut d'imitateurs purs et simples, de *muqallids* ? Si, bien entendu, ils le seront, mais ils ne seront pas rejetés pour autant de la communauté musulmane. C'est la réponse que fournit notre auteur dans le *Šakwā'* :

Cependant, ce que j'ai voulu dire ce n'est pas que la foi en la prophétie nécessite l'existence d'un stade au-delà de l'intellect, mais que la nature même de la prophétie se traduit par un stade qui se trouve au-delà de celui de la *walāya* qui est elle-même au-delà de l'intellect, comme j'y ai déjà fait allusion. Autre est la nature d'une chose, autre est le moyen dont on se sert pour la reconnaître. Il est possible qu'une personne dotée d'intellect arrive à assentir par le moyen de l'intellect, à l'existence d'un stade qu'il n'a pas atteint dans son âme ; comme celui qui est privé de goût poétique peut assentir à l'existence de quelque chose pour celui qui en est doté, tout en reconnaissant qu'il ne connaît pas la vérité de cette chose. D'ailleurs, les expressions que l'on m'a

⁸⁸⁸ *Nāme-hā*, III, 346, 20; 347,1-14.

⁸⁸⁹ Voir J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. IV, pp. 341-344.

reprochées se trouvent, telles quelles ou en substance, dans les livres de l'*imām huǧǧa al-islām* Abū Ḥāmid al-Ġazālī⁸⁹⁰.

Pris dans l'embarras et confronté au tribunal, notre auteur ne dit rien de la facilité avec laquelle les initiés du ṣūfisme reconnaissent et acquiescent à la prophétie. En revanche, il justifie la possibilité offerte à ceux ignorant le stade supra-intellectuel d'y porter leur assentiment. Peu importe si une personne connaît véritablement ou non l'existence d'un tel stade chez le prophète, elle peut toujours, avec ses maigres moyens, y assentir. 'Ayn al-Quḍāt procède ainsi à la dissociation entre la connaissance sur un sujet et l'assentiment qui y est porté. En quoi une telle position pourrait-elle choquer les savants ? C'est en fait toute la définition de la foi qui est en jeu dans cette réponse.

Les écoles juridiques et celle du *kalām* ont privilégié trois critères pour définir la foi : 1) l'adhésion intérieure qui s'exprime par l'assentiment (*taṣḍīq*) ; 2) la reconnaissance verbale (*iqrār bi-l-lisān*) ; 3) l'accomplissement des actes prescrits. Chaque école a mis l'accent sur un de ces trois aspects⁸⁹¹. Les Aš'arites, quant à eux, ont accepté l'adhésion intérieure, car entre autres raisons, cela est la définition lexicale du mot⁸⁹². Ainsi, la foi est dite avant tout être un *taṣḍīq* entraînant intérieurement l'approbation d'une personne à propos d'un énoncé particulier. Aš'arī a hésité entre deux possibles définitions du *taṣḍīq* : premièrement, il l'a pris pour la connaissance de certains dogmes religieux, comme l'unité de Dieu ou la venue à l'être du monde, et il l'a conçu, deuxièmement, comme une parole intérieure (*qwal fī l-nafs*) qui exige toutefois la concomitance de la connaissance pour assurer sa validité⁸⁹³. Dès le début, l'assentiment et la connaissance se trouvaient donc entremêlés, quoique tantôt dissociés et tantôt associés. Cette parole intérieure, qui est un jugement, est dite par rapport à un énoncé propositionnel (*ḥabar*), formulé par l'énonciateur. Dans le cas d'un assentiment, la personne vérifie la correspondance de cet énoncé avec son corrélat réel, ce que l'on énonce (*muḥbarun bih*). Or, le *ḥabar* étant par définition une proposition susceptible d'être approuvée ou rejetée, ne serait pas, sans la personne qui l'énoncerait, considérée comme *ḥabar*⁸⁹⁴. Ainsi,

⁸⁹⁰ *Šakwā'*, 9, 7-13, tr. Abd El-Jalil, p. 208 (traduction modifiée) ; la comparaison entre un homme qui n'a pas atteint le stade de la prophétie et celui qui ne possède pas le goût de la poésie est répétée aussi dans le *Zubda* et semble être empruntée au *Miškāt* de Ḡazālī. Cf. *infra*.

⁸⁹¹ Cf. Louis Gardet, « *īmān* », *EF*² ; idem, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967, p. 354 sqq.

⁸⁹² Voir R. Frank, "Knowledge and *Taqīd*", p. 38.

⁸⁹³ Cf. par exemple Ḡuwaynī dans l'*Iršād*, 397, 1-4 : « La vérité de la foi est d'assentir à Dieu, l'exalté. Celui qui croit en Dieu est donc celui qui y assentit. L'assentiment est en réalité la parole de l'âme (*kalām al-nafs*), mais il ne sera affirmé qu'avec la connaissance (*ilm*). Nous avons donc clarifié que la parole de l'âme s'affermite selon la conviction. La preuve que la foi est l'assentiment est [l'affirmation] claire de la langue et le principe de la langue arabe ». Voir aussi R. Frank, "Knowledge and *Taqīd*", p. 39.

⁸⁹⁴ Le rôle primordial de la personne énonciatrice est perceptible dans les définitions du *ḥabar* données par Aš'arī dans les *Maqālāt*. Selon lui, un groupe de *mutakallimūn* auraient dit : « le *ḥabar* est une parole qui requiert

l'assentiment n'est-il pas un jugement simple, délivré uniquement au sujet d'un énoncé, mais implique aussi la véracité de son énonciateur⁸⁹⁵. Ramené à son statut physique, l'assentiment est, par ailleurs, un accident auquel s'appliquent toutes les caractéristiques d'un accident tel que conçu par la physique atomiste : il ne subsiste pas plus d'un instant dans son substrat et n'accepte pas de qualification⁸⁹⁶. D'où la difficulté d'expliquer ses variations : est-il possible que la foi diminue ou augmente, ou que quelqu'un en ait plus ou moins, en comparaison aux autres ou à soi-même, à des temps différents ? Les théologiens avaient de quoi débattre pendant des siècles.

‘Ayn al-Qudāt reprend la structure de la définition aš‘arite de la foi, mais en modifie partiellement le contenu. L'épître 97 contient l'essentiel de son idée sur le sujet. Ainsi définit-il le mot :

Sache que la foi, dans la langue arabe, est l'assentiment (*taṣḍīq*) pour lequel trois choses son requises : *primo*, un énonciateur (*moḥbar/muḥbir*), *secundo*, ce qui est énoncé (*moḥbar/ muḥbar*)⁸⁹⁷, *tertio*, un état qui apparaît chez la personne à qui on a énoncé cette chose. Car tant qu'il n'y a pas quelqu'un pour énoncer quelque chose, l'assentiment et le déni (*takḍīb*) n'existeront pas. Lorsque quelqu'un te dit : "ce monde a un créateur", il y aura inévitablement en toi l'un des trois états [suivants]⁸⁹⁸.

Si les deux premiers éléments de la foi se retrouvent dans les ouvrages des Aš‘arites, le troisième y est absent. Et c'est grâce à ce troisième élément que ‘Ayn al-Qudāt est capable de postuler la variabilité de la foi. Il est l'état psychique produit spontanément dans l'âme de la personne à la suite de la saisie d'un énoncé et de son examen avec les autres données présentes à son intellect. La production de l'état se fait selon un mode nécessaire et la personne ne peut retenir sa génération dans son âme : d'où, d'ailleurs, l'insignifiance d'une reconnaissance verbale de l'objet de la foi. Il est par conséquent possible que quelqu'un nie oralement un fait, tout en y assentissant ou en le niant dans son âme. Même dans ce cas de figure, la foi de cette personne reste intacte, puisque l'acte d'assentir qui est cet état intérieur, est présent chez elle. Cet état psychique comprend au total trois types que sont l'assentiment,

un énonciateur. En effet il est appelé *ḥabar* à cause de la personne qui l'énonce. S'il n'y a personne qui l'énonce, cette parole ne s'appellera pas *ḥabar* », Aš‘arī, *Maqālāt*, 444, 6-7.

⁸⁹⁵ Comme le confirme Griffel "taṣḍīq originally means to assume that a person is *ṣādiq* or has *ṣidq*. In order to be *ṣādiq* someone must fulfill two conditions not combined in any English word. A person who is *ṣādiq* is first of all trustworthy, i.e., the person reports information to the best of his or her knowledge and does not lie. Secondly, the information that a person, who is *ṣādiq*, conveys is true. *Taṣḍīq* is both the acceptance of the claim for truthfulness of the messenger and the truth of the message". "Al-Ġazālī's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Aš‘arite Theology", p. 122.

⁸⁹⁶ Voir Guwaynī, *Iršād*, 399, 14: « l'assentiment est un accident qui ne subsiste pas ».

⁸⁹⁷ Dans l'édition de Monzavī, on lit pour le deuxième élément « *muḥbarī* », le « ī » indiquant apparemment l'unité (*mūḥbarī* : un *muḥbar*). Or, il est très probable que le « ی » soit un « به » et que le scribe ou l'éditeur l'aient mal lu. Ainsi le deuxième élément, que l'on rencontre souvent dans les textes du *kalām*, était « مخبریه » et non pas « مخبری ».

⁸⁹⁸ *Nāme-hā*, II, 364, 11-15.

le déni et l'indécision (*tvaqqof/tawaqquf*). Il est décrit comme un mouvement d'inclination de l'âme, depuis le point zéro de l'indécision⁸⁹⁹ vers un des deux extrêmes que sont l'assentiment, la reconnaissance de la véracité de l'énoncé, et le déni, la reconnaissance de sa fausseté. 'Ayn al-Qudāt illustre les deux états opposés à l'aide d'un exemple de type mathématique :

Lorsqu'on t'énonce quelque chose, si la véracité de cette chose est évidente pour toi, il apparaît en toi un état que l'on appelle l'assentiment. Comme lorsque quelqu'un dit : « la somme de deux nombres impairs est paire ». Là, tu es certainement sûr qu'il s'agit d'un énoncé vrai. Il apparaît donc en toi un état. Tu es contraint dans l'apparition de cet état et tu ne peux le nier. Même si tu énonces oralement que « tu as menti », ton intérieur est envahi par l'assentiment. Alors lorsque ton cœur dit « tu as dit la vérité », il n'y a aucun problème que ta langue prononce « tu as menti »⁹⁰⁰.

À l'opposé du mouvement d'inclination vers l'assentiment est le mouvement d'inclination vers le déni :

Lorsque quelqu'un t'énonce quelque chose et que la fausseté de cet énoncé est évidente pour toi, il apparaît en toi un état que l'on appelle le déni (*takdīb*). Si donc tu énonces oralement « tu as dit la vérité », par peur ou pour une autre raison, cet assentiment n'est pas valide, car, en l'occurrence, tu es contraint de nier et que l'assentiment ou le déni ne dépendent pas de ton libre choix, de manière à ce que tu puisses assentir ou nier à ta volonté. [...] L'exemple de l'état du déni est comme ceci : quelqu'un te dit : « je sais que la somme totale de deux nombres impairs est impaire ». Il est évident pour toi que cela est faux, si cette personne comprend les notions de nombre, de l'impair, de deux et de la somme totale, c'est la même chose que tu comprends⁹⁰¹.

L'assentiment et le déni sont donc deux états psychiques qui apparaissent dans l'âme d'un sujet à la suite de l'intellection de la véracité ou fausseté d'un énoncé. Si cet énoncé s'accorde avec son objet dans la réalité, il est vrai, et la personne reconnaît sa véracité par un témoignage spontané dans son âme. En revanche, si l'énoncé s'oppose à la réalité, la personne reconnaît son désaccord avec elle en le niant en soi-même de façon involontaire. Cette reconnaissance de la concordance ou du désaccord entre une proposition et une réalité intelligible est la connaissance (*'ilm, ma'rifa*)⁹⁰². Dans les textes aš'arites, la connaissance

⁸⁹⁹ *Nāme-hā*, II, 348, 8-11 : « Le troisième état survient lorsque quelqu'un t'informe de quelque chose et que la véracité ou la fausseté de cet énoncé n'est pas évidente pour toi. Il apparaît alors en toi un état que l'on appelle l'indécision (*tavaqqof/tawaqquf*) ; comme lorsque quelqu'un dit "cet homme-là est grand ou petit, médecin ou astrologue" ».

⁹⁰⁰ *Nāme-hā*, II, 347, 1-8.

⁹⁰¹ *Nāme-hā*, II, 347, 10-13 ; 348, 164.

⁹⁰² Voir *Gazālī, Ihyā'*, IV, 2486, 5-6 : « la foi est l'assentiment et tout assentiment par le cœur est la connaissance. Lorsqu'elle se fortifie, elle est appelée certitude ». Cette citation montre clairement la distance que *Gazālī* prend vis-à-vis de ses prédécesseurs aš'arites en opérant cette distinction entre la connaissance et la certitude. Tout en étant du même genre que la connaissance, la certitude se distingue par son intensité et sa fermeté.

peut aussi être appelée la certitude, puisque les Aš'arites de la période classique utilisaient de manière indifférenciée ces termes⁹⁰³. Cette identité sera rejetée par 'Ayn al-Qudāt.

L'inclination vers les deux directions opposées du déni et de l'assentiment suit un mouvement évolutif et chaque point de ce mouvement est appelé en fonction de sa destination qui peut être soit le déni, soit l'assentiment. À l'assentiment immuable que suggéraient les Aš'arites, 'Ayn al-Qudāt propose donc plusieurs degrés d'assentiment, et en parallèle, plusieurs degrés de déni, variant en degrés d'intensité⁹⁰⁴. Il fournit plus de précisions quant à cette variabilité dans la suite de son épître :

Sache que l'assentiment et le déni ont plusieurs degrés, mais, en revanche, l'indécision n'en a pas. Car lorsque quelqu'un t'informe [de quelque chose], si, en toi, il n'y a aucune prédilection (préférence) (*roğhān/ruğhān*) à y assentir ou la nier, cet état est appelé l'indécision. Lorsqu'il apparaît un peu de prédilection envers l'une des deux positions, l'indécision ne demeure pas. Alors, à mesure que la prédilection des deux positions augmente et diminue, l'assentiment et le déni possèdent plusieurs degrés. Le dernier degré d'assentiment et de déni est l'état de certitude (*hālat-e yaqīn*)⁹⁰⁵».

Ce n'est donc qu'à l'achèvement de ce mouvement que la connaissance pouvait être identifiée avec la certitude. Les degrés inférieurs, tout en étant des états psychiques valides, ne jouissent pas de la fermeté inébranlable de la certitude et sont donc sujets au changement.

Une question importante se pose quant à l'objectivité de ces états psychiques. Car si les hommes sont tous contraints dans leur assentiment ou leur déni, la diversité des opinions existantes au sujet de la même chose ne dispose d'aucune explication convenable. On pourrait suggérer que ce sont les conditions externes qui, malgré la conviction intérieure, obligent les gens à penser différemment du même énoncé et à y donner des degrés variés d'assentiment. Or, pour 'Ayn al-Qudāt, il existe une raison intrinsèque à l'être humain qui, outre les circonstances extérieures, détermine les assentiments différents portant sur le même énoncé. Il l'explique ainsi :

Ces trois états sont l'assentiment, le déni et l'indécision et chacun nécessite la bonne complexion (*mazāğ-e dorost*) et la nature saine (*feṭrat-e salīm*). Or, comme tous les

⁹⁰³ Voir, par exemple, Ibn Fūrak, *Muğarrad*, 11, 10-11 : « sa doctrine [i.e. celle d'Aš'arī] était qu'il ne différenciait pas entre la science (*'ilm*) et la connaissance (*ma'rifa*). De même entre la certitude (*yaqīn*), la compréhension (*fahm*), la perspicacité (*fīṭna*) et l'intellection (*'aql*) : tout cela signifiait la connaissance à ses yeux».

⁹⁰⁴ Concernant l'immutabilité de la foi, Aš'ari, suivant la position de Ḥusayn b. Muḥammad al-Nağğār suggérait que la foi puisse augmenter, mais qu'elle ne puisse pas diminuer. Son augmentation est due à l'accumulation des assentiments. À l'assentiment qui assure que Dieu est le créateur des corps, vient s'ajouter l'assentiment qui atteste qu'Il envoie des prophètes. L'ensemble fait augmenter la foi ; Ibn Fūrak, *Muğarrad*, 153, 11-19, voir aussi D. Gimaret, *La doctrine*, p. 478. Les Aš'arites ultérieurs, qui prenaient la foi comme l'unique acte d'assentiment par le cœur, n'acceptaient ni son accroissement, ni sa diminution. Le seul élément pouvant contribuer à sa variation était les œuvres et non l'accumulation de différents assentiments. Les Aš'arites de la période classique n'ont jamais envisagé de gradation dans l'assentiment. Cf. par exemple Ğuwaynī, *Iršād*, 399, 5-9.

⁹⁰⁵ *Nāme-hā*, II, 349, 17.

gens, ou la plupart d'entre eux, n'ont pas la complexion équilibrée (*mazāğ-e mo 'tadel*), leur assentiment ou leur déni n'est, inévitablement, pas correct. Ainsi, ils sont dans le fanatisme religieux par ignorance, à tel point que si l'on leur coupait la tête, ils ne mettraient pas [la véracité de] leur doctrine en question⁹⁰⁶.

Très curieusement, notre auteur met en relief un aspect de la médecine galénique, transmis dans la culture islamique par les efforts des philosophes-médecins, tels qu'Avicenne. Dans la doctrine prophétique d'Avicenne, tributaire de son épistémologie, l'équilibre humoral joue un rôle indéniable pour l'acquisition des intelligibles. Ce qui en effet est décrit, dans le langage philosophique, comme la prédisposition de l'âme pour la réception des intelligibles, est rendu par l'équilibre des humeurs dans le jargon médical. Ainsi l'une des raisons concrètes derrière l'acuité de la puissance du *hads* chez certaines personnes, notamment des prophètes, est l'harmonie des humeurs⁹⁰⁷. Si les hommes ne disposent pas tous du même degré de certitude face au même énoncé, cela est dû à leur saisie incomplète des intelligibles, causant la production d'assentiments qui ne correspondent pas à la réalité. Leur conjonction au principe céleste qui émane les intelligibles est faible, en raison de leur complexion malsaine. Si certains, comme les prophètes, jouissent d'une conjonction forte au principe céleste et qu'ils acquièrent ainsi une connaissance certaine au sujet de toutes les choses, le reste de l'humanité se distingue en fonction de sa conjonction plus ou moins faible ou intense au principe duquel il obtient sa connaissance. 'Ayn al-Qudāt suit, au pied de la lettre, la doctrine avicennienne de l'épistémologie.

Le modèle des degrés d'assentiment et de foi, comprise comme un état changeant, se retrouve également chez Ġazālī. Ce dernier l'exploite notamment dans son *Ihyā'*, où il suggère l'équivocité du terme « foi » et l'explique tour à tour selon le point de vue des différents groupes, y compris les *mutakallimūn* et les *ṣūfīs*. La foi, ainsi, se comprend selon une variété de sens, allant de l'assentiment issue de la conviction (*'itiqād*) et de l'imitation aveugle jusqu'à « l'assentiment certain selon la voie du dévoilement, du dilatement de la poitrine, et de la perception par la lumière de la clairvoyance⁹⁰⁸ ». Dans son *Iqtiṣād*, il répète la même idée et présente trois significations différentes de la foi qui sont les suivantes : (1) on l'entend comme l'assentiment certain démonstratif (*at-taṣdīq al-yaqīnī al-burhānī*) ; (2) on

⁹⁰⁶ *Nāme-hā*, II, 248, 11-15.

⁹⁰⁷ D. Gutas, "Avicenna: the Metaphysics of the Rational Soul", p. 423 : "The human body is affiliated with a body which is constituted from the four humours and their opposite qualities (hot, cold, moist, and dry). It is thus clear that it is the involvement with these opposites, and their resulting imbalance in the constitution of human bodies, that hinders the rational soul from the intuition of middle terms or, stated differently, from receiving the divine effluence from the active intellect. So it is for this reason that the closer a temperament is to a balanced state the more predisposed is a person to receive this effluence. And yet, human beings, no matter how balanced their temperaments may be, are not completely free from flaws that arise because of their involvement with the opposites".

⁹⁰⁸ Ġazālī, *Ihyā'*, I, 210-213.

l'entend comme l'assentiment convictionnel imitatif (*at-taṣḍīq al-i'tiqādī at-taqlīdī*), s'il est ferme ; (3) on l'entend comme l'assentiment qui est accompagné de l'œuvre qui lui est conforme⁹⁰⁹». Dans les deux ouvrages, il suggère que, dans le cas d'une connaissance certaine, la clarté de l'objet de la foi pourrait intensifier l'assentiment certain, de manière à ce que l'homme ait plus de certitude au sujet du « deux est plus grand qu'un » qu'au sujet du fait que « le monde est créé et adventice ». Pour Ġazālī, cette certitude sujette à augmentation, ne provient pas de la complexion changeante de l'homme, mais de ce qu'il désigne, suivant l'épistémologie mu'tazilite, comme « la tranquillité de l'âme »⁹¹⁰. Quoi qu'il en soit, pour les deux penseurs, tous les degrés d'assentiment sont compris comme générant véritablement la foi. Une personne, tout en étant dépourvue d'une connaissance certaine au sujet de quelque chose, peut y acquiescer et son assentiment est aussi valide que celui d'un connaisseur. Dans certaines circonstances, l'assentiment qu'aura le peuple est même vénéré ; ce qui témoigne du regret qu'un scientifique, criblé de doutes et confronté à maintes polémiques, peut ressentir au regard de l'état inébranlable de la foi des personnes simples. Le dernier propos de Ġuwaynī, sur son lit de mort, repris par 'Ayn al-Qudāt, en témoigne : « Que je puisse mourir avec la foi des vieillards de Neyšābūr !⁹¹¹ »

⁹⁰⁹ Ġazālī, *Iqtīṣād*, 225, 11-15.

⁹¹⁰ Frank a suggéré une origine ṣūfīe à la tranquillité de l'âme. R. Frank, "Al-Ghazālī on *Taqlīd*", p. 219, note 34 : "Al-Ghazālī's "*ghayru idtirābi nafsin*" might, positively stated, be given with '*sukūn*' or '*sakīnah*' or '*tuma'nīnah*' which would more directly evoke connotations of 'certitude' (*yaqīn*) and so conform more closely to his tendency to follow the *ṣūfī* vocabulary in such contexts". Pourtant, nous supposons que sa tranquillité de l'âme porte les traces dans des discussions mu'tazilites sur la connaissance (*'ilm*). 'Abd al-Ġabbār *Muġnī*, XII, 13, 2 : « La connaissance est l'entité qui nécessite le repos de l'âme du connaisseur à l'égard de ce qu'il veut appréhender ». Ġazālī lui-même, dans son manuel de *kalām* aṣ'arite, attribue l'emploi de la même expression aux Mu'tazilites : « Quant aux *mu'tazila*, ils ont dit que [la connaissance] est la conviction de la chose selon ce qu'elle est. [...] Ils ont ensuite ajouté à leur définition, *la tranquillité de l'âme* à l'égard de la chose ». *Al-Manḥūl min ta'līqāt al-uṣūl*, 37, 3-6.

⁹¹¹ Ṭahāwī, *Šarḥ 'aqīda al-ṭahāwīyya*, 209, 9. 'Ayn al-Qudāt répète ce propos dans ses épîtres, voir *Nāme-hā*, I, 207, 210, 227, 264 ; II, 215.

Conclusion

Serait-ce le propre de l'avicennisme d'avoir une postérité aussi diversifiée qu'hétérogène ? Les premières décennies du sixième siècle de l'Hégire sont témoins de l'éclosion d'un courant avicennisant qui, tout en retenant les lignes principales du système philosophique du philosophe persan, le façonne à sa manière. La philosophie d'Avicenne, dans ce qu'elle présentait de plus typiquement philosophique, avec toute la complexité et la finesse qui la caractérisent, a bel et bien perduré à travers la lignée de ses disciples, mais a également donné naissance, en parallèle, à des formes de pensée, moins philosophiques en apparence, mais tout aussi avicenniennes dans leur essence. L'œuvre colossale de Ġazālī, tantôt critique, tantôt réceptrice d'Avicenne, a joué le rôle de médiateur entre la philosophie de haut niveau et la philosophie adaptée aux besoins d'un public avide d'apprendre et pourtant démunie des moyens intellectuels requis. L'avicennisme s'est propagé aussi bien à travers les critiques de Ġazālī qu'au moyen de ses adaptations. Il s'y est dissous et s'est mêlé aux ingrédients venant d'ailleurs, notamment du *kalām* et du *taṣawwuf*.

‘Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī n'a pas revendiqué le sobriquet d'avicennien, mais il l'incarne pourtant à bien des égards. Son terrain d'origine est le *kalām* aś'arite qu'il a quitté assez vite, déçu du manque de portée des ambitions de ce dernier en matière de connaissance certaine. Issu d'une famille de juges šāfi'ites ayant un penchant pour le ṣūfisme, ‘Ayn al-Quḍāt fait, très tôt, la découverte de l'œuvre de Ġazālī et se choisit pour vocation l'approfondissement de la démarche hybride que propose Ġazālī dans certains de ses livres : coupler la recherche scientifique, présentée dans toute sa splendeur dans le système avicennien, avec un mode de vie ascétique et contemplatif dont l'instruction la plus complète est fournie par le *taṣawwuf*. Derrière une telle vocation s'opère un véritable changement de statut sur le plan épistémologique : le *kalām*, jadis considéré comme l'incarnation de la science possédant la réponse ultime aux questions relatives aussi bien au divin qu'à l'humain, se trouve réduit à un art défensif, destiné à chasser les innovations et à convaincre l'adversaire. Le *kalām* ne procure plus l'accès à la connaissance et encore moins à la certitude, mais devient ce *pharmakon* vers lequel on se tourne lorsque nécessaire. Confronté à cette crise épistémologique, des penseurs, tels que Ġazālī, prennent l'initiative d'emprunter aux autres disciplines les notions permettant de constituer un nouveau système théorique, capable de déterminer avec autant de netteté que de vigueur le rapport entre Dieu, le monde et l'homme. La philosophie avicennienne, parfois masquée, parfois embellie et restituée, fait

ainsi son entrée dans l'univers intellectuel de ces auteurs qui n'en revendiquent cependant jamais ouvertement l'héritage. La philosophie remplit ainsi la fonction qui appartenait auparavant au *kalām*.

Si 'Ayn al-Quḍāt poursuit sur les pas de Ḡazālī, en puisant dans la pensée avicennienne les éléments lui servant à construire son propre système de pensée, il le devance en réclamant un statut plus élevé pour le *taṣawwuf*. La philosophie avicennienne, notamment sa métaphysique, bien que présente dans ses écrits, n'est pas perçue comme étrangère ou distincte du *taṣawwuf*. L'être nécessaire par soi, l'existant le plus éminent qu'étudie la métaphysique avicennienne devient l'objet de contemplation de 'Ayn al-Quḍāt. Il est le point ultime auquel doit aboutir, selon lui, l'expérience extatique du *ṣūfī*. Entre la métaphysique avicennienne et la pratique *ṣūfīe* aucun antagonisme ne subsiste : l'une étudie ce que l'autre vit. Dans son effort de présentation du *sūfīsm* comme science à part entière, l'avicennisme joue donc le rôle de support théorétique. C'est de cette concordance harmonieuse entre la métaphysique avicennienne et la vocation *sūfīe* que naît le projet de son livre, *Zubdat al-ḥaqā'iq*, qui entreprend de montrer le point de vue du mystique, empruntant la voie de la démonstration et s'adonnant à l'étude des sujets théologique, eschatologique et psychologique, tout en visant, au paroxysme de cette démarche, l'unification avec l'être divin. Ce livre, d'une hardiesse substantielle, ne passa pas inaperçu auprès des savants religieux, qui, à l'occasion de troubles politiques, s'en saisirent afin de condamner certaines idées de son auteur. Les objections qu'ils y ont relevées, telles que relatées par 'Ayn al-Quḍāt lui-même dans son *Šakwa' l-ḡarīb*, ont été traitées et discutées au cours de notre thèse et ont laissé entrevoir les endroits d'où ont émané, à partir de ce mariage du système avicennien avec la tradition *ṣūfīe*, des thèses difficilement acceptables pour certains, en ce début du sixième siècle de l'Hégire. Sa conception de la nature de la prophétie, de l'éternité du monde et du rejet de la connaissance divine des particuliers, ainsi que ses propos sur la nature de l'esprit constituent des accusations de nature philosophique, pointées du doigt et mises en question par des savants dont l'identité et la filiation doctrinale restent imprécises. Ces savants ont également souligné le caractère inacceptable du portrait que 'Ayn al-Quḍāt dresse dans ce livre du maître mystique : il serait, selon eux, un *imām* infaillible, celui dont l'autorité est vénérée par les Ismaéliens, simplement dissimulé sous le masque faussement trompeur d'un *pīr ṣūfī*. Bien qu'assez graves, ces accusations n'ont pas reçu de la part de l'auteur de réponse très détaillée. Il faut croire que 'Ayn al-Quḍāt a été préoccupé par une accusation encore plus importante, celle qui cherchait dans les chapitres à teneur mystique de son *Zubda*, une prétention à la prophétie et à l'unification avec le divin, à travers l'expérience extatique

qu'il y retrace. Se succèdent alors les pages où l'auteur tente ardemment de représenter le ṣūfisme comme une science aussi normale, orthodoxe et banale que n'importe quelle science, dont le jargon ne serait déchiffrable que par ses adeptes initiés. Si, sur le plan pratique, la terminologie des *ṣufīs* a peu en commun avec le vocabulaire philosophique, sur le plan théorique elle s'identifie à lui. Or, l'emploi du vocabulaire philosophique dans les ouvrages de 'Ayn al-Quḍāt n'est pas le fait du hasard : derrière l'exploitation massive des mots d'origine philosophique, se produit un véritable travail d'adaptation et d'appropriation, qui transparait à travers l'analyse, aussi bien au niveau théologique que cosmologique et anthropologique. L'auteur poursuit comme dessein un projet humble, mais exhaustif.

La théologie est le domaine de prédilection de 'Ayn al-Quḍāt. Tout son effort philosophique est focalisé sur l'élaboration d'une représentation parfaite du divin et des aspects qui s'y rapportent. Si son Dieu, l'être le plus éminent de son ontologie, emprunte au *qadīm* de la tradition du *kalām*, son nom ainsi que son trait le plus propre à Lui, étant l'éternité *a parte ante* et *a parte post*, Il n'en reste pas pour autant étranger au *wāḡib al-wuḡūd bi-l-dāt* d'Avicenne. Les rapprochements déjà réalisés par les soins de certains Aš'arites, qui consistaient à concevoir un éternel qui ne s'annihile, sous aucune condition, ont certainement balisé le chemin vers l'identité notionnelle des deux termes sous la plume de notre auteur. Mais sa reprise de cette notion-clé de l'ontologie avicennienne dépasse la simple identification avec le *qadīm* : cette adaptation affecte l'ensemble de son concept du divin, en vertu de la dimension modale qui lui est sous-jacente, ce qui est moins le cas lorsque, du divin, l'on passe aux autres existants, supposés être, comme le veut l'ontologie avicennienne, contingents et possibles par soi. Ainsi, si 'Ayn al-Quḍāt avance une forme tronquée de la preuve avicennienne de l'existence de Dieu, en la présentant comme la preuve qui, sur la base de l'existence, la notion la plus générale, prouve un éternel et, à la fois, refuse de reconnaître une place aux êtres possibles par soi, cette asymétrie ontologique ne doit pas nous surprendre. L'influence de l'ontologie aš'arite est encore trop présente pour laisser toute la place qu'il faudrait à l'ontologie avicennienne. Le concept d'un Dieu nécessaire par soi et nécessitant l'existence des autres ne suppose pas de séparation mentale de l'essence et de l'existence, et ne confère aucune autonomie aux quiddités, en dehors de toute attache à l'existence, tandis que le concept d'un existant possible par soi exige une telle distinction. Il aurait été plus facile, pour un penseur avec un arrière-plan mu'tazilite, d'accepter la possibilité des quiddités qui restent aussi indifférentes à l'existence qu'à la non-existence, leur non-existant (*ma'dūm*), étant une chose (*šay'*), jouissant plus ou moins du même statut que la quiddité avicennienne. Mais un penseur, au passé aš'arite, ce qui est le cas de notre auteur, n'opère aucune séparation

entre l'existence réalisée d'un être et son essence. Tout ce qui existe est réalisé et tout ce qui n'existe pas est non-réalisé. Entre les deux, il n'existe aucun espace ontologique médian où pourrait se situer la quiddité, prise en soi. 'Ayn al-Qudāt réduit ainsi l'étendue du possible en la limitant à l'instant où toutes les conditions requises sont réunies pour que l'acte d'existentialisation de Dieu puisse exercer son influence. S'il refuse de retenir d'Avicenne sa définition du possible comme l'essence indifférente à l'existence et à la non-existence, il choisit de reprendre son autre conception du possible, conçu uniquement sous l'aspect qui le relie à sa cause. C'est ainsi que pour lui tous les existants, hormis l'être divin, méritent, pris en eux-mêmes, la non-existence : ils sont tous des êtres causés qui, par eux-mêmes, ne possèdent rien et redeviennent de purs néants une fois que l'existentialisation de Dieu leur est retirée. L'observation de l'existence réalisée suffit ainsi pour démontrer l'existence d'un tel être suprême, l'unique cause de tout être réalisé.

Puisque Dieu est le seul existant qui possède par soi l'existence, une chaîne de causes secondaires capables de porter à l'existence ce qui se place au-dessous d'elles sur l'échelle hiérarchisée des êtres, n'a aucun sens. C'est pourquoi 'Ayn al-Qudāt bannit de sa preuve de l'existence de Dieu l'impossibilité d'une régression à l'infini des existants nécessaires par soi. La preuve avicennienne se trouve minimalisée et remodelée pour s'adapter au mieux à l'ontologie de notre auteur qui ne reconnaît que deux types d'êtres : celui qui possède par soi l'existence et celui qui, par soi, n'a rien, est non-existant.

L'adoption de la preuve avicennienne recèle un aspect sous-jacent, attestant, encore une fois, du changement opéré sur le plan épistémologique et dont il a été brièvement question : elle montre la faiblesse de la preuve de type physique, jusque-là développée par les *mutakallimūn* dans leurs ouvrages, en vue de prouver l'existence d'un créateur du monde. Pour ces derniers, il fallait partir du caractère adventice des éléments constituants du monde, les atomes et leurs accidents, pour aboutir, après de nombreuses prémisses, à l'existence de l'éternel. L'hétérogénéité des prémisses, de type physique, et de la conclusion, de type métaphysique, donne lieu à une preuve qui tout en étant efficace dans sa visée, se montre excessivement longue. La preuve avicennienne, avec ses prémisses de type métaphysique, amène une solution inévitable et noble à la fois, prête à être adoptée par un penseur lassé de la méthode des *mutakallimūn* que même son maître Ġazālī a choisi de suivre, dans son ouvrage de *kalām*, *al-Iqtisād fī l-i'tiqād*.

Outre l'existence, Dieu possède d'autres caractéristiques qui Lui sont propres : Il est le seul existant absolument simple que l'on puisse imaginer et Sa simplicité se conçoit aussi bien sur le plan interne qu'externe. Ainsi, si intrinsèquement, rien ne se trouve en Lui qui Le divise

en parties concrètes ou conceptuelles, en dehors de Lui, ne se trouve aucun semblable partageant Son identité. Dieu est absolument simple et unique. La démonstration de la simplicité se fait en empruntant la solution aristotélicienne que les philosophes de la période islamique ont conservée dans leurs ouvrages. Un sentier battu sur lequel, en raison de sa sûreté, notre auteur choisit également de cheminer. L'unicité de Dieu, demandant la négation de tout semblable à Lui, s'avère toutefois un sujet plus singulier : elle offre un des rares moments dans l'œuvre de 'Ayn al-Qudāt où ce dernier se rapproche au plus près de la pensée d'Avicenne, donnant l'impression qu'il a probablement lu le philosophe dans ses propres écrits, ou, du moins, dans ses écrits apocryphes. Qualifier Dieu par un concept modal, la nécessité, a mobilisé chez Avicenne la formulation d'une preuve de l'unicité qui s'appuie sur les principes modaux. Bien que 'Ayn al-Qudāt rende une version simplifiée de la preuve avicennienne, il reprend l'essentiel de ce que le philosophe persan y a développé. Un être nécessaire par soi, en raison de sa nécessité, n'a aucun semblable, puisque la supposition d'un semblable impliquerait qu'il devienne contingent, afin de partager avec un autre la nécessité d'existence et de se différencier de lui par un autre aspect. Jusque-là donc, 'Ayn al-Qudāt s'inscrit plutôt dans la lignée d'Avicenne.

La présence de deux preuves d'origine avicennienne, celle de l'existence de Dieu et de Son unicité, pourrait-elle être prise comme le signe d'une adhésion intégrale à la métaphysique avicennienne ? Non, car 'Ayn al-Qudāt fait un demi-tour en direction des *mutakallimūn* lorsqu'il revient sur le problème de l'incorporalité de l'être divin, une question pour laquelle il n'a pas trouvé de solution chez les philosophes. Ces derniers n'ont pas ressenti le besoin de développer une preuve afin de démontrer que leur Dieu, étant un intellect, n'a rien en commun avec un corps. Pour des raisons didactiques, 'Ayn al-Qudāt reprend donc la preuve existante chez les *mutakallimūn* qui affirme le caractère adventice du corps, et par là, la non-éternité du corporel, la preuve même sur la base de laquelle les théologiens musulmans ont prouvé l'existence de Dieu. Si une telle preuve, aux yeux de 'Ayn al-Qudāt, n'est pas adéquate pour être utilisée dans la démonstration de l'existence de Dieu, elle est probante pour l'affirmation de la non-éternité des corps. Un simple principe logique, la loi de la conversion de la proposition universelle négative qui se convertit en elle-même, en préservant sa valeur, lui permet de conclure que si aucun corps n'est éternel, aucun éternel n'est corps. Malgré sa dépendance vis-à-vis de la pensée des *mutakallimūn*, 'Ayn al-Qudāt ne témoigne pas d'une attitude passive dans l'adoption de leur argument : il se permet de le modifier, en y incorporant les éléments modaux, et en le reformulant sous l'angle de la catégorisation des prédicats provenant de la logique. Le résultat de son va-et-vient entre

différents systèmes de pensée est une preuve qui, de prime abord, s'avère problématique, mais qui se donne à comprendre une fois que la diversité des systèmes en jeu est saisie.

Un tel polymorphisme est laissé de côté lors du traitement de la question des noms et attributs divins. La conception rigoriste de la simplicité de Dieu que 'Ayn al-Qudāt reprend de l'avicennisme l'oblige à embrasser avec moins d'hésitation ce que la philosophie conçoit comme attribut pour Dieu. C'est sans aucun regret qu'il délaie la notion d'attribut comme entité subsistante dans l'essence divine, privilégiée par les Aš'arites adhérant à la doctrine d'Ibn Kullāb, afin de se rallier aux philosophes. Il suggère que les attributs sont des conséquences linguistiques des relations que l'essence divine entretient avec les existants et que leur diversité provient de la multiplicité des relations et non point d'une multiplicité ontologique des entités au sein même de l'essence divine. Entre Dieu et Ses attributs, n'existe aucune altérité, si nous tenons compte du fait que Ses attributs ne sont que Son essence vue sous l'angle de Ses diverses relations. Ainsi les trois attributs principaux de volonté, de puissance et de science, dont la collaboration, dans la cosmologie aš'arite, aboutit à la création du monde, deviennent chez 'Ayn al-Qudāt identiques et leur fonction converge en une seule : l'existentialité. C'est cette doctrine des attributs divins qui façonne la conception cosmologique de notre auteur concevant la création non comme un résultat du choix divin, mais plutôt comme un effet nécessaire de l'intellection de Dieu. Si 'Ayn al-Qudāt est prêt à bâtir l'ensemble de l'édifice de sa cosmologie sur cette compréhension des qualités divines, c'est non sans peine qu'il finit par accepter ses réquisits physiques. Corrélat de la cosmologie philosophique, l'éternité du monde, qui est condamnée et rejetée par les théologiens et par Ġazālī, à leur tête, le conduit à proposer une série de solutions lui permettant d'éviter de l'embrasser à bras ouverts.

Ainsi, sa conception cosmologique prend forme autour de cet enjeu principal qu'est la concordance entre un concept du divin et de la modalité de son agir repris de l'avicennisme, et un concept du monde qui, malgré la présence d'éléments émanationnistes, porte la trace du créationnisme des Aš'arites. La stratégie suivie par l'auteur, afin de formuler une vision cohérente, consiste dans l'agrandissement et la radicalisation de certains aspects de la doctrine de l'émanation, notamment ceux touchant à l'acte créatif de Dieu, et dans la diminution voire la suppression complète de certains autres d'entre eux, concernant la matérialité du monde physique. Bien que ce soit grâce à l'intellection de Dieu que les êtres existent, leur venue à l'être ne dispose de rien de moins que ce qu'offre la création *ex nihilo* que les Aš'arites envisagent pour l'acte divin. Car Dieu, ne suivant aucun modèle préétabli, intellige les choses et les fait exister. La non-existence précède donc la venue à l'être des êtres, bien qu'elle ne

soit pas de l'ordre de ce que propose la doctrine des Aš'arites : il s'agit de la non-existence sous-jacente à un modèle de l'intellection qui n'est pas une abstraction. L'absence de choix divin, élément majeur de la cosmologie aš'arite, ne dévoilerait ainsi aucune faiblesse du créationnisme auquel adhère notre auteur. Dieu n'a pas besoin d'opérer un choix afin de faire venir à être, à partir de la non-existence, les choses. L'acte même de Son intellection, aboutissant à l'existence du monde, contient en soi la non-existence que les Aš'arites réclament, afin de désigner proprement un acte comme création. Pour 'Ayn al-Qudāt, du moment qu'est réglé, sur la base de cette interprétation de l'intellection divine, le problème de la nécessité de la non-existence, les éléments constituants du monde, tels que conçus selon la doctrine émanationniste, sont accueillis avec bienveillance. Ainsi, les intellects, les âmes et les corps célestes côtoient, dans sa cosmologie, les substances corporelles et les formes du royaume sublunaire, forcément moins nobles que ces premiers, mais tout autant indispensables au bon fonctionnement de cette grande machinerie qu'est le monde. Il esquisse de cette façon une hiérarchie des êtres, qui, tout en étant axiologiquement distincts, entretiennent le même rapport avec Dieu, puisque, dans sa tentative de coordonner le créationnisme aš'arite avec la vision émanationniste, 'Ayn al-Qudāt accorde à Dieu seul un véritable pouvoir d'existentialité. Les différentes entités célestes qui, dans la hiérarchie ontologique de l'émanation, portaient à l'existence les êtres placés au-dessous d'elles, deviennent de simples conditions dont la présence est nécessaire pour que l'acte d'existentialité de Dieu prenne effet. C'est ainsi que le rôle éminent que jouait l'intellect agent dans la cosmologie avicennienne est rempli, aux yeux de 'Ayn al-Qudāt, par Dieu Lui-même. En intelligent, Il fait exister les formes, contenant en elles ce qui mettrait en acte les non-existants. Il importe peu que Dieu intelligenne sous un mode universel. Si tout particulier remonte ultimement à Dieu, il est également contenu dans la connaissance divine. Ce modèle régit aussi bien le monde céleste que le monde sublunaire, mais ne signifie pas l'annulation de l'échelle de l'émanation. Toutes les entités, des plus nobles au moins nobles, sont présentes, quoique leur participation à l'acte d'émanation soit réduite au transfert du flux divin de l'existence à l'entité située au-dessous d'elles. Du fait d'être nécessaires par autrui, les êtres éminents de la doctrine émanationniste, se retrouvent incapables de faire exister. L'existentialité s'avère être l'apanage de l'existant nécessaire par soi et puisqu'il n'existe qu'un seul être doté de cette caractéristique, ce n'est que lui qui peut porter à l'existence les choses, des plus nobles au moins nobles.

Outre cette interprétation radicale de catégories ontologiques, une compréhension puriste de la causalité permet à 'Ayn al-Qudāt de rapprocher sa conception cosmologique de

celle des Aš'arites. Des quatre causes aristotéliennes, il ne reconnaît que l'agente, réduisant les autres soit au rang de conditions, ainsi la forme, soit au néant, ainsi la matière. Cette dernière présente une difficulté à part entière pour un penseur qui a délaissé l'atomisme des *mutakallimūn*, mais qui ne se sent pas encore prêt à assumer, dans son intégralité, l'hylémorphisme aristotélien. S'il reprend aisément de l'hylémorphisme, la forme, il hésite à laisser entrer dans sa conception physique la matière, le principe potentiel et en puissance qui, associé à la forme, donne naissance au corps. Son acceptation d'un principe en puissance l'amènerait à admettre l'éternité de la matière, et par-là l'éternité du monde. Il se borne donc à une conception physique de laquelle il expulse toute idée de dynamisme et de potentialité. La continuité devient, par conséquent, l'œuvre de la faculté estimative de l'homme, la potentialité équivalente à la non-existence. L'image qu'il donne du monde physique, tout en empruntant ses éléments à la doctrine de l'émanation, ressemble au portrait figé que les *mutakallimūn*, en raison de leur atomisme, en ont dressé. Tout mouvement se présente comme un assemblage de repos successifs, toute forme agissant à l'instar d'un accident, investissant le corps d'une certaine qualité. Sans potentialité, ni dynamisme, l'hylémorphisme n'a rien de si sophistiqué : il retombe dans la discontinuité coutumière de l'atomisme. Donner une compréhension discontinue d'un monde conçu selon un hylémorphisme incomplet constitue un mouvement global qui façonne la conception physique de 'Ayn al-Qudāt. Il est sans doute plus facile de déterminer l'unité de l'être éternel en amoindrissant, dans la mesure du possible, le concept d'un monde à la dimension temporelle bornée. Mais 'Ayn al-Qudāt doit savoir que la discontinuité est difficilement conciliable avec un monde céleste rempli par des corps dont ni le type de mouvement ni la nature de la corporalité n'a rien en commun avec les quatre corps élémentaires sublunaires. La préférence donnée à l'existence d'une différence foncière entre l'existant nécessaire par soi et l'existant nécessaire par autrui, se manifeste derechef comme réponse ultime au problème de l'éternité du monde. L'antériorité de Dieu sur le monde n'est pas seulement causale, elle est aussi modale. Et c'est cette antériorité modale qui empêche la coexistence du monde avec Dieu et permet de ne pas supposer que le monde existe depuis que Dieu existe. Bien que, temporellement, les deux partagent une durée équivalente, ils ne peuvent jamais véritablement coexister, en raison de leur hétérogénéité modale. C'est ainsi une interprétation radicale de l'ontologie avicennienne qui valide son rejet de l'éternité *a parte ante* du monde, à condition que l'éternité ne soit pas uniquement comprise comme la permanence dans le temps, mais soit compris aussi comme l'existence affirmée, en dehors des limitations temporelles.

La prédilection portée à l'intellection comme source de l'existence, au détriment du choix divin, et l'acceptation d'un modèle de la création selon lequel l'existence abonde en Dieu jusqu'à ce qu'elle soit octroyée à des choses possibles, mettent 'Ayn al-Qudāt face à une décision importante concernant la causalité : tout en étant la seule véritable cause, Dieu agit selon un mode nécessaire. Se dessine alors le tableau d'un enchaînement causal, déterminé et calculé jusque dans ses moindres détails, en vue de réaliser le meilleur monde possible. Dieu, de par Son acte d'existention, met en acte les existants compris dans la chaîne de causalité et ces derniers, jouant docilement leur rôle, accomplissent leur tâche. Rien n'échappe à ce déterminisme à outrance, pas même Dieu, qui, comme le veut Ġazālī, est le « causateur des causes ». Le mal ainsi ne se manifeste qu'en tant qu'illusion, produit par accident, l'ombre de ce rayonnement divin qui, en raison de sa visée universelle, ne peut être jugé par la vision des particuliers. Tout incombe, en fin de compte, à Dieu, la source intarissable du bien absolu. Dans ce monde déterminé, l'être humain n'est pas distinct du reste des créatures. Il est lui aussi contraint, mais dans les limites de sa liberté conditionnée qui l'oblige par force à agir. Disposant d'une série limitée de choix, l'homme est borné par le mécanisme même de son acte qui se présente comme le dernier effet de la chaîne causale. C'est dans cette perspective globale que l'articulation de la toute-puissance divine avec la liberté humaine s'avère non seulement possible, mais bien plutôt nécessaire.

Situé au cœur de l'entreprise créative de Dieu, l'homme, être écartelé entre les deux principes opposés que sont l'âme et le corps, se définit pour 'Ayn al-Qudāt plutôt par la dimension qui le relie au divin. Refusant le physicalisme avéré des *mutakallimūn*, notre auteur adopte le dualisme des philosophes, cherchant ainsi en l'âme le fondement même de l'essence humaine. S'il adhère sans conteste à l'idée de la survie de l'âme après sa séparation avec le corps, il se trouve dans l'embarras vis-à-vis de l'acceptation explicite de sa venue à l'être simultanée avec le corps, solution proposée par Avicenne en vue d'échapper aux problèmes tels que la métempsychose. L'hésitation dont ses écrits font preuve nous présente un penseur croyant à la véracité de certaines traditions attribuées au prophète, cherchant désespérément à y trouver une explication philosophique. Ainsi privilégie-t-il une preuve que les textes philosophiques et semi-philosophiques de la période islamique ont attribuée à Platon, prouvant l'éternité *a parte ante* de l'âme, ou du moins, son antériorité sur le corps, en se fondant sur l'état parfait de sa cause. Une certaine tendance platonisante se manifeste également chez 'Ayn al-Qudāt, lorsque ce dernier, niant l'unité spécifique de l'âme, suggère que certaines âmes nobles possèdent comme cause directe Dieu, alors que certaines autres se rattachent à Lui au moyen de plusieurs intermédiaires. En fonction de cette compréhension de

la nature des âmes, deux destinées distinctes, l'une purement spirituelle et l'autre, imaginaire s'ouvrent pour les âmes. Celles disposant d'une nature spirituelle, grâce à la perte totale de leur individualité, se joignent à leur principe originel qui est l'essence même de l'être divin, tandis que d'autres, prisonnières des dispositions bonnes ou mauvaises de leur caractère, vivent un paradis ou un enfer issus de leur propre activité imaginaire. Si 'Ayn al-Quḍāt omet toute mention du rôle joué par le corps céleste dans la production des images que l'âme perçoit sous le mode d'une réalité ni sensible ni intelligible, les autres caractéristiques de ce type d'au-delà sont présentes dans ses écrits, notamment dans ses *Tamhīdāt*. Une telle représentation de l'autre-monde s'inscrit dans la perspective de la psychologie avicennienne à laquelle adhère notre auteur : dotée de forces diverses, l'âme humaine est capable de surpasser le sensible afin d'atteindre un statut dont le comble est incarné par l'expérience prophétique. Les trois propriétés prophétiques qu'Avicenne envisage pour définir le prophète ne lui sont pas propres. Tout être humain peut en acquérir une portion, s'il possède une acuité aigüe le menant à saisir sans difficulté les réalités universelles émanées sur lui à partir d'un intellect séparé, ainsi qu'une âme purifiée grâce à laquelle il peut se joindre à l'âme céleste, obtenant ainsi la compréhension spontanée des prémonitions relatives aux événements particuliers. Réaliser les miracles et les prodiges ne s'avère plus une exception autorisée par Dieu qui, en vue de valider une mission prophétique, laisse momentanément de côté Son habitude. Un tel fait n'est qu'une situation ordinaire, bien qu'en raison de la faiblesse intellectuelle des hommes, il n'arrive pas à une fréquence journalière. C'est ainsi que le maître *ṣūfī* ne s'identifie pas, aux yeux de 'Ayn al-Quḍāt, à l'*imām* infaillible des Ismaéliens, mais au prophète, tel que conçu par Avicenne. Un tel être humain n'a pas besoin d'être infaillible afin d'éviter les erreurs : l'origine céleste de sa connaissance garantit la véracité de ses propos. Or, puisque ce n'est plus le miracle, un fait concret prenant place dans le monde extra-mental, qui prouve l'authenticité du prophète, mais ses capacités intellectuelles internes, assentir convenablement au prophète s'avère être impossible pour les masses. Ces dernières pourront toujours faire l'expérience d'un assentiment qui tout en étant acceptable est dépourvu de la clarté par laquelle est spécifiée la certitude de l'élite. Cette élite qui est constituée notamment des *ṣūfīs* est capable, en raison de sa clairvoyance, de saisir la véracité du prophète. Car la clairvoyance, une faculté supérieure à l'intellect des masses, n'est pas condamnée, comme l'intellect, aux *aprioris*, ni même handicapée face aux intelligibles seconds, puisqu'elle-même possède une portion de cet « intellect saint » qu'Avicenne reconnaît aux prophètes. Face à la transcendance d'un tel fait, les masses ne peuvent qu'exprimer une adhésion aveugle et imitative, tout en étant pardonné de leur déficience instinctive. La foi comprend, par

conséquent, comme une ligne continue au sommet duquel se trouve l'assentiment certain de l'élite, mais dont l'autre extrémité reprend celui formulé par le peuple : sans connaissance véritable, mais tout de même exempte des doutes qui peuvent perturber les âmes des conscients. Dieu est ainsi adoré par ses créatures suivant de manières diverses, mais avec la même ardeur.

Jusqu'ici 'Ayn al-Qudāt était lu et compris hors contexte, détaché de l'histoire intellectuelle immédiate de laquelle sa pensée est issue. Cette thèse, par le recours aux sources qui ont pu lui servir de réservoir d'idées, ainsi que par l'analyse détaillée de ses écrits, a essayé de restituer les liens qui l'unissent aux courants intellectuels de son temps et, par-là, de redonner à ce penseur la place qui lui est propre. Ni inventeur de système, ni imitateur aveugle, 'Ayn al-Qudāt se place dans le prolongement d'une lignée inaugurée par Ġazālī en faisant un usage significatif de la pensée d'Avicenne. La particularité de 'Ayn al-Qudāt se traduit par son audace d'aller, sur nombre de points, au-delà de son maître et de suggérer les solutions que Ġazālī n'a pas osées adopter officiellement. Sur bien des aspects, 'Ayn al-Qudāt est plus avicennien que Ġazālī, bien qu'il ne rompe jamais complètement le lien avec lui. L'ensemble de son ouvrage retrace le cheminement d'un esprit ardent, à la quête de la connaissance certaine et usant de tous ses moyens pour y parvenir. C'est cette recherche infatigable de la certitude qui fait de lui un philosophe malgré lui, un philosophe qui, comprenant les différents systèmes intellectuels de son temps, a essayé d'offrir le sien propre, à mi-chemin entre l'avicennisme et l'héritage ġazālīen.

Annexe

La quintessence des vérités

D'Abū l-Ma'ālī 'Abd-Allāh b. Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥasan b. 'Alī al-Miānaḡī al-Hamaḡānī

Surnommé 'Ayn al-Quḡāt

Préface

[1] Gloire à Dieu pour Ses grâces incessantes et Ses dons constants dont je bénéficie jour et nuit. Et que le salut soit sur le seigneur des enfants d'Adam, celui qui a orné le monde par sa beauté, Muḥammad, maître d'Islam, celui qui convie les deux mondes au paradis. Que le salut soit sur sa famille, guidée par sa lumière, et sur ses compagnons, qui ont suivi ses traces. Ce traité, intitulé *Zubda al-ḡaḡā'iq* secrète le dévoilement des trois principes vénéré de tous. Je l'ai écrit en cent chapitres et je l'ai enrichi de subtilités pour chaque principe. Il fournit un bagage complet à ceux qui s'interrogent sur les principes de la religion (*'uṣūl al-dīn*) et une richesse suffisante aux aspirations des *salikīn* qui cheminent, de la connaissance de la certitude (*'ilm al-yaḡīn*) vers la source de la certitude (*'ayn al-yaḡīn*). Ce que j'ai mentionné dans la *Risāla al-a'lā'iyya*, que j'ai écrite au sujet de la doctrine des pieux anciens, -que Dieu soit satisfait d'eux et de ceux qui suivent leur voie-, est ce qui est requise à la croyance des masses en ces principes. Dans ces chapitres, j'ai plutôt exprimé ce qui satisfait le soif des élites. En les écrivant, j'ai demandé à Dieu, exalté et glorifié, Sa bonté. Il S'est donc emparé de moi par des pensées dont je n'ai pu m'échapper. Si le choix avait été mien, le destin ne m'aurait pas emmené sur ces voies. Le serviteur, en effet, ne réclame pas l'aide divine, dans une affaire de la religion et du monde d'ici-bas, [2] à moins que les moyens de parvenir à son degré le plus haut ne lui soient accordés.

Mes frères s'attendaient à cela de ma part alors que j'étais occupé à l'étude de la science et de ses bénéfiques. Je passais nuit et jour à augmenter [mon savoir]. Par la suite, lorsque j'eus abandonné la quête de la science et que je lui eus tourné le dos, mes amis furent déçus. La haine envers elle atteint un degré tel dans mon cœur qu'il m'était impensable de me consacrer ne fût-ce qu'un seul jour à l'écriture de quelque chose ou à la rédaction d'un livre. [Mon] cœur était dans un océan sans rivage et tout le monde y était noyé. Il n'y n'avait plus ni guide ni protection auprès desquels se réfugier. Je finis par constater qu'un de mes frères

honnêtes désirait ardemment connaître l'ultime point de spéculation des spécialistes des principes de la religion et le point ultime sur lequel s'arrêtent les *sālikīn* sur la voie de la démonstration (*ṭarīq al-barāhīn*). Lorsque je le vis dès lors dans le besoin, quant à la voie sur laquelle il voulait s'engager, j'y dédiai quelques jours de ma vie. Mon cœur s'angoissa de cela, mais j'endurai ces angoisses de par l'honnêteté de sa demande. Lorsque j'eus donc demandé à Dieu Sa bonté, par Son décret, Il dissipa les pensées qui me dominaient, et Il me força à le faire de sorte que je n'eus d'autre choix. Mon cœur eut ensuite confiance en ce dit prophétique –que la paix et le salut soient sur lui-, « celui qui demande des bontés de Dieu, ne sera pas déçu ». J'ai donc commencé à rédiger ces chapitres et je les ai précédés d'une introduction qui contient la cause principale de la rédaction et je les ai terminés par une conclusion qui comprend les devoirs indispensables au lecteur de ce livre, afin qu'il puisse bénéficier pleinement de sa lecture. Que Dieu fasse bénéficier de sa lecture chaque personne qui le lit, qu'Il aide à conférer à son cœur la pureté nécessaire afin qu'il puisse appréhender son sens et en bénéficier. Il est celui que l'on saisit par le cordon de Sa bonté et celui à qui l'on demande Son aide dans toute chose « Dieu nous suffit ! Quel excellent protecteur ! » (3 : 173)⁹¹².

Introduction au sujet de la cause principale de la rédaction de ce livre

[3] Deux intentions importantes m'ont incité [à écrire ce livre] :

La première intention : subvenir au besoin urgent des frères.

En effet, un groupe parmi mes frères, -que Dieu me seconde dans l'accomplissement de mon devoir d'accompagnement et d'amitié envers eux, et qu'Il m'assiste à bien accomplir ce que leur amabilité exige de moi-, m'a proposé d'écrire les chapitres dans lesquels serait évoqué ce à quoi aboutit la spéculation des intellects (*'uqūl*) sur la connaissance de l'essence de Dieu, glorifié et exalté, Ses attributs, la foi en la vérité de la prophétie et le jour de la résurrection ; de même que j'organise ces idées sous la forme d'un discours d'une concision qui plaise à l'homme éloquent et d'une perfection qui suscite l'admiration d'un esprit spéculatif indépendant (*al-nāzīr al-mustaqqil*). Cependant, les obstacles du temps et les vicissitudes de la vie ne me permirent pas d'accomplir ce qu'ils désiraient et ce vers quoi leur attention était attirée. Par la suite, lorsque j'eus su que le besoin qu'ils en avaient était grand, surtout en ce qui concerne la foi en la vérité de la prophétie et la vérité des attributs par

⁹¹² Le verset est légèrement différent dans l'édition d'Osseiran : « *wa-huwa ḥasbī wa-ni'ma l-wakīl* ». *Zubda*, 2, 18.

lesquels est décrit le Créateur des cieux et de la terre, je saisis à quel point l'effort visaient à cette clarification était des plus cruciaux.

J'ai déjà abordé, au sujet de la prophétie et de ce qui en relève, au sein des prémisses scientifiques, dans mon traité intitulé *Ġāyat al-baḥt 'an ma'nī al-ba't* (*l'Achèvement de la spéculation sur le sens de la prophétie*)⁹¹³, les choses qui étanchent la soif du chercheur en quête de bienfaits et qui satisfont le lecteur avisé. Cependant, ce [que j'ai exprimé dans ce livre] n'était pas la foi (*īmān*) en la vérité de la prophétie, puisque celle-ci s'appuie sur la connaissance de la certitude (*'ilm al-yaqīn*) et que cette dernière n'est obtenue qu'à partir de démonstrations (*barāhīn*). Or, tout ce que comprend l'intellect de la vérité de la prophétie revient à affirmer (*itbāt*) l'existence d'une chose pour prophète d'une manière succincte, sans rien comprendre de la vérité de cette chose ni de son essence (*māhiyatahu*). Et cette foi est sérieusement éloignée de la foi qui est obtenue par le détenteur du goût (*ṣāhib al-ḍawq*) de la vérité de la prophétie. [4] On dirait que l'assentiment qui s'obtient par la connaissance de la vérité de la prophétie est semblable à l'assentiment qui s'obtient de la part de celui qui n'a pas le goût de la poésie quant à l'existence d'un beau poème. Ainsi, celui qui n'est pas doté du goût de la poésie, peut acquérir une conviction (*i'tiqād*) en l'existence de la chose [qui existe] pour le détenteur du goût, mais cette croyance est loin de la vérité de cette caractéristique (*ḥāṣiyya*) telle qu'elle se particularise pour celui qui en possède le goût.

J'avais vingt-et-un ans lorsque j'ai écrit ce traité et j'en ai maintenant vingt-quatre; la miséricorde éternelle a répandu sur moi, durant ces trois dernières années, différentes sortes de connaissances cachées et de précieuses choses au sein des états dévoilés, ce qui m'est difficile à expliquer et à décrire. La plupart de ces états sont de ces choses dont il est impossible de parler dans ce bas monde, par le biais de consonnes et de voyelles. J'essaie de toutes mes forces d'en exprimer une minime partie dans ces chapitres et ce, dans la plus fine des indications et la plus belle des expressions. La vérité exacte est que la plupart des mots utilisés dans ce livre sont extrêmement ambigus (*mutaṣābih*). Ainsi si tu y vois un terme qui ne rend pas, -comme il le faut-, le sens contenu dans sa forme, ne me le reproche pas, car j'ai pour cela deux raisons évidentes : la première est que j'étais tellement occupé par la tâche de formuler des idées que je n'ai pas pu dépouiller les termes de leur sens superflu. Je ne les ai donc pas exprimés de la plus belle des façons. En effet formuler ces idées par des expressions qui s'accordent à elles, sans qu'il y demeure en elles aucune ambiguïté, est une chose presque impossible, voire sûrement et certainement impossible. La deuxième raison est que j'ai

⁹¹³ Il mentionne ce livre également dans *Šakwā'*, 40, 4.

composé ces chapitres pour un groupe de gens, que l'ambiguïté des termes n'empêche pas de saisir la réalité des idées. Car à force de s'entraîner à [comprendre] les vérités intelligibles, ils sont devenus tels que la compréhension du monde terrestre (*mulk*) ne leur barre plus la voie de la familiariser avec le monde céleste (*malakūt*).

La deuxième intention : que ces chapitres soient une mine aux trésors qui détourne le chercheur des dangers mortels encourus sur le chemin qui mène à la science.

La voie vers Dieu, exalté et glorifié, est rocailleuse et la marche vers Lui difficile. Il s'y trouve d'innombrables mers agitées, de feux brûlants, de très hautes montagnes, de déserts remplis d'éclairs, de collines que les yeux ont du mal à voir et dont la description s'avère impossible pour les langues. Et chacun des *sālikīn* imagine qu'il est de ceux arrivés au terme (*wāṣil*). [5] Or, ils se sont tous égarés, sauf celui que Dieu par Sa bonté et Sa générosité a protégé et a guidé vers la voie correcte et le chemin droit. Et Dieu, exalté et glorifié, nous garde d'être trompés par le scintillement des mirages dans les pâturages et nous protège, au long des chemins, des oiseaux séduisants, jusqu'à ce qu'Il nous ait guidé vers la plus douce des sources. Il a le pouvoir de faire toute chose.

Assurément l'une des choses au sujet de laquelle les plus vénérables des savants aptes parmi les *ahl al-naẓr* se sont égarés, est leur idée selon laquelle l'obtention de la connaissance de l'essence de Dieu et de Ses attributs par la voie de l'enseignement est l'accomplissement de toutes les félicités et le plus haut des degrés. Cette idée totalement inepte est partagée par la plupart des savants et par ceux qui en sont les maîtres arrivés au terme (*wāṣilīn*)⁹¹⁴. Cela va de soi pour celui qui n'est pas très avancé dans ce parcours. S'est égaré aussi celui qui a supposé que connaître l'essence du Bien-aimé et Ses attributs est identique à l'union avec Lui. Celui qui considère le fait d'être piégé dans les griffes d'un animal féroce et la science sur le fait d'être piégé comme une seule et même chose, est dans un abîme profond d'ignorance. Cela est le cas de ce groupe, aveuglés qu'ils sont par leurs pensées corrompues et par leurs opinions contradictoires. Cependant, il est vraiment difficile d'arriver à la connaissance vers laquelle ils tendent et dont ils se réclament, puisque cela n'arrive que très rarement, à quelques personnes, à chaque époque.

Lorsque j'ai examiné cette affaire et que j'ai senti mon âme remplie du désir de poser ce problème et de découvrir l'aspect de la vérité qui s'y trouve, je me suis résolu à écrire ces

⁹¹⁴ 'Ayn al-Qudāt fait très probablement allusion aux philosophes. Voir Ġazālī, *Mi'yār al-'ilm*, 167 : « Les philosophes pensent que le bonheur d'autre monde n'a d'autre sens que celui de la maturité de l'âme et la perfection, susceptible de lui arriver. Que sa perfection se résume dans les sciences et non pas dans les concupiscences et comme l'âme est subsistante éternellement, sa délivrance et son bonheur résident éternellement dans les sciences véridiques, comme la science sur Dieu, Ses attributs, Ses anges, l'ordre des existants et la chaîne des causes et des causés ».

chapitres afin que le chercheur les prenne comme une mine aux trésors sur la voie de la science et dans sa démarche, jusqu'à ce qu'il puisse être délivré des dangers mortels. Le pas de celui qui, à la recherche du savoir, s'agenouille devant les savants, sans imaginer qu'au-delà de son but existent d'autres buts, a glissé ; il éprouvera beaucoup de repentir et son égarement sera irrémédiable. Il est alors évident que de son erreur et de son égarement, il ne tirera aucun bénéfice. Cela arrive parce que le plus fort, parmi ceux qui croient être arrivés à leur but et avoir devancé les autres dans la science, obscurcit la recherche et n'a plus de désir pour ce qui est au-delà de cette étape. Cette pensée est un poison mortel pour celui qui parcourt la voie de la science. [6] Pourtant l'on ne peut supposer que celui qui n'ait point expérimenté tout cela comme il le fallait, puisse comprendre ce que je dis.

J'ai parcouru cette voie et j'ai réfléchi sur ce qui, dans la science, ne vaut rien et ce qui est précieux. J'ai bien étudié ce qui, en elle, est dommageable et ce qui, en elle, est bénéfique jusqu'à ce que j'aie atteint ce que je cherchais. Je n'ai pas fait attention à ce qui était d'un faible profit. Je ne me suis pas lancé à cœur-joie sur la voie de la science, car la science est vaste et la vie est courte⁹¹⁵. La dilapider pour l'obtention de ce qui n'offre pas de grands avantages est une idiotie. Mon excuse, chaque fois que j'abordais une partie de la science, était évidente : le naufragé tend sa main vers toute chose en espérant être sauvé. Je me serais retrouvé au bord d'un gouffre de feu, si Dieu par Sa bonté et Sa générosité ne m'avait pas sauvé. La raison en est que j'étudiais les livres de *kalām* dans le but de sortir de l'abîme de l'imitation, pour arriver au sommet de la clairvoyance. Mais je ne suis pas arrivé à mon but par le *kalām*. Au contraire, les principes des doctrines (*qawāid al-maḍāhib*) se sont embrouillés à mes yeux au point de me retrouver entraîné dans des abîmes dont il est impossible de parler dans ce livre⁹¹⁶. La plupart des gens ne tireront pas de bénéfice à l'entendre, car ce récit ne peut engendrer qu'un grand dommage pour les gens aux intellects limités et aux cœurs faibles.

J'étais donc devenu perplexe à tel point que ma vie en était gâchée, et ce, jusqu'à ce que le Guide de ceux qui sont désemparés me conduise vers [le bon] chemin et que Sa bonté, par l'aide et par l'assistance, me seconde. Bref, après la bonté de Dieu, le Très-Haut, rien ne m'a autant sauvé de ma chute que la lecture des livres du *ṣayḥ al-imām ḥuḡḡat al-islām* Abī Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī, que Dieu soit satisfait de lui. Je

⁹¹⁵ On reconnaît ce fameux aphorisme d'Hippocrate, traduit par Ḥunayn b. Ishāq et relaté par Ibn Abī 'Uṣaybi'a : « La science est vaste, la vie est courte. Or, étudie de manière à arriver d'un petit nombre de connaissance à un nombre plus considérable », *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭṭibā'*, 39, 26-27 ; tr. R. Sanguinetti, dans « Cinquième extrait de l'ouvrage d'Ibn Aby Ossaībi'ah sur l'histoire des médecins », *Journal Asiatique*, août 1856, tome VIII, p.183.

⁹¹⁶ Ces mots rappellent la « crise » de Ġazālī, telle qu'elle est racontée dans *Munqid*.

les ai étudiés durant presque quatre ans et je vis pendant cette période où j'étais occupé par les sciences, beaucoup de merveilles qui m'ont libéré de l'hérésie (*kufr*), de l'égarement, du désarroi et de l'aveuglement. Il n'y a pas assez de mot pour expliquer tout cela, car c'est au-delà de la limite du langage et de la parole et qu'il n'y a aucun espoir d'en connaître la fin. Par la suite, après que j'eus atteint mon but dans la science et que j'eus supposé être arrivé, je [7] commençai à me réciter cette parole du poète :

Installe-toi à la maison des Zeyneb et de Rubāb/et profites-en, ici est le pâturage des bien-aimés.

Alors que je descendais mon bagage et que j'emmenais les animaux de leur promenade vers les pâturages, l'œil de clairvoyance (*baṣīra*) commença à jaillir [comme une source] en moi. Attention cependant, je ne parle pas ici de la clairvoyance de l'intellect (*baṣirat al-'aql*) ; que ta pensée ne soit pas induite en erreur! Ensuite l'œil de la clairvoyance s'ouvrit peu à peu. J'étais pendant ce temps-là en proie aux voleurs, qui faillirent me dérober la voie vers la quête de ce qui est au-delà des sciences. Je restai dans cet état presque un an. Je n'arrivai à la vérité de cet événement qui m'était survenu cette année-là que par la suite lorsque le destin conduisit à Hamadān, ma ville natale, mon maître et *mawlā*, le grand *ṣayḥ al-imām*, le sultan de la voie et le truchement de la vérité, Abū al-Futūḥ, Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī, -que Dieu permette aux musulmans de tirer bénéfique de sa vie et qu'Il lui attribue une bonne récompense. Tandis que j'étais à son service, on m'a retiré, en moins de vingt jours, le voile de perplexité qui recouvrait cet événement, de sorte que j'en aperçus toute vérité. Quelque chose commença ensuite à rayonner en moi qui ne laissa rien ni de moi, ni de mon désir pour une autre chose, exception faite de ce que Dieu veut. Et depuis deux ans, je ne me suis occupé qu'à rechercher à être annihilé dans cela. Que Dieu m'aide à accomplir ce vers quoi je me suis tourné. Si je vivais aussi longtemps que Noé et que je mourrais au beau milieu cette recherche, cela ne serait encore pas suffisant. Que Dieu bénisse Abū l-Furās⁹¹⁷ lorsqu'il dit :

*Dans les grandes affaires, nos vies sont sous-estimées/ Quiconque est fiancé à une belle fille,
ne trouve pas que la dot est chère*

Cela a envahi l'intégralité de l'univers ; où que je porte mon regard, je ne vois que cela:

*Son visage est partout/ là où je tourne la tête se trouve la lune*⁹¹⁸.

⁹¹⁷ Vers d'Abū Furās al-Ḥamdānī (m.357/968).

⁹¹⁸ Vers d'Ibn al-Muṭṭariz, voir *Ta'ālibī, Yatima al-dahr*, v. 5, 74.

Aucun instant, s'il ne me plonge davantage dans l'observation de ce qui m'occupe, n'est béni pour moi. Par Dieu ! Abū al-Ṭayyib [al-Mutanabbī] a composé une belle poésie, et ces vers n'en est qu'une expression:

[8] *Nous avons refusé tout plaisir, pour prendre les lances/Nous ne nous amusons qu'avec
elles*

*Mon cœur a échangé les belles femmes pour la lance/Mes doigts ont changé le verre [de vin]
pour le chameau [de la bataille]*

Le perdant est celui qui n'a pas payé cher sa vie, et qui n'a pas fait aucun effort, nuit et jour, pour chercher la grandeur. Al-Mūsawī [Šarīf Raḏī], a très bien dit :

*Lorsque je ne cours aucun danger, dans la voie vers la bien-aimée/Et que je ne crains ni le
meurtre ni la guerre*

*[Je ne sais pas pourquoi] le tranchant de mon sabre est aiguisé/ Ni pourquoi ma lance est
longue*

Je demande à Dieu, le Très-Haut, qu'Il m'assiste par Sa bienveillance et que le Décret Prééternel prodigue Son secours afin que j'obtienne ce que je cherche et que j'arrive à ce que je désire.

*J'ai senti le vent, à la recherche de mon désir/Il avait le parfum de tes mains
Combien de fois j'étais désespéré, mais je me suis dit : ne le sois pas ! Celui qui a garanti la
victoire est généreux⁹¹⁹*

Je conduirai mon chameau jusqu'à être libéré de l'emprisonnement du temps et du lieu. Je descendrai dans les plus précieuses demeures et m'amènerai chez le plus méritant des amis :

*Il y a un souhait, qui s'il était vrai, serait le meilleur des souhaits/S'[il n'est pas atteint, au
moins] nous avons passé avec lui un temps joyeux⁹²⁰*

Les intentions élevées ne permettent pas que les âmes pures s'arrêtent avant d'arriver au seuil *muḥammadiyya*.

*Lorsque les chevaux nous auront emmenés chez Muḥammad/ leur dos sera interdit pour les
[autres] hommes*

*Ils nous ont fait approcher la meilleure personne qui n'ait jamais été sur terre /Ils ont donc
un droit sur nous⁹²¹*

⁹¹⁹ Vers d'Abū l-'Atāhiya (m.213/806). Voir Mas'ūdī, *Murūğ al-ḡahab*, v.III, 295.

⁹²⁰ Al-Marzūqī, *Šarḥ dīwān al-ḡamāsa*, 1413. Le vers est attribué à « un homme du tribut Banū Ḥarīṭ ».

⁹²¹ Les vers d'Abū Nuwās (m.199/813).

Discourir sur ce genre de choses [a tendance à] se prolonger ; je commencerai donc par énoncer les principes: [9] ce qui mérite le plus de par son importance [plus que les autres] d'être le sujet de ces chapitres, après la louange de Dieu, que tout livre commence par sa louange, et la salutation de Muḥammad, Son envoyé et Son serviteur, est que tu saches bien que la plupart des gens ne peuvent pas tirer bénéfice de la lecture de ce livre, comme il se doit. Ceci est important en soi. Je t'indiquerai, à la fin de ces chapitres, une voie, qui, si tu la parcours, te permettra de tirer un grand bénéfice de ce livre.

Chapitre 1 : Les croyants (*al-mu'minūn*) se divisent en quatre groupes suivant leur assentiment (*taṣḍīq*) à ce qui a été apporté par les envoyés de Dieu

Sache que ceux qui prêtent leur assentiment au bonheur de l'autre monde et qui le recherchent, se divisent en quatre groupes :

- 1. Le premier groupe:** est constitué de personnes qui ont donné leur assentiment à ce qui a été apporté par les envoyés de Dieu. Ils ont donc foi en Dieu, Ses anges, Ses livres, Ses envoyés et au Jugement Dernier. Ils n'ont point besoin, pour donner leur assentiment, de discussion théorique (*baḥṭ naẓarī*) comme c'est là l'habitude des *nuzẓār* savants. Il n'est point bon pour ces gens de lire ce livre, puisqu'aucun d'entre eux n'a besoin de ce qu'il y est dit. Certes, il est possible qu'ils y trouvent bénéfice s'ils le lisent pour en tirer de l'utilité, bien que la lecture de ce livre ne soit pas importante pour ce genre de personnes.
- 2. Le deuxième groupe :** est constitué des savants littéralistes (*'ulamā' al-zāhir*)⁹²² qui ont cheminé sur une voie de discussion qui n'est point satisfaisante pour les savants véritables (*al-muḥaqqiqūn*). Ils ont ainsi imité aveuglement l'un des groupes de maîtres de doctrines (*arbāb al-maḍāhib*) pour l'ensemble des doctrines et des preuves. Ce deuxième groupe est dans une meilleure situation que le premier, et pourtant, ils n'ont pas besoin de lire ce livre. Il est possible qu'ils n'acquièrent aucun bénéfice en le lisant.
- 3. Le troisième groupe :** est constitué d'un groupe de *nuzẓār* savants qui prétendent n'imiter personne dans leur croyances, et qui cheminent sur la voie de la discussion rationnelle (*al-baḥṭ al-'aqlī*) et du raisonnement démonstratif (*al-naẓar al-burhānī*). [10] Leur voie de recherche de la connaissance est la meilleure voie, bien qu'en parcourant les étapes de la connaissance, ils pensent avoir obtenu la perfection

⁹²²Nous avons corrigé « *zamāhir* » dans l'édition d'Osseiran par « *zāhir* ».

générale qu'ils cherchaient. Leur orgueil, nourri de ce qu'ils ont obtenu des sciences théorétiques (*al-'ulūm al-naẓariyya*), est énorme. Ainsi, ils pensent qu'acquérir la connaissance de Dieu, c'est arriver à Dieu, et que c'est la source de bonheur désiré. Tu vois l'un d'entre eux, s'épuiser nuit et jour à la poursuite de la vie mondaine et de ses plaisirs, pensant que cela ne nuit pas aux gens comme lui- [comme] l'est la recherche de nourriture pour les bêtes [une chose indispensable]- et que c'est obéir à l'ordre de Dieu, exhaussé et exalté, lorsqu'Il dit : « N'oublie pas ta part de la [Vie] immédiate ! » (28 :77). Ceci est une grande idiotie, dont il est difficile de se libérer, sauf pour celui qui est aidé par l'assistance prééternelle. Ces personnes, également, ne profitent pas de la lecture de ce livre. Tu les vois, lorsqu'ils le lisent, prétendre connaître [le contenu] et dire : « Si nous n'imitons même pas les prophètes sans preuve démontrant la validité de ce qu'ils disent, alors qu'en est-il pour nous d'imiter les autres personnes ? Quelle est la différence entre nous et les gens illettrés, si nous imitions quelqu'un,- qu'il soit prophète ou pas-, sans clairvoyance (*baṣīra*) ? » C'est là un grand péril dans lequel sont tombés les *nuzzār*, à l'exception de ceux qui sont sauvés par Sa grâce, fort peu nombreux. Quelle bonne voie est la voie de *nazar*, s'il n'y avait pas en elle de tels périls ! Celui qui pense parcourir cette voie et ne pas être atteint par ces périls, est un ignorant. Il réalisera la vérité de ce que j'ai dit et son savoir ne lui profitera pas.

- 4. Le quatrième groupe :** est constitué d'une poignée de gens parcourant la voie de la science théorétique, qui, une fois ses étapes et difficultés traversées, trouvent qu'elle ne satisfait pas totalement leur soif. Celui pour qui la science nécessaire et certaine (*'ilm ḍarūrī yaqīnī*) sur l'existence de Créateur, exalté et sanctifié, et sur l'existence de Ses attributs est atteignable, et dont l'envie de recherche s'y trouve apaisée, ne fait point partie de ce groupe. S'engloutir dans [la mer] des sciences ne fait qu'augmenter l'envie de recherche chez ce groupe et les encourage à réclamer plus de clairvoyance et à aspirer à l'au-delà de science et de l'intellect (*'aql*), à la découverte gustative (*ḍawqī*),^[11] par laquelle se distinguent les élus de Dieu. Ce sont eux qui profitent de ce livre et de sa lecture, comme il se doit. Je ne vise que ces personnes en écrivant ces chapitres, de peur que je sois le sujet de ce que dit le poète :

*Il n'y a aucune bonne chose chez celui qui n'a pas de bénéfices pour sa famille/ Et que
lorsqu'il meurt, ses proches ne font pas deuil.*

Que Dieu, le Très-Haut, les assiste dans la lecture [de ce livre], comme Il le veut, et n'en fasse pas un ennui pour moi et pour eux, par Sa grâce et Son existence.

Chapitre 2 : Prouver [l'existence de] l'éternel par la voie de l'existence

Sache que je ne m'attarderai pas, dans cet ouvrage, sur les choses, parmi les sujets étudiés, que les propos des *nuzẓār* ont clarifiées et dont ils ont apporté des démonstrations dans leurs propres livres. En revanche, je me contenterai de dire ce qu'ils ont oublié et ce qu'ils n'ont pas bien clarifié, comme la connaissance de Dieu des particuliers, la vérité de la prophétie, la clarification de l'existence d'un monde parmi les mondes que l'intellect ne peut penser atteindre et d'autres sujets négligés par les intellects des *nuzẓār*. Ils seront expliqués en détail dans ce livre.

Quant aux sujets qu'ils ont traités amplement, je ne les aborderai pas, sauf dans les rares cas où il m'arrivera d'en traiter en marge de mon propos initial, sans que cela en devienne le but ; ceci est le cas du sujet dont je traiterai dans ce chapitre, à savoir la démonstration de l'existence de [l'être] éternel. Je l'aborde pour une raison importante qui est la comparaison entre ce que j'en dis et ce que les autres en ont dit dans leurs livres, afin de pouvoir déterminer si l'on peut imaginer une parole qui soit à la fois plus concise et plus proche de la vérité que la mienne ou si telle chose est impossible. Les *ahl an-naẓar* ont en effet traité de ce sujet, suivant différents aspects, et la plupart d'entre eux se sont écartés de la voie directe, comme ceux qui ont démontré [12] Son existence, j'entends l'existence de [l'être] éternel, en spéculant sur le mouvement (*min ẓarīq al-naẓar fī l-ḥaraka*). Suivre cette démarche, bien que claire et appropriée au but poursuivi, est long et demande d'établir les prémisses dont celui qui parcourt la voie directe est dispensé. Je ne nie pas que la spéculation sur le mouvement procure beaucoup de bénéfices. Non, je dis seulement que l'on n'en a pas besoin pour ce sujet, de par l'essence même du sujet (*min ḥayṭi dātihā*). Le maître Ġazālī – que Dieu soit satisfait de lui- a écrit dans son livre *al-Iqtisād fī l-i'tiqād*, plus de dix pages pour établir [l'existence de l'être] l'éternel. Je jure qu'il est exempt de blâme, car son livre est fait à la manière des livres de *kalām*, même si le propos de Ġazālī, dans celui-ci, dépasse le contenu des livres des *mutakallimūn*. Beaucoup d'autres, à part lui, ont noirci de nombreuses pages sur ce sujet ; ceci est connu des savants et l'on n'a pas besoin de le redire.

La vérité certaine pour établir [l'existence de l'être] éternel revient à l'induire de l'existence qui est la plus générale des notions (*a'amm al-ašyā'*), car si un [existant] éternel n'existait pas, aucun [autre] existant n'existerait non plus. En effet, l'existence se subdivise de manière exhaustive entre [l'être] adventice et [l'être] éternel, c'est-à-dire celui dont

l'existence a un commencement (*bidāya*) et celui dont l'existence n'a pas de commencement. Si un [existant] éternel n'existait pas, aucun [existant] adventice n'existerait non plus, puisqu'il n'est pas dans la nature (*tabī'a*) d'un [existant adventice] de venir à l'être par soi. L'existant par soi est le nécessairement existant et l'on ne peut concevoir un commencement pour [l'être] nécessaire par soi. Il résulte de ces mots un syllogisme démonstratif (*qiyās burhānī*) que les *ahl al-naẓar* ont appelé le syllogisme conditionnel conjonctif (*ṣarḥī muttaṣil*) afin de faciliter sa compréhension pour le débutant qui n'est pas encore très apte à appréhender les réalités intelligibles. Ainsi l'on dit : si un existant existe, il est indispensable qu'existe nécessairement un [existant] éternel. C'est un principe certain (*aṣl yaqīnī*) que l'on ne peut envisager mettre en doute. On continue ensuite : l'existence est absolument évidente, cela est le deuxième principe et, comme le premier, il est certain. [13] De ces deux principes est nécessairement induite l'existence d'un existant éternel. Voilà comment on prouve par le moyen de l'existence, l'éternel. Il est inconcevable de trouver un argument qui soit plus bref et plus véridique que celui-ci.

Il est ensuite nécessaire de parler des attributs de cet [être] éternel dont l'existence est établie par la démonstration nécessaire (*al-burhān al-ḍarūrī*) et de la façon dont cet [être] éternel doit être. Ceci est connu et les livres sont remplis de ce genre de discussion. Ce livre-ci ne peut contenir tout cela : à chaque situation son propre propos. Le but de ce livre est de dire ce qui est plus noble que les sciences rationnelles (*al-'ulūm al-'aqliyya*) ; nous ne le prolongerons donc pas en les mentionnant. Sache maintenant et sois sûr que la plupart du temps je ne me propose pas de traiter, dans ces chapitres, ce à propos de quoi l'intellect des *nuzẓār* a atteint un tel degré de clarté, sauf si j'en ai besoin pour expliquer ce qui est au-delà de cela.

Chapitre 3 : L'existence de Dieu et ses attributs aux yeux du 'ārif (le connaisseur)

Il n'y a aucun doute chez les clairvoyants qui peuvent percer les voiles du caché et les tentes du *malakūt* au sujet de l'existence d'une entité (*ma'nā*) de laquelle a émané l'existence sous son aspect le plus complet (*ṣadara 'anhu al-wuġūd 'alā atamm al-wuġūh*). Cette entité est ce qui, en dehors des voiles et dans la langue arabe, est appelé Dieu (*Allāh*), le Très-Haut. Par « clairvoyants » (*dāwi l-baṣā'ir*), j'entends ceux qui comprennent l'existence de cette entité sans les prémisses scientifiques, ce qui est le cas des *ahl al-naẓar*. Cette entité est tellement haute et tellement sainte que l'intellect d'aucun être intelligent, à part la Sienne, ne peut souhaiter [appréhender] Sa vérité. Elle est trop haute pour que quiconque se permette de

la convoiter. Elle est donc haute par Son essence et non à cause de Son essence. C'est donc Son essence qui nécessite Sa supériorité sur autrui, comme il est nécessaire pour le soleil, de par son essence, d'être au degré le plus haut de sa luminosité, si haut que [14] les yeux des chauves-souris ne puissent l'atteindre : «Allah détient la Représentation Auguste » (16 :60) et « Parmi Ses signes est le soleil » (41 :37). Sans Sa propre autorisation et Sa générosité émanante qui nécessite cette autorisation, personne n'oserait donner d'exemples de Lui ; comment donc serait-ce possible de formuler des exemples à Son sujet lorsque « Rien n'est à sa ressemblance » (42 :11) ? L'exemple du soleil que nous avons donné n'est pas suffisant pour atteindre le but, puisque le soleil ne nécessite pas la grandeur par son essence, du fait que son existence, avec tous ses attributs, vient d'autrui. Il n'y a pas un [seul] existant qui ait une essence méritant par elle-même la vérité de l'existence, si ce n'est l'Un dominant, au-delà de toutes les perfections que les prophètes et les gens proches de Lui peuvent appréhender ; cela va de soi pour toute les sortes de déficience que les ignorants peuvent imaginer [chez Lui]. L'Eternel fait allusion à ces gens lorsqu'Il dit : «Ceux qui font sur Allah la conjecture mauvaise. Contre eux le sort mauvais ! » (48 :6). En raison de Sa grandeur essentielle Il déclare dans Son livre saint : « Combien ton Seigneur, Seigneur de la Puissance, est au-dessus de ce qu'ils décrivent ! » (37 :180) Et en raison de Sa générosité parfaite et de Son attention sans mesure à l'égard de Ses serviteurs, Il s'est éloigné de la déficience pour leur rendre grâce. Il a donc dit –que cet énonciateur est grand !- : «Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré » (112 : 3), «Il n'a pas pris de compagne ou d'enfant » (79 :3). Aux yeux des *'ārifīn*, Il est au-delà de la perfection dont la compréhension est saisissable par les créatures, comme Il est au-dessus de la déficience que peuvent imaginer les ignorants.

Chapitre 4 : Les types d'existence

Dieu, qu'Il soit exalté et glorifié, est la source de l'existence (*maṣḍar al-wuġūd*) dans la diversité de ses genres et de ses espèces⁹²³. L'existence se divise en [différentes] types sous lesquels se rassemble l'ensemble des êtres ; comme sa division en éternel/adventice, parfait/déficient, un/ multiple. Parmi ses divisions générales, se trouve la division de l'existence entre ce qui [15] a conscience de son essence et qui a la vie et ce qui n'a pas conscience de son essence et qui ne possède pas la vie. Il est ensuite possible de diviser chacune de ses divisions en différents types suivant diverses considérations. Le premier type, –constitué de celui qui, dans sa perception a conscience de son essence–, se divise entre celui

⁹²³ Cette phrase rappelle cette partie de *Maqāṣid al-falāsifa* de Ġazālī : « Il [Dieu, dans le texte désigné comme le Premier (*al-awwal*)] est l'existence pure. Il est la source de l'existence de toutes les substances et tous les accidents et toutes les des essences, avec leur ordre ». *Maqāṣid al-falāsifa, Ilāhiyāt*, 74, 8-9.

qui n'appréhende que ce qui est compatible avec sa nature (*tab 'ihī*) et celui qui appréhende à la fois ce qui est contre sa nature et ce qui est compatible avec elle. La sorte qui n'a pas conscience de son essence, en considérant sa couleur, se divise par exemple entre blanc, noir etc. Et suivant d'autres considérations, elle se divise en d'autres choses. Cela requerrait une longue explication et ce n'est pas là notre but. Parlons un peu de notre but et soulignons : si l'on considère la relation de certains des existants au type qui appréhende ce qui est compatible avec sa nature et ce qui est contre sa nature, selon cette considération seulement les existants se divisent entre bien et mal. Ce qui est concordant avec sa faculté d'appréhension (*al-quwwa al-mudrika*) est, à son égard, le bien, et ce, tant que sa compréhension concorde avec lui. Si la relation entre eux change et qu'il n'est plus concordant avec sa compréhension, mais qu'au contraire, il s'y oppose, il deviendra à son égard un mal. C'est pour cette raison qu'il est possible qu'une même chose soit, en même temps, le bien et le mal à l'égard de deux personnes [distinctes] qui l'appréhendent. A dit vrai celui qui a énoncé : « les malheurs des uns fait le bonheur des autres ».

Chapitre 5 : La raison de la multiplicité des attributs divins

Sache que Dieu, qui est la source des existants, dans toute la diversité de ses types, dispose de noms divers suivant ces différents types. Si un novice voulait tous les énumérer, [il se rendra compte que] ces noms sont innombrables. Considérant la relation que Dieu a avec chaque existant, Il a un nom. Mais les noms par lesquels Il s'est nommé Lui-même dans Son livre et par la bouche de Ses prophètes et par lesquels Il est nommé auprès des créatures sont limités. Ces mots ont peut-être besoin d'être expliqués et clarifiés pour les ignorants. J'ouvre la brèche dans la muraille de la négation [à ce sujet] [16] en disant : si l'on considère l'essence de Dieu, qu'Il soit exalté et glorifié, en tant qu'est source de type [d'existant] qui appréhende le compatible et le contraire, et que l'on considère la relation de ce type [d'existant] avec ce qui est compatible à lui et ce qui est contre lui, de par seulement cette comptabilité ou cette incompatibilité, deux noms apparaissent et ces deux noms sont le « nuisible » (*al-dārr*) et l'« utile » (*al-nāfi'*). Aucune chose ne nuit à l'objet inanimé et ne lui donne de bénéfice, si l'on prend en considération [la capacité d'] appréhension. Même s'il est possible que sa forme soit détruite par quelque chose, celle-là nuirait dès lors à sa forme. Néanmoins, l'expression véritable et primordiale du dommage et du bénéfice suggère qu'ils ne s'appliquent qu'à ce qui possède l'appréhension. Appliquer ces termes aux autres, dans l'usage de la langue, est par voie de transmission [de sens] (*min tarīq al-naql*). Il y a

beaucoup de termes dont le sens est détourné (*al-alfāz al-manqūla*) et ils sont trop connus pour être expliqués. Une fois leur sens rendu évident, les termes n'ont guère d'importance.

Chapitre 6 : La différence entre les noms et les attributs divins

Tu dirais peut-être que : « l'utile et le nuisible sont des attributs. Pourquoi as-tu dit qu'ils sont des noms ? Sommes-nous autorisés à dire que les attributs de Dieu, le Très-Haut, sont bien Ses noms, ou qu'il y a une différence entre eux ? » Sache alors que si nous réfléchissons en considérant le sens propre et stricte du terme, la différence est apparente entre le nom et l'attribut car ils ont des sens différents. Le nom est le terme que les lexicologues (*ahl al-iṣṭilāḥ*) ont posé pour indiquer un nommé, sans qu'il y soit considéré une qualité quelconque. L'attribut, sur ce point, est le contraire du nom ; par exemple, le nom de « pierre » indique son nommé sans qu'on y considère sa dureté ou sa mollesse. Le dur et le mou sont deux attributs qui lui sont appliqués lorsque deux choses particulières sont considérées dans la pierre ou dans un autre objet. Cela est la juste vérité si nous regardons [les choses] selon le point de vue de l'intellect. Mais si nous les considérons selon le point de vue de la loi religieuse, Dieu, le Très-Haut, a dit : « Allah possède les noms les plus beaux. Priez-le avec [ces noms] » (7 : 180) [17] C'est ainsi que le bon, le sage, le bien instruit, le clément et le miséricordieux sont compris parmi les noms divins. Il semble qu'il n'y ait pas d'autre nom que celui d'*Allāh* qui indique Sa vérité sans y considérer une qualité quelconque. Ce nom est donc pour Dieu ce que les noms propres sont pour les autres [êtres].

Chapitre 7 : Le mot *Allāh* est un nom propre pour l'[existant] nécessaire

Si tu réfléchis profondément, tu sauras que tout ce par quoi Dieu S'est qualifié ou ce par quoi les autres L'ont qualifié se fait en fonction de Sa relation avec certains ou l'entièreté des existants. J'expliquerai cela plus tard. Mais le nom qui est un nom propre (*'alamī*) pour Lui semble être un nom posé pour indiquer l'existant auquel la spéculation du *sālik* aboutit ; à l'instar de celui qui part de l'existence sensible [pour arriver à] l'existence intelligible, et qui aboutit finalement à l'endroit où s'ouvrent les portes du *malakūt*. Lorsqu'il se baigne dans les océans du *malakūt*, il atteint la Perle Unique de l'unicité. Le nom propre est posé pour indiquer cette Perle, sans considérer Sa relation avec l'existant qui a émané d'elle, mais en considérant seulement Son essence, dans la mesure où il la voit existante. Quant à celui qui a nommé cette Perle, l'Eternel, il L'a nommé ainsi parce qu'il a vu Sa différence avec les autres essences qui ont besoin d'une cause les faisant exister (*'illa muğida*). Ainsi, si tu réfléchis au sujet des noms « vivant » et « vrai » tu sauras que celui qui les a posés, a pensé à la mort de l'autre et à sa destruction. Tu ne trouves pas de ce [genre] de choses au sujet d'un nom qui

serait comme le nom propre, même si les grammairiens (*ahl al-naḥw wa-l-taṣrīf*) ont écrit inutilement au sujet de [son] étymologie dans leurs livres. Nous n'avons pas le temps de nous occuper de clarifier les [différents] aspects de leurs erreurs quant à l'étymologie, car notre temps est trop précieux pour que nous ne le gâchions avec ces choses. Par ailleurs, ce livre court, de par sa brièveté, ne peut pas contenir ce [genre d'] explications.

Chapitre 8 : Définition du nécessaire, impossible et possible

[18] L'existence de tout [être] possible est nécessitée par [l'existant] éternel. C'est ainsi qu'agit la tradition divine : « tu trouveras la coutume d'Allah non modifiable » (48 :23). Tout ce qui n'est pas porté à l'existence, est considéré impossible, j'entends [l'impossible] par autrui et non par sa propre essence. L'impossible n'est pas l'objet de puissance (*maqdūr*). Et tant que la chose n'est pas objet de puissance, la puissance prééternelle ne le fait pas exister. Ce point s'explique ainsi : la cause (*sabab*) de l'existence des existants est Dieu, que Sa grandeur soit exhaussée, et Il est existant. Il n'y a pas d'empêchement à l'existence du causé, lorsque la cause est existante, sauf s'il en manque une des conditions, car l'existence du conditionné sans [l'existence de la] condition est impossible. Dès que la condition de [l'existence du] possible se présente, la puissance éternelle porte nécessairement son existence à l'existence. Tant qu'il manque une des conditions, il ne peut être possiblement existant (il ne peut exister potentiellement). Maintenant que cela est éclairci, sache que tout existant est nécessaire, soit par son essence soit par autrui. Les extrémités (*ḥudūd*) du nécessaire et de l'impossible se rejoignent et il n'y a pas d'intermédiaire entre elles. La possibilité (*imkān*) est une limite qui les sépare, mais elle n'a absolument aucune réalité, tel un point hypothétique que l'on supposerait sur une ligne droite ou telle la limite qui distinguerait dans le temps le passé du futur⁹²⁴. La dernière extrémité du passé est fixée à la première extrémité du futur et la limite qui les sépare n'a de réalité que pour la faculté estimative (*wahm*). Lorsque tu supposes un point hypothétique sur la ligne du temps (*ḥaṭṭ al-zamān*), divisée entre le passé et le futur, tu ne trouveras rien qui séparerait le passé du futur et subsisterait sur la ligne du temps qui serait la réalité de la limite séparatrice. Cela n'est qu'un point hypothétique supposé par la faculté estimative.

⁹²⁴ Voir Al-Kindī, *Fī l-falsafa al-ūlā'*, dans *Œuvres philosophiques et scientifiques*, vol.II, p.91 (texte arabe), p.90 (tr.) : « De même le temps se multiplie selon ses limites, qui sont les instants du temps, qui définissent ses limites comme les points définissent les limites de la ligne » ; Faḥr ad-dīn al-Rāzī, *al-Maṭālib al-'āliyya*, vol.V, 106. *Šifā'*, *al-Samā' al-ṭabī'ī*, I, 166 : « Tout ce qu'on dit sur le temps, au sujet de sa non-existence et du fait qu'il n'existe pas, vient de sa non-existence durant un instant. Il y a une différence entre le fait de dire qu'il n'existe absolument pas et entre dire qu'il n'a pas d'existence réalisable dans un instant. Nous admettons et affirmons que ce genre d'existence n'est réalisable pour le temps que dans l'âme et dans la faculté estimative, alors qu'il a l'existence absolue qui s'oppose à la non-existence absolue ».

Chapitre 9 : La finalité de faire exister et créer

[19] S'il vient à ton esprit de demander « pourquoi Dieu, le Très-Haut, a fait exister ? Est-ce à cause d'une intention (*ğarađ*) qui reviendrait à Lui-même ? » -ce qui est impossible- « Ou cela est sans intention ? » -ce qui est également impossible, sauf si l'existention se fait par la voie de la nature absolue (*al-ṭab' al-mahđ*). Or Dieu n'est pas qualifié de cette manière. Sache que la plupart des savants ont réfléchi sur cette question, une pensée identique à celle survenue à l'esprit de David, le prophète -que la paix soit sur lui- lorsqu'il demanda : « ô Dieu, pourquoi as-Tu créé les créatures ? » et Il lui répondit : « J'étais un trésor caché et j'ai désiré être connu »⁹²⁵. La chose (*ma'nā*) qui a nécessité l'émanation (*şudūr*) de l'existence est ce à quoi fait allusion l'affirmation « J'ai désiré être connu ». L'appréhension de cette chose est seulement concevable pour les *'ārifūn*. L'intellect ne peut en tirer que le bénéfique lui permettant d'inférer Son existence à partir de l'existence des existants, et ce, après qu'il lui soit devenu évident que Dieu connaisse les particuliers d'une manière indubitable. Lorsque l'intellect reconnaît la dépendance des existants envers Lui et reconnaît par la suite Sa connaissance des particuliers, il lui apparaît inévitablement que le fait de faire exister pour [l'existant] nécessaire, de par Sa science du fait de faire exister, est un attribut nécessairement existant dans Cette Essence, de la même manière que l'éternité (*qidam*) est un attribut nécessaire pour Elle, à titre d'exemple. Ainsi, comme il n'est pas possible que le Nécessaire ne soit pas éternel, il ne Lui est pas possible non plus de ne pas être source de la création. En effet, la question de celui qui demande « pourquoi est-Il une source de l'existence ? » est comme la question « pourquoi est-Il éternel ? » La réponse en est que « s'Il n'était pas éternel, Il ne serait pas nécessaire et s'Il n'était pas une source de l'existence, Il n'était pas nécessaire ». Celui qui a reconnu la dépendance de l'existence envers Lui, doit inévitablement déclarer que « le fait de faire exister est un attribut pour Lui ». Il doit ensuite admettre que si cet attribut est nécessaire pour Lui, il est inutile de demander pourquoi Son être est qualifié ainsi. C'est comme si l'on demandait pourquoi l'être de Dieu est éternel. Si cet attribut n'était pas nécessairement existant pour Lui, il serait un attribut accidentel (*şifa'āriđa*), [provenant] de l'extérieur de Son essence. Or, les accidents ont besoin de causes

⁹²⁵ Cf. *Rasā'il Iḥwān al-şafā'*, v. III, 356, 2-6 : « On a relaté dans certains récits qu'un des prophètes de Dieu, le Très-Haut, dans sa prière demanda à Dieu : ô Seigneur ! Pourquoi as-Tu créé les créatures après qu'ils ne furent pas ? Son Seigneur lui répondit, d'une façon mystérieuse : Je fus un trésor caché des bontés et des vertus, et Je ne fus pas connu ; J'ai voulu être connu. Sa signification est que s'Il ne créa pas la créature, ces vertus et bontés, qu'Il a émanés et manifestés, auraient resté cachés ». Voir aussi *Utuluğiyā Aristātālīs*, 84, 18 ;85, 1 : « Si le créateur, glorifié et exalté, ne créa pas les choses et qu'Il fut seulement Lui tout seul, les choses auraient restées cachées et leur beauté et lumière ne serait pas devenir évidentes ».

alors que le nécessaire, par essence, ne peut pas avoir besoin d'une chose, sinon Il ne serait pas nécessaire.

Chapitre 10 : L'ultime point de l'ascension de l'intellect dans la connaissance de Dieu

[20] Chaque existant adventice qui est fait exister est un objet de la puissance (*maqḍūr*), car s'il n'était un objet de la puissance, il n'aurait pas été porté à l'existence. La source de l'existence est donc puissante. Chaque existant qui est objet de puissance est également objet de volonté (*murād*), car si son existence n'était voulue, cet objet n'aurait pas été porté à l'existence. Ainsi, la source de l'existence est-elle dotée de volonté. Chaque objet voulu a une relation avec le nécessaire et le nécessaire a une face (*wağh*) [dirigée vers] chaque existant. Chaque existant est ainsi présent pour le Nécessaire et le Nécessaire voit (*mu'āyin*) chaque existant. Ce qui n'est pas présent auprès du Nécessaire est non-existant (*ma'dūm*) car il n'a pas de face [tournée vers] Lui. Si la face de [l'être] auto-subsistant (*qayyūm*) n'était pas, les êtres n'auraient absolument pas d'existence ; à l'instar de ce qu'un homme ordinaire pourrait penser : « sans la face du soleil faisant subsister les rayons de lumière, étendus sur la terre, les rayons de lumière n'auraient absolument pas d'existence ». Et si le Nécessaire a une face dirigée vers chaque chose, Il connaît nécessairement chaque particule (*darra*) de l'existence. Ceci est l'ultime point de l'ascension de l'intellect. Il affirme pour le Nécessaire ce qu'il y voit nécessaire pour Lui, par le biais de l'argumentation partant des existants et de leurs attributs ; et ce, à la manière dont tu constates que l'intellect prouve Son éternité, Sa puissance, Sa science et Sa volonté à partir des existants et de leur venue à l'être. L'appréhension de ce qui est au-delà de tout cela, n'est pas fonction de l'intellect.

Chapitre 11 : La science de Dieu est infinie

La relation de tout ce qui est dans l'existence par rapport à l'étendue de la science éternelle est comme la relation de la non-chose (*lā-šay'*) à l'égard de la chose infinie. Les *'ārifūn*, par leur clairvoyance, comprennent cette assertion avec une telle certitude qu'ils ne peuvent la mettre en doute, de la même façon que les personnes intelligentes (*al-'uqalā*) comprennent que la totalité est plus grande que la partie et que l'existence [de la chose] simple [21] est antérieure à l'existence [de la chose] composée. Cette appréhension est certaine (*yaqīnī*) pour les personnes intelligentes et elles ne la mettent pas en doute. La compréhension de ces propositions, malgré leur clarté pour les personnes intelligentes, est interdite aux animaux, car ils n'ont pas le sens (*hāssa*) [pour saisir] cette compréhension. De même, les personnes intelligentes qui sont bornées par la limite de l'intellect, ne peuvent

dépasser cette limite et comprendre notre assertion, à savoir que la relation de tous les existants par rapport à la science de Dieu est comme la relation de la non-chose à l'égard de la chose infinie. C'est pour cette raison que les personnes intelligentes s'égarerent et sont perplexes au sujet de la qualité de la science de Dieu sur les particuliers et pensent que le changement de ces particuliers nécessite le changement de Sa science.

Chapitre 12 : La science de Dieu sur les particuliers

L'une des merveilles du Coran est ce verset : « Certes, Nous leur rapporterons, en [toute] connaissance, [leurs actions], alors que Nous étions à leurs côtés » (7 :7). Ce verset montre que toutes les choses sont présentes pour Lui et qu'Il est présent u côté de toutes. C'est pour cela qu'aucune chose n'est cachée à Sa science. Quant au verset « Il embrasse (*wasā'a*) toute chose en [Sa] science» (20 :98) l'utilisation du [mot] « étendu, embrassement » (*al-si'a*) avec la « science » est une des choses les plus merveilleuses. Son explication est que les existants sont acquis (*mustafād*) par Sa science et que Sa science englobe toute chose, comme il est dit «Allah embrasse toute chose en [Sa] science » (65 :12). La vérité est que Dieu, qu'Il soit glorifié et exalté, est multiple (*kaṭīr*)⁹²⁶ et tout (*kull*), et tout ce qui est autre que Lui est un (*wāḥid*) et partie (*ḡuz*) ; voire tout ce qui est autre que Lui n'est même pas une partie ni une unité, excepté en ce qui concerne Sa totalité (*kullīyatuhū*) et Sa multiplicité (*kiṭratuhū*). Prends, pour [élucider] cette parole compliquée, cet exemple qui est à la mesure de ton ignorance : sache que même si le soleil est un, les rayons diffusés par lui sont multiples. La vérité revient à dire que le soleil est multiple et que les rayons sont un. Alors, puisque la science qui est acquise à partir de l'existence de l'objet de la science est nommée la "science", -ce qui est la science des êtres humains-, comment ne pas nommer "science" cet attribut divin qui est la source des existants (*yanbū' al-mawḡūdāt*)? La vérité consiste à n'appliquer le nom de « science » qu'à cet attribut. [22] Selon le point de vue du 'arīf et en considérant la vérité, l'attribution du terme "science" à une autre chose se fait dans un sens absolument figuré, d'une manière indument étendue et d'une façon purement équivoque, même si les savants affirment que l'attribution du terme "science" à la science de Dieu et à celle des hommes se fait par voie de similitude (*tašābūh*).

La parole de celui qui déclara que Dieu ne connaît pas les particuliers, -que nous soyons éloignés de [dire] ce genre de chose-, vient peut-être du fait qu'il ait vu les particuliers contenus dans le passé et le futur. Il a donc pensé que le changement des particuliers cause le

⁹²⁶ *Uṭluḡiyā Arisṭāṭālīs*, 98, 2-3 : « L'intellect est un et il est multiple (*kaṭīr*). Il n'est pas multiple comme un corps, mais l'est parce qu'il y a en lui un verbe qui le rend capable à faire des choses multiples ».

changement de [la connaissance que l'on a] sur eux. Cela est une erreur pour des adeptes de la vérité. Car le temps est une partie des existants, en tant qu'il est constitué de quantité (*miqdār*) de mouvement et que le mouvement est un attribut propre aux corps. Il est évident que les corps sont les types les plus vils qui ont été portés à l'existence par la science éternelle. Tous les existants, qu'ils soient nobles ou vils, en sont issus. L'existence de la science éternelle ne dépend pas de l'existence d'une autre chose. Au contraire, l'existence de toute autre chose dépend d'elle. Alors, puisque le temps fait partie des existants, comme cela a bien été clarifié, comment est-il possible de dire que le changement de certains existants implique le changement de la science [de Dieu] ? Cela serait vrai si Sa science dépendait de l'existence des existants, comme cela est le cas de [la science] des hommes. Comme Sa science n'est pas de la sorte, le changement des existants n'implique donc pas le changement de la science qui les englobe.

Chapitre 13 : Analogie entre la science de Dieu et la luminosité du soleil

Quiconque pense que le changement de rayons en raison d'un obstacle, comme un nuage, par exemple, empêchant la terre de les recevoir, implique un changement de qualité à la source des rayons, est dans une grave erreur. Par Dieu ! Il est possible que le soleil change en lui-même et que les rayons changent en eux-mêmes de par son changement. Or, nous avons supposé que, [23] lorsque le changement des rayons est dû à un obstacle, cela empêche la réception de la lumière du soleil par la terre. [Attention !] Je ne dis pas que cela empêche le rayonnement du soleil. Le soleil, tel qu'il est, avec ses qualités, ne change pas en raison de cet obstacle. L'obstacle empêche seulement la réception du rayonnement du soleil par la terre.

Chapitre 14 : La suite du chapitre précédant

Sache que le soleil dans son rayonnement, est parfait par lui-même et que, pour acquisition de la perfection, il n'a pas besoin de quelque chose d'autre. Ainsi, celui qui pense, lorsque le soleil est face à un corps, ses rayons projetés sur lui et leur effet l'atteignent, que cela est une perfection pour le soleil, commet une grave erreur. La perfection de toute chose réside dans le fait qu'elles soient face au soleil afin de bénéficier de la perfection de son rayonnement d'une certaine manière. Au contraire, être en face de la chose n'est point une perfection pour le soleil. Cela, du point de vue de l'intellect d'un homme ordinaire, est un exemple clair en vue de la compréhension de mon intention, alors que, chez les connaisseurs (*dawī l-albāb*), c'est là le tréfonds du tréfonds et la perfection de la perfection. Le véritable sens de ces termes est très loin d'être manifesté à la clairvoyance de l'intellect. En fait, sa compréhension survient à une étape située est au-delà de l'intellect. S'il y a en toi quelque

chose [de cette étape], et que l'on répande sur toi toutes les connaissances intelligibles (*ma'qūlāt*) en une seule fois, cela ne satisfait guère ta soif. Comme la faim d'un affamé n'est pas rassasiée par l'eau, ou le soif d'un assoiffé ne s'éteint pas par le pain, de même, le besoin du *'arīf* est propre à l'étape située au-delà de l'intellect et ne se calme pas au moyen de connaissances intelligibles.

Chapitre 15 : La science de Dieu sur les particuliers

La relation de tous les existants avec Dieu est la même. Le temps présent, le temps passé [24] et le temps futur ont tous une même relation avec Lui. Les existants, si l'on s'y rapporte du point de vue de l'intellect, ont des rangs : certains ont la priorité sur d'autres, comme la priorité du simple sur le composé. Mais si l'on met les existants en relation avec Lui et qu'on les relie à la face du Vrai (*al-wağh al-ḥaqq*), leurs relations seront toutes égales. Il est englobant (*wāsi'*) : « Il embrasse toute chose en [Sa] science » (20 :98) c'est-à-dire s'Il n'avait pas connaissance de l'existence de la chose, cette chose n'aurait pas été portée à l'existence. Celui qui est porté à l'existence et celui qui ne l'est pas sont tous les deux contenus de manière égale dans Sa science englobante, [d'une manière] impossible à appréhender pour quiconque. Leurs intellects s'effondrent avant d'apercevoir Sa vérité. Toutes leurs forces, sans arriver à [atteindre] l'une de Ses traces, ploient, car Sa science ne ressemble en rien à la science des hommes, comme l'essence du soleil ne ressemble en rien à un rayon, pour donner un exemple que l'intellect des hommes ordinaires ne manquera pas de comprendre. Pourquoi ne doit-il pas en être ainsi, alors que Sa science éternelle existait avant le temps et avant tous les existants et qu'elle existera toujours ? Ce n'est pas à nos intellects faibles de comprendre, comme il le faut, [la modalité de] Sa science sur les particuliers. Or, nos intellects comprennent leur incompetence à appréhender Sa science, comme la faculté estimative comprend son incompetence à appréhender la vérité d'un existant qui n'est pas contenu dans le monde ni hors du monde, ni relié au monde, ni détaché du monde.

Il n'est pas possible de parler de la vérité de la science éternelle par le biais de la science si ce n'est au moyen de cette expression qui, [au départ] est posée dans un sens différent de ce que j'entendrai ici. C'est pourquoi les intellects et les idées sont devenus perplexes [à son sujet] sans pouvoir le comprendre. Celui dont l'intellect, la compréhension et le savoir sont incapables de le comprendre, doit attribuer cette incompetence à [son manque de] force et de pouvoir et doit réfléchir de nouveau sur ce sujet, pour qu'une porte s'ouvre à lui. Il doit demander de l'aide à Dieu –Qu'Il soit glorifié et exalté– pour que son cœur soit vidé des obstacles qui l'empêchent d' [avoir] une véritable compréhension. Il ne doit pas le

rejeter sans y penser. C'est là la croyance d'un groupe convaincu de la temporalité de la science de l'Éternel, ce que croyaient également d'autres égarés, jusqu'à ce que Dieu par sa lumière et de par Sa générosité et Sa bienfaisance, et non point en raison de leur mérite ou de leur sollicitation, les a guidés. [25] Que Dieu –qu'Il soit glorifié et exalté- augmente leur connaissance sur l'incompétence de leur intellect à l'appréhension des choses divines. Celui qui désire que son intellect et son savoir embrassent véritablement [le fait] qu'il y ait eu un Existant avant l'être (*al-kawn*) et avant l'avant (*qabl al-qabl*), que cet Existant est la cause de l'existence des existants, qu'Il embrasse la totalité d'une éternité telle que [tout autre] éternité au-delà d'elle est inconcevable, celui-là est à la recherche de l'œuf de l'aigle et est avide d'atteindre la Chèvre (*al-'ayyūq*), alors qu'en réalité, il a perdu l'instinct de l'intellect (*ġarīza al-'aql*) et qu'il arrive même que les gens comme lui soient considérés comme fous par des savants. L'incompétence de nos intellects à appréhender la science éternelle est bien plus grande que l'incompétence de la fourmi ou d'un objet inanimé à appréhender notre science.

La relation de Sa science à notre science est comme la relation de Sa puissance à notre puissance. Comme il est impossible pour notre puissance de créer une chose *ex nihilo* c'est-à-dire de la faire exister à partir de la non-chose, alors que ceci n'est pas impossible pour Sa puissance éternelle, car Il est Créateur des cieux et de la terre, c'est-à-dire la cause qui les fait exister et leur Créateur à partir de la non-chose, de la même manière, il est impossible pour notre science de ne pas changer à la suite du changement de l'objet connu, car notre science est acquise à partir de l'objet connu. Or, une telle chose n'est pas impossible pour la science de Dieu, de laquelle l'existence de tous les existants dépend. Mais puisque l'intellect, dans un premier temps, comprend la différence entre les deux puissances mais ne comprend pas la différence entre les deux sciences, il s'égare et tombe dans ces erreurs et est piégé dans ces chaînes. Dieu, le Très-Haut, est au-delà de l'intellect et Il l'englobe ; comment peut-on imaginer que l'intellect puisse L'embrasser, Lui et Ses attributs ?! Il est très improbable que la partie embrasse le tout. L'intellect est une particule parmi les particules de l'existence qui, toutes, proviennent de Lui et nous avons dit que tous les existants n'ont aucune relation avec l'étendue de la science éternelle. Comment alors est-il permis à l'intellect de désirer l'appréhender ? L'incompréhension de celui qui ne comprend pas cette incompétence est due à son ignorance et au manque de disposition à comprendre son incompétence. Et il n'y a pas d'autre cause à sa négligence que le manque de capacité de son intellect.

[26] *C'est à moi de mettre en ordre les rimes et le poème /Ce n'est pas de ma faute si la vache ne le comprend pas !*

Gloire à celui qui a envoyé Muḥammad –que la paix soit sur lui- à tous les hommes et qui a parlé de la vérité par la bouche de Muḥammad, lorsqu’Il a dit : « Quelque part que vous vous tourniez, là est la face d’Allah. Allah est vaste, omniscient » (2 : 115) S’il n’y avait dans le Coran que ce verset, cela suffirait à témoigner de l’ignorance des gens qui dénie et rejettent que la science éternelle embrasse les particuliers. Une seule lettre de ce verset témoigne de leur aveuglement. En effet, Il a traité dans ce verset de l’attribut de l’embrassant (*wāsi*) avec le savant (*‘alīm*) et Il l’a juxtaposé avec: « Quelque part que vous vous tourniez, là est la face d’Allah ». Cela est une allusion subtile et claire au fait que chaque existant a, d’une certaine manière, une relation avec Sa face. Si cette relation n’aurait pas été portée à l’existence. Il la connaît car il a Sa face [tournée] vers elle, et cela est la signification de Sa science des particuliers.

Chapitre 16 : Témoigner de la véracité de la science éternelle dépend de l’apparition d’une étape située au-delà de l’intellect

Tant que tu désires assentir à la vérité de la science prééternelle par la voie des prémisses, tu te voues à une chose inutile. Le véritable assentiment à ce sujet dépend de l’apparition d’une lumière à l’intérieur [de toi] qui ouvre sa poitrine et fait augmenter ta capacité. Tu comprendras à l’aide de cette lumière que la science de Dieu, le Très-Haut, ne ressemble pas à celle des hommes. À ce moment, tu ne désireras plus la foi acquise par la science et tu sauras avec certitude que si cette lumière n’apparaît à l’intérieur, on ne peut concevoir quelqu’un ayant la foi en l’attribut de la science et aux autres attributs prééternels, comme il se doit. Cela veut dire que tu dois abandonner entièrement la connaissance des attributs prééternels et le désir de les connaître. Ne désire pas la vérité de la foi, tant que tu ne deviens pas ainsi. [27] Cette dite lumière se manifeste à l’intérieur lors de l’apparition de l’étape située au-delà de l’intellect. Ne pense pas que l’existence de cette étape est impossible : au-delà de l’intellect existent différentes étapes dont le nombre est connu seulement de Dieu, qu’Il soit glorifié et exalté. Il y a peu de choses appréhendées, à cette étape, dont l’appréhension a besoin de l’induction à partir des prémisses (*istidlāl bi-l-muqaddamāt*). La personne clairvoyante n’a pas besoin de l’induction pour appréhender les objets vus ; c’est l’aveugle qui ne peut les appréhender que par la voie de l’induction, en induisant par le toucher à l’existence de l’objet vu. Or, il ne lui est pas possible de comprendre ce qui au-delà de l’existence [de l’objet vu], comme la véritable essence des couleurs, car la voie de l’induction, en ce qui concerne ce genre de choses, est barrée.

Chapitre 17 : Le devoir de l'intellect et le devoir de la lumière intérieure

L'intellect, à l'origine, est créé pour appréhender les réalités apodictiques (*al-awwaliyyāt*) dont l'appréhension ne nécessite pas de prémisses. Comprendre les difficultés des propositions rationnelles (*an-naẓariyyāt*) par l'induction (*istidlāl*) et par la considération des prémisses (*al-i'tibār bi-l-muqaddamāt*) est hors de la nature essentielle de l'intellect. C'est comme le sens de toucher qui, à l'origine, est créé pour appréhender les choses touchables en tant que telles. Ainsi le fait que l'aveugle utilise [le sens de toucher] pour induire l'existence de ce qui [normalement] est appréhendé par la faculté de la vue, est hors de la nature de ce sens, c'est-à-dire hors de la nature du sens du toucher. De la même manière le fait d'écrire est propre à la main, si celui qui est amputé écrit en utilisant son pied, cela est hors de la nature du pied. La puissance prééternelle n'a pas créé le pied pour écrire mais pour autre chose. Sache de tout cela que l'appréhension des intelligibles obscurs incombe à l'étape, se situant au-delà de l'intellect, qui n'a pas besoin de prémisses pour les appréhender. La relation de cette étape avec les [intelligibles] obscurs est comme la relation de l'intellect avec les réalités apodictiques⁹²⁷.

Chapitre 18 : La clairvoyance est une faculté comme la vue ou l'instinct de la poésie

[28]Tu te dis peut-être : « il m'est difficile de comprendre cela ; explique-le-moi davantage ! » Sache que la relation de cette étape aux objets qu'elle comprend est comme la relation de la faculté instinctive de la poésie (*quwwa dawq al-šī'r*) à la compréhension de la différence qu'existe entre un poème rythmé et un poème hors rythme. Cette faculté, pour la compréhension de ce rythme n'a pas besoin de prémisses. De la même manière, l'étape située au-delà de l'intellect, afin de comprendre la différence existant entre le vrai et le faux dans les questions compliquées, n'a pas besoin de prémisses. Au contraire, celui qui réfléchit à l'aide de son intellect en a besoin, à cause de l'insuffisance [de son intellect], comme l'aveugle qui,

⁹²⁷ Les deux dernières phrases dans l'édition d'Osseiran posent quelques difficultés. On lit dans l'édition de Osseiran, 27, 16-18 : « *fa-a'lam min ǧalika 'anna idrāk al-ma'qūlāt al-qāmiḍa ilā ṭawrin warā' al-'aql yastaqnā fī idrākihā 'an al-muqaddamāt nisbatuhū ila l-qawāmiḍ nisbat al-'aql ila l-awwalīyāt* ». Premièrement, le « *ilā ṭawrin warā' al-'aql* » n'a pas de sens et est peut-être une erreur de copiste. On doit probablement remplacer le « *ilā* » (envers, vers) par un « *li* » (pour). Deuxièmement la phrase « *idrāk al-ma'qūlāt al-qāmiḍa ... 'an al-muqaddamāt* » (l'appréhension des intelligibles difficiles pour le stade situé au-delà de l'intellect qui, pour les appréhender, n'a pas besoin des prémisses) est inachevée et elle demande un prédicat (*ḥabar*) pour être terminé. On peut conjecturer qu'il manque un « *sahlūn* » (est facile) pour achever la phrase. Troisièmement, le manuscrit C, le plus ancien manuscrit de *Zubda*, pour « *nisbatuhū ila l-qawāmiḍ nisbat al-'aql ila l-awwalīyāt* » (sa relation aux difficultés est la relation de la raison aux réalités apodictiques) propose le variant : « *fa-inna nibatuhū...* » (Sa relation est donc) qui est plus logique, le « *fa-inna* » marquant le début d'une nouvelle phrase. Ainsi la dernière phrase devient indépendante. Cf. Nasr-allah Pourjavady, *Maǧmū'e-ye falsafī-ye Marāqe*, Téhéran, 2001, 142, 2.

pour comprendre les objets vus a besoin d'avancer vers elles à partir d'une prémisse et de comprendre ensuite leur existence par le sens de toucher. De la même manière celui qui n'a pas l'instinct de la poésie a besoin des prémisses de la métrique afin de comprendre, par leur moyen, le poème rythmé et non-rythmé.

Chapitre 19 : La clairvoyance comprend nécessairement le minimum absolu et le maximum absolu

Sache que l'intellect a le moyen de comprendre le sens du minimum et du maximum. Ce sont deux attributs applicables au nombre. L'intellect a également le moyen de comprendre que le minimum absolu, ce pour quoi aucun nombre plus petit parmi les nombres n'existe, est le nombre « deux »⁹²⁸. Or, il ne possède pas le moyen de comprendre le maximum absolu, ce pour quoi aucun nombre plus grand parmi les nombres n'existe. Sache que la relation du maximum absolu, sur le plan de la compréhension, avec la science prééternelle est la même que celle que le minimum absolu entretient avec elle. Dans la science de Dieu, il n'y a pas de différence entre la compréhension du maximum absolu et celle du minimum absolu. Il n'est pas possible pour l'intellect de comprendre la qualité de la saisie de ce point par la science prééternelle. Cette compréhension dépend de l'ouverture d'un œil à l'intérieur de l'homme, ce qui est spécifique aux *'ārifūn*. Lors de cette ouverture, la vérité de cette étape au-delà de l'intellect lui devient claire. La relation de l'intellect avec cet œil est comme la relation du rayon du soleil avec le soleil. L'insuffisance de l'intellect à appréhender [29] les objets propres à cet œil ressemble à l'insuffisance de la faculté estimative à appréhender les objets intelligibles. Celui qui arrive donc, en soi, à un assentiment nécessaire (*taṣḍīqan ḍarūrīyan*), pour lequel ne demeurent ni doute ni suspicion, concernant le fait que le maximum absolu dans la science de Dieu, le Très-Haut, soit sans aucune différence par rapport au minimum absolu, celui-là saura avec certitude que l'œil de la connaissance est ouverte à l'intérieur de lui-même et que cet œil deviendra dans un avenir proche une source pour ce genre de sagesse. Il doit prendre garde à ne pas laisser ne fût-ce qu'un fêtu s'y interposer. Bon nombre de choses qui lui arrivent sont de celles qui affaiblissent la vue, l'affectent et l'empêchent, de manière générale, d'appréhender ce qui lui est spécifique. Il doit être alerté par la parole divine énonçant : « Ils sont à la ressemblance de ceux qui ont allumé

⁹²⁸ Cf. Kindī, *Fī l-falsafa al-ūlā'*, dans *Œuvres philosophiques et scientifiques*, vol. II, p.73 (texte arabe), p.72 (tr.): « Quant à peu, on peut croire qu'on le dit absolument; on le croit parce que, si le premier des nombres est deux, et tout nombre autre que deux étant plus grand que deux, alors deux est le moindre des nombres; alors deux est le peu absolu car il n'est aucunement beaucoup, puisqu'il n'y a pas de nombre moindre que lui ». Voir aussi Avicenne, *Ta'liqāt*, 259, 2 [434] : « L'unité n'est pas un nombre, mais elle est la cause du nombre, car elle est la cause de la multiplicité qui est le nombre ».

un feu : quand celui-ci éclaire ce qui est à l'entour d'eux, Allah emporte la lumière qu'ils se sont donnée et Il les laisse dans les ténèbres, ne voyant plus» (2 : 17). Et sache que la relation de ces événements avec l'œil de la connaissance est comme la relation des événements qui surviennent sur la planète Terre et annulent sa disposition à pour recevoir le flux de la lumière du soleil.

Chapitre 20 : La différence entre ce que le savant appréhende de l'existence divine et ce que le connaisseur en appréhende

L'une des spécificités de l'étape située après l'intellect est qu'une fois appréhendée l'existence du Vrai, le Très-Haut, un grand désir s'empare d'elle, de sorte qu'il devient inconcevable d'en parler au moyen de l'expression. L'intellect prend également plaisir à l'appréhension de l'existence du Vrai, bien que cela ne soit pas un plaisir dû à l'appréhension de Sa beauté : il y prend plaisir en tant qu'objet connu, comme il prend plaisir aux objets connus de l'arithmétique, de la médecine et des autres [sciences]. J'assume ne pas dénier la différence existant entre l'appréhension du Vrai et celle d'une question d'arithmétique, mais cela est comme la différence que tu pourrais constater entre d'autres objets connus, dans la mesure de leur noblesse et leur bassesse ; ce qui fait que certains sont par nature au-delà d'autres. Lorsque l'intellect prend plaisir à l'appréhension de l'existence du Vrai, du fait que Son existence est un objet connu, il ressemble à l'œil extérieur qui prend plaisir à l'appréhension [30] d'une chose parfumée en tant qu'elle est un objet vu, possédant une belle couleur. Ce plaisir est en effet loin du plaisir que prend le sens de l'odorat au parfum lors de son appréhension. L'appréhension du musc par le sens de la vue et le plaisir qu'elle prend en appréhendant sa couleur ne fait pas apparaître en elle une grande inclination et un grand désir pour le musc, ce qui est le cas de celui qui appréhende son parfum par le sens de l'odorat. De la même manière, l'appréhension de celui qui comprend l'existence du Vrai par la voie des prémisses intelligibles, ne génère pas chez lui le désir qui accompagne le *'ārif*. L'intellect prend plaisir à L'appréhender dans la mesure où Il est un objet de la connaissance.

Chapitre 21 : La familiarité du *'ārif* avec la beauté du seuil divin

Lorsque l'œil de la connaissance s'ouvre pour le *sālik*, les grâces des faits divins émanent sur lui, dans la mesure de sa perfection et de sa prédisposition pour l'appréhension. Ainsi une amitié avec le monde du *malakūt*, une familiarité avec les grâces du Vrai et un amour de la beauté du seuil divin lui adviennent, dans la mesure de [la diffusion de] ce flux vers lui. Sa familiarité avec le monde d'ici-bas diminue peu à peu. En revanche, sa familiarité avec le monde divin augmente. Tu compares peut-être cette familiarité avec ce qui advient,

chez un homme intelligent, par sa familiarité avec les sciences spéculatives. Cela est une mauvaise pensée, une erreur vilaine et une idée affreuse. Et si j'utilise ici nécessairement le terme de « familiarité » et d'autres termes comme « amour » ou « beauté » d'une manière métaphorique, la ressemblance entre les différents sens de ces mots ne doit pas te faire t'enorgueillir et te faire égarer sans que tu ne le saches, de sorte que tu te contentes de leurs sens (noms), seulement à des futilités que ton intellect faible peut imaginer.

Chapitre 22 : La foi à l'étape de la connaissance, la *walāya* et la prophétie

L'intellect de celui à qui aucune chose de cette étape n'est donnée, n'assentit pas, par la voie des prémisses, à l'existence de cette étape. [31] Il est probable que la foi en la prophétie disparaît pour lui, car la prophétie est constituée d'une étape située au-delà de l'intellect, l'étape à laquelle on vient de faire allusion. Quiconque n'assentit pas à cette étape, n'assentira pas non plus à la prophétie. Que penses-tu alors de celui qui dénie l'étape de la *walāya* qui apparaît après celle de l'intellect, lorsque l'étape de la prophétie n'apparaît qu'après celle de la *walāya* ? Si cette personne donne son assentiment oralement ou croit dans son cœur qu'il assentit à la vérité de la prophétie, il est dans l'erreur. Cette personne, dans sa croyance, est à l'exemple de l'aveugle croyant avoir assenti à l'existence des couleurs et appréhendé leur vérité lorsqu'il n'a appréhendé l'existence de l'objet coloré que par le sens du toucher, quand cela est loin de l'appréhension de la vérité des couleurs.

Chapitre 23 : La foi en la prophétie est la foi dans le caché (*al-ġayb*)

Pour l'intellect, la foi en la prophétie est la foi dans le caché. Si l'intellect comparait ce caché à une chose présente pour son appréhension, il serait vraiment loin de la vérité. Si tu obtiens une telle foi [i.e. dans le caché], sache que tu as la foi en la prophétie, sinon il te serait interdit de manger, de boire ou de dormir, sauf dans la mesure où c'est nécessaire, jusqu'à ce que tu arrives à cette foi. Si tu acceptes ce conseil, tu seras béni et si tu le laisses tomber « Quiconque mène combat, mène seulement combat pour soi-même. En vérité, Allah est certes suffisant à Soi-même » (29 :6). Lors de l'apparition de l'ange de la mort, les gens comme toi affronteront cette parole du Très-Haut : «leur apparaîtra, d'Allah, ce qu'ils n'escomptaient point » (39 :47).

Chapitre 24 : La voie pour solidifier la foi en la prophétie

Tu pourrais te dire : « quelle est la voie dont le cheminement prodiguera à l'homme intelligent la possibilité d'acquérir la foi en la prophétie ? » Je répondrai : « cette voie est [comparable à] celle de la personne qui n'a pas le goût pour la poésie et qui, à force de

fréquenter les gens qui en ont, [32] arrive à son but. Il existe beaucoup de gens qui n'ont pas le goût pour la poésie et qui ne comprennent pas la différence entre un texte de poésie et un texte en prose, mais qui, malgré cela, assentissent à l'existence de cette faculté chez d'autres, disposés à l'appréhension de cette différence [entre la poésie et la prose]. Ce groupe, à force de fréquenter les gens [disposant de cette faculté] ne dénie pas [son existence]. Ils se mirent véritablement à croire au caché.

Chapitre 25 : Les attributs de Dieu du point de vue de l'intellect et de la clairvoyance

Les attributs de Dieu se divisent suivant ce qui peut être appréhendé par la spéculation sur certains existants et sur leur qualification par des attributs spécifiques ; [tels que] le Sage, le Fabricant et le Créateur. L'appréhension de ces attributs est concevable pour l'intellect. Or, l'appréhension de la vérité d'attributs qui n'appartiennent à aucun existant dépend de l'avènement d'une étape située au-delà de l'intellect. Parmi ces attributs figurent la domination, la grandeur, la beauté et la lumière. Ce que l'intellect comprend du sens de ces termes est loin de leur vérité. Fais attention à ne pas t'enorgueillir de l'apparence des choses ! Car la nature est créée de sorte à prétendre [posséder] toutes les perfections même si elle en est exempte. Elle n'avoue pas sa faiblesse et approfondit toute chose, qu'elle lui soit permise ou interdite. Elle intervient dans tout ce qu'elle peut appréhender ainsi que dans tout ce que la perturbation, causée par l'estimation, ne lui permet d'appréhender. Si la nature te dit qu'il est possible à l'intellect d'appréhender la beauté éternelle, il te suffira d'un seul témoin pour la réfuter si tu lui dis: « le beau serait abandonné pour le plus beau ! Pourquoi donc n'abandonnerais-tu pas pour Lui ce qui est autre que Lui, sachant que la plus belle des choses comparée à Sa beauté est plus laide que toutes les laideurs ? » La nature se mettra alors à contrer des sornettes que je ne mentionne pas, de peur de perdre mon temps en les rappelant et en mentionnant la part des erreurs de chacun d'elles. Quiconque dont le bonheur prendrait une telle tournure et quiconque à qui serait destiné un part de la vérité de cette étape, orientée vers l'appréhension de la beauté éternelle, témoignera du but recherché.

Chapitre 26 : La clairvoyance appréhende les états de l'amour

[33] L'amour est une des spécificités de cette étape. Il n'y a point de doute, chez celui qui est témoin des états de l'amour, que l'intellect est incapable de les appréhender. Celui possédé par l'amour n'a pas de moyen de faire comprendre le sens que l'amour revêt à ses yeux à l'homme possédant l'intellect, qui n'a même pas encore découvert le goût (*dawq*)-, afin que cet homme aussi atteigne le même rang que lui. Ceci est le statut de l'intellect à

l'égard de tous les états [de l'âme], qu'il s'agisse de la rage, de la joie, de la peur ou de la honte. L'intellect appréhende les sciences, mais il ne possède pas le moyen d'appréhender les états. Il appréhende cependant leur existence et formule divers jugements sur chacun d'eux. Quant à la quiddité de l'amour et des autres états, l'intellect ne les appréhende pas par la voie des prémisses, comme il appréhenderait les objets intelligibles en entendant leurs prémisses de quelqu'un d'autre.

Chapitre 27 : La vérité de l'amour

Le désir pour le bien-aimé vient de l'amour. La vérité du désir se résume dans le fait que toute l'intention de la personne désirante soit orientée vers son objet de désir. Le désir et la retrouvaille sont dans cet état ensemble. On comprend la vérité du désir par [l'exemple] de l'attraction du fer par un aimant. Le fer pur est entièrement attiré vers l'aimant, et, dans son désir, n'existe aucune distraction. S'il se mélange à quelque chose d'autre, comme l'or ou l'argent, cela génère une déficience dans l'état parfait de son attraction. Or, s'il n'y a pas en lui d'impureté, le véritable désir induit nécessairement la retrouvaille, c'est-à-dire que l'attachement à l'aimant, devient indispensable. C'est le sens de notre parole «le désir et la retrouvaille sont ensemble». Il se peut qu'un obstacle venant de l'extérieur empêche l'attraction du fer, [34] mais cela ne constitue pas un défaut dans l'état parfait de son désir, car le défaut serait une impureté, comme l'or, le plâtre ou quelque chose d'autre, qui se serait mélangé avec lui dans la mine. L'obstacle venant de l'extérieur a une grande influence dans l'entrave du désir c'est-à-dire l'attraction vers l'aimant. Tant qu'il n'y a pas d'impureté dans l'essence de l'amant, il ne détournera pas son visage de son bien-aimé et répondra entièrement de sa personne à l'entrée de son territoire sacré qui est le visage du bien-aimé. Celui qui désire deviendra, à ce moment-là, un des initiés au désir et la vérité de ces paroles divines lui sera dévoilée : « Quand le Seigneur dit à [Abraham] : Soumets-toi !, [Abraham] répondit : Je me soumets au Seigneur des Mondes » (2 : 131) ; « La religion, aux yeux d'Allah, est l'Islam » (3 : 19) ; «selon la conception originelle qu'Allah a donné aux Hommes ! Nulle modification à la création d'Allah ! C'est la religion immuable » (30 : 30) ; « Il n'a placé nulle gêne en la Religion » (sic ; Religion ?) (22 : 78) ; « Le Culte pur n'appartient-il pas à Allah ? » (30 : 3) ; « Nulle contrainte en la religion ! La Rectitude s'est distinguée de l'Aberration. Celui qui est infidèle aux Tâghout et croit en Allah s'est saisi de l'anse la plus solide et sans fêlure » (2 : 256) ; « [Pourtant] il ne s'est nullement engagé dans la Voie Ascendante. Et qu'est-ce qui t'apprendra ce qu'est la Voie Ascendante ? C'est affranchir un esclave » (90 : 11-13).

Connaître la différence entre ce qui, de l'intérieur, fait obstacle à l'amant, comme l'or se mélangeant au fer, et ce qui, de l'extérieur, lui fait obstacle, dont l'exemple serait une main contraignante qui empêcherait le fer d'être attiré, est difficile, excepté pour celui qui a un statut affermi sur cette [voie]. Ô toi qui es orgueilleux de ton savoir et arrogant à cause de ton intellect ! Ne regardes pas ce chapitre d'un œil humiliant, [35] n'en tire pas de vanité et ne penses pas que c'est là quelque futilité rassemblée par quelque idiot égaré ! Celui qui ne parvient à appréhender le sens de [ce chapitre] par la voie du goût, est de ceux que le Coran désigne ainsi : « Et comme ils ne sont point dirigés [par ce message], ils disent : C'est une ancienne imposture ! » (46 : 11) ; aussi : « Loin de croire, ils ont traité de mensonge ce dont ils n'embrassent point la connaissance et dont l'explication ne leur est pas encore venue » (10 : 39). Il m'était obligatoire de te le dire en guise de conseil. Aux yeux des *'ārifūn*, ta foi et ta mécréance sont égales. Le statut de ta science par laquelle tu argumentes auprès d'eux est comme le statut de la science du tissage et l'art de la saignée (*ḥağāma*) auprès des vrais savants. Qu'arrive-t-il au savant embrassant par sa science la vérité des choses, s'il ne connaît pas la science du tissage ou celle de la saignée ?

Chapitre 28 : Comprendre l'incapacité de l'intellect par l'intermédiaire de l'intellect lui-même et de la clairvoyance

L'intellect de la personne qui prend plus de plaisir à cette étape, aperçoit mieux que quiconque son incapacité à saisir la vérité du Premier et celle de Ses attributs. Le dernier monde parmi les mondes des objets intelligibles se situe là où l'intellect comprend son incapacité à appréhender une multitude parmi les existants. Cette incapacité est l'une des premiers [choses] qui surviennent à l'étape située au-delà de l'intellect. L'extrémité de l'étape de l'intellect rejoint le début de l'étape située au-delà d'elle, de la même manière que l'extrémité de [l'étape du] discernement rejoint le début de [l'étape] de l'intellect. La particularité du savant qui s'est perfectionné dans sa science est qu'il sait avec certitude que la compréhension de la vérité éternelle ne se réalisera pas pour lui. Il le saura après avoir obtenu la certitude au sujet de beaucoup de prémisses connues des savants des *nuzzār*. En effet, entre la compréhension qu'a l'intellect de son incapacité [obtenue] par des prémisses et la compréhension qu'a le *'ārif* de cette incapacité, je veux dire l'incapacité de l'intellect à saisir les objets connus par le *'ārif*, existe un grand gouffre et une énorme différence. Il semble que cette incapacité se manifestant à l'intellect est comme l'incapacité se manifestant à l'estimation dans [36] l'appréhension des objets intelligibles. L'incapacité de l'estimation à appréhender les objets intelligibles difficiles est obtenue par l'estimation par le biais des

prémises. Or, l'intellect comprend, sans recourir aux prémisses, l'incapacité de l'estimation à [saisir] ses objets. L'objectif le plus élevé de l'estimation est d'avouer son incapacité à appréhender les objets intelligibles, alors que l'intellect le déterminera par des prémisses certaines pour lui. De même, lorsque l'incapacité de l'intellect à saisir les objets compris par les *'ārifūn* se trouvent déterminée pour l'homme intelligeant, il atteint l'étape la plus haute de l'intellect et connaît le point ultime dont l'appréhension est possible pour l'intellect. Il sera logé donc à la *ka'ba* du désir. À ce point, celui qui désire atteint la première étape de la connaissance (*ma'rifa*).

Chapitre 29 : La comparaison entre la compréhension de l'estimation et celle de l'intellect sur leur incapacité

L'intellect est par nécessité incapable de comprendre sa véritable incapacité ainsi que les objets connus du *'ārif*, de la même manière que l'estimation est incapable par nécessité de comprendre son incapacité à saisir les objets intelligibles. C'est l'intellect qui comprend la véritable incapacité concomitante à l'estimation dans la saisie des objets intelligibles. Etant donné l'incapacité de l'intellect à saisir le véritable sens de son incapacité, pourquoi certains s'étonnent-ils de notre propos « il est incapable d'appréhender la vérité du Vrai et la vérité de Sa science qui est la source de l'existence (*yanbū' al-wuğūd*) ? » La différence entre les intellects dans la compréhension de cette affaire revient en effet à la différence des dispositions dans la compréhension [des degrés d'] incapacité. L'incapacité qu'avoue Muḥammad,- que la paix soit sur lui-, n'est pas l'incapacité qu'avoue Abū Bakr, -que Dieu soit satisfait de lui-. Au contraire, il existe une énorme différence entre les deux confessions. Lorsque l'âme est submergée par l'incapacité d'appréhender l'ultime degré de son incapacité, elle peut probablement saisir son incapacité, non par la voie des prémisses, mais par la voie de la connaissance. La parole du Grand Véridique [i.e., Abū Bakr] fait peut-être allusion à une telle chose : « L'incapacité de saisir l'appréhension est elle-même l'appréhension ». [37] La connaissance mentionnée dans la parole des *ṣūfīs* est probablement proche de ce qui vient d'être dit « celui qui connaît Dieu, devient muet ».

Chapitre 30 : La question de l'essence et des attributs

Ma parole est arrivée à un point qui dépasse les limites de la spéculation rationnelle. Prêter oreille à ce que je viens d'approfondir est peut-être dangereux pour la majorité des gens. Peu d'entre eux le comprendra et ne le rejettera pas. Il me devient maintenant primordial de revenir à mon but principal. Je dis donc ce dont tu as besoin d'écouter ; cette chose à laquelle nous avons déjà fait allusion discountant sur la question des attributs et les types

d'existants indiquant les types d'attributs qui ne sont, en vérité, ni comme l'essence ni autre qu'elle. Cette opinion est celle des adeptes de la vérité (*ahl al-ḥaqq*), sur quoi leurs successeurs sont également tous d'accords. Formuler ce genre de jugement est incorrect pour l'intellect des gens faibles.

Chapitre 31 : La suite de la question de l'essence et des attributs

Tu demanderas peut-être : « selon le point de vue de l'intellect primaire (*al-'aql al-'ulā' awwalī* ?), il est apparemment impossible qu'une chose ne soit, à la fois, ni comme une autre chose, ni différente d'elle. Pourrais-tu donc expliquer un peu plus cela, en espérant qu'un assoiffé en soit consolé ? » Sache qu'il est absurde de dire : « cette chose n'est pas comme cette autre chose, ni autre qu'elle, en ne considérant qu'un seul aspect ». Personne, parmi les gens intelligents n'adhère pas à ce genre d'opinions. Mais si l'on y trouve deux considérations (*i'tibārān*), une telle chose ne sera plus absurde. Comme lorsque l'on dit que cette chose n'est ni non-existante, ni existante. Cela est certainement absurde et son absurdité est [38] bien évidente pour l'intellect. Néanmoins, si l'on considère dans le sens de cet énoncé deux aspects, et que les deux aspects soient nécessités, l'énoncé sera correct. Son explication est que la chose peut être existante selon un aspect, et non-existante selon un autre aspect. Ceci est la caractéristique de tout existant, excepté l'existant subsistant par sa propre essence. Si l'on prend en compte l'essence de chaque possible, sans considération pour l'état de la subsistance (*qayyūmiya*) qui vient du Nécessaire pour lui, elle est non-existante *per se*. En revanche, lorsque l'on y réfléchit, en considérant l'aspect qui le relie à la subsistance [venant] du Nécessaire, elle est existante. Le Coran éminent et la parole éternelle font allusion à ce genre de choses : « Tout ceux qui sont sur la terre sont périssables, alors que subsistera la face de ton Seigneur qui détient la majesté et la magnificence » (55 : 26-27). Le prophète – que la paix et le salut soient sur lui- a informé de choses similaires lorsqu'il a dit : « la parole la plus sincère énoncée par les Arabes est ce vers de Labīd :

Toute chose, excepté Dieu, est néant/ Toute grâce est inévitablement périssable.

Chapitre 32 : Le problème de la multiplicité des attributs et de l'unicité de l'essence

Les attributs sont l'essence, si on les considère selon l'aspect qui les relie à l'essence. Vu de cet aspect, il n'y a absolument aucune différence entre eux et l'essence. Les attributs sont, néanmoins, autres que l'essence, si on les considère selon l'aspect relatif à la division de l'existence en différents types. Selon cet aspect, les attributs sont différents et multiples. Il existe un exemple clair pour [illustrer] ce point. Ton âme ne sera contente qu'après l'avoir

écouté. Cet exemple préviendra le rejet de ce point et mettra fin à la négation [que peut en avoir] les pédants.

Sache donc que le nombre dix dans son essence a un sens intelligible (*ma'nā mafhūm*). Ce sens est unique et ne se divise pas, c'est ce que le terme « dix » indique. Mais si l'on considère sa relation avec le nombre cinq, c'est le terme « double » qui indique le nombre dix. De même, si l'on considère sa relation avec le nombre vingt, c'est le terme « la moitié » qui indique le dix. Si l'on considère sa relation avec le nombre trente, c'est le terme « tiers » qui l'indique. [39] Il est ainsi possible d'indiquer le nombre dix par d'autres termes en fonction de la diversité des relations qu'il entretient avec d'autres nombres. Et ces attributs avec lesquels le nombre dix est décrit en fonction de la diversité de ces relations, sont un sous un aspect et multiples sous l'autre. Si l'on considère l'aspect qui les relie à l'essence du dix, on ne trouve pas de diversité entre eux. Par contre, si l'on considère l'aspect qui les relie aux différents nombres,- auxquels le dix est attribué-, ils se diversifient en fonction de la considération de ces relations, à cause de la diversité des nombres qui sont attribués à dix.

Ainsi est donc l'essence du Nécessairement Existant. L'unité Lui est concomitante. Comment ne lui serait-elle pas concomitante alors que l'unicité, qui est plus spécifique qu'elle, Lui est concomitante ? En effet, il n'est pas possible que la propriété existant en elle ne se trouve dans d'autres essences. L'unité est concomitante au soleil, car l'on ne trouve pas de deuxième [comme lui] dans l'existence. Cependant, l'unicité n'est pas concomitante à lui, car l'existence d'un deuxième [soleil] est possible. Lorsque donc tu considères la relation de l'Essence Nécessaire avec elle-même, tu la trouveras unie (*muttaḥida*), sans aucune multiplicité. De la même manière, lorsque les cœurs des *sālikūn* regardent cette essence, ils la trouvent également ainsi, sans aucune différence. Cependant à cause de la multiplicité des relations que cette essence entretient avec d'autres existants,-qui ont mérité l'existence grâce à cette Essence Nécessaire et non point à cause d'eux-mêmes -, les *sālikūn* ont nécessairement besoin de diversifier les expressions afin de rendre, par le biais d'elles, la réalité de ces relations en vue de [faciliter] sa compréhension pour les personnes faibles. Lorsque donc la relation de cette Essence est considérée avec l'émanation des existants à partir d'elle, et que l'on sait que ces existants sont possibles (*mumkin*) et que le possible a inévitablement besoin d'un nécessaire qui le fait exister, la considération de cette relation existant entre elle et les existants est nommée la « puissance ». Il est possible qu'elle soit nommée, en fonction d'une autre relation, la « volonté » (*irāda*). Les cœurs, à cause de leur faiblesse, pensent qu'il y a une différence entre le « puissant », la « puissance », le « celui qui veut » et la « volonté ». C'est la limite à laquelle s'arrête la spéculation des intellects.

Chapitre 33 : Les attributs ne sont ni l'essence, ni autres qu'elle

[40] Sache que notre propos « les attributs ne sont ni l'essence, ni autres qu'elle » est vrai et correct. Il n'est permis à aucun musulman d'adopter la thèse contraire. Le joug de l'islam sera sans doute enlevé du cou de celui qui soutiendrait la thèse contraire. Cela est la doctrine des pieux anciens (*as-salaf al-ṣāliḥīn*) et des maîtres défunts qui servent pour nous de bons exemples et de guides éminents. Ils furent tous d'accord sur ce point par la nécessité que les vrais savants parmi les anciens, excepté les adhérents de la doctrine littéraliste, y ont reconnu. Celui qui affirme la réalité de l'essence et n'affirme pas la réalité des attributs, est un ignorant innovateur. Et celui qui affirme la réalité des attributs distincts de l'essence, est un dualiste impie et ignorant, à cause de son impiété.

Chapitre 34 : Les versets coraniques sur la multiplicité des attributs

Sache que Dieu, le Très-Haut, S'est décrit, plusieurs fois dans Son Livre Saint, par des qualités diverses telles que la puissance, la volonté, la grandeur, l'abaissement, l'ouïe, la vue, la vivification et la loyauté. Il a donc dit « Allah sur toute chose est omnipotent » (65 :12), « Vous ne [le] voudrez qu'autant qu'Allah voudra » (76 :30), « Tu élèves qui Tu veux et Tu abaises qui Tu veux » (3 :26), « Rien n'est à Sa ressemblance. Il est l'Audient, le Clairvoyant » (42 :11), « C'est Lui qui fait vivre et qui fait mourir » (40 :68). Réfléchis donc sur la manière dont ces qualités se sont multipliées en raison de la multiplicité des relations [entretenues par] des existants avec Son essence qui est leur source, et sur comment ces qualités se sont unifiées dans leur essences par l'aspect (*waḡh*) qui les relie à l'essence [de Dieu]. Par la suite, compare de la même manière les autres attributs. Je ne pense pas que tu sois incapable de comprendre ces relations existantes dans chaque attribut, [41] si tu te comptes parmi ceux qui luttent avec les difficultés intelligibles. Essaie donc, en premier lieu, de comprendre ce que je viens de te dire.

Chapitre 35 : Analyse de quelques-uns des attributs

L'une des choses connues et incontestables c'est que lorsqu'on regarde la vérité prééternelle de laquelle est émanée l'existence, et que l'on considère ce qui, d'elle, est porté à l'existence, de même que ce qui n'est pas encore porté à l'existence mais qui le sera à son temps déterminé (*aḡal musammā*) et à son instant connu, [on saura que] ce qui, d'elle, est porté à l'existence a une relation [avec elle] que ce qui ne l'est pas encore ne possède pas. Ceci est la différence [distinguante] les existants des non-existants dans leur relation avec elle. Les existants, quant à eux, se différencient dans leur relation avec elle : la relation de l'ange

avec Son essence n'est pas comme la relation de l'homme [avec elle]. De même, la relation de l'homme [avec elle] n'est pas comme la relation des animaux. La relation des animaux n'est pas comme la relation des végétaux, et la relation des végétaux n'est pas comme la relation de la Terre et des cieux. La relation de la couleur blanche n'est pas comme la relation de la couleur rouge et la relation de celui qui est vénéré dans ce monde et dans l'autre n'est pas comme celle de celui qui est abaissé dans les deux mondes.

Sache donc que lorsque Dieu, qu'Il soit glorifié et exalté, est mis en relation avec celui qui est vénéré sous un certain aspect, cette mise en relation nécessite pour Lui [le fait] d'être nommé le « vénérant ». Ainsi lorsqu'Il est mis en relation avec les gens rabaissés, cette mise en relation nécessite pour Lui [le fait] d'être nommé « rabaissant ». De même, lorsqu'on Le considère sous l'aspect selon lequel Il est celui qui donne la forme (*muṣawwar*) de la vie et de la mort, on dit : « C'est Lui qui fait vivre et qui fait mourir » (40 :68). Et lorsque l'on considère que Sa science englobe les existants que l'homme comprend par les sens de l'ouïe et la vue, on dit « Il est l'Audient, le Clairvoyant » (42 :11). Enfin, lorsque tous les existants sont mis en relation avec Lui, et que chacun d'eux est vu comme Lui appartenant, on dit : ce que Dieu voudra sera et ce qu'Il ne voudra ne sera pas. Lorsque les existants, réalisés par Lui, et [42] les non-existants, pas encore réalisés par Lui, sont mis en relation avec Lui, on dit : « Allah sur toute chose est omnipotent » (65 :12). La puissance est donc obtenue de la relation des existants et des non-existants avec Lui. Or, la volonté et la volition (*maṣī'a*) [sont obtenues] de la relation des existants avec Lui. La volonté est obtenue de la relation des existants célestes (*al-mawğūdāt al-malakūtiyya*) avec Lui et la volition est obtenue de la relation des existants terrestres (*al-mawğūdāt al-mulkīya*) avec Lui. Le « vivifiant » et « celui qui fait mourir » sont obtenus de la relation de tout vivant et de tout mort avec Lui. Analyse de la même manière les autres attributs.

Chapitre 36 : Il n'y a aucune sorte de dualité dans l'essence de [l'être] nécessaire

Nos essences sont déficientes et les attributs les accomplissent. C'est pour cette raison que notre puissance a besoin de la volonté et que notre volonté [a besoin] de la science. La puissance, pour atteindre l'objet de la puissance, n'est pas suffisante, sauf si la volonté existe. Cela correspond à notre situation⁹²⁹. Quant à l'essence de Dieu, le Très-Haut, elle est parfaite.

⁹²⁹ *Tahāfut*, 92, 15-19 : « Si la seule présence de la forme d'une figure ou d'une écriture en nos âmes était suffisante pour la venue à l'être de cette forme, notre science aurait été comme la puissance et la volonté elles-mêmes. Mais à cause de notre défaut, notre conception n'est pas suffisante pour l'existence de la forme, mais nous avons besoin, en plus de ça, à une volonté renouvelante qui surgit d'une puissance appétitive (*quwwa*

Elle n'a pas besoin d'autre chose pour [faire] quelque chose. Or, tout ce qui pour [faire] quelque chose a besoin d'autre chose est déficient et la déficience ne convient pas à l'existant nécessaire. La science de Dieu, donc, n'est pas différente de Sa volonté, et Sa volonté n'est pas différente de Sa puissance. Son essence est donc suffisante pour tout faire. A l'égard des objets de savoir, elle est la science ; à l'égard des objets de la puissance, elle est la puissance et à l'égard des objets de la volonté, elle est la volonté. Elle est une et il n'y a aucune sorte de dualité en elle.

On ne peut absolument pas imaginer la dualité au sujet du nécessaire car il n'est pas possible que deux choses existent et que chacune d'elles soit nécessaire par son essence. Car il est indispensable qu'entre chacune des deux choses existe une différence selon un aspect (*muğāyira fī šay'in*), sinon leur dualité ne se réaliserait pas. Si deux nécessaires avaient existé, ils devraient être différents selon un certain aspect. Ainsi ce qui les différenciait devait être soit nécessaire (*darūrī*) pour tout être qui est nécessaire par son essence, [43] soit il ne devrait pas être nécessaire. S'il était nécessaire, il serait indifféremment existant dans les deux nécessaires; et s'il n'était pas nécessaire, il exigerait que son existence soit causée par une cause, alors que le nécessaire est loin d'être ainsi⁹³⁰. Si cela ne te suffit pas sur cette question, tu dois chercher dans les livres dont les auteurs en ont abondamment parlé. Mon temps ne me permet pas de dire plus que ça, et mon but dans ce livre n'est pas de le rallonger par des choses sur lesquelles les savants ont apporté la démonstration et qu'ils ont résolues. Cela doit être cherché dans sa propre source.

Chapitre 37 : L'éternité du monde, comme son advenue à l'être, est impossible selon l'intellect

Si tu demandes : « qu'elle est ton opinion sur la relation entre [l'existant] nécessaire et les cieux et la Terre ? Est-ce qu'elle a existé à chaque instant (*fī kulli waqt*) ou non? Si elle a existé à chaque instant, cela mènerait à l'éternité des cieux et des deux Terres; et sinon comment [est-ce possible] qu'elle soit portée à l'existence après la non-existence ? Serait-ce dû à une cause (*'illa*) apparue après ne pas avoir été dans l'essence de [l'être] nécessaire ? Or cela est absolument impossible. Ou serait-ce dû à un effet (*aṭar*) apparu dans le non-existant, lorsqu'il était en permanence dans l'état de la non-existence, sans que cet effet apparaisse en lui jusqu'à un instant spécifique? Mais cela est également impossible. Ou bien a-t-elle été

šawqiyya). A travers les deux la puissance qui fait mouvoir les muscles et les nerfs dans les parties organiques, meut ». Voir aussi *Nāme-hā*, I, 143-144, 152.

⁹³⁰ Cf. *Nāme-hā*, I, 118-119.

portée à l'existence après ne pas avoir été sans l'apparition d'aucune chose ? Mais cela est également impossible.

Sache donc que les savants ont beaucoup écrit sur ce sujet. La vérité sur laquelle il n'y a aucun doute, auprès des clairvoyants, est que la relation des cieux et des deux Terres à l'égard de Dieu est comme la relation de la chose qui est non-existante à l'instant présent et dont l'existence sera actualisée, par exemple demain. Je ne sais pas⁹³¹ ce que cette personne dirait au sujet du non-existant dont la non-existence est apparente et qui sera portée à l'existence après cela ? Dirait-elle qu'un effet est apparu dans [l'existant] éternel, ou qu'un effet est apparu dans ce non-existant ou que le non-existant est porté à l'existence sans l'apparition d'un effet ? Or tout cela est impossible. Il ne reste qu'à dire : la cause de son existence est Dieu, [44] et Il est existant selon un état unique (*'alā ḥāla wāḥida*) d'une éternité *a parte ante* et *a parte post* (*azalan wa-abadan*). L'existence du non-existant n'est pas actualisée par Lui avant cela à cause du manque d'une condition (*ṣarf*) qui la rendrait digne d'être (*ḡa'ala wuḡūdihi mustaḥaqqan li-l-wuḡūd*) et disposée à recevoir la lumière de l'existence prééternelle.

Chapitre 38 : La différence entre l'acte du créateur qui fait exister et l'acte des créatures

Lorsqu'est émanée sur le non-existant la forme de l'existence (*ṣūrat al-wuḡūd*), comme la forme d'une pomme qui était non-existante et qui devient existante après [l'état] de non-existence, il est indispensable qu'il y ait une cause (*sabab*) à l'existence de la forme après sa non-existence. La cause pour l'existence de tous les existants est Dieu, le Très-Haut. En effet, tout existant autre que Lui n'a ni véritable essence ni existence. Comment donc peut-il être une cause ? Oui, il est possible, du point de vue de l'homme ordinaire, qu'il soit dénommé "cause", comme il est appelé "existant". Comme l'existence de son être n'a pas de principe sauf par l'aspect qui le relie à l'essence de l'éternel, il n'est pas possible que son être en tant que cause ait un principe, excepté selon cet aspect. De même, comme il n'y a pas de vérité pour son existence, il n'y a donc pas de vérité pour sa causalité qui est un attribut qui dépend de l'existant. Il ne reste ici qu'à dire : "si la cause est Dieu, le Très-Haut, pourquoi donc le causé n'est pas porté à l'existence alors que la cause était existante ?" Nous disons donc : à cause du manque d'une de ses conditions. J'expliquerai ce point puisqu'il a besoin de plus de clarification.

⁹³¹ Nous avons lu « je ne sais pas » (*lastu ša' rī*) au lieu de « peut-être je saurai » (*laytu ša' rī*) dans l'édition.

Chapitre 39 : La doctrine de l'émanation de certains existants à partir de certains autres est une hérésie évidente

Tu pourrais dire qu'il est évident pour les *ahl an-nazar* que Dieu, exalté, est la cause d'un seul existant. Cette chose devient ensuite la cause pour l'existence d'une autre chose, et cette deuxième chose [devient] la cause pour la troisième chose et ce processus continue jusqu'à l'existence de l'homme. [45] Il n'est pas possible que de celui qui est un, sous tous les aspects, émane plus d'une seule chose. Sache donc que c'est un grand danger de parler ainsi et il n'est pas permis à la langue de dire ce genre de choses. Ceci est une impiété évidente aux yeux des clairvoyants. Il n'y a donc pas de différence entre celui qui prouve deux éternels et celui qui prouve deux causes qui sont toutes les deux capables de faire exister. La vérité au sujet de laquelle il n'y pas de doute c'est qu'il n'y a pas d'existant, excepté Dieu, exalté et glorifié, qui soit capable d'être la cause de l'existence d'une autre chose.

La vérité de la causalité (*sababiyya*) revient à faire exister la forme (*ṣūra*) de l'existence dans le non-existant. L'existence de la cause est indispensable pour que le causé soit porté à l'existence par son moyen. Le non-existant n'est pas capable d'être la cause. Il faut donc la permanence (*dawām*) de l'existence de la cause pour que la permanence de l'existence du causé soit préservée. Aucun des existants possibles n'ont de véritable essence ni d'existence. Dieu, le Très-Haut, possède, Lui seul, l'existence véritable et l'essence nécessaire. Celui qui n'a pas véritablement d'existence, comment peut-il être cause d'une autre [chose]? Celui dont l'essence n'a pas d'existence, comment peut-il faire exister une autre [chose]? La véritable cause est ce dont l'essence est parfaite *per se*, l'existence en elle abonde jusqu'à ce qu'elle soit émanée sur les non-existants et les habille des formes de l'existence. Quant à ce qui n'est pas parfait par son essence et dont l'existence et les attributs de l'existence appartiennent à l'existence d'un autre et dépendent d'elle, il est par son essence dans l'ultime déficience et ne mérite ni l'acte de faire exister ni l'existence.

Chapitre 40 : L'attribut de faire exister est propre à [l'existant] nécessaire

L'on peut en trouver un exemple, parmi les choses banales, pour [illustrer] ce point : lorsque la lumière émane du soleil sur la lune pendant la nuit, à la suite du quoi la [46] lumière de la lune émane sur la terre, on n'a aucun doute que la lumière de la lune ne mérite pas l'existence par son essence, mais qu'elle la mérite à cause du soleil. Comment donc est-il possible que la lumière de la lune soit considérée, malgré cette déficience, la cause de l'existence de la lumière émanée sur la Terre? Il faut suffisamment réfléchir sur ce sujet et s'interroger. Il n'y a pas de doute que si l'on regarde [ce problème] d'un point de vue

impartial, on verra que la lumière du soleil a la priorité sur la lumière de la lune, étant considérée comme la cause de la lumière [émanée sur] la Terre. Comme la lumière de la lune n'a pas d'existence, comment peut-elle faire exister, alors que l'existention vient nécessairement après l'existence et que l'existence, par nature (*bi-l-ṭab'*), est avant l'acte de faire exister? Oui, si la lumière de la lune est dénommée "cause", cela est suivant l'usage conventionnel (*al-iṣṭilāh*) et il n'y a pas de discussion là-dessus. Cependant, il n'est pas possible que la dépendance de la lumière de la lune vis-à-vis de la lumière du soleil soit ignorée, puisque, si la lumière du soleil n'existait pas, la lumière de la lune n'aurait même pas d'existence. La vérité est que celui qui affirme l'efficacité (*ṣalāhiyya*) d'une cause autre que le [l'existant] nécessaire, le vrai par Son essence et le subsistant dans Ses attributs, est associationniste et affirme [l'existence d'] un semblable à Lui. Cette personne est comme celui qui affirme que la lune est associée au soleil dans l'acte de faire exister la lumière. Il n'y a pas de doute que si l'on suppose la non-existence de [l'être] nécessaire, aucune chose ne subsiste dans l'existence. Toute chose dans toute chose dépend de [l'être] nécessaire, car avec Sa non-existence, l'existence d'aucune chose ne subsiste. Il est donc très étonnant qu'un homme intelligent qui comprenne bien tout cela, hésite malgré tout à accepter la priorité de Son être sur les autres au niveau de la causalité.

Chapitre 41 : Comment limiter l'attribut de la création à [l'existant] Nécessaire, alors que certaines choses sont des conditions pour l'existence d'autres choses ?

Il est vrai que notre propos "[l'existant] Nécessaire a la priorité sur les autres pour la causalité" rend compte d'une grande déficience dans [l'existant] Nécessaire. Comme si l'on fait allusion au fait que d'autres que Lui avaient également le mérite pour une chose, mais que Lui était premier en mérite pour cette chose, tandis que le fait que l'autre mérite cette chose est [47] impossible, sauf si cela [vient] de la part de Son essence nécessaire. Ici demeurent des objections à soulever : "si le Nécessaire a été parfait dans la causalité, pourquoi donc l'existence du causé est retardée alors qu'avec la perfection de la cause, le retard de l'existence du causé est impossible ? Et s'il a été déficient dans la causalité et que certaines conditions ont accompli sa causalité, on a prouvé [l'existence d'] un associé à son état de cause. Pourquoi donc ne permettez-vous pas qu'un autre soit dénommé 'cause' malgré le fait que vous avouiez que l'existence de certaines choses soit la condition de l'existence d'autres ?" Ce sont des objections que l'on peut facilement rejeter. Nous disons donc : l'existence de la condition affecte la prédisposition du conditionné pour l'existence et n'a pas d'effet sur la causalité de l'essence Nécessaire, comme la dispersion du nuage affecte la

prédisposition de la terre à [recevoir] l'éclaircissement de la lumière du soleil, et n'affecte point la perfection du soleil. L'Objecteur ne doit pas dire : la dispersion du nuage est la condition qui accomplit la causalité du soleil pour l'existence du conditionné qui est l'éclaircissement de la terre. Car nous disons que la dispersion des nuages cesse d'exister (*zawāla*) et la cessation d'exister est un fait négatif (*amr^{mn} 'adamī*) et le fait négatif n'a pas la capacité d'être la condition d'un fait existentiel (*amr^{mn} wuğūdī*) qui est faire exister une chose. Comment donc est-elle bonne pour la causalité ? Cela est la plus claire des explications et on ne peut imaginer une explication plus claire que cela dans l'art de l'analogie (*tamīl*). Lorsque la lumière de la lune est acquise de la lumière du soleil, alors que, dans son essence, elle est mortelle et inexistante, en vérité il n'y a pas d'autre lumière que celle du soleil. La lumière de la lune est la lumière du soleil et elle est elle. Comment donc est-il possible de considérer la lune, malgré cela, comme associée au soleil dans l'émanation de la lumière ? Comme il n'y a pas d'autre lumière que celle du soleil, de la même manière, il n'y a pas d'autre existence que celle du Vrai. L'existence des existants n'est pas en dehors de l'existence du Vrai et elle est elle.

Chapitre 42 : L'exemple des existants, dans leur vérité, est comme l'exemple d'une image [réflétée] dans le miroir

Tout ce qui existe, en réalité, est périssable et seule l'existence du vivant et de l'auto-subsistant perdure, [48] de même que l'image [réflétée] dans le miroir est, en réalité, périssable, et que seule l'image en dehors [du miroir] détient la permanence. Du point de vue de l'homme ordinaire, cet exemple sensible est suffisant [pour expliquer le but]. Or, aux yeux du *'ārif*, l'image existant en dehors du miroir est à l'instar de l'image dans le miroir et, sans aucune différence avec elle, périssable.

Chapitre 43 : Les bienfaits de la réflexion sur le miroir

Le miroir contient une grande leçon pour les clairvoyants. Celui qui réfléchit bien sur le miroir et, qu'à la suite de cela, un bon nombre de ses difficultés ne se trouvent pas résolues, ne mérite pas d'être compté parmi les intelligents. Je jure que l'homme intelligent ne réfléchit pas sur le miroir à moins que son intellect ne soit tourmenté par de grandes difficultés et qu'il ne mette en doute les choses évidentes ; néanmoins, beaucoup de difficultés se résolvent pour lui. Si le fer n'avait pas d'autre bienfaits que [la production du] miroir, cela suffirait pour témoigner de la justesse de ce propos divin : « Nous avons fait descendre le Fer qui contient danger terrible et utilité pour les Hommes » (57 :25). Il existe tellement de bienfaits dans le fer qu'à côté d'eux, [les bienfaits du miroir], en dépit de tous leurs grands et merveilleux

bénéfices incommensurables, sont insignifiants. Le miroir, en vérité, est celui des personnes intelligentes car elles y voient l'image de l'intellect incapable de comprendre beaucoup de réalités. Un seul exemple te suffira pour [savoir] que l'intellect est inapte à comprendre beaucoup de choses sensibles et apparentes ; cela va de soi pour les choses intelligibles et cachées. Celui donc qui veut apercevoir son intellect tel qu'il est, dans son incapacité, n'a qu'à réfléchir beaucoup sur le miroir qui clarifie l'incapacité de l'intellect et dénonce ses prétentions infinies au sujet de la compréhension des vérités des faits divins. Je ne dénie pas que l'intellect ait été créé pour comprendre beaucoup de choses difficiles ; cependant, cela ne m'étonne pas qu'il va au-delà de son étape avec sa prétention, franchit sa mesure et tombe dans l'erreur.

Chapitre 44 : Les bienfaits de la réflexion sur le miroir ; la suite

[49] En concordance avec l'image de l'extérieur, l'image apparaît dans le miroir par la voie de l'impression (*inṭibā'*). L'intellect distingue, à première vue et dès qu'il commence à juger, l'existence de l'extérieur et de celle de l'intérieur [du miroir]. L'une d'elles cherche à être suivie et l'autre est subordonnée. Il est unimaginable que quelqu'un en doute. Ce qui résulte de l'existence subordonnée revient à la relation réalisée sous un aspect spécifique entre l'image de l'extérieur et le miroir. Lorsque l'œil perçoit cette relation réalisée entre les deux, il comprend que l'image subordonnée, à l'intérieur [du miroir], est en vérité non-existante et qu'elle est en apparence existante. L'intellect ne doute pas que l'existence de l'image à l'intérieur [du miroir] n'est pas essentielle (*dāṭīyan*), c'est-à-dire qu'elle n'est pas existante par essence, indépendante [d'autrui] dans son existence. Elle est, en revanche, existante par annexion aux quatre choses : le miroir, l'image de l'extérieur, la relation obtenue et la perception de celui qui regarde. C'est pourquoi si cette relation était annulée, l'existence de l'image à l'intérieur [du miroir] serait également annulée. L'homme intelligent sait que cette image n'a pas d'indépendance dans l'existence. Si l'existence du miroir, de l'eau ou de ce qui les éclaire pour refléter les images, se suppose d'une façon selon laquelle ils reflètent les images et aucun changement y soit concevable, personne ne comprendra que l'image à l'intérieur [du miroir] soit dans l'existence subordonnée à l'image se trouvant à l'extérieur. Cette caractéristique est propre au miroir et à l'eau, aucune chose parmi les matières, comme l'argile, le plâtre et les autres, ne partage avec eux cette caractéristique. Néanmoins, lorsque l'image se trouvant à l'extérieur change et que la relation existante change également, l'image à l'intérieur change suivant le changement de l'image à l'extérieur et de la même façon. Les gens dotés d'intellect n'ont aucun doute sur le fait que [l'image] à l'intérieur est subordonnée

à l'existence de [l'image] se trouvant à l'extérieur et que [l'image à] l'extérieur précède dans l'existence [l'image] à l'intérieur selon le rang et non selon le temps.

Chapitre 45 : La capacité de l'intellect à comprendre les existants

[50] L'homme intelligent doit réfléchir sincèrement : si le miroir n'existait pas et que quelqu'un lui racontait qu'il a vu l'impression des images dans le miroir, est-ce qu'il assentirait à l'existence d'une telle chose ou pas ? A mon avis, personne parmi les gens dotés d'un jugement impartial qui réfléchissent [en s'aidant par] la clairvoyance intacte ne met pas en doute [le fait] que cette personne dénierait l'existence d'une telle chose et qu'il En apporterait une démonstration pour [prouver] l'impossibilité d'une telle chose. Il est impossible que l'aspect de la déficience dans sa démonstration lui soit connu. Prends en une leçon maintenant et ne décide pas de nier ce que ton faible intellect ne comprend pas. L'intellect est créé pour comprendre certains existants, comme la vue est créée pour comprendre certains existants et est incapable de comprendre les choses entendues, senties et goûtées. De la même manière, l'intellect est incapable de comprendre bon nombre des existants. Certes, il comprend des choses limitées qui sont très peu en comparaison avec le nombre élevé des existants qu'il est incapable de comprendre. La totalité des existants en comparaison avec la science éternelle est comme une particule comparée au Trône. La particule par rapport au trône est une chose, alors que les existants en relation avec la science de Dieu ne sont même pas une chose.

J'ai évoqué ceci par peur qu'il arrive à ton faible intellect de dire : « les intelligibles sont infinis, comment les as-tu supposés limités et finis ? » Celui pour qui tous les existants sont limités, voire ne comptent même pas en tant qu'une chose, de tels jugements n'ont pas de grande importance. D'après cette personne, l'impossibilité d'[accepter] la limite se retrouve dans les attributs prééternels comme la puissance, la volonté, la science ainsi que la générosité (*karam*) qui efflue les formes des existants sur eux. Cette générosité est concomitante (*lāzim*) de l'Essence Nécessaire. Comme elle est parfaite et au-delà de la perfection, la générosité qui nécessite l'émanation de l'existence sur les non-existants lui est inévitablement concomitante, [51] de même que, par exemple, la nécessité lui est concomitante. Si l'essence se retrouvait dépourvue de cette générosité, elle serait déficiente, de même que l'éclaircissement des contrées par le soleil vient de la perfection de son éclaircissement. Si cet attribut ne se trouvait pas dans le soleil, il serait déficient et il lui manquerait quelque chose relevant de la perfection de son illumination : « Il a la Représentation Auguste dans les cieux et [sur] la terre. Il est le Puissant, le Sage » (30 :27)

Chapitre 46 : La réflexion sur le miroir éclaircit la vérité de l'existence des êtres

Les vrais savants, tirent tellement de leçons diverses de [l'exemple du] miroir qu'il est presque impossible de les énumérer. L'une de ces leçons est que, réfléchissant sur le miroir, ils y perçoivent la vérité de la parole du Très-Haut qui énonce : « Toute chose périt sauf Sa face » (28 :88) et celle de cette parole prophétique, que le salut et la paix suit sur lui: « Les hommes sont endormis ; lorsqu'ils meurent ils se réveillent ». Ils savent que la relation du monde terrestre au monde céleste, dans l'existence à l'égard de la face (*wağh*) du Vivant et du Subsistant est [comme] la relation des images à l'intérieur du miroir à l'égard des images s'y trouvant à l'extérieur. Car le monde terrestre et le monde céleste ne possèdent pas véritablement l'existence et leur existence est subordonnée à l'existence de la face du Vrai qui a véritablement l'existence. Certains hommes, voire la majorité d'entre eux, supposent que les existants qu'ils perçoivent dans le monde ont une existence véritable. Lorsque la relation obtenue entre leurs yeux et ces existants sensibles s'annule, le voile sera retiré de leurs yeux et l'illusion se dissipera. Ils se réveillent alors de leur songe et savent avec certitude que «Toute chose périt sauf Sa face ». A moins qu'un existant d'une éternité *a parte ante* et *a parte post* subsiste par la subsistance de sa face. L'existence du subsistant et sa sempiternalité sont ce qui se manifestent en se levant de cet existant éternel, que l'Un Conquérant soit exhaussé, et à ce moment-là, appellera les créatures, du tréfonds du Trône, par Sa parole éminente : « A qui sera la royauté en ce jour ? A Allah, l'Unique, l'Invincible » (40 :16). Ils le percevront [52] sans qu'aucun doute n'en demeure. Celui qui lit ces propos et qui n'arrive pas à [comprendre] la vérité de son sens, qu'il arrête de le nier ! Au-delà de cela, il y a des merveilles de mystères que la langue est inapte à expliquer et dont la parole est incapable de rendre la vérité.

Chapitre 47 : Le rapport de la puissance de Dieu avec la puissance de l'homme

Revenons à notre propos principal. Il n'y a pas de doute que Dieu, le Très-Haut, ait créé en l'homme une chose (*ma'nā*) qu'on appelle, dans la terminologie des hommes, « la puissance ». Grâce à cette chose, l'homme est capable de se mettre à parler après le silence, lorsqu'il le veut. La cause apparente de l'existence de la parole après sa non-existence, selon l'avis du commun des mortels, est la chose qui est nommée chez eux « la puissance ». Il est évident que la puissance existait déjà alors que le causé, qui est la parole, n'existait pas ; et

cela n'est pas à dû à une déficience dans la cause, mais faute de [l'absence] d'une condition qui est la volition. L'existence de la parole donc, de par sa cause dénommée « puissance » dans la terminologie [du commun des mortels] dépend de l'existence de sa condition qui est la volonté. Il est impossible que le conditionné soit actualisé alors que la condition est non-existante. L'impossible ne devient pas l'objet de la puissance, puisque l'influence de la puissance n'apparaît que dans l'objet de la puissance, comme l'influence de la vue n'apparaît que dans l'objet de la vue, et que l'influence de l'odorat n'apparaît que dans l'objet senti et ainsi de suite pour les autres choses perçues. Lorsque la faculté de la vue n'aperçoit pas les étoiles qui sont voilées par un nuage, cela n'a pas pour raison la déficience des yeux. De la même manière lorsque la chose non-existante est voilée par le voile de l'absence d'une condition, la puissance prééternelle ne la fait pas exister ; [elle ne le fera pas] tant que le voile de l'absence de la condition ne sera pas rompu, non pas à cause d'une déficience dans la puissance prééternelle, mais parce que le non-existant est impossible. Lorsque le voile est retiré de lui, il devient possible et devient nécessaire par la puissance prééternelle, de la même manière que lorsque le voile du nuage est rompu, [53] la terre s'apprête à recevoir la lumière du soleil, et cela dès le retrait [de ce voile].

Chapitre 48 : La définition de l'impossible et du possible

La relation de l'impossible par essence (*al-muḥāl bi-dātihī*) à l'égard de la puissance prééternelle est comme la relation de l'objet senti à l'égard de l'œil voyant. L'objet senti ne devient jamais un objet de la vue, et cela non pas à cause d'une déficience dans la faculté de la vue mais parce qu'il n'est pas un objet qui puisse être vu. L'existence ne s'efflue pas (*lā-yafīdu*) de la puissance prééternelle sur l'impossible et cela non pas à cause d'une déficience dans la puissance mais parce que l'impossible n'est pas l'objet de la puissance (*ḡayr maqdūr*). La relation du non-existant possible par essence (*al-ma'dūm al-mumkin bi-dātihī*) à l'égard de la puissance prééternelle est comme la relation de l'objet de la vue caché aux yeux par un voile. Lorsque le voile est retiré, la faculté de la vue le voit. De la même manière lorsque la condition du non-existant possible par essence se présente, la puissance prééternelle le rend existant. Et tant que la condition lui manque, il est impossible par autrui et non par essence. Le possible par essence est ce dont l'existence des conditions est rendue nécessaire et l'impossible par essence est ce dont l'existence des conditions est impossible. Réfléchis bien sur cela et ne le mets pas en doute par ton intelligence simulée de sorte à tomber dans l'erreur de façon inconsciente.

Chapitre 49 : L'être de la chose impossible par essence ou possible par essence n'est pas contradictoire avec son être subordonné à [l'existant] nécessaire.

Les *ahl al-naẓar* ont dit que la possibilité du possible vient de son essence et que l'impossibilité de l'impossible est par essence et vient d'elle. L'homme faible imagine sur ces mots des sens faux et commet des erreurs [d'interprétation] évidentes quant à ce sujet. Comment se peut-il que la possibilité du possible vienne de son essence tandis que son essence ne vient pas d'elle-même mais d'autrui ? Comme elle vient d'autrui alors, il est prioritaire que la possibilité qui est un de ses attributs vienne également d'autrui. [54] La dépendance des essences qualifiées envers leur cause d'existence se situe à un seul niveau alors que la dépendance des attributs subordonnés à cette cause se situe sur deux niveaux. Cela est le cas des possibles dans leur possibilité lorsqu'ils ont été portés à l'existence. Mais le possible qui n'a pas été porté à l'existence, n'a ni essence ni attribut. Comment donc pourrait-on chercher pour lui et pour ses attributs une cause alors que l'on ne cherche pas de cause pour le non-existant et que l'on ne cherche la cause que pour l'existant après la non-existence ? En fait, j'ai invoqué ce point, car leur propos « la possibilité du possible vient de son essence » a un sens correct. La faculté estimative de bon nombre de personnes l'a mal compris. Il faut qu'à l'aide de ce qui vient d'être dit, on évite l'erreur commise par la faculté estimative. Et ceci est exactement la réponse à leur propos « l'impossibilité pour l'impossible vient de son essence ». Lorsque l'impossible n'a pas d'essence, comment pourrait-on chercher pour son impossibilité, qui est un attribut subordonné, une cause ?! Lorsqu'on dit : « la non-existence de non-existant vient de son essence », ce propos a un sens correct chez les gens qui se sont affermis dans la science (*al-rāsiḥīn fī l-'ilm*). Il n'est pas permis de supposer au non-existant une essence, de sorte à considérer ensuite la non-existence comme une chose existante pour cette essence. Le sens de la non-existence est un attribut et l'attribut n'est pas porté à l'existence qu'après l'existence de son substrat. Comment alors la non-existence peut être portée à l'existence, alors que le non-existant, qui est son substrat est non-existant ?! La faculté estimative des personnes faibles tombe la plupart du temps dans l'erreur, concernant ce genre de sujet, mais il est possible pour les adeptes de la vérité d'éviter ce qui ressemble à ce genre d'erreurs.

Chapitre 50 : Pourquoi Dieu a-t-Il créé le monde à un moment et ne l'a-t-Il pas créé avant ou après ce moment ?

Les cieux et les terres sont portés à l'existence lorsqu'ils sont portés à l'existence par la puissance prééternelle. Avant leur existence il n'y avait ni « avant » ni « après » pour qu'on puisse dire « pourquoi n'ont-ils pas été portés à l'existence avant ce [moment] ? » En effet, avant et après sont deux accidents (*'āridān*) parmi les accidents du temps et le temps n'est porté à l'existence qu'après l'existence des corps. Comme il n'est pas possible qu'il y ait, avant l'existence des corps, le « dessus » et le « dessous », car ils sont deux accidents parmi les accidents de lieu (*makān*), de même il n'est pas possible qu'il y ait, avant l'existence des corps, l'« avant » et l'« après », car leur existence dépend de l'existence du temps et [55] l'existence du temps dépend de l'existence du mouvement. À son tour, l'existence du mouvement dépend de l'existence des corps. Le temps est donc l'extrémité (*ṭaraf*) du mouvement, comme le lieu est l'extrémité (*ṭaraf*)⁹³² du corps.

Chapitre 51 : Dire que le monde est éternel par le temps est une erreur absolue

La parole de celui qui dit « le monde est éternel par le temps » (*qadīm bi-l-zamān*) est une erreur absolue. Lorsque l'on demande à cette personne : « qu'entends-tu par « monde » ? » Soit elle répond [1] : « j'entends par ce [mot] tous les corps, comme les cieux et les principes (*al-ummahāt*) » ; soit elle dit [2] : « j'entends par ce [mot] tout existant autre que Dieu, le Très-Haut ». Dans ce [dernier] cas, les intellects, les âmes et les corps, tous sont compris dans [le sens du] mot « monde ». Si elle dit alors : « j'entends par 'monde' tout existant possible parmi les corps et les autres », dans ce cas l'existence de la plupart des existants contenus dans le [sens du] mot « monde », ne dépend pas de l'existence du temps, mais leur existence est par nécessité antérieure à [l'existence du] temps. Comment donc peut-on dire : « le monde est éternel par le temps » alors que l'existence de la plupart des existants du monde est antérieure au temps ?

Si l'on dit : « j'entends par 'monde' tous les corps », dans ce cas, il n'est pas possible de dire : « les corps sont éternels par le temps ». Cela veut dire que les corps existent depuis que le temps existe. Ce qui signifie que le temps est antérieur aux corps dans l'existence. Or, ce n'est pas comme cela. L'existence des corps est antérieure [à l'existence du] temps et l'existence du temps est postérieure à elle, même si cette [antériorité] est selon le rang (*bi-l-martaba*) et l'essence (*bi-l-dāt*). Si quelqu'un dit : « ce que vous avez mentionné n'est pas ce

⁹³² Nous avons corrigé les deux *zarf* (réceptif) dans l'édition d'Osseiran par *ṭaraf* (extrémité). Voir la thèse pour plus d'explications.

que nous voulons [exprimer] par notre propos 'le monde est éternel par le temps', [nous n'avons pas de réponse à ce sujet]. Nous en comprenons seulement ce qui vient d'en être dit et nous avons parlé selon notre compréhension. Nous laissons la parole au sujet de ce que nous n'avons pas compris à l'aveugle. C'est à lui d'éclaircir son sens selon ce qu'il comprend. S'il était vrai et correct, nous nous mettrions d'accord sur cela, sinon nous en avons suffisamment parlé, dans la mesure de notre capacité.

Chapitre 52 : L'avis du 'ārīf sur le problème de l'éternité ou l'advenue à l'être du monde

[56] La vérité dans cette affaire consiste à dire : le temps existe depuis que le mouvement existe. Il n'est pas permis de dire que le mouvement existe depuis que le temps existe. Même s'il y a un certain aspect [de vérité], l'ordre des choses est sérieusement corrompu. Or, comme ceci n'est pas permis, comment est-t-il permis de dire : les corps existent depuis que le temps existe. Si des corps n'ont pas été portés à l'existence, par exemple, jusqu'à présent à cause de la non-existence d'une condition et qu'ils sont maintenant portés à l'existence du fait de l'existence de cette condition, il est permis [de dire avant et après]. Avant son existence il n'y avait ni « avant » ni « après ». Une fois portés à l'existence, ils sont portés à l'existence de cette façon sans aucune différence. Si tu supposes que les corps existent depuis que le Vrai existe, tu commets une immense erreur. Cela est la croyance de la plupart des savants qui s'estiment supérieurs aux anciens et aux modernes dans la véracité de la spéculation.

Ce qui, à cette étape t'est indispensable de savoir est que les corps ne sont point existants là où le Vrai existe : ni maintenant, ni avant, ni après. Celui qui pense que le monde existe maintenant, en même temps qu'existe le Vrai, commet une grave erreur. Là où existe le Vrai, il n'y a ni espace ni temps. Il englobe le temps, l'espace et les autres existants. L'antériorité de Son existence est donc la même pour toutes les choses. Son existence est antérieure à l'existence du monde, comme elle est, par exemple, antérieure à l'existence de la forme de ces mots écrits dans ce livre, et cela sans aucune différence. Celui qui différencie entre les deux, est dans l'impasse de l'associationnisme. Pour lui, le Vrai n'est pas dépouillé du temps, comme Il n'est pas dépouillé de l'espace aux yeux des hommes ordinaires qui Le prennent pour un corps comme les autres choses sensibles. Ce type de foi est loin de la foi véritable qui s'obtient pour le 'ārīf au début de sa démarche et de sa spéculation.

[57] Dieu, le Très-Haut, est antérieur au temps futur comme Il est antérieur au temps passé, sans aucune différence. Cela est certain pour le 'ārīf alors que les savants, par

nécessité, sont incapables de le comprendre. S'ils n'étaient pas incapables de le comprendre, ils n'auraient pas dit que « l'existence du premier intellect est coexistant à l'existence du Vrai », comme ils n'ont pas dit par exemple que « l'existence de la forme de ces lettres écrits sur cette feuille coexiste avec celle de Dieu ». Le Vrai qui est dépouillé non seulement de ce genre d'opinions mais aussi des opinions que peuvent avoir sur Lui les prophètes et les gens proches de Lui. Réfléchis suffisamment bien sur cette parole, peut-être que ton faible intellect tirera de son sens un bénéfice. Bien que comprendre son véritable sens dépende de l'ouverture de l'œil de la connaissance dont le rang par rapport à la clairvoyance de l'intellect est comme le rang d'un embryon par rapport à l'utérus, voire le rang de l'intellect vu par l'œil d'un nourrisson. J'expliquerai cela à un autre endroit, plus propice, espérant que les faibles sentiront un peu de son parfum.

Chapitre 53 : L'éternité *a parte ante* de Dieu est présente en même temps que son éternité *a parte post*, sans aucune différence

La vérité est que Dieu était existant et rien n'était avec Lui et qu'Il est maintenant existant et aucune chose n'est avec Lui. Son éternité *a parte ante* (*azaliyya*) est donc présente en même temps que son éternité *a parte post* (*abadiyya*), sans aucune différence. Là où est Sa Prédominance, aucun existant, à part Lui, n'existe. L'existence d'une telle chose n'est même pas concevable. Là où est la prédominance de l'illumination du soleil, l'existence des chauves-souris n'est point imaginable. Prends donc en considération cet exemple anodin qui est à la mesure de l'impuissance de ton faible intellect et de ta science superficielle et tâche de [comprendre] en espérant que ta faible compréhension tirera un bénéfice de cet exemple. Evite l'associationnisme !

[58] L'existence du Vrai n'est pas temporelle pour que l'on puisse dire par exemple : « Dieu était et aucune chose n'était en même temps que Lui ». Et il n'est pas bien de dire : « Il est et aucune chose n'est en même temps que Lui ». Attention ! Mille fois attention à ne pas souhaiter maîtriser ce que tu entends par ton intellect dont la relation par rapport à la compréhension de ce point est comme la relation des chauves-souris par rapport à la compréhension de la lumière du soleil. Attention de ne pas te méfier de ce qui est dans ce chapitre et de semblables chapitres et de ne pas le rejeter, ni l'accepter, mais de retenir par cœur ces mots. Demande à Dieu, qu'Il soit sanctifié, de t'accorder l'œil qui comprendra ces exemples, non pas selon leur aspect littéral, car cela est impossible, mais selon un autre aspect. Si tu l'as compris selon cet aspect-là, à ce moment-là, tu sauras sûrement qu'il n'y a pas d'expression existante qui rendra mieux que ce que j'ai dit, ce que tu as compris et tu

sauras sûrement que celui qui donne ce genre d'exemple dans les termes mentionnés, commet un acte suprême d'injustice. Sache donc que l'énoncé que nous prononçons : « Dieu était et aucune chose n'était en même temps que Lui », est ambigu (*mutašābih*), puisque le mot renvoie à l'existence d'un existant dans le temps passé. Puisque nous avons dit : « aucune chose n'était en même temps que Lui », comment donc est-il possible que le temps soit existant [simultanément à Lui] ? Et comme cela est le cas, il n'y a donc pas de différence entre notre propos « Il était et aucun existant n'était en même temps que Lui » et notre autre propos « Il est et aucun existant n'est en même temps que Lui ». Cela est donc l'ultime chose qu'il est possible de dire, malgré la pauvreté des termes et des expressions.

Chapitre 54 : L'éternité *a parte ante* et *a parte post* du Nécessaire

Lorsque dans ton intérieur s'ouvre une fente vers le monde céleste, dans tout ce vers quoi tu t'envoleras, tu apercevras l'état réel [des choses] et tu n'auras pas besoin qu'on te le relate. Tu désires probablement savoir le sens de « l'éternité *a parte ante* » et la modalité du vol vers le monde céleste. Cela, selon toute apparence, est comme l'impossible. Sache donc que [59] celui qui pense que l'éternité *a parte ante* est quelque chose de passé, commet une grave erreur. C'est une imagination qui a dominé la plupart des gens. Là où est l'éternité *a parte ante* n'est ni passé ni futur et elle englobe sans différence le temps futur et le temps passé. Celui qui hésite dans son âme et les distingue, son intellect est prisonnier de sa faculté estimative. Le temps d'Adam n'est pas plus proche de l'éternité *a parte ante* que notre temps, bien au contraire la relation de tous les temps avec elle est la même. Il se peut que la relation de l'éternité *a parte ante* avec les temps soient comme la relation des sciences avec les lieux, car les sciences ne sont pas qualifiées par leur proximité ou leur éloignement vis-à-vis d'un lieu, mais leur relation avec tous les lieux est la même, c'est-à-dire qu'elles sont avec (*ma'a*) chaque lieu et malgré cela, chaque lieu est vide d'elles. La compréhension de cela est facile pour celui qui a réfléchi un peu sur les sciences intelligibles mais est difficile pour celui dont la négligence l'a entravé et dont l'œil ne s'est pas ouvert pour s'envoler dans le monde céleste.

Ainsi, il convient de croire à la relation de l'éternité *a parte ante* avec chaque temps : elle est avec chaque temps et dans chaque temps, et, malgré cela, englobe chaque temps et son existence est antérieure à tout temps. Le temps ne peut la contenir comme le lieu ne peut contenir la science. Lorsque tu auras compris cela, sache donc qu'il n'y a absolument pas de distinction de sens entre l'éternité *a parte ante* et l'éternité *a parte post*. Mais lorsque l'on considère l'existence de ce sens en relation avec le temps passé, on le rend par le terme

«éternité *a parte ante*» et lorsque l'on considère son existence en relation avec le temps futur, on le rend par le terme « éternité *a parte post* ». Les deux expressions sont différentes à cause de la différence des deux relations, sinon les gens seraient égarés de la bonne voie en essayant de la comprendre.

Sache maintenant que lorsque nous disons : « le Vrai, le Très-Haut, a voulu et veut, Il a su et Il sait, Il a pu et Il peut », c'est dû à cette nécessité. Sinon, comme il n'y a ni passé ni futur pour Lui, il n'y a pas de sens à la différence de [60] Son acte appartenant au passé ou au futur. Effectivement, lorsque la volonté est attribuée au temps passé, on dit « Il a voulu » et lorsqu'elle est attribuée au futur on dit « Il voudra ». Cela est la clé de beaucoup de mystères et d'immenses problèmes. Et comme c'est ainsi, il est évidemment impossible que le chercheur arrive à l'éternité *a parte ante* par la voie de la science. Certes, il est possible de comprendre son sens par la science, mais saisir la signification d'une chose est autre qu'arriver à cette chose. En effet, nous avons dit qu'il est impossible d'arriver à elle par la voie de la science parce que celui qui s'est détaché [des choses] pour suivre la recherche est enchaîné par le temps et ne pourra arriver à l'éternité *a parte ante* tant qu'il n'a pas échappé de à enchaînement.

Chapitre 55 : La continuité de l'existence des êtres dans l'existence implique la continuité de l'existention

Sache que l'illumination de la Terre par la lumière du soleil demande une relation particulière entre la Terre et le soleil. Si cette relation s'annule, la prédisposition [de la Terre] à recevoir la lumière du soleil s'annule et si cette relation subsiste entre eux, la réception subsiste aussi. La réception subsiste dans la mesure où subsiste cette relation. Chaque instant où existe cette relation, la réception existe et à l'instant où cette relation s'annule, la réception s'annule de même. Si cette relation subsiste durant plusieurs instants, la réception subsiste durant ces instants, de la même façon. Les personnes faibles pensent que le rayon existant à chaque instant est le même qui a existé à l'instant d'avant et qui existera à l'instant d'après. Cela est faux selon les adeptes de la connaissance qui regardent par la lumière de Dieu. Le rayon existant à chaque instant dépend de la relation existante à cet instant et les relations existantes à ces instants sont, par nécessité, différentes.

Ainsi, il est possible de donner un jugement au sujet d'une de ces relations qui ne soit pas applicable à une autre relation, comme, par exemple, on dit que l'existence de telle relation coexiste [61] à tel mouvement et que l'existence de la relation qui la suit ne coexiste pas à ce mouvement. Ainsi se réalise la différence entre les deux relations. Lorsque donc ces

relations sont différentes, la réception à chaque instant demande une relation distincte. Sache donc que le rayon qui existe à un instant particulier est autre que le rayon qui était et qui sera avant et après lui, même s'ils ont le même être. Certes, comme ces relations distinctes partagent toutes le fait d'accepter la réception selon la même manière, certains personnes faibles pensent que le rayon existant à un instant est le même qu'ils ont vu exister avant ou après cet instant ; à l'instar de la personne qui, voyant Zayd, 'Amr, Ḥālid et Bakr [qui partagent] tous le sens de l'humanité, pense qu'ils sont tous identiques à leur voisin. Il faut creuser ce point et cela demande des exemples simples, exprimés dans le chapitre suivant. Un principe important y sera fondé.

Chapitre 56 : La suite du chapitre précédant

Il n'y a pas de doute que l'illumination du non-existant par la lumière de l'existence demande une relation particulière entre lui et la puissance prééternelle. Si cette relation subsiste, la réception de l'illumination de la lumière de la puissance par le non-existant subsiste et si la relation s'annule, la réception s'annule de même. La réception subsiste en fonction de la subsistance de la relation. La réception à chaque instant demande l'existence de la relation à cet instant. Or, les relations sont différentes. La réception qui existe par exemple à cet instant est autre que la réception qui est à un autre instant. Et si les divers instants se ressemblent dans le fait de la réception, cela est dû à la ressemblance des relations distinctes et le fait que toutes son unanimes dans le fait de nécessiter de la réception. Lorsque donc tu vois [62] une chose qui est existante selon la même manière durant plusieurs années, cela est dû à la subsistance de la relation exigeant l'existence durant ces années, instant après instant. Sache d'une manière certaine que l'existence à chaque instant exige la relation existante à cet instant. L'existence que tu constates à cet instant pour le ciel, la Terre et les autres existants est différente de celle que tu verras [pour eux] après cet instant et de celle que tu as vue avant cet instant. Certes, lorsque les relations distinctes nécessitant l'existence des êtres partagent toutes le fait de nécessiter l'existence, la faculté estimative de beaucoup de gens tombe dans l'erreur à son sujet, exception faite de ceux épargnés de cela par Dieu, qui sont peu nombreux.

Ce chapitre est très difficile à comprendre. Beaucoup de gens sont amenés à l'erreur à cause de ça. L'intellect pourrait seulement le comprendre en pensant et en réfléchissant intensément, en discutant suffisamment, avec une grande acuité et en usant d'effort. Certes, les *'ārifūn* le comprennent grâce à l'œil de la connaissance, dès le premier instant et sans aucune difficulté. La compréhension de ce point deviendra facile pour celui qui, parmi les gens intelligents, recourt à [l'exemple de] la lumière de la lampe, pour lequel est renouvelé à

chaque instant, une [nouvelle] existence. Les enfants pensent que la lumière de la lampe qu'ils voient enflammée, de la même manière, est une chose unique. Or, les savants savent, avec certitude, qu'à chaque instant une autre forme est renouvelée pour elle. Aux yeux du *'ārif*, cela est le cas de tout existant, hormis Dieu. Ton intellect arrivera peut-être à saisir un peu de ces choses, si tu continues à y réfléchir et que tu y concentres ton attention. Mais, la plupart du temps, cette porte ne s'ouvre pas à l'intellect.

Chapitre 57 : L'émanation des existants multiples à partir de l'un

Sache que Dieu existait et aucune chose n'existait avec Lui. On ne peut absolument pas imaginer qu'une chose soit avec Lui, car, à côté de Son existence, aucune chose n'a le rang d'[exister] avec [Lui]. Il n'y a donc aucune chose avec Dieu –qu'Il soit exhaussé et glorifié-. Or, Il est avec toutes [63] les choses. S'il n'accompagnait pas toutes les choses, aucun existant ne subsisterait. Les existants, dans leur émission à partir de Lui, suivent un ordre : certains sont antérieurs [aux autres], comme [l'existant] simple et certains sont postérieurs [aux autres], comme l' [existant] composé. Ce point, si nous le considérons d'après l'intellect, est correct, mais si nous le considérons selon la connaissance (*ma'rifa*), est faux. L'intellect ne comprend pas la vérité de ce point. Tu le vois s'emporter et proférer des injures en disant : « comment est-il possible que la même chose soit à la fois correcte et fautive ? » C'est à toi de calmer sa colère par cet exemple anodin, s'il n'arrive jamais à se calmer. Evite de le nier tant que tu es prisonnier dans le monde de l'intellect et que tu es pris à son piège.

L'exemple anodin est celui-ci : lorsqu'un enfant juge au sujet de deux personnes dont l'une est plus proche de lui que l'autre, un adulte connaissant la vérité lui dit alors que « ton jugement est correct si on l'examine par le sens, mais si tu l'examines par l'intellect, tu sauras qu'il est faux : le plus proche du point de vue du sens est le plus loin du point de vue de l'intellect ». Ce que dit le locuteur est correct. Ce que dit l'enfant est correct pour l'homme intelligent, et le fait qu'il dénie [la vision de] l'homme intelligent dans la discussion est une erreur. Ce déni lui est [toutefois] inévitable et la voie pour le mener à la compréhension est barrée à l'homme intelligent. Ainsi donc il est indispensable d'expliquer l'émission (*ṣudūr*) des existants à partir de la puissance prééternelle d'une manière à ce que sa compréhension soit possible pour l'intellect, même si cela est faux selon le point de vue du *'ārif*. Les *nuzzār* en ont beaucoup parlé et l'essentiel de leur parole revient aux opinions qu'ils ont conjecturées.

Or la vérité dans cette affaire, d'après ce qui est apparu à nos intellects, est de dire : l'existence est premièrement émanée à partir de Dieu –qu'Il soit exhaussé et glorifié- sur le premier existant qui, parmi les anges et tous les existants, est le plus proche de Dieu, selon le point de vue de l'intellect. Il semble que l'« esprit » mentionné dans ce verset est une allusion à lui: « Au jour où l'Esprit et les Anges se tiendront debout, sur un rang » (78 : 38). [64] L'existence de cet esprit est une condition complétant la disposition d'une autre chose à recevoir la lumière de la puissance prééternelle. Alors, la disposition de cette chose dépend de la condition de l'existence de l'esprit, de la même manière que la disposition de l'esprit ne dépend d'aucune condition. Ensuite, l'existence de ce deuxième [existant] est une condition pour l'existence du troisième [existant]. Il est possible qu'il soit une condition pour l'existence de deux autres choses, la troisième et la quatrième. Les intellects faibles ne comprennent pas, comme il le faut, la vérité de cette affaire. Ils comprennent seulement la possibilité des deux aspects mentionnés : il est possible que l'existence du deuxième soit une condition pour l'existence de deux choses et il est également possible qu'elle soit une condition pour l'existence d'une chose. C'est-à-dire qu'elle soit, en considération de sa seule essence, une condition pour une chose, et qu'elle soit, en considération de son essence et de l'esprit, une condition pour une autre chose. Chacun des deux cas est possible. Cela te suffit pour [connaître] la qualité de l'émission des existants multiples à partir de l'Un qui est le Vrai. Alors lorsqu'il est possible que le deuxième soit une condition pour [l'existence de] deux choses, il est également possible que chacune de ces deux choses soit une condition pour le [l'existence du] troisième et le quatrième existants.

Chapitre 58 : Les intermédiaires entre le Nécessaire et la première sphère

Dire qu'« entre le Nécessaire qui est le Vrai et le premier ciel, qui est la sphère *d'al-atlas* ne se trouvent pour intermédiaires que trois anges, l'un d'entre eux étant spirituel (*rūḥānī*), et les deux autres étant chérubins (*karrūbiyān*) », est un jugement d'opinion et est incorrect. Peut-être qu'y a-t-il entre eux mille intermédiaires, voire plus que cela. Selon les maîtres de la connaissance, cela constitue la vérité. Certes, lorsque les savants dans leur ascension jusqu'au Premier, en déduisant du mouvement de la première sphère, n'ont reconnu que ces trois [intermédiaires], ils n'ont forcément cherché que ces trois [intermédiaires] dans leur descente. Cela est certainement opiniâtre et il n'est pas permis que l'on se contente de ce genre de choses dans les sciences spéculatives. Notre propos [65] « les intermédiaires entre le Nécessaire et la première sphère sont nombreux » est la vérité. Les adeptes de la connaissance l'ont aperçu, non par la voie de l'argumentation, mais par une autre voie, même s'il est

possible d'en parler par la voie de l'argumentation. Comme cela dépend de l'ouverture de l'œil de la connaissance au tréfonds [de l'homme], il n'est pas possible d'en parler. Nous en avons averti, tant que nous avons pu, dans la mesure où il était possible [d'en parler] d'une manière compréhensible pour l'intellect. Ce qui aide l'intellect à l'affirmer est de réfléchir répétitivement aux étoiles qui sont dans la huitième sphère désigné par le « Trône », dans le langage religieux.

Chapitre 59 : La perception des connaissances par le biais du goût est comme la perception des *aprioris* par l'intellect

L'existence continue de tout existant est répétée inlassablement pour lui par le Vrai et le Subsistant. A chaque instant, lui est renouvelée une autre existence ressemblante à celle d'avant. Les adeptes de la connaissance aperçoivent cela clairement alors que sa compréhension est difficile pour le savant. Réfléchis donc répétitivement sur ce qui vient d'être dit, en espérant que la vérité de cette affaire se révèle à toi. Que Dieu ne fasse pas de ce que j'ai dit à ce sujet un ennui pour moi et pour celui qui le lira, et qu'Il en produise plus de bénéfique que de mal pour les gens. Que Dieu bénisse le serviteur qui le lira avec l'œil de la connaissance et qui se donnera du mal pour le comprendre en abandonnant le fanatisme, le conformisme et la dissimulation des doctrines. Il ne faut le lire et y réfléchir qu'en quête de la vérité, selon la voie de la certitude, du fait que le bonheur de l'âme s'y trouve. Ces choses que j'ai exprimées dans ces chapitres sont aperçues par le goût et cette perception n'est pas inférieure à la perception des *aprioris* par l'intellect. Le seul inconvénient est que l'on peut seulement exprimer ces choses par ces termes. La vérité au sujet de laquelle il n'y a pas de doute est que, quiconque connaît Dieu, devient muet, c'est-à-dire qu'il ne trouve pas d'expression qui rende bien, pour la compréhension [des gens], la vérité de la chose qu'il a comprise par le biais du goût.

Chapitre 60 : L'ordre des existants et leur multiplicité selon le savant et le *'arif*

[66] Ceux qui spéculent par l'œil de l'intellect voient que les existants dans leur essence ont un ordre et constatent que certaines sont nécessairement plus proches de Dieu que d'autres. Ces gens ne peuvent qu'imaginer ainsi. Ils voient que le principe de l'existence est un alors que les existants émanés à partir de lui sont multiples. Ils ont donc *a fortiori* besoin de notions compliquées pour exprimer la modalité de l'émanation d'une multiplicité à partir de l'un. Or, ceux spéculant par l'œil de la connaissance ne voient aucun ordre entre les existants. Ils ne constatent pas que certains soient plus proches du Vrai que d'autres. Au

contraire, ils voient que Sa quiddité coexiste indifféremment avec tout existant, de la même manière que, selon le point de vue des savants, Elle coexiste avec le premier existant. Tant que la personne n'arrive pas à cette étape, la signification de ce propos divin ne lui sera pas révélée : « Allah retient les cieux et la terre pour qu'ils ne s'affaissent point. S'ils s'affaissaient, nul ne les retiendrait en dehors de Lui » (35 :41), ni le sens de ce verset : « quelque part que vous vous tourniez, là est la face d'Allah » (2 : 115). Le seul bénéfice que cette personne pourrait tirer de ces versets serait d'écouter la sonorité des lettres et des mots.

En outre, les adeptes de la connaissance ne considèrent pas Sa coexistence avec les existants comme la considèrent les savants avec le premier intellect. Les *'ārifūn* voient que le principe des existants est multiple (*kaṭīr*) alors que tous les existants sont comme une particule (*ḍarra*) en comparaison de Sa grandeur. Quiconque voit Dieu, le Très-Haut, et Ses actes par cet œil, n'aura pas besoin de la science pour [savoir] comment une multiplicité est émanée de l'un : pour lui, tout ce qui est dit à ce sujet [67] est superflu et inutile. Essaie donc d'assentir à l'existence d'un œil intérieur à l'homme, qui une fois ouvert, a pour objet d'appréhension [des objets] du genre auquel nous faisons allusion ainsi : « en effet, la quiddité prééternelle coexiste avec l'existence de tous les existants ». L'intellect, incapable de comprendre cet énoncé, voit donc inévitablement certaines choses plus proches du Vivant et du Subsistant que d'autres. Quand tu auras compris une chose dont il est impossible de parler, sauf par des expressions telles que celles appréhendées par le *'ārif*, et contenues dans ce chapitre, sache avec certitude que l'œil de la connaissance s'est ouvert en toi. A ce moment-là toutes les sciences que tu as acquises deviendront des semis pour les fruits de la connaissance.

Chapitre 61 : La différence entre la science et la connaissance

Ton âme désire peut-être comprendre la différence entre la science et la connaissance. Sache donc que tout signifié (*ma'nā*) que l'on peut rendre par un mot lui correspondant, de manière à ce que si le professeur l'explique par ce mot à son disciple, une, deux ou plusieurs fois, le disciple l'égalera dans la connaissance de cette signification, ce signifié fait partie des sciences. Tout signifié, qu'il est inconcevable de rendre par des mots, sauf par des mots ambigus (*mutaṣābih*), fait partie des connaissances. C'est ce que j'ai utilisé dans ce livre et ce qui est également courant chez les maîtres des cœurs. Il arrive cependant de dire le mot « science » et d'entendre par là le sens de « connaissance ». Cela est courant dans le Coran. Dieu, le Très-Haut, a dit : « Tout au contraire, ce sont [là] de claires aya dans les poitrines de ceux à qui la Science a été donnée » (29 :49). Il a dit également : « Il a attesté [à l'égard d'] Allah, ainsi que les anges et les Possesseurs de la Science » (3 :18). Il a dit aussi : « et à qui

Nous avons enseigné Science émanant de Nous » (18 :65). On n’imagine pas rendre les sciences divines (*ladunniyya*) par des mots qui leur conviennent. C’est pourquoi lorsque Moïse a voulu l’acquérir de Hıdır [68] par apprentissage, il le lui a refusé et a dit: « Si tu me suis, dit [alors ce serviteur], ne m’interroge sur rien jusqu’à ce que je suscite pour toi d’en parler » (18 :70), c'est-à-dire jusqu’à ce que l’œil de la connaissance s’ouvre en toi, et, à ce moment-là, tu sauras avec certitude la vérité de ce que tu auras déjà vu. Mais, avant l’ouverture de cet œil, tu n’auras d’accès à ces vérités que par la voie de l’interprétation (*ta’wıl*), comme Hıdır l’a dit à Moïse lorsqu’il a décidé de le quitter : «je vais te faire connaître l’explication de ce dont tu n’as pu [avoir] patience [de découvrir la cause] (18 :78). S’il avait patienté jusqu’au moment de l’ouverture de l’œil de la connaissance, il le lui aurait certainement raconté. Ceci est une allusion à la perception de la vérité de l’interprétation de sorte qu’il n’y ait plus besoin de recourir à l’interprétation elle-même. C’est pourquoi le prophète, que la paix et le salut soit sur lui, a dit : « que Dieu bénisse mon frère Moïse, s’il avait plus de patience vis-à-vis de Hıdır il aurait certainement vu beaucoup de merveilles ». Il se peut que la tradition prophétique diffère littéralement de ce que j’ai rapporté ici.

Chapitre 62 : Les connaissances sont des sciences divines dont les vérités ne sont pas comprises par des mots ambigus

Les sciences des prophètes viennent de Dieu. Ainsi quiconque dont la science est acquise des livres et des professeurs, n’est pas parmi les héritiers des prophètes, sauf si l’on utilise le mot « science » dans un emploi étendu du terme. Les sciences des prophètes ne sont acquises que de Dieu, exalté et glorifié, comme Il a dit : « Ton Seigneur étant le Très Généreux, qui enseigna par le Calame, et enseigna à l’Homme ce qu’il ignorait » (96 : 3-5). Or, ne pense pas que l’enseignement divin est spécifique au prophète. Dieu, le Très-Haut, a dit : « Soyez pieux envers Allah ! Il vous enseigne » (2 :282). Dieu enseigne à toute personne qui, dans sa quête, arrive à la vérité de la piété, ce qu’elle ne connaît pas et Il sera avec elle, comme Il dit : « Allah est avec ceux qui sont pieux et ceux qui sont bienfaisants » (16 : 128). Lorsqu’on parle de ce genre de science par des expressions ambiguës, la compréhension de leur vérité devient seulement possible [69] pour celui qui l’a acquise par la voie du goût, de par l’enseignement divin. C’est pourquoi Il a dit : « Ces exemples, Nous les proposons aux Hommes, mais [seuls] les Savants les comprennent » (29 : 43). Toute personne qui n’apprend le Coran sans intermédiaire et par le biais de Dieu, le Très-Haut, n’est pas parmi les savants auxquels Il fait allusion dans Son propos : « [seuls] les Savants les comprennent » (29 :43). Donnons un exemple trivial : cela ressemble à la parole des amants sur l’union et la séparation

et les autres états appartenant à l'amour. Lorsqu'on entend la parole des amoureux, on ne comprend pas sa signification, comme il se doit. Seulement celui qui a goûté l'état de l'amour la comprendra. Cela est le sens de ce propos de Ğunayd : « notre parole est une allusion ». Il est inconcevable que la parole du *'ārif* soit autrement. Quiconque change leur signification par le moyen de son intellect et de sa science, sera égaré. Que Dieu bénisse Abū l-'Abbās b. Surayġ⁹³³ ! Lorsque certains de ses élèves l'ont interrogé au sujet de ce qu'a dit Ğunayd, il a répondu: « nous ne connaissons pas les mystères de ce groupe, [mias nous savons que] la parole de Ğunayd possède une lumière »⁹³⁴. En effet, Ibn Surayġ fut l'un des adeptes du goût et cette parole en témoigne, bien qu'il fût dominé par la science exotérique. Ily en a beaucoup comme lui parmi les savants.

Chapitre 63 : Les types de sciences intelligibles

Les questions intelligibles se divisent, selon un certain point de vue, entre celles qui ont deux aspects et celles qui en ont trois. On suppose que les questions qui ont trois aspects sont des connaissances (*ma'ārif*) et non des sciences (*'ulūm*). Or, cela est une fausse opinion. J'écris ce chapitre pour éloigner de ton âme ce genre d'opinion. Le premier type des questions qui ont deux aspects [s'explique ainsi] : le premier aspect concerne la parole du professeur qui guide et le deuxième aspect [est relatif] à la compréhension du disciple cherchant la guidance ; [70] comme la science de la grammaire, la médecine et l'arithmétique, etc. Quant au deuxième type, qui a trois aspects, [on l'explique ainsi] : le premier aspect concerne la parole du professeur bienfaisant, le deuxième aspect concerne la compréhension du disciple cherchant le bien, et le troisième aspect relève du goût du disciple. Ceci est le cas de la plupart des questions concernant les attributs [divins] et celles qui appartiennent aux propriétés de l'âme, comme le jugement sur son existence avant le corps et ses états après la mort. La compréhension de ce genre de questions est difficile pour l'intellect, surtout la vérité de l'attribut de la science prééternelle et la modalité selon laquelle elle embrasse tous les particuliers, l'attribut de la puissance prééternelle, la vérité sur l'existention (*ijād*) et sur la

⁹³³Juriste šāfi'ite, Ibn Surayġ (m.306/918) entretenait de bonnes relations avec des sūfis et aimait particulièrement Ḥallāġ. Voir L. Massignon, *La Passion*, I, pp.423-435.

⁹³⁴ Voir Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden/New York/ Köln, 1997, p.111 : « Ibn Surayj is said to have attended lectures by the Sufi leader Junayd (d.298/911?). [...]The Sufi biographer al-Sulamī relates a story of Ibn Surayj's passing by the circle of al-Junayd in the company of his student Ibn al-Qāṣṣ. Ibn al-Qāṣṣ asked him what they were talking about. Ibn Surayj answered : "Allusions (*rumūz*) of a group you do not know", as though he himself did". Cette anecdote est citée par Al-Rafī 'ī al-Qazwīnī qui l'a lue dans le *Tarīḥ al-ṣūfiya* de Sulamī. Melchert s'appuie sur une édition faite par Aḥmad b. 'Alī en 2010. Dans l'édition qu'Al-'Aṭarudī a faite de l'ouvrage de Rāfī, que nous avons pu consulter, ce passage est extrêmement défectueux, c'est pourquoi nous préférons le citer d'après la traduction qu'en donne Melchert. Voir *al-Tadwīn fī aḥbār al-Qazwīn*, éd. 'Azīz allāh al-'Aṭarudī, Dar al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1987, II, 209, 9-12.

création *ex nihilo* (*iḥtirā'*) pour Dieu, le véritable sens de la volition (*maṣī'a*) prééternelle et la différence entre elle et la volonté (*irāda*). La plupart des savants habiles pensent qu'ils ont maîtrisé le sens de ces attributs alors qu'ils n'ont obtenu en vérité qu'une analogie (*taṣbih*).

Chapitre 64 : Expliquer la meilleure voie pour acquérir la connaissance

Il convient probablement à l'apprenti de ne pas exagérer en apprenant par cœur les choses écrites dans des livres, auxquelles nous venons de faire allusion. Car l'exagération ne fait qu'augmenter sa perplexité. Chercher la vérité par des termes rapportés, métaphoriques, ambigus et équivoques est extrêmement difficile. Au contraire, il est plus convenable de se contenter de très peu de ces termes sortis de la bouche des savants et des livres des chercheurs récents, et non des anciens. Lorsqu'il a retenu cela, il doit se focaliser sur une mise en examen de tout cela, et de ne plus lire les livres des anciens, tant que son maître ne lui en donne la permission.

Chapitre 65 : La suite du chapitre précédant

[71] Il convient au chercheur de la vérité, après avoir retenu ce qu'il lui était possible de ces questions, de réfléchir à ces sujets constamment et de fréquenter les gens mûrs en science, à condition qu'il les trouve et réussisse à les servir tant qu'il peut. Il [doit] leur présenter ce qu'il lui vient à l'esprit de ce genre de question. Il lui faut demander de l'aide pour comprendre ces vérités en purifiant son intérieur. Ainsi s'ouvre la possibilité pour lui de les comprendre par lui-même. Tant qu'il n'arrive pas à entrer par lui-même, celui qui est arrivé n'a pas la capacité de le faire entrer dans sa douce fontaine. Il peut seulement lui donner des conseils sur la modalité du *sulūk*. S'il est un initié, en suivant sa guidance, il pourra atteindre possiblement l'union.

Chapitre 66 : Fréquenter les adeptes du goût est la meilleure aide pour la purification du cœur

La meilleure aide pour la purification de l'intérieur est la compagnie des adeptes du goût, les fréquenter et les servir avec honnêteté. J'entends par « les adeptes du goût » ces groupes de personnes qui se sont purifiées l'intérieur des vices moraux, de sorte que les grâces divines leur ont efflué ce qui est inexprimable. Ils constituent un groupe dont le compagnonnage n'est pas malheureux et dont aucune région n'est exempte.

Chapitre 67 : L'ultime bonheur du chercheur

Le véritable bonheur pour le chercheur consiste à se consacrer avec la totalité de son esprit et de son cœur à servir une personne qui est arrivée à [72] s'anéantir en Dieu et en sa

contemplation. De sorte que, s'il finit sa vie au service de cette personne, Dieu lui redonnera une vie pure, laquelle est connue des savants uniquement par le nom. Quant à la vérité de son sens et du signifié de ce [mot], il ne se trouve qu'auprès d'un groupe qui sont allaités du lait de la générosité depuis le sein de l'assistance divine, jour après jour.

Chapitre 68 : Les bienfaits obtenus au service du maître

Si la générosité divine ne m'avait pas pris par la main et ne m'avait pas voué au service d'un grand maître, il n'aurait pas été imaginable pour moi de me délivrer des égarements qui s'étaient infiltrés en mon intérieur à cause de l'exercice de la science. Et je n'aurais pas pu bénéficier du service du maître *al-imām* Aḥmad al-Ġazālī, que Dieu soit satisfait de lui, car si je n'avais pas fréquenté assidûment le seuil de ce maître, les qualités néfastes, dont il est difficile, voire impossible de se débarrasser, se seraient multipliées dans mon cœur au fil du temps. Tu le vois chez beaucoup de gens, ceux que la destinée a emprisonnés dans l'impasse de la science et de l'intellect et qui n'ont pas élargi leur entendement pour assentir à ce qui est au-delà de l'apparence, sans parler des choses compliquées et cachées. Je remercie Dieu de m'avoir conféré des faveurs que je n'arrive pas à compter et que je ne mérite pas. Sur Lui je m'appuie et j'ai confiance afin de rendre justement ces faveurs.

Chapitre 69 : Distinction entre le maître accompli et le maître qui prétend à la perfection

Tu te diras peut-être : « comment le chercheur réussit-il [à trouver] un tel maître ? Et comment est-ce possible, pour celui qui est au début du [chemin], de connaître et suivre celui qui est à la fin [du chemin] alors qu'il n'est pas autorisé au chercheur de juger, à l'aide de la balance de sa pensée, ceux qui y sont arrivés ? [73] En même temps, il n'est pas autorisé de suivre l'un d'entre eux, du simple fait de sa proclamation [d'être un maître] ? Comment donc saura-t-il que telle personne est un imposteur et, qu'au-delà de sa posture il n'y a rien ou qu'il est un homme parfait et arrivé au but et qu'il est possible de le suivre ? » Sache donc que cela est la question visant une chose qui n'a pas grande utilité pour celui qui chercherait sa réponse. Chaque chercheur est dominé par des causes dont la prédominance est déterminée et auxquelles le chercheur ne peut échapper. En mesure de la nourriture qui lui est destinée, la recherche le domine et il lui est possible d'arriver à celui qui le guidera sur le chemin. De même que la quête et le guide du chercheur de la science est en mesure de ce qui lui est destiné, en la prééternité. Il n'y a aucune différence dans les deux cas.

Chapitre 70 : La suite du chapitre précédant

Si tu demandes « existe-t-il un signe par lequel l'imposteur pourrait être distingué de celui qui est arrivé ? », je te répondrai : les signes sont nombreux, mais leur explication est difficile et les maîtriser tous est une chose immensément ardue. Quant à l'existence du signe susceptible d'être poursuivi ou reflété (?), elle est presque introuvable et je ne suis pas informé d'une telle possibilité. C'est à toi d'être sérieux dans la recherche puisque la recherche résoudra pour toi tous les problèmes et te prendra par la main dans toute obscurité ténébreuse. Elle te sauvera de tout pas dangereux et te délivrera de toute ruse épineuse. Celui qui n'a pas goûté, ne sait pas, et celui qui n'a pas expérimenté [lui-même], l'expérience des autres ne lui sera pas bénéfique. Celui qui n'a pas mangé ne tire pas de bénéfice du discours de la personne rassasiée et celui qui n'a pas bu, la parole de la personne satisfaite ne calmera pas sa soif.

Chapitre 71 : L'orgueil des savants (*al-'ulamā'*) et leur refus à se soumettre aux *'ārifūn*

Je te préviens de ne pas t'enorgueillir de ta science et de ne pas [commencer] à t'acheminer sans guide sur lequel tu pourrais t'appuyer au cours de ton chemin, car tu seras égaré par [74] là où tu ne sauras pas. Tu seras comme un artisan, habile dans son art, qui s'occuperait des sciences théorétiques et les apprendrait par lui-même en refusant de suivre les *nuzzār*, alors qu'il n'y a d'autre raison à cette [attitude] que l'orgueil qui lui donne son habileté dans son art. L'une des erreurs fréquentes chez les adeptes de la science (*ahl al-'ilm*) est que quand il leur arrive l'idée de *sulūk*, ils pensent qu'ils n'ont pas besoin d'un *'ārif* les préservant à chaque pas des pièges mortels du chemin. Il est très rare qu'un des *nuzzār* et des savants (*'ulamā'*) se sauve de cet orgueil dont la conséquence est le refus de suivre les adeptes de la connaissance. Car il est rare qu'un savant qui touche à la perfection dans ce qu'il a acquis dans la science, considère une autre personne, ignorante de cette science, au-dessus de lui-même. Cela est dû à la fausse opinion selon laquelle toute perfection appartient au sujet qui la connaît : il ne voit aucune chose au-delà de cette science. Je jure sincèrement par Dieu - qu'il n'y a pas de dieu sauf Lui- que s'il s'invite au service d'un certain maître, aussi longtemps qu'il se distinguera, dans le besoin qu'il est envers le maître, de ses ignorants condisciples, il sera en train de perdre son temps et cela lui sera inacceptable. Tu ne comprendras ces choses que si tu t'y habitues après les avoir expérimentées. Si tu penses que tu y arriveras avant l'expérience, tu te transformeras en un jouet du diable et c'est à ton sujet qu'on a dit :

Et lorsque le diable voit son visage, il le salue et lui dit : que je sois sacrifié pour celui qui n'aura pas de salut.

Chapitre 72 : L'antériorité de Dieu sur les existants n'est pas une antériorité temporelle, mais une antériorité de noblesse et d'essence

Sache que ces chapitres insérés au milieu de notre livre ont beaucoup de bénéfices, mais auprès de peu de gens. Il est très probable que ces chapitres n'influencent pas celui qui est orgueilleux à cause de son intellect et de sa science. Il n'en tirera aucun bénéfice. Et comme cela ne constitue qu'une digression, [75] c'est à moi de me contenter de ce que j'en ai dit et de continuer à dire : il est devenu clair que le propos de celui qui dit « le monde est éternel par le temps » est une pure erreur et l'ordre de cette proposition est corrompue. Cette personne dira probablement : « admettons qu'il en est ainsi pour les cieux et la terre, que dis-tu du premier existant : est-ce que son existence coexiste avec l'existence du Créateur, le Très-Haut ? Si tu réponds par « oui » tu démontreras un éternel autre que Lui et si tu réponds par « non », en supposant qu'il est ainsi, nous dirons : « s'il n'était pas existant et qu'ensuite il a été porté à l'existence, pourquoi n'existait-il pas avant alors que sa cause existait dans sa perfection ? Et lorsqu'il a été porté à l'existence, une cause est-elle apparue ou non ? » Si tu réponds par « non », cela est impossible, car cela implique l'advenue à l'être d'un adventice sans aucune cause. Et si tu réponds par « oui, la cause est apparue », [nous dirons que] l'apparition de la cause non-existante qui subsistait dans sa non-existence selon le même état qui apparaîtrait, est impossible, du fait que son apparition dans l'essence du Nécessaire est impossible. Il n'y a pas d'existant à part le Nécessaire dont l'existence deviendrait une condition, comme tu l'as dit au sujet d'un existant qui est porté à l'existence après la non-existence.

Sache donc que l'« avant » et l'« après » ne sont obtenus qu'après l'existence du temps et il ne se trouvait à ce moment-là que l'antériorité de noblesse et d'essence. Notre propos « à ce moment-là » est ambigu et indique l'existence du temps. L'antériorité de noblesse et d'essence du Nécessairement Existant par Son essence sur les existants advenus à l'être de Lui, n'a ni limite ni fin. Ainsi donc, il n'y a pas de parole plus vraie que la nôtre « Dieu existait avant le premier existant d'une antériorité infinie ». La vérité de cette tradition prophétique –que la paix et le salut de Dieu soient sur lui- se révèle probablement maintenant à toi : « Dieu a créé les esprits un million d'années avant les corps ». Pourquoi mesura-t-on cette antériorité, par une portion finie du temps ? Cela constitue un mystère éminent. La voie depuis un possible à un autre possible est finie, alors que la voie depuis tout possible au

Nécessaire est infinie. S'il n'était pas ainsi, il en découlerait que l'infini⁹³⁵ est plus grand que l'infini, ce qui est impossible. [76] Ces propositions sont des *aprioris* que l'œil de la connaissance comprend, mais la voie vers leur compréhension est barrée à l'œil de l'intellect. Ne désire donc pas de les comprendre par ton humble science.

Chapitre 73 : Il n'existe aucune chose, ni simultanée ni postérieure à Dieu

Ainsi donc, il est établi de ce [qui vient d'être dit] qu'il n'y a pas d'existant dont l'existence coexisterait avec l'existence du Nécessaire, et que l'on n'imagine pas qu'un jour il y en aurait un. Ni l'existence du premier existant coexiste avec l'existence du Nécessaire ni celle d'aucun autre existant. Certes, l'existence du Nécessaire coexiste avec l'existence de tous les existants et Sa coexistence pour l'existant qui n'est pas encore venu à l'être est exactement comme Sa coexistence avec le premier existant. Ceci est la réponse vraie. Et sache que lorsque le '*ārīf*' contemple, par l'œil de la connaissance, il trouve un sens correct à notre propos « l'existence de tout existant coexiste avec l'existence du Nécessaire ». Mais l'intellect et la science entendent ce propos sans le saisir.

Le '*ārīf*' [en l'écoutant] dirait : « Dieu est en effet avec toute chose et malgré cela Il est avant toute chose d'une manière infinie », et il continuerait : « il n'existe aucune chose qui soit simultanée ni postérieure à Dieu » et on n'imagine pas qu'il y ait une chose, dans l'existence, qualifiée ainsi. Fais attention à ne pas rejeter notre propos « il n'existe aucune chose qui soit simultanée ni postérieure à Dieu ». Si tu le rejetais tu serais [comme] un aveugle qui, dans son ignorance des couleurs, ne croit pas à leur existence. Ce [que je viens de dire] est vrai et correct et il est plus évident et apparent à l'œil de la connaissance que ce que sont les *aprioris* à l'œil de l'intellect. Sache donc que l'intellect saisit un sens correct pour notre propos « Dieu est avec et avant toutes les choses », mais ce sens correct ne se trouve pas parmi les choses saisies par l'œil de la connaissance. Quant à notre propos « il n'existe aucune chose qui soit simultanée ni postérieure à Dieu », il est parmi les choses dont la compréhension par l'intellect est absolument inconcevable. [77] Prolonger la parole sur ces propositions ne fait qu'augmenter le déni et la rébellion de la compréhension intellectuelle. Ainsi, il serait mieux d'en résumer la parole dans la mesure du possible. Le chercheur doit lire le chapitre suivant qui est comme un semis pour ce qui vient d'être dit. Il est possible qu'un jour, il cueillera son fruit.

⁹³⁵ Nous avons corrigé le « fini » (*mā yatanāhī*) dans l'édition, par « infini » (*mā lā-yatanāhī*).

Chapitre 74 : La proximité et l'éloignement sont de trois sortes : sensible, intelligible et spirituelle

La proximité et l'éloignement sont de trois types : le premier type se trouve dans le temps et l'espace, comme on dit : « la lune est plus proche de nous que le soleil » ou « l'époque du prophète –que la paix et le salut de Dieu soient sur lui- est plus proche de notre époque que l'époque d'Adam –que la paix et le salut de Dieu soient sur lui-». Le deuxième type est intelligible (*'aqlī*). Avec ce type de proximité, la proximité temporelle et spatiale n'ont pas d'effet. On dit par exemple : « al-Šāfi'ī est plus proche du grand *ṣiddīq* qu'Abū Ğahl, même si ce dernier lui est plus proche temporellement et spatialement qu'al-Šāfi'ī ». Il n'est pas permis que deux choses décrites l'une par rapport à l'autre selon la proximité et l'éloignement spatio-temporel, soient décrites selon la proximité ou l'éloignement intelligibles, sauf par une analogie lexicale et une extension verbale. Car il n'est pas permis de dire que la chose selon laquelle al-Šāfi'ī est plus proche d'Abū Bakr que l'autre, est [la même chose que] la proximité ou l'éloignement du ciel et de la Terre, puisque cette chose n'est pas ce que le ciel et la Terre pourrait contenir. Ainsi, il convient de comprendre qu'aucune des choses, qualifiées par la proximité et l'éloignement spatio-temporel, n'a de relation de proximité et d'éloignement avec Dieu, qu'Il soit glorifié et exalté. C'est pour cela qu'en parlant de son Seigneur, [le prophète], que la paix et le salut de Dieu soient sur lui, a dit : [78] « ni le ciel, ni la Terre ne Me contient. Mais le cœur de mon serviteur fidèle me contient ».

Le troisième type est la proximité que les *'ārifūn* comprennent, tandis qu'elle est inconcevable pour les savants. Et parmi les jugements obtenus de cette connaissance se trouve cet énoncé du *'ārif* : « Dieu est d'une manière égale proche à toutes les choses, sans aucune différence. Ainsi les relations des corps et des esprits avec Lui sont égales ». Nous disons en l'entendant « tout existant coexiste avec l'existence du Vrai et il n'y a pas de différence entre les existants sur ce point-là ». Sache que ce que nous avons relaté au sujet de la proximité et de l'éloignement de premier type est correct en relation avec le sens de la vue. De même, ce que nous avons dit sur le deuxième type est correct en relation avec la clairvoyance de l'intellect, tandis que ce que nous avons exprimé au sujet du troisième type est correct en relation à la clairvoyance du *'ārif*. Ce qui est contenu dans le deuxième type est de la science de la certitude (*'ilm al-yaqīn*), ce qui se trouve dans le troisième type est la source de la certitude (*'ayn al-yaqīn*). Quant à la vérité de la certitude (*ḥaqq al-yaqīn*), je n'y suis pas encore arrivé et je n'ai obtenu aucune science là-dessus au cours de mon cheminement. J'y crois comme un aveugle croirait à l'existence des couleurs. Et comme il est impossible pour

celui qui est figé dans le monde sensible de comprendre le sens de la proximité et de l'éloignement auxquels nous avons fait allusion dans le deuxième type, de même il est impossible pour une personne qui est figée dans le monde intelligible de comprendre la vérité de la proximité et d'éloignement auxquels nous avons fait allusion dans le deuxième type. Tâche donc d'y croire comme tu croirais en la chose cachée : « Peut-être Allah, après cela, suscitera-t-Il quelque affaire » (65 :1).

Chapitre 75 : La vérité du Dernier Jour

Tu te dis peut-être : « Qu'en est-il de ta promesse au sujet de chapitres portant sur la connaissance de Dieu, Ses attributs, Son envoyé et [79] le Dernier jour ? Tu a beaucoup parlé de la connaissance sur Dieu et sur Ses attributs ainsi que l'étape située au-delà de l'intellect, laquelle est indispensable pour la foi en la prophétie, mais tu n'as pas du tout abordé la connaissance du Dernier Jour et ne lui a rien consacré, ne serait-ce qu'un seul chapitre. Pourquoi n'as-tu rien dit au sujet des états de l'âme et de la vérité de ses étapes dans les deux mondes, i.e. le monde terrestre et le monde de céleste ? »

Sache avant toute chose que le Dernier Jour n'est pas du genre de nos jours, définis par le lever du soleil, car le soleil sera obscurci le jour de la résurrection. On le rend par « le Dernier Jour » faute d'expression, comme l'envoyé de Dieu en a parlé dans cette tradition : « sauf que le temps sera retourné à l'état du jour où Dieu créa les cieux et la Terre » ; et comme en a parlé le Coran : « Votre Seigneur est Allah qui créa le ciel et la terre, en six jours » (10 :3). Tant que la Terre et les cieux ne se transformeront pas en quelque chose d'autre, le chercheur n'arrivera pas à [comprendre] le Jour de la religion. Lorsque tu auras compris ce point, sache que l'âme humaine possède différentes étapes qui ne peuvent pas toutes être comptées et dénombrées. Tant qu'elle demeure dans certaines étapes particulières, on la dit être dans le monde terrestre. Lorsqu'elle se trouve à d'autres étapes, on la dit être au seuil de la tombe. La tombe est la première étape parmi les étapes de l'autre monde. Lorsqu'elle est à d'autres étapes, on la dit être au seuil de la résurrection, et lorsqu'elle se trouve à d'autres étapes, on la dit être dans l'autre monde.

Chapitre 76 : La préexistence de l'âme au corps et sa survivance éternelle après la séparation avec le corps

Sache que l'intellect humain ne comprend de la vérité de l'âme que ce dont l'existence est rendue nécessaire par la spéculation sur [80] le corps et ses accidents, comme son état d'être percevant et d'être en mouvement. Ces deux attributs sont partagés par tous les

animaux. Quant à ce qu'il comprend de la subsistance de l'âme après la fin de son contrôle (*taṣarruf*) sur le corps, il le comprend par la spéculation sur la cognition scientifique (*al-idrāk al-'ilmī*) dans la mesure où l'âme est le réceptacle (*maḥall*) des connaissances. Comme les connaissances ne se divisent pas, on n'imagine pas que leur réceptacle soit divisible. Or tout ce qui est ainsi ne s'annihile pas. Quant à son existence avant le corps, personne n'en a apporté de démonstration claire qui ne soit pas sujette au doute et à l'objection. La faute des savants à cet égard est due à l'impuissance du langage pour rendre, comme il se doit, ce sens. Concernant leur dires sur les âmes qui sont portées à l'existence en même temps que le corps et sur le fait que le corps constitue une condition pour que l'existence de l'âme soit émanée de sa cause nécessitante (*min'illatihā l-mawḡiba li-l-wuḡūd*)-, cela est faux. Certes, le changement de l'état de [l'âme] lorsqu'elle quitte le corps, est connu.

La vérité, c'est que l'âme existe avant le corps. Cela, à mes yeux, est évident, mais il est impossible pour moi d'en parler d'une manière qui ne soit pas sujette au doute et à l'objection. Je pense donc que quiconque le comprenant serait incapable de parler de ce qu'il en a compris. Cette croyance au sujet de l'âme ne m'est pas advenue par la spéculation sur les démonstrations intelligibles (*al-barāhīn al-'aqliyya*) et les prémisses scientifiques. Cependant, l'approche scientifique par le biais des prémisses mentionnées dans les livres des *nuzḏār* m'a extrêmement aidé [à la comprendre]. Ce qui est possible de dire dans ce livre est que la cause (*sabab*) de l'existence de l'âme, avec toute la perfection de sa causalité (*ma'a kamāli sababiyyatihī*), existe avant l'existence du corps. La cause existe et le causé existe en même temps qu'elle. Oui, son contrôle du corps est tributaire de l'existence des conditions particulières. Ainsi [le contrôle] ne devient existant qu'après l'existence de ces conditions.

Chapitre 77 : Le complément du chapitre précédent

Il est connu que l'âme est adventice et qu'elle subsiste d'une éternité *a parte post*, après la mort [du corps]. Cela est dû au fait que sa cause subsiste [81] d'une éternité *a parte post*. Si donc tu obtiens la connaissance certaine sur l'existence de sa cause qui existe avant [l'existence du] corps, tu obtiendras nécessairement une connaissance sur l'existence de [l'âme] précédant le corps. L'existence de sa cause précédant le corps est connue par les sciences théorétiques (*al-'ulūm al-naẓariyya*), sauf que la perfection de la causalité est douteuse et imprécise. Ce point est quelque chose qui m'est advenu par la voie du goût (*dawq*) et qui ne s'obtient pas par la voie de la science. Sache donc que si l'existence de l'âme [causée par] la cause nécessitant son existence, n'était concevable qu'avec son contrôle sur le corps, il serait nécessaire qu'elle périsse à la fin de son contrôle du corps.

Chapitre 78 : L'antériorité de l'existence des esprits (*arwāh*) sur l'existence des corps

Sache que Dieu, exalté et sanctifié, est trop haut et trop saint pour que Sa grandeur soit contenue dans la bassesse du temps et du lieu. Les esprits ont exactement la même caractéristique. Ils ne sont pas des corps de sorte que le temps et le lieu ne puissent s'étendre pour les contenir. Les choses étant ainsi, c'est pourquoi le maître de tous les temps, que la paix et le salut soient sur lui, a jugé que « Dieu, qu'Il soit exalté et glorifié, existait avant le monde temporel et spatial d'une antériorité que si on voulait mesurer par une quantité de temps, [on saurait] qu'elle est infinie. Quant aux esprits, leur antériorité sur les corps est mesurée de deux mille ans ». J'ai compris cette antériorité, par l'assistance divine, d'une manière plus déterminée et plus claire que celle selon laquelle les intellects comprennent les *a priori*. Cependant, on ne comprend pas profondément la vérité de la limitation de cette antériorité par cette quantité mentionnée. Que Dieu, qu'Il soit exalté et glorifié, prépare notre intérieur par Sa bonté et Sa générosité, pour la compréhension [de ce point] et nous mette parmi ceux qui le méritent de par Sa générosité prééternelle.

Chapitre 79 : La cause de la différence des âmes lors de leur génération

[82] Tu désires probablement connaître la cause nécessitant l'existence de l'âme. Sache donc que la vérité, sur laquelle les seigneurs des cœurs -qui sont spécifiés par des yeux appréhendant les connaissances que l'intellect n'appréhende pas nécessairement-, n'ont aucun doute, c'est que les âmes divergent selon un degré incommensurable. Cette différence n'est, en effet, ni comme la différence des espèces (*anwa*'), ni comme celle des genres (*ağnās*) ; la différence des âmes est au de-là de tout cela.

Il y a des âmes entre lesquelles et la Première Vérité (*al-ḥaqq al-awwal*), n'existe aucun intermédiaire. C'est une proposition que la science et l'intellect n'arrivent pas à saisir. Tu remarqueras donc les pédants qui, en l'entendant, se précipitent pour dire : « comment cela [peut-il] s'imaginer ? Alors que l'âme change par des changements que l'on connaît, Dieu, le Très-Haut, est au-delà des changements qui peuvent l'affecter. Comment donc est-il possible que Dieu, le Très-Haut, soit, par Son essence et sans aucun intermédiaire, la cause de certaines âmes ? » Le Coran fait allusion à ce sens en ce verset « qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner devant ce que J'ai créé de Mes mains ? » (38 :75) et cette tradition prophétique y fait allusion : « Dieu a créé Adam selon l'image du Miséricordieux », de même que celle-ci : « Dieu n'a créé aucune autre chose qui Lui ressemble plus qu'Adam ». Peut-être lorsque tu

comprendras l'existence du Vrai, comme il se doit, de sorte qu'elle englobera [selon toi] indifféremment tous les temps, passé et futur, tu comprendras un peu de tout cela.

Il n'est pas autorisé de parler au sujet de ces âmes et, de plus, cela n'est possible pour personne. [83] Pourquoi n'en est-il pas ainsi, alors que leur moindre caractéristique est celle que nous venons de mentionner ; ce que les oreilles des intellects refusent [de reconnaître] et s'abstiennent de comprendre. Eviter donc d'en parler, sauf de ce qui est acceptable chez les gens intelligents est une priorité commune. Sache donc qu'il y a beaucoup d'intermédiaires entre l'existence des âmes et celle du Premier, excepté pour un petit nombre d'entre elles. Personne, à part la science de Dieu ou celui à qui est donné la science, ne maîtrise le nombre des intermédiaires pour chaque âme. Toutes ces âmes ont en commun leur être causé par des causes cachées et célestes.

Chapitre 80 : La cause de l'attraction de l'âme vers le corps

En effet, chaque corps est particularisé par une âme particulière parce que l'être de chaque âme est spécifié par un attribut nécessitant un tel fait en présence de l'existence de conditions qui proviennent des mouvements des sphères. La langue est incapable de rendre la vérité de cet attribut, par lequel chaque âme est spécifiée, et [d'énumérer] toutes ces conditions. C'est pourquoi le nombre de personnes, capables d'embrasser par leur science ce point, est limité. Je n'entends pas la science obtenue par la voie de l'apprentissage (*ta'lim*), car obtenir tout cela par cette voie est presque impossible. Peut-être l'attraction de chaque âme vers son corps, auquel elle est appliquée, ressemble à l'attraction du fer par l'aimant, ou à l'attraction de l'or par le mercure, ou l'attraction de tout corps vers son lieu propre (*ḥayyiz maḥṣūṣ*). Les *'ārifūn* n'ont aucune suspicion sur ces choses. Lorsque les intellects sont incapables de saisir la vérité de la chose (*ma'nā*) par lequel le fer est attiré vers l'aimant malgré le fait que cela est visible et sensible pour la majorité des gens dotés d'intellect, on ne doit pas s'étonner si les intellects sont incapables de comprendre ces relations qui existent entre les esprits et les corps, qui sont au-delà du nombre et de la limite⁹³⁶. Sache avec certitude que le *'ārif* ne considère pas impossible le fait que toute âme soit attirée vers son corps, comme les gens dotés d'intellect ne considèrent pas impossible le fait que tout corps soit attiré vers son lieu propre.

⁹³⁶ L'exemple est tiré de la dernière discussion du *Tahāfut* : « si quelqu'un n'a jamais vu l'aimant et le fait qu'il attire le fer, cela ne concerne que lui-même. Il le nierait, en disant : 'l'attraction du fer n'est concevable que par un fil qui lui est attaché et qui est tiré, car c'est ce que l'on observe dans le cas des choses qui sont tirées'. Toutefois, lorsqu'il voit [l'attraction de fer par l'aimant], il sera étonné et comprendra que sa connaissance est incapable de comprendre des merveilles de Sa puissance ». *Tahāfut*, 222, 15-18.

Chapitre 81 : La différence de la connaissance que l'on a sur Dieu dépend de la différence des mines desquelles sont sorties les âmes

[84] De la même manière que chaque corps possède un lieu propre et qu'en lui existe une chose (*ma'nā*) qui le mette en mouvement vers son lieu, et que tant qu'il n'y est pas, il ne s'arrête pas, chaque âme sort d'une mine spécifique (*ma'dan maḥṣūṣ*)⁹³⁷. La différence des âmes vient de la différence de leurs mines et les êtres humains sont des mines comme des mines d'or ou d'argent. Le maître des prophètes –que Dieu le salue- en a ainsi informé : « Dieu a créé dans toute âme une chose particulière (*ma'nā maḥṣūṣ*) qui la meuve vers sa mine principale de manière à ce que tant qu'elle n'y soit pas arrivée, elle ne s'arrête pas». C'est la vérité appréhendée sur laquelle le *'ārif* n'a aucun doute. Le Coran rend la même chose lorsqu'il dit : « Tous les gens surent où ils devaient boire » (2 : 60). Les mouvements des membres [du corps] sont des effets de ces choses que la Puissance Prééternelle a incrustées dans les âmes dans le but d'accomplir Sa sagesse et déclarer la perfection de Sa grâce et bonté. Ainsi, les âmes entre lesquelles et le Premier n'existe pas d'intermédiaire, sont attirées à Son seuil comme le fer est attiré par l'aimant. Et ces âmes sont de véritables connaisseuses de Dieu. Cet énoncé divin « Il les aime et ils l'aiment » fait allusion aux adeptes de cette connaissance.

Ces gens-là L'ont véritablement connu, parce qu'Il S'est fait connaître à eux en Se manifestant, sans [recourir aux] intermédiaires. Ils se sont donc complètement immergés dans le fait de Le connaître. L'énoncé divin « Ne suis-Je point votre Seigneur ? » (7 : 172) signifie qu'Il S'est révélé et S'est manifesté à eux. Et leur réponse « oui » veut dire qu'ils se sont noyés dans la contemplation de cette beauté. Que Dieu bénisse le *ṣayḥ al-islām* 'Abd- Allāh al-Anṣārī qui a éloquemment rendu ce sens en disant : « le Vrai a voulu, malgré l'inaccessibilité de Ses attributs et l'éminence de sa gloire être connu. Il s'est donc fait connaître et Il est connu, non pas par une science qu'on pourrait rendre, [85] non pas par une cause exprimable, non pas par un attribut par lequel Il se serait affirmé, mais par une connaissance imposée par la contrainte qui nécessite la concentration et ne laisse pas de trace. En la traçant cette connaissance devient démunie, mais se dresse véritablement dans la vérité. Ô Dieu, tu as conféré de la bonté à Tes amis, c'est pourquoi ils T'ont connu. Si Tu avais de la bonté pour Tes ennemis, ils ne t'auraient pas dénié ».

⁹³⁷ Cf. la *Théologie d'Aristote*, au sujet des *rūḥānīyūn*: « Leur lieu de naissance est la même mine (*ma'dan wāḥid*) ». *Uṭuluḡiyā Aristāṭālīs* 63, 10-11. Ġazālī, *Kīmīyā-ye sa'ādat*, I, 15, 24 ; 16, 1 : « sa mine principale [celle de l'âme] est le seuil de la divinité. Elle est venue de là-bas et elle y retournera ».

Cela est le cas des âmes entre lesquelles et la Première Vérité n'existe pas d'intermédiaire. Elles L'ont donc connu véritablement car Il S'est fait connaître à elles sans aucun voile. Quant aux âmes entre lesquelles et la Première Vérité existe un intermédiaire, Il S'est fait connaître à elles à travers un voile. Leur connaissance est donc inférieure à la connaissance que les élus du premier rang possèdent.

Chapitre 82 : La perte de la fausse quiddité de l'auteur dans Sa quiddité véritable

Lorsque j'ai écrit ce chapitre, la prédominance de la grandeur prééternelle l'a illuminé. La science et l'intellect se sont dispersés et l'auteur est demeuré sans lui-même. La quiddité véritable l'a couvert, sa fausse quiddité a été prise entièrement. Lorsque donc la Beauté Divine lui a rendu son intellect, sa science et son âme, sa langue murmurait ce vers du poète :

Il fut ce qu'il fut de ce que je n'exprime pas. Prends-le pour une bonne chose et n'en demande pas plus d'information !

Chapitre 83 : Le gémissement de l'amoureux pour sa principale patrie

Les larmes ont couvert le visage et l'âme est à l'agonie. L'amoureux est affecté par l'amour, et son regret est agrandi. « Jusqu'à quand des délires inutiles ? Comment parler du bien-aimé pourrait être bénéfique alors que l'amoureux est [86] dans la prison de séparation ? Lorsque la détresse du pauvre [amoureux] s'intensifia, il retourna à sa patrie principale. Le calame resta et l'auteur s'est échappé.

Chapitre 84 : Se placer entre les mains du sultan prééternel

De Sa majesté, est venu l'ordre irréversible de rentrer. L'oiseau s'est donc envolé vers son nid initial et sa mine naturelle en abandonnant la cage. Il s'est passé entre lui et le sultan ce qui est impossible d'exprimer. Lorsqu'on lui a donné la permission de retourner, il a demandé la permission de raconter son état pour ceux pris dans l'abîme de l'espace et du temps. On lui a donc donné la permission. Lorsqu'il retourna à sa place dans la prison, il s'est remis à son travail, et a écrit ces chapitres portant sur son état et sur ce qui s'est passé.

Chapitre 85 : Les lumières de la connaissance

S'il vient à ton esprit de demander ce qui s'est passé, [sache que] l'on a annoncé, à travers le voile du caché : « sois poli ! » Arrive-t-il à l'aveugle de poser des questions sur la vérité des couleurs ? Je jure par Celui qui tient par Sa main le monde terrestre et le monde céleste et qui assujettit à Sa dominance le *'azamūt* et le *ğabarūt*, que si ce qui s'est passé entre

nous se dévoile dans votre monde, il détruira le Trône et le Siègne. Il en va de même des cieux et de la Terre.

Chapitre 86 : Renoncer au monde est nécessaire pour goûter les connaissances

[87] Attention à ne pas convoiter l'appréhension de ces sens à partir de ces mots, et d'y intervenir par ton intellect frivole et ta pensée (sagacité) incomplète ! Accepte de moi ce conseil gratuit, même si je vois que tu ne l'acceptes pas et que ton excuse en cela m'est claire. J'ai moi-même aperçu des merveilles en m'occupant des sciences et je ne considère pas cela prohibé ni pour toi, ni pour quelqu'un d'autre, parmi les *ahl al-naẓar*. Certes, si tu veux arriver à la vérité de cela par le goût, tu dois abandonner le monde impur et laisser toutes les choses abjectes qui s'y trouvent pour ceux qui s'en occupent et qui y orientent leur attention mondaine. Quant à l'autre monde, n'aie aucun oubli à son égard. De toutes les hontes et regrets pour l'amoureux suffit le fait de s'arrêter [sur le chemin] sans s'unir avec son bien-aimé. Par Dieu ! « Parmi vous, il en est qui désirent [les biens de] ce monde tandis que d'autres désirent [ceux de la Vie] Dernière » (3 :152). Or, qu'en est-il du groupe qui a jeté dans leur dos [les deux mondes] et que Coran vante ainsi : « [ils] désirent Sa face » (18 :28) ? Si tu fais de la sorte, la générosité prééternelle et la bonté sempiternelle te donnera un cœur qui n'appartient à aucune des choses célestes et terrestres. La soif de ton cœur ne sera satisfaite qu'avec la beauté prééternelle, laquelle est l'eau de la vie.

Chapitre 87 : Les âmes les plus nobles par essence sont aspirées vers Dieu

Comme ce fameux adage « la parole fait couler la parole » est vrai ! Notre parole sur les âmes [88] et leurs états est arrivée aux mondes dont les merveilles sont infinies, et aux océans dont les bijoux sont hors de prix. Nous revenons maintenant à notre but et nous tâcherons de le clarifier tant qu'il est de notre possibilité. Nous disons donc : toute âme parmi ces âmes est à l'instar d'un corps qui se meut, par sa nature, vers son lieu propre d'un mouvement le plus direct, -et cela est [le mouvement] rectilinéaire, duquel il ne dévie pas, cela est connu par celui qui spéculé [à ce sujet] d'une façon déterminée et par une démonstration certaine. Ces âmes se meuvent, en empruntant la voie la plus proche, vers leur lieu originaire qui est la mine de laquelle elles sont sorties. Elles ne font pas attention aux obstacles qui entravent leur mouvement et les empêchent d'être attirées. Cela ne déforme pas notre intention. Les âmes les plus nobles se meuvent vers Dieu de par leur nature et sans contrainte, sur une voie directe qui est la plus rapprochante. Si la destinée veut que certaines

de ces âmes s'arrêtent sur la voie en raison d'une chose, cela serait hors de leur nature originnaire et elles ne doivent pas y prêter attention.

Tant que ces âmes sont sur la voie, tu les trouveras répéter « Conduis-nous dans la Voie Droite » (& : 6). Le Coran a informé d'une histoire semblable au sujet d'Abraham qui dit: «Je vais aller auprès de mon Seigneur. Il me conduira » (37 : 99). Tu ne dois pas mettre en doute le fait que l'aimant attire le fer par la voie la plus proche qui est directe. Comme ces âmes sont les plus nobles, Dieu a dit à leur propos : « Qui donc est meilleur, en religion, que celui qui s'est soumis à Allah, tout en pratiquant la bienfaisance, et qui suit la religion d'Abraham pris par Allah comme ami ? » (4 : 125)

Chapitre 88 : Les termes appartenant au monde manifeste ne peuvent pas rendre les vérités du monde caché

Ces notions contenues dans ces termes sont vraiment loin du sens apparent qu'on apprendra de ces mots. [89] Ces termes sont mis pour signifier des choses différentes de ce qu'on entend [ici]. Il faut que celui qui entendra ces mots revienne à leur sens spécifique. Très peu de personnes, parmi les savants réfléchissant sur les sciences véritables, en saisissent une petite partie. Mon excuse en cela est évidente : quiconque veut faire comprendre à l'aveugle la qualité de l'appréhension des couleurs, ou à l'impuissant la vérité du plaisir sexuel, n'aura pas d'autre solution que de dire que l'homme possède quelque chose qui lui permet d'appréhender les objets, comme il appréhende par d'autres sens. Ces objets appréhendés ne ressemblent pas aux choses goûtées, ni aux choses senties, entendues, ni même aux choses intelligibles. Il est difficile à l'aveugle d'assentir à cela. Même s'il avoue verbalement que : « je le crois avec certitude », nous saurons que sa reconnaissance est la foi en la chose cachée et que sa croyance est inévitablement composée de fausses imaginations, forgées dans son cerveau. De même, lorsqu'on nous dit que dans l'autre monde, il y aura des événements qui ne ressemblent ni aux objets sensibles ni aux objets intelligibles, il nous est difficile d'y assentir sauf si nous y croyons à l'instar d'un aveugle croyant aux couleurs, en espérant d'y arriver par le goût. C'est pour cette raison que j'ai jugé propice d'abrégé le chapitre sur les états de l'âme et sur ses étapes. Il aurait probablement été mieux si je n'en disais pas ce minimum exprimé. Car la plupart des gens le considèrent impossible et le renient. Et ce rejet leur est nuisible.

Chapitre 89 : L'intellect est certes incapable de comprendre les événements de l'autre monde

Il arriverait peut-être à ton faible intellect de nier notre propos « les événements de l'autre monde ne ressemblent ni aux objets sensibles ni aux objets intelligibles » et de dire : « il suffit d'un seul témoin pour désavouer ce propos, et cela est le jugement de l'intellect qui d'une manière certaine, [90] divise [les choses] : l'existant se divise en l'intelligible et sensible ; si les événements de l'autre monde sont existants, comment est-il possible de dire qu'ils ne ressemblent ni à l'intelligible ni au sensible ? » C'est à toi maintenant de bien faire preuve de patience pour que je t'explique le *topos* de fausseté dans cette objection. Ce sera ensuite à toi de te retourner vers ta conscience et de lui demander un jugement impartial, afin de ne pas être dominé par l'ignorance sur ce que tu entends.

Sache donc que pour l'aveugle aussi les existants se constituent du sensible et de l'intelligible. De la même manière, les existants se constituent, pour lui, selon des aspects divers, comme la division en éternel et adventice, en cause et causé, en déficient et parfait. Cependant lorsqu'on lui dit que « les couleurs ne ressemblent ni à l'intelligible ni au sensible », cette proposition serait correcte à condition que l'on comprenne par « sensible » ce que l'on appréhende par les quatre sens. La personne aveugle le rejette et dit : « si l'existence, dans sa totalité, est comprise dans l'intelligible et le sensible, comment est-il possible que les couleurs ne soient ni sensibles, ni intelligibles malgré le fait qu'elles soient existantes ? » Pour nier cette objection, il n'y a qu'une seule réponse à savoir que [la personne aveugle] a limité les choses sensibles aux choses appréhendées par les quatre sens.

C'est de la même sorte lorsque l'on dit : « les événements de l'autre monde ne ressemblent ni aux objets sensibles ni aux objets intelligibles », que les adversaires renient. Ils n'ont d'autre raison pour leur déni que limiter les objets sensibles aux choses appréhendées par les cinq sens ; ce qui n'est évidemment pas nécessaire. Limiter les existants aux choses comprises par le sens et l'intellect n'est pas nécessaire non plus. Il y a beaucoup de choses que l'intellect n'arrive pas à comprendre et [devant lesquelles] il devient comme la faculté estimative lorsqu'elle est incapable de comprendre nombre d'objets intelligibles purs et compliqués. Cela ne signifie pas que toutes les choses que [91] la faculté estimative appréhende sont incorrectes. Ainsi est la vue qui appréhende les objets sensibles et dont les jugements se divisent en vrai et faux. Son jugement sur une partie quelconque qui, par exemple, a une certaine proportion, est un jugement vrai, alors que son jugement sur le soleil qui, selon elle, a la proportion d'un bouclier, ou que les étoiles ont la proportion de pièces

d'or, est faux. Il n'y a d'autre raison pour cette fausseté que celle-ci : la vue comprend le proche, alors qu'elle ne comprend pas le loin.

Ainsi sache donc avec certitude que le jugement de l'intellect sur Dieu, le Très-Haut, qui est existant, un, éternel et créateur, est certainement vrai, alors que son jugement sur les existants qu'il doit absolument comprendre dans leur entièreté, comme par exemple les événements de l'autre monde, est certainement faux. Sache, par la suite, que Dieu – que Sa prédominance soit exhaussée- est infiniment plus loin de la clairvoyance de l'intellect que le soleil l'est du sens de la vue. En raison donc de son grand éloignement et de la perfection de son illumination, il est impossible à l'intellect de Le comprendre. La clairvoyance de l'intellect en relation à Sa compréhension est comme les chauves-souris en relation à la compréhension de la lumière du soleil. La clairvoyance du *'arif* en relation à Sa compréhension est comme l'homme en relation à la compréhension du soleil. Là où est le soleil, ni l'existence de la chauve-souris, ni celle de l'homme au sens propre du terme, ne sont concevables.

Chapitre 90 : L'homme doit croire aux mystères de la résurrection à l'instar d'un aveugle qui croit aux couleurs

La vérité au sujet de laquelle il n'y a aucun doute est que la connaissance de l'heure de la résurrection revient à Dieu, sanctifié, selon ce qu'Il a dit : « A Lui revient le savoir de l'Heure » (41 :47). Tu ne pourras croire à ses mystères que comme l'aveugle croit aux couleurs. Pense donc à la manière dont il convient à l'aveugle, lorsqu'il croit aux couleurs, de refuser de spéculer par les quatre sens et leurs objets d'appréhension, pour que, [92] sans assimilation (*tašbīh*) ni analogie (*tamīl*), la foi en la chose non-vue lui devienne concevable. Demande, par la suite, à ton âme ce genre de foi, pour qu'elle devienne croyante à la chose cachée et qu'elle ait la certitude de la résurrection, comme a dit le Très-Haut : « [les pieux] qui croient à l'Inconnaissable, [qui] accomplissent la Prière et font dépense [en aumône] sur ce que Nous leur avons attribué, qui croient à ce qu'on a fait descendre vers toi, [Prophète !] et à ce qu'on a fait descendre, avant toi, [qui] de la [Vie] Dernière, sont convaincus » (2 :3). Et si tu trouves que ton âme n'est pas ornée par ce type de foi, sache certainement que le diable t'a enchaîné par le cordon de l'orgueil.

Chapitre 91 : Les conditions requises pour l'ouverture de l'œil de la clairvoyance

Si tu es parmi ceux détenant la recherche, tu dois réfléchir profondément sur ce qui, parmi les conditions obligeant la foi en l'affaire cachée, t'incombe. Tu dois y réfléchir sans cesse, de

sorte que l'assentiment te devienne naturel et que tu n'aies pas besoin de spéculation sur les prémisses. A ce moment-là, ton intérieur sera bien disposé à ce que Dieu, glorifié et exalté, émane sur lui une lumière qui aura comme fruit l'ouverture de la poitrine et l'extension de la capacité, comme Dieu, glorifié et exalté, a dit : « Eh quoi ! Celui dont la poitrine a été, par Allah, ouvert à l'Islam, celui-là est en une lumière de son Seigneur » (39 :22). Lorsque ta poitrine sera ouverte à la foi en la chose cachée et qu'une lumière, sans précédente, sera émanée sur ton intérieur, sache que ceux-là constitueront un des impacts de l'étape apparaissant après l'étape de l'intellect. Utilise ton effort dans la recherche à la mesure où il te sera suffisant de trouver. Celui qui cherche et fait un effort, trouvera. Dieu, sanctifié et exalté, a révélé à David, qu'il soit salué : « ô, David ! Celui qui Me cherche me trouvera, et celui qui cherche autrui, ne Me trouvera pas ». On induit de cela, par la voie de la démonstration, qu'il est inconcevable que celui qui Le cherche, cherche également autrui. Cette parole [prophétique] fait allusion à ce genre de personnes : « la porte sera bientôt ouverte à celui qui frappe ».

Chapitre 92 : Les objets appréhendés à l'étape située au-delà de l'intellect

[93] Les objets appréhendés à cette étape se divisent, suivant un certain aspect, en [1] ce dont la relation à l'égard de cette étape est comme la relation des *a priori* à l'égard de l'intellect ; et [2] ce dont la relation à l'égard de cette étape est comme la relation des choses complexes théorétiques [par rapport à l'intellect] qui ne se comprennent qu'à l'aide de l'intellect. Cette proposition est difficile à comprendre et ardue à saisir, ne désire pas vainement y arriver. Tâche d'y assentir, comme tu assentirais au fait caché, peut-être Dieu te pourvoira l'accès à cela, de manière à ce que tu le comprennes par le goût, sans avoir besoin de l'écouter.

Chapitre 93 : Les objets appréhendés à cette étape sont des mystères pour l'intellect

Les objets appréhendés à cette étape sont des mystères pour la science distinguant (*al-'ilm al-tamīzī*) et pour l'intellect humain, de la même manière que les objets perçus par la vue sont des mystères pour la sensation de l'odorat, que les objets appréhendés par l'estimation le sont pour la faculté d'imagination et de rétention (*al-ḥifẓ*), que les objets du toucher le sont pour la faculté de l'ouïe et du goût, et que les *a priori* le sont pour toutes les sensations. L'aspect de la vérité de ceci est que le mystère et le manifeste sont deux noms relatifs. Tantôt une chose est un mystère pour une faculté d'appréhension, alors qu'en relation avec une autre faculté, elle est manifeste. Les *a priori* sont manifestes pour l'intellect, mais sont des mystères

pour les sensations. La majorité des choses qu'on désigne comme mystères dans le langage religieux et dans la terminologie des *ṣūfiyya* sont des mystères pour l'intellect humain et ne se transmettent pas par la parole et l'écrit. Tout ce qui est inconcevable d'exprimer, est un mystère pour l'expression. C'est pourquoi [le prophète], que la paix soit sur lui, dit : « Lorsqu'on a énoncé la destinée (*al-qadar*), soyez silencieux ». Cela veut dire que la destinée est un mystère pour le langage et la parole humains. [94] Il est inimaginable d'en parler. C'est pourquoi Sahl al-Tustarī, que Dieu soit satisfait de lui- dit : « parler de la destinée, en présence de l'adversaire est une innovation blâmable ». Comprends bien ce chapitre, tu en auras besoin pour la suite.

Chapitre 94 : Les affaires de l'autre monde sont inconnues de la science humaine

Les affaires de la résurrection sont toutes des mystères pour la science humaine. Il est inconcevable que quelqu'un, tant qu'il est dans le monde d'ici-bas et qui n'est pas délivré de joug de l'estimation et des erreurs de l'imagination, les appréhende. Le propos des impies « Quand se réalisera cette promesse ? si vous êtes véridiques ! » (10 :48) est une question sur quelque chose dont il est impossible d'apporter une réponse, à la manière dont il se doit. Lorsque l'affaire de la résurrection est [proche] à la mesure d'un clin d'œil, et même voire plus près, et que le « quand » est une question de temps, la réponse est impossible. Cela est comme le propos de d'un aveugle à qui l'on décrit les objets de la vue et qu'il dit : « comment goûte-t-on ces objets de la vue ?! Ou comment les sent-on ? La réponse correcte à ces questions serait : la personne voyante a la science sur les objets de la vue. Si [la personne aveugle], en comparant, imagine une chose dans le sens de ce que nous avons décrit et relaté pour lui, il commettra par nécessité une erreur.

La réponse correcte aux impies qui ont demandé « Quand cette promesse se réalisera-t-elle ? » est ceci : Dieu possède cette science. Celui qui retournera vers Dieu et sera ressuscité, sera auprès de Dieu. Il connaîtra par nécessité la vérité de l'heure de la résurrection, car il sera auprès de Dieu et « Auprès d'Allah est la Science de l'Heure » (31 : 34). [95] La résurrection ne sera pas arrivée, tant qu'il y aura quelqu'un sur la Terre qui ne dit « nulle divinité excepté Lui », aux dires du maître des premiers et des derniers. Celui qui sera sur la Terre ne sera pas ressuscité vers Dieu, glorifié et exalté. Cela qui sera « dans un séjour de vérité, près d'un Souverain omnipotent » (54 :55), la résurrection sera arrivée pour lui. De même, les coupables, même s'ils auront « la tête courbée devant ton Seigneur (32 :12), la résurrection sera arrivée pour eux, car ils seront auprès de leur Dieu. Celui qui dit : je suis

logé chez mon Dieu « [c'est lui] qui me donne à manger et à boire » (26 :79), pourra à juste titre dire : je suis envoyé alors que l'Heure était [proche] comme ces deux [doigts] ; Elle a failli me surpasser, mais je l'ai enfin devancée.

Sache que l'Heure est dans les voiles des cieus et de la Terre. Son statut dans ces voiles et comme le statut de l'embryon dans l'utérus de sa mère. Ainsi elle n'arrivera que « Quand la terre sera secouée de son séisme » (99 : 1), le ciel sera fendu, les étoiles seront effacées, le soleil sera obscurci, les montagnes seront mises en marche, les chamelles pleines de dix mois seront négligées, « quand sera bouleversé ce qui est dans les tombes, et mis au jour ce qui est dans les poitrines » (100 : 9-10). Au total, «la terre sera remplacée par une autre terre, les cieus seront remplacés par d'autres cieus » (14 :48). Tant que le *sālik* demeure en dehors des voiles de la Terre et des cieus, la résurrection ne sera pas arrivée pour lui, puisque la résurrection reste entourée par des voiles. Car Dieu est entouré par des voiles et c'est Lui qui a la science sur l'Heure. Son propos, que la paix soit sur lui, à savoir « l'Heure [de la résurrection] n'arrivera pas tant qu'il y aura une personne sur la terre qui ne dit pas “nulle divinité excepté Dieu” » veut dire : tant que l'homme sera en dehors des voiles, la résurrection sera un mystère à sa science. Lorsque, dans sa démarche (*sulūk*) il traversera ces voiles et aura séjourné chez Lui, le mystère de la résurrection lui sera manifesté. C'est pour cette raison qu'il n'est pas permis que quelqu'un, ni prophète ni *walī*, voie Dieu dans ce monde. Or, l'apôtre de Dieu, que la paix soit sur lui, Le vit dans la nuit de l'ascension, après avoir traversé les voiles. Lorsqu'on dit à Moïse, que la paix soit sur lui, « que l'Heure va venir –nul doute à son endroit »(22 :7), il sollicita de [Le] voir, on lui répondit : « tu ne Me verras point » (7 :143). Sache que la résurrection fut manifeste pour Muḥammad, que la paix soit sur lui, lorsqu'il traversa les voiles [96] des cieus et de la Terre et qu'il pénétra à travers les régions [célestes]. Lorsqu'il retourna à son endroit, situé en dehors des voiles, cette science lui devint à nouveau un mystère, comme il le fut auparavant. Il ne fut manifeste à lui qu'à travers les voiles.

En gros, le mystère reste mystère, dans la mesure où il est mystère et le manifeste reste manifeste dans la mesure où il est manifeste. Ils ne changent que par le changement des états des *sālikīn*. Ce verset fait allusion à ce genre de choses : « Ils t'interrogent sur l'Heure. A quand sa venue ? En quoi, toi, as-tu à en parler ? » (79 :42-43) Cela veut dire si le mystère de la résurrection te fut manifeste la nuit de l'ascension, qu'en reste-t-il dans ta mémoire et ta science ? Celui qui interprète ces mots en s'appuyant sur son intellect, commet un acte d'injustice envers soi-même. Attention, ô pauvre personne ! Ne laisse pas ta pensée nier ou mettre en doute cela, de manière à méconnaître ce que Dieu a envoyé par le biais de Ses

envoyés. Si les gens aveugles comme toi n'étaient pas, Dieu ne s'adresserait pas à Son apôtre, en disant : « Ton peuple [Prophète !] a traité ceci de mensonge alors que c'est la vérité » (6 :66).

Chapitre 95 : Est-ce que tout homme doté l'intellect mérite d'accéder, dans le monde d'ici-bas, à l'étape située au-delà de l'intellect ?

Tu te demandes probablement : « tout homme doté d'intellect doit-il inévitablement accéder à l'étape située au-delà de l'intellect, de même que tout nourrisson doit inévitablement accéder à l'étape de la distinction, lorsque son temps est arrivé ? » Sache que les étapes sont nombreuses et il faut que tout le monde accède à l'étape située au-delà de l'intellect, même si cela est après la mort. Mais il n'est pas possible que tout le monde accède à toutes les étapes possibles pour certains. Il est nécessaire et vrai qu[au moins] une personne accède aux étapes nombreuses situées au-delà de l'intellect, lorsqu'elle est toujours dans le monde d'ici-bas et qu'elle [97] n'a pas encore quitté l'habit de son corps. Mais il est inconcevable pour la majorité des gens d'accéder à la plupart de ces [étapes], ni dans ce monde, ni dans l'autre. Cela est la vérité que les *'ārifūn* perçoivent de leurs yeux, de la même manière que les gens dotés d'intellect perçoivent que le dix est plus grand qu'un. Très souvent celui pour qui l'accès à l'étape mentionnée n'est pas déterminé, insiste sur la négation de son existence et meurt en déniait, jusqu'à ce que le voile soit retiré de ses yeux, comme la chose à laquelle le Coran fait allusion, au sujet des impies : « Malheur à ceux qui auront été incroyables, lors de la vue d'un jour terrible ! Comme ils entendront et comme ils verront le jour où ils viendront à Nous ! » (19 :37). Celui dont l'état consiste à assentir, d'une manière naturelle et sans difficulté, à ce que nous venons de raconter, on lui a donné une part de [cette étape].

Chapitre 96 : La relation de l'intellect avec les étapes situées au-delà de lui

Il n'y a pas de doute que l'homme doté de l'intellect, en apercevant chaque corps, dans l'état qu'il est avec son corps, démontre la différence des âmes qui possèdent ces corps, comme le corps du cheval, de l'âne, de la guenon, du chameau et de l'homme. Il lui est également facile d'appréhender la différence entre les corps, qui sont toujours possédés par les âmes et les corps que leur âme a quittés en raison de la mort. Ainsi sache donc avec certitude que l'intellect humain à l'égard de l'étape située au-delà de lui est comme le corps pour l'âme. Les *'ārifūn* accomplis en la connaissance, par la perception des formes/moules (*qawālib*) des intellects, démontrent la différence entre les esprits et les états qui sont latents

en eux, à l'instar du feu latent dans la pierre⁹³⁸. Il leur est aisé de comprendre la différence entre l'intellect dans lequel est posé des étapes multiples et l'intellect qui en est dépourvu et qui est une moule que l'âme ne possède plus.

Chapitre 97 : L'intellect, tout en étant un possible, est une balance correcte

[98] Lorsque l'avidité vaine s'emparant des *nuzzār* pour saisir la vérité de la totalité des choses, commence à te quitter et que la vérité de cette tradition prophétique « à vous la religion des vieillards ! » se manifeste à toi, sache que cette étape a surgi en toi, de la même manière que l'intellect surgit pour un enfant lorsqu'il appréhende les *aprioris* intelligibles. Sache que l'avidité des savants ressemble à l'état de celui qui, apercevant une balance spécialisée pour l'or, désire mesurer une montagne avec elle. Cela est impossible et n'indique pas la fausseté de la balance dans ses jugements et ses états.

Sache que l'intellect est une balance correcte et que ses jugements sont certains et pas mensongers. Il est juste et il est inconcevable qu'une injustice vienne de lui. Néanmoins, lorsque quelqu'un doté d'intellect veut mesurer par lui toute chose, même les affaires de l'autre monde, la vérité de la prophétie et la vérité des attributs prééternels, cela constitue un désir avide à l'égard de ce qui est impossible. Sache que ce désir avide disparaît petit à petit lors de l'illumination de l'étape située au-delà de l'intellect, de la même façon que la lumière des étoiles disparaît petit à petit lors du lever du jour. Il existe une différence entre le désir avide qui te quitte par contrariété et le fait que tu l'abandonnes par choix libre. C'est là où le pas glisse, fais y donc attention ! Quitter ce désir avide ne se fait donc pas par ton propre choix, de sorte que tu pourrais l'abandonner quand tu le veux. Cela dépend du dit lever du jour et tu seras contraint en cela, que tu le veuilles ou non. La disparition complète de ce désir avide dépend de l'illumination de la lumière du soleil.

Chapitre 98 : La connaissance est une délivrance du temps et de l'espace

[99] Lorsque tu te familiariseras avec l'appréhension des intelligibles difficiles, par le moyen de démonstrations vraies et certaines, de sorte que ta familiarité sera comme celles des *nuzzār* experts en vérités des sciences, avec les objets de l'opinion, il sera temps de voyager. Prépare-toi à t'acheminer sur la voie, en espérant que le soleil soit levé pour toi et que tu aperçoives la beauté de « la conception originelle qu'Allah a donné aux Hommes » (30 :30)

⁹³⁸ La dernière phrase est une allusion à la doctrine de « latence et apparition » (*al-kumūn wa-l-zuhūr*) attribué à Nazzām. Selon le point de vue de ce dernier, qui rejetait l'existence des atomes, les qualités, exception faite du mouvement qui seul est considéré comme un accident, sont des corps interpénétrés à l'intérieur d'autres corps. Le fait est ainsi un corps, latent dans la pierre, qui, suivant certaines conditions, apparaît ; Voir Josef Van Ess, « Kumūn », *ET*² et Abū 'Uṭmān 'Amr b. Baḥr al-Ġāhiz, *al-Ḥayawān*, V, 5sq. Cette allusion ne signifie pas cependant l'adhésion de 'Ayn al-Quḍāt à la doctrine de latence.

Chapitre 99 : L'envol vers le monde prééternel

Lorsque tu auras atteint la croissance et que le « dépôt » (*amāna*) te sera dévoilé, à travers son voile, qui est la trésorerie de la prophétie, et que tu auras traversé les cieux et la Terre, et que le temps aura fait un mouvement circulaire pour toi, comme si c'était un jour sans aucune conséquence, ton soleil sera levé et ton demain enverra ton hier. Ta face sera tournée vers le créateur des cieux et de la Terre, et tu seras accueilli au pied des aiguades du Vivant et Subsistant à boire l'eau de la vie. Une fente, en direction de ton Dieu, sera ouverte dans ton cœur, [100] et cela sera la voie de ton envol vers la prééternité. Les soleils de la prééternité rayonnant inlassablement sur toi, tant que tu le voudras. Le moindre des signes de rayonnement sera que tu disparaîtras en lui, car l'amoureux ne sera uni avec le bien-aimé qu'après avoir disparu. Ne pense donc pas que l'union supportera l'ennui de l'existence. L'explication de ce point est inconcevable et dépasse les limites de la science et de l'intellect.

Chapitre 100 et la fin du livre : Les conditions requises à l'attention de celui qui voudrait profiter de la lecture de ce livre

Voici donc quatre-vingt dix-neuf chapitres que j'accomplis avec ce centième chapitre. Que c'est une bonne provision de voyage pour le chercheur lorsqu'il emprunte la voie de la science et en obtient son intention. Son intention noble ne lui permet pas de s'y arrêter et son âme pure l'incite à chercher ce qui se trouve dans son au-delà. Ceci est la portion qu'il m'a été possible d'exprimer de ce qui m'a été dévoilé après avoir pris congé de la science ;

Ceci est ma moisson dans laquelle se trouve les meilleurs [fruits]/ La preuve en est que tous ceux qui cueillent ont leur main tendu vers elle⁹³⁹

La fin de ces chapitres : sache que ce livre contient peu de profit, sauf pour celui qui a longuement spéculé sur la vérité et qui a beaucoup souffert à sa recherche en vue d'en devenir un expert. Or, cela ne lui suffit pas et il trouva son âme désireuse de quelque chose située au-delà de l'intellect et de la science. Celui dont l'intérieur n'est pas rempli par ce désir doit lire et relire ce livre. Il est possible que ce désir apparaisse en lui. Si une mauvaise qualité le distrait et ne lui permet pas de relire ce livre, il ne réussira pas. Les qualités prévenant cela sont nombreuses et le temps n'est pas assez pour les expliquer, car la fatigue (l'ennui, lassitude) s'est emparée de moi. Ce fut également mon excuse pour tout chapitre qui ne fut pas écrit comme il le devait et dans lequel [101] les prémisses spéculatives ne sont pas expliquées comme il le faudrait. Le fait que mon cœur était attiré par quelque chose de beaucoup plus important m'a empêché de m'y mettre. Par ailleurs, j'ai écrit ce [livre] pour un

⁹³⁹ Attribué à 'Alī b. Abī Ṭālib.

groupe pour qui je ne voyais pas le besoin pour davantage de prémisses. Pour ces deux raisons, ma parole fut donc concise.

Celui qui voudrait embrasser comme il se doit la vérité des choses mentionnées dans ces chapitres, uniquement en les lisant une ou plusieurs fois, désirerait quelque chose d'impossible. Ce qui est correct c'est que celui qui le lit, y spéculé constamment nuit et jour et y réfléchit inlassablement, de manière à s'approprier chacun de ses mots dans son imagination. Par la suite, ce qu'il en comprendra deviendra une semence pour sa véritable appréhension. Cela ne viendra qu'avec beaucoup d'exercice et de patience jour et nuit. Quand le cœur de la terre ne sera pas aride, y mettre ces vérités est comme planter une graine dans une terre propre et prête. Elle portera ses fruits rapidement si l'on prend le temps de l'arroser à temps et de la protéger des parasites. Celui qui trouve en son âme une répugnance à patienter dans cette chose, ou qui n'est pas qualifié de cette façon dans la science spéculative, doit abandonner la lecture de ce livre. A chaque travail, son type d'homme et à chacun est possible ce pour quoi Dieu l'a créé. Le poète l'a joliment énoncé :

Lorsque tu n'arrives pas à réaliser une chose, laisse-la/et remplace-la par ce que tu
peux faire

La puissance de chaque oiseau est en mesure de [la grandeur] de son jabot : « tous les gens surent où ils devaient boire » (2 : 60). As-tu jamais vu un vidangeur perturber la royauté d'un roi ? Jamais de telle chose !

Chaque chemin qu'emprunte le jeune-homme/ en mesure de son rang serait [la
quantité] de ses pas⁹⁴⁰

Louange à Dieu, qui a accompli les bontés avec Ses grâces et que les particules de l'existence indiquent Sa science, Sa puissance et Sa sagesse. Salut soit sur Son envoyé dont le soleil s'est levé et a illuminé par la force de sa lumière les horizons ; Muḥammad, la meilleure des créatures et celui qui a pris le chemin le plus loué. Salut soit sur sa famille, les lanternes de la guidance et les sources de la bonté et de la protection. Salut soit sur ses compagnons qui sont les étoiles brillantes. Salut soit sur ses épouses pures et pieuses.

⁹⁴⁰ Vers de Mutanabbī.

Bibliographie

- Abharī, *Hidāyat al-ḥikma*, Aṭīr al-dīn Muḥḍal b. ‘Umar, éd. Muḥammad Sa‘ādat Ḥusayn, Maktaba al-buṣrā’, Karachi, 2011.
- Abrahamov, Binyamin, “Faḥr al-dīn al-Rāzī on the Knowability of God’s Essence and Attributes”, *Arabica*, 49 (2002), pp. 204-230.
- _____, “Al-Ghazālī’s Theory of Causality”, *Studia Islamica*, No. 67 (1998), pp. 75-98.
- Adamson, Peter, *Al-Kindī*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2007.
- _____, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, London, 2002.
- Alami, Ahmed, *L’ontologie modale, Étude de la théorie des modes d’Abū Hāšim al-Ġubbā’i*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2001.
- al-Akīti, Afīfī, “The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Ġazālī”, Jon McGinnis, David C. Reisman (eds.) *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam, Proceeding of the Second Conference of the Avicenna Study Group*, Leiden, Boston, 2004, pp. 189-213.
- Allard, Michel, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d’al-Aš‘arī et de ses premiers grands disciples*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1965.
- Ahlwardt, Wilhelm, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Verzeichniss der Arabischen Haandschriften*, A.Asher & Co., Berlin, 1896, (vol. VIII)
- Anṣārī al-Nisābūrī, Abū l-Qāsim Salmān b. Nāšir, *al-Ġunya fī l-kalām, qism al-ilāhiyyāt*, éd. Muṣṭafā’ Ḥasanayn ‘Abd al-Hādī, Le Caire, 2010, 2 volumes.
- Anawati, George, *Essai de bibliographie avicennienne*, Dār al-ma‘ārif, Le Caire, 1950.
- Aristote, *Physique*, tr. Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2002 (2^{ème} éd.).
- _____, *Seconds Analytiques*, tr. Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2005.
- _____, *Traité du ciel*, tr. C.Dalimier, et P. Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2004.
- Arnaldez, Roger, « ḳidam », *EF*².
- Asadābādī, al-Qādī Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Ġabbār, *al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl*, éd. Gorges Anawati et al., al-Dār al-miṣriyya, Le Caire, 1962-1965, 14 volumes.
- Aš‘arī, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Isma‘īl, *Maqālāt al-islāmī’in wa-iḥṭilāf al-muṣallīn*, éd. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980 (3^{ème} éd.).
- _____, *Risāla ilā ahl al-ṭaqr*, éd. ‘Abd-allāh Šākir al-Ġunaydī, Maktabat al-‘ulūm, Médine, 2002.

_____, *Kitāb al-Luma' fī l-radd 'alā ahl al-zayq wa-l-bad'* dans *Theology of al-Ash'ari*, tr. Richard Joseph McCarthy, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1953.

Avicenne, *'Uyūn al-ḥikma*, éd. 'Abd al-Raḥman Badawī, Wikāla al-maṭbū'āt, Dār al-qalam, Kuwayt, Beyrouth, 1980.

_____, *al-Ta'līqāt*, éd. Seyyed Ḥoseyn Mūsavīyān, Mo'assesse pazūhešī ḥekmat va falsafe, Téhéran, 2012

_____, *Kitāb al-Šifā'*, *al-Tabī'iyāt*, *al-Samā' al-ṭabī'ī*, éd. Ibrāhīm Madkūr, Sa'īd Zā'id, al-Hay'a al-mišriya, Le Caire, 1983.

_____, *Kitāb al-Šifā'*, *al-Ilāhiyāt*, éd. G. Anawati et Sa'īd Zā'id, Al-Hay'a al-'amma, Le Caire, 1960.

_____, *Kitāb al-Inṣāf, Šarḥ kitāb ḥarf al-lām*, dans *Arasṭū 'inda l-'arab*, éd. Abd al-Rahman Badawi, Wikāla al-maṭbū'āt, Kuwayt, 1978 (2^{ème} éd.).

_____, (?), *al-Risāla al-'aršiyya fī tawḥīdihī ta'ālā wa-šifātihī*, s.n., Maṭba'a dā'ira al-ma'arif, Hayderabad, 1974.

_____, *Dāneš-nāme 'Alā'ī, Elāhīyāt*, éd. Moḥammad Mo'īn, Anḡoman-e ātār, Téhéran, 2004 (2^{ème} éd.)

_____, *Le livre de la science (Dānesh-nāmeḥ)*, traduit par Mohammed Achéna et Henri Massé, réimprimé dans Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main, 1999.

_____, *al-Risāla al-aḥḥawīyya fī l-ma'ād*, éd. Francesca Lucchetta, Editrice Antenore, Padoue, 1969.

_____, « Le poème de l'âme attribué traditionnellement à Avicenne », tr. Henri Massé, *La revue du Caire, Millénaire d'Avicenne*, n° spécial 141, juin 1951, pp. 7-9.

Averroès, *Tahāfut al-Tahāfut*, éd. Maurice Bouyges, Imprimerie Catholique, Beyrouth, réimprimé dans Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main, 1999.

_____, *Le Livre du discours décisif*, tr. Marc Geoffroy, GF-Flammarion, Paris, 1996.

_____, *Talḥīs Kitāb Mā' ba'd al-ṭabī'a*, éd. 'Uṭmān Amīn, Entešārāt ḥekmat, Téhéran, 1998.

Awn, Peter J., *Satan's Tragedy and Redemption, Iblīs in Sufi Psychology*, Brill, Leiden, 1983
Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ṭayyib, *Kitāb al-tamhīd*, éd. Richard Joseph McCarthy, Al-maktaba al-šarqiyya, Beyrouth, 1957.

_____, *al-Inṣāf fīmā yaḡib i'tiqādahū wa-lā yaḡūz al-ḡahl bihī*, éd. Muḥammad Zāhid al-Kawṭarī, l-Maktaba al-azhariyya, Le Caire, 2000 (2^{ème} éd.).

Baḡdādī, Abū Mansūr 'Abd al-Qāhir, *Uṣūl al-dīn*, s.n., Maṭba'a al-dawla, Istanbul, 1928.

Bağdādī, Abū l-Barakāt b. ‘Alī b. Malkā, *Kitāb al-Mu‘tabar fī l-ḥikma*, v. III, Dānešgāh-e esfahān, 1994, Ispahan.

Bağdādī, al-Ḥāfīz Muḥibb al-dīn Abū ‘Abd-allāh Ibn al-Nağğār *Ḍayl tāriḥ Bağdād*, éd. ‘Abd al-Qādir Yaḥyā’, Dar al-kutub al-‘arabī, Beyrouth, 1997, vol. III.

Bağdādī, Ibū l-Ḥayr Ibn Suwār, *Maqāla li-Abī l-Ḥayr Al-Ḥasan b. Suwār al-Bağdādī*, dans *al-Aflāṭūniyya al-muḥdata ‘inda l-‘arab*, éd. Abdel Rahman Badawi, Wikalat al-maṭbū‘āt, Kuwait, 1977.

Baldick, J., « Uways al-Karanī » *EF*².

Balḥī, ‘Umar b. ‘Alī Ibn Ġaylān, *Hudūt al-‘ālam*, éd. Mahdī Moḥaqqueq, Mo’assesse eslāmiye dānešgāh-e Tehrān, Téhéran, 1998.

Başrī, Abūl-Ḥusayn, *Taşaffuḥ al-adilla*, The extant parts introduced and edited by Wilfred Madelung and Sabine Schmitdtke, Harrossowitz Verlag, Wiesbaden, 2006.

Bayhaqī, Ḍahīr al-dīn, *Tatimma Ṣiwān al-ḥikma*, éd. Rafīq al-‘Ağam, Dār al-Fikr al-lubnānī, Beyrouth, 1994

Bernan, Marie, *Le problème de la connaissance d’après le Muğnī du cadi ‘Abd al-Ġabbār*, Alger, 1982.

Bertolacci, Amos, “Avicenna and Averroes on the Proof of God’s Existence and the Subject-Matter of Metaphysics”, *Medioevo*, XXXII, 2007, pp.61-97.

_____, “The Doctrine of Material and Formal Causality in the ‘Illāhiyyāt’ of Avicenna’s ‘Kitāb al-Šifā’”, *Quaestio 2* (2002), pp.125-154.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur, Erster Supplamenband*, Brill, Leiden, 1937.

Bundārī, Faṭḥ b. ‘Alī b. Muḥammad, *Tārīḥ dawlat āl-i Salğūq, min inšā’ al-imām ‘Imād al-dīn al-Iṣfahānī*, al-Kutub al-‘arabiyya, Le Caire, 1900

_____, *al-Ġuz’ al-awwal [min] Tārīḥ Bağdād li-‘allāma Faṭḥ b. ‘Alī b. Muḥammad al-Faṭḥ al-Bundārī al-Iṣfahānī*, ms. 6152, collection des manuscrits arabes, Bibliothèque Nationale de France.

Burrell, David B., “The Unknowability of God in Al-Ghazali”, *Religious Studies*, Vol. 23, No. 2, Jun 1987, pp. 171-182.

_____, « Creation or Emanation, Two Paradigms of Reason », *God and Creation*, eds. David B. Burrell, Bernard McGinn, University of Notre Dame Press, 1990, pp.27-36.

_____, « Creation », *Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter, Cambridge University Press, 2008, pp. 141-160.

- Brunschvig, Robert, « Mu‘tazilisme et Optimum (*al- aṣṣlah*) », *Studia Islamica*, No. 39 (1974) pp. 5-23.
- Böwering, Gerhard, “‘Ayn-Al-Qoṣāt Hamadānī”, *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, III, Fasc. 2, 1987, pp. 140-143.
- Chaumont, Eric, « Encore au sujet de l’Ash‘arisme d’Abū Ishāq ash-Shīrāzī », *Studia Islamica*, No. 74, 1991, pp. 167-177.
- al-Dā‘ī al-muṭṭlaq ‘Alī b. al-Walīd, *Dāmiḡ al-bāṭil wa-ḥatf al-munāḏil*, éd. Muṣṭafā Ġālib, ‘Izz al-dīn, Beyrouth, 1982
- Dabashi, Hamid, *Truth and Narrative: The untimely Thoughts of ‘Ayn al-Qudat al-Hamadhani*, Routledge, Richmond, 1999
- Daiber, Hans, “God versus Causality, Al-Ghazālī’s Solution and its Historical Background”, *Islam and Rationality: the Impact of al-Ghazālī: papers Collected on his 900th Anniversary*, ed. Georges Tamer, Brill, Leiden/Boston, 2015, pp.1-22.
- Davidson, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford, 1987
- _____, “Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy”, *Philosophy East and West*, Vol. 18, No. 4 (Octb., 1986), pp. 299-314.
- _____, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect, Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, New York, Oxford, 1992.
- _____, “Avicenna’s Proof of the Existence of God as a Necessarily Existent Being” in Parviz Morewedge (ed) *Islamic Philosophical Theology*, State University of New York Press, Albany, 1979, pp. 165, 187.
- De Smet, Daniel, “La transmigration des âmes. Une notion problématique dans l’ismaélisme d’époque fatimide”, dans Orkhan Mir-Kasimov (éd.), *Unity in Diversity, Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 77-110.
- _____, “L’attitude ambivalente d’al-Ġazālī envers l’ismaélisme: éléments ismaéliens dans le *Miškāt al-anwār*”, dans Carmela Baffioni e.a. (éds.), *Al-Ġazālī (1058-1111) / La prima Stampa Armena / Yehūdāh Ha-Lēvī (1075-1141) / La ricezione di Isacco di Ninive*, Accademia Ambrosiana. Orientalia Ambrosiana 2, Milan 2013, pp. 37-52.
- _____, “L’impuissance de Dieu, un débat récurrent en théologie musulmane », *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 2013/3, Tome 135, pp. 321-337.
- _____, « La doctrine avicennienne des deux faces de l’âme et ses racines ismaélienne », *Studia Islamica*, No. 93 (2001), pp. 77-89.

- Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalām : Atoms, Space and Void in Basrian Mu‘tazilī Cosmology*, Brill, Leiden/New York/ Köln, 1994.
- Druart, Thérèse-Anne, “The Human Soul’s individuation and Its Survival after the Body’s Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul”, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 10 (2000) pp.259-273.
- Elamrani-Jamal, Abdelali, « De la multiplicité des modes de la prophétie chez Avicenne » dans *Études sur Avicenne*, éd. J. Jolivet et R. Rahsed, 1984, Paris.
- Eqbāl Āštiyānī, *Vezārat dar ‘ahd-e salāṭīn-e bozorg-e salḡūqī*, Entešārāt-e dānešgāh-e Tehrān, Téhéran, 1959.
- Fakhry, Majid, “The Classical Islamic Arguments for the Existence of God”, *The Muslim World*, V. 47, Issue 2 (1957), pp. 133-145.
- _____, “The Mu‘tazilite View of Man”, *Recherches d’islamologie: Recueil d’articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, Peeters, Louvain, 1977, pp. 107-121.
- Fārābī, Abū Naṣr, *Alfarabi’s Commentary on Aristotle’s Peri hermeneias*, ed. W. Kutsch et al. Beirut, 1960.
- _____, *Kitāb al-ḥurūf*, éd. Muhsin Mahdi, Beyrouth, 1986.
- _____, *Kitāb ārā’ ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Albayr Naṣrī Nādir, Dār al-mašriq, Beyrouth, 1986 (2^{ème} éd.).
- _____, *Kitāb al-siyāsa al-madaniya*, éd. Fawzī Mitrī Naḡḡār, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1998.
- _____, *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, tr. Tahani Sabri, Librairie philosophique J. Vrin, 1990, Paris.
- _____, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, tr. R. P. Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala, Imprimerie de l’institut français d’archéologie orientale, s.d., Le Caire.
- _____, *L’harmonie entre les opinions de Platon et d’Aristote*, texte arabe et traduction Fawzi Mitrī Najjar et Dominique Mallet, Institut français de Damas, 1999.
- _____, *Al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, t. I, *Kitāb Qatāḡūriyās ‘ay al-Maqūlāt*, éd. M.-T. Dāneš-pažūh, Maktaba āyat-allāh al-Mar‘ašī, Qom, 1988.
- Farmaneš, Raḡīm, *Aḡvāl va āṭār-e ‘Eyn ol-Qoḍāt*, Čāp-e āftāb, 1959, Téhéran
- Frank, Richard, M., “The divine attributes according to the teaching of Abū l-Hudhayl al-‘Allāf”, *Le Muséon* 82, Louvain, 1969, pp. 451-506
- _____, “Al-Ghazālī’s use of Avicenna’s philosophy” in *Revue des Etudes Islamiques*, 55-57, Paris, 1987-89, pp.271-285

_____, « Attribute, Attribution, and Being : Three Islamic Views” in *Philosophies of Existence, Ancient Medieval*, ed. P. Morewedge, New York, NY, Fordham University Press, 1982

_____, “ The non-existent and the possible in classical Ash‘arite teaching”, *MIDEO* 24, Louvain, 2000,1-37. Reprinted in Richard M. Frank, *Classical Islamic Theology: The Ash‘arites, Texts and studies on the Development and History of Kalām*, Vol. III, Edited by Dimitri Gutas, 2008.

_____, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî and Avicenna*, Heidelberg, 1992.

_____, “Knowledge and *Taqlîd*: The Foundation of Religious Belief in Classical Ash‘arism”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 109, No. 1(Jan. –Mar., 1989) pp. 37-62.

_____, “Al-Ghazâlî on *Taqlîd*, Scholars, Theologians, and Philosophers”, *Zeitschrift für Geschichte des Arabisch-Islamischen Wissenschaft* 7, Frankfurt am Main, 1991-92. Réimprimé dans Richard M. Frank, *Philosophy Theology and Mysticism in Medieval Islam, Texts and Studies on the Development and History of the Kalām*, Vol. I, Edited by Dimitri Gutas, Hampshire, 2005.

_____, “The Aš‘arite Ontology: I Primary Entities”, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 9 (1999), pp. 163-231.

_____, “Al-Ash‘arî’s conception of nature and role of speculative reasoning in theology” in *Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies*, Stockholm, 1972, reprinted in *Early Islamic Theology: The Mu‘tazilites and al-Ash‘arî, Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, Vol. II, edited by Dimitri Gutas, Ashgate Variorum, 2007.

_____, “The Structure of Created Causality According to Al-Aš‘arî: An Analysis of the Kitâb al-Luma‘”, *Studia Islamica*, No. 25 (1966), pp. 13-75

_____, « The Autonomy of the human agent in the teaching of ‘Abd al-Ġabbār”, *Le Muséon*, 95, 1982, pp. 323-255, reprinted in *Classical Islamic Theology: the Ash‘arites*, ed. Dimitri Gutas, Ashgate Variorum, 2008

Gabrieli, Francesco, « ‘Aṣabiyya », *EF*².

al-Ġāḥiẓ, Abū ‘Uṯmān ‘Amr b. Baḥr, *al-Ḥayawān*, éd. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Martaba Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, 1943, V.

Gardet, Louis, *La pensée religieuse d’Avicenne*, Librairie philosophique Vrin, Paris, 1951.

Ġazālî, Abū l-Futūḥ Aḥmad b. Muḥammad, *Mokātebāt-e ḥ^wāḡe Aḥmad-e Ġazālî bā ‘Eyn ol-Qoḍāt-e Hāmedānī*, éd. Nasr-allah Pourjavady, Enteshārāte Ne ‘mat ollāhī, Téhéran, 1977.

_____, *Maḡmū‘e āṯār-e fārsī-ye Aḥmad-e Ġazālî*, éd. Aḥmad Moḡāhed, Enteshārāt-e dānešgāh-e Tehrān, Téhéran, 1997 (3^{ème} éd.)

Ġazālī, Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad, *The Ninty-Nine Beautiful Names of God, al-Maqṣad al-asnā fī sharḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, translated with Notes by David b. Burrell and Nazih Daher, The Islamic texts Society, Cambridge, 1995.

_____, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, éd. al-Ḥāfīz al-'Irāqī, Laḡna naṣr al-ṭaqāfa al-islāmiya, Le Caire, 1937-1939, 4 volumes.

_____, *Kitāb al-Imlā' 'an al-iṣkālāt al-Iḥyā'*, dans *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, IV, éd. al-Ḥāfīz al-'Irāqī, Laḡna naṣr al-ṭaqāfa al-islāmiya, Le Caire, 1939.

_____, *Ma'āriḡ al-quḍs fī madāriḡ ma'rifa al-naḥs*, éd. Muḥī al-dīn Sabrī al-Kurdī, Maṭba'a al-Sa'āda, Le Caire, 1927.

_____, *al-Munqid min aḍ-ḍalāl*, éd. Farīd Ġabr, Beyrouth, 1969 (2^{ème} éd.)

_____, *Al-Qiṣās al-mustaqīm*, éd. Victor Chalhout, Beyrouth, 1983 (2^{ème} éd.)

_____, *Al-Manḥūl min ta'līqāt al-uṣūl*, éd. M.-H. Haytu, Damas, 1980 (2^{ème} éd.)

_____, *Mi'yār al-'ilm fī l-manṭiq*, éd. Muḥī al-dīn Ṣabrī al-Kurdī, al-Maṭba'a al-'arabīya bi-l-Miṣr, Le Caire, 1927 (2^{ème} éd.)

_____, *Miḥak al-naẓar fī l-manṭiq*, éd. Aḥmad Farīd l-Mazīdī, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, s.d.

_____, *Mizān al-'amal*, éd. Dulaymān Dunyā, Dār al-ma'ārif, Le Caire, 1964.

_____, *al-Iqtisād fī l-i'tiqād*, éd. Ibrahim Agah Çubukçe et Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi ilâhiyat Fakültesi, Ankara, 1962,

_____, *Maqāṣid al-falāsifa*, éd. Muḥī al-dīn Ṣabrī al-Kurdī, al-Maṭba'a al-maḥmudiya, Le Caire, 1936.

_____, *Tahāfut al-falāsifa*, a parallel English-Arabic text, translated, introduced and annotated by Michael E. Marmura, Brigham Young University Press, Provo, Utah, 2000.

_____(?), *al-Maḍnūn bihī 'alā ḡayr ahlihī*, dans *Maḡmū'a rasā'il al-imām al-Ġazālī*, éd; Ibrāhīm Amīn Muḥammad, al-Maktaba l-tawqīfiya, Le Caire, s.d.

_____(?), *Al-aḡwibat al-ḡazāliyya fī masā'il al-uḥrawiyya* dans *Maḡmū'a rasā'il al-imām al-Ġazālī*, éd; Ibrāhīm Amīn Muḥammad, al-Maktaba l-tawqīfiya, Le Caire, s.d

_____, *Makātīb-e fārsī-ye Ġazzālī*, éd. 'Abbās Eqbāl, Ketāb-forūṣī-ye Sinā, Téhéran, 1955.

_____(?), *Mi'rāḡ al-sālikīn*, dans *Maḡmū'a rasā'il al-Imām al-Ġazālī*, rassemblé par Ibrāhīm Amīn Muḥammad, Al-Maktabat al-tawfīqiyya, Le caire, s.d.

_____, *Erreur et délivrance*, tr. Farid Jabre, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, Beyrouth, 1969.

Gibb, H. A. B., “The Argument from Design, A Mu’tazilite Treatise attributed to al-Jāhiz”, *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Part I, Edited by Samuel Löwinger, Joseph Somogyi, Budapest, 1948, pp. 150- 162.

Gimaret, Daniel, « La théorie des *aḥwāl* d’Abū Hāšim al-Ġubbā’ī d’après des sources aš’arites », extrait du *Journal Asiatique*, 1970, pp.47-86

_____, *Les noms divins en Islam*, Les éditions du Cerf, Paris, 1988

_____, *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1990.

_____, “Abu’l-Ḥosayn Baṣrī”, *Encyclopaedia Iranica*,

_____, “Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais ? Thèses et arguments », *Studia Islamica*, No. 40 (1974), pp. 5-73.

Giovanni, Matteo Di, “Averros on the Species of the Celestial Bodies”, *Wissen uber Grenzen: Arabischen Wissen und Lateinische Mittelalter*, ed. A. Speer and L. Wegener, Berlin, NewYork, De Gruyter, pp.438-467.

Griffel, Frank, « Al-Ġazālī’s Concept of Prophecy : the Introduction of Avicennan Psychology into the Aš’arite Theology” *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14 (2004)pp. 101-144.

_____, “Ibn Tūmart’s Rational Proof for God’s Existence and Unity, and His Connection to the Niẓāmiyya Madrasa in Baghdad”, *Los Almohades: problemas y perspectivas*, Edited by Patrice Cressier, Maribel Fierro, and Luis Molina. 2 vols. Madrid, 2005, Vol. 2. 753–813.

_____, *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York, 2009.

“Between al-Ghazālī and Abū l-Barakāt al-Baġhdādī: The Dialectical Turn in the Philosophy of the Iraq and Iran during the Sixth/Twelfth Century”, In *The Age of Averros, Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, ed. Peter Adamson, London : Warburg Institute, School of Advanced Study, University of London ; Savigliano : Nino Aragno, 2011, pp.45-75.

Goodman, Lenn E., “Ghazālī’s Argument from Creation” (I), *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2, No. 2, (Jan., 1971), pp. 67-85.

_____, “Ghazālī’s Argument from Creation” (II), *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2, No. 2 (Apr., 1971) pp.168-188.

Gutas, Dimitri, « The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy”, in *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 1 (May 2002), pp. 5-25.

_____, “Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul”, *The Muslim World*, Volume 102, July/October 2012, pp. 417-425.

_____, *Avicenna and the Aristotelian Tradition, Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden/Boston, 2014 (2nd ed.)

_____, “Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy”, *Oriens*, vol. 34 (1994),

_____, “Intellect without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna”, *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, éd. Maria Cândida Pacheco, José F. Meirinhos, vol. I, Brepols, 2006, pp.351-372.

Ğurġānī, Al-Šarīf ‘Alī b. Muḥammad, *Kitāb al-Ta‘rīfāt*, s.n., Le Caire 1888.

Ğuwaynī, Abū l-Ma‘ālī Imām al-ḥaramayn, *El-Irchad*, édité et traduit par J., D. Luciani, Paris, Imprimerie Nationale, MCXXXVIII.

_____, *al-Šāmil fī uṣūl al-dīn*, éd. ‘Alī Sāmī al-Naššār, Fayṣal Budayr ‘Awn, Suhayr Muḥammad Muḥtār, Munša‘āt al-ma‘ārif, Alexandrie, 1969.

_____, *Kitāb al-iršād ilā qawāṭi’ al-adilla fī uṣul al-i’tiqād*, éd. M.Y. Mūsā et ‘A. ‘A.-M. ‘Abd al-Ḥamīd, Maktaba al-Ḥānaġī, Le Caire, 1950.

_____, *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, éd. ‘Abd al-‘Azīm al-Dīb, Dār al-Anšār, Le Caire, 1980 (2^{ème} éd.)

_____, *A Guide to Conclusive Proofs for the Principle of Belief*, tr. Paul E. Walker, 2000.

Gyekye, Kwame, “The Term *Istithnā’* in Arabic Logic”, *Journal of American Oriental Society*, 92. 1 (1972), pp.88-92.

Hamadānī, Abu l-Ma‘ālī ‘Abd-allāh b. Muḥammad (‘Ayn al-Quḍāt), *Zubdat al-ḥaqā’iq*, éd. Afif Osseiran, Entešārāt-e Dānešgāh-e Tehrān, Téhéran, 1962.

_____, *Risāla Šakwā l-ġarīb*, éd. Afif Osseiran, Entešārāt-e Dānešgāh-e Tehrān, Téhéran, 1962

_____, *Šakwā l-ġarīb ‘ani l-awṭān ilā ‘ulamā al-buldān*, éd. et tr. Mohammed ben Abd El-Jalil *Journal Asiatique*, tome 216, Janvier-Mars 1930, pp.4-76.

_____, *Nāme-hā-ye ‘Eyn ol-Qoḍāt-e Hamedānī*, éd. ‘Alī-Naġī Monzavī et Afif Osseiran, Entešārāt-e asāṭīr, 3 volumes, Téhéran,

_____, *A Sufi Martyr, The Apologia of ‘Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī*, Translated with Introduction and Notes by A. J. Arberry, London, 1969

Hasnawī, Ahmad, « De quelques acceptions du temps dans la philosophie arabo-musulmane », *Le Temps et les philosophies, Études préparés pour l’UNESCO*, Payot, Paris, 1978, pp.55-82.

_____, « La définition du mouvement dans la *Physique* du *Šifā’* d’Avicenne », *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 11 (2001), pp. 219-255.

Hawting, Gerald R., “The Development of the Doctrine of the Infallibility (*işma*) of Prophets and the Interpretation of Qur’ān”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 39 (2012), pp.141-163.

Hourani, George, « The Dialogue between al-Ghazālī and the Philosophers on the Origin of the World », part I and II, *Muslim World*, 48, pp. 183-191; pp. 308-314.

Ḥayyāmī, ‘Umar b. Ibrāhīm, *Risāla fī ḡawāb Abī l-Faṭḥ ‘Umar b. Ibrāhīm al-Ḥayyāmī ‘an kitāb al-qāḍī al-Nasawī*, dans *Ĝāmi‘ al-Badāyi‘*, éd. Muḥammad Ḥassa Isma‘īl, Dār al-kutūb al- ‘ilmiyya, Beyrouth, 2004.

Heemskerck, Margaretha, *Suffering in the Mu‘tazilite Theology, ‘Abd al-Jabbār’s Teaching on Pain and Divine Justice*, Brill, Leiden/Boston/ Köln, 2000.

_____, “Abd al-Jabbār al-Hamadhani on Body, Soul and Resurrection”, *A Common Rationality: Mu‘tazilism in Islam and Judaism*, Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare (eds.), Ergon Verlag Würzburg, Würzburg, 2007.

Huḡwīrī, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Uṭmān, *Kaṣf al-Maḡḡūb*, éd. Maḥmūd ‘Ābedī, Entešārāt-e sorūš, Téhéra, 2004.

Hyman, Arthur, « Aristotle’s First Matter and Avicenna’s and Averroes’ Corporeal Form », *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume, On the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, vol.I, American Academy for Jewish Research, 1965, Jerusalem, pp.385-406.

Ibn Amīr, *al-Kāmil fī uṣūl al-dīn fī iḥtišār al-šāmil fī uṣūl al-dīn*, éd. Ĝamāl ‘Abd al-Nāšir ‘Abd al-Mun‘im, Dār al-salām, Le Caire, 2010.

Ibn Fūrak, Abū Bar, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Muḡarrad Maqālāt al-šayḥ Abī l-Ḥasan al-Aš‘arī*, éd. Daniel Gimaret, Dār al-Mašriq, Beyrouth, 1987.

Ibn al-Fuwaṭī al-Šaybānī, Kamāl al-dīn Abū l-Faḍl, *Maḡma‘ al-ādāb fī mu‘ḡam al-alqāb*, éd. Muḥammad al-Kāzim, vol.II, Wizāra al-ṭaqāfa wa-l-iršād al-islāmī, Téhéran, 1995.

Ibn Kammūna, Sa‘d b. Manšūr, *Azaliyyat al-naḡs wa-baqā’ihā*, éd. Ensyeh Barḡwāh, Markaz-e asnād-e maḡles-e šowrā-ye eslāmī, Téhéran, 2006.

Ibn Mattawayh, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḡmad, *al-Maḡmū‘ fī l-muḡīṭ bi-l-taklīf*, éd. Ĝīn Yūsuf Hūbin, al-Maṭbi‘a al-kātulikiya, Beyrouth, 1965.

Ibn Suwār, *Maqāla li-Abī l-Ḥayr al-Ḥasan b. Suwār al-Baḡdādī fī anna dalīl Yaḡyā al-Naḡwī ‘alā ḡadaṭ al-‘ālam ulā bi-l-qabūl min dalīl al-mutakallimīn ašlan*, dans *al-Aflātuniya al-muḡdaṭa ‘inda l-‘arab*, éd. ‘Abd al-Raḡmān Badawī, Wikāla al-maṭbū‘āt, Kuwayt, 1977.

Iḡwān al-šafā’, *Rasā’il iḡwān al-šafā’ wa-ḡallān al-waḡfā’*, v.III, Al-dār al-islāmiyya, Beyrouth, 1992.

Isfarā'yinī, Muḥammad b. 'Alī, *Šarḥ kitāb al-Nağāt li-Ibn Sīnā, qism al-ilāhiyāt*, éd. Ḥāmed Nağī Esfehānī, Anğoman-e ātār va mafāḥer-e farhangī, Téhéran, 2004.

Izutsu, Toshihiko, *The Concept of Belief in Islamic Theology, A Semantic Analysis of Īmān and Islām*, Tokyo, 1965.

_____, "Mysticism and Linguistic Problem of Equivocation in the Thought of 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī", *Studia Islamica*, No.31 (1970), pp. 153-170.

Jah, Omar, *A critical Annotated Translation of Zubdat al-Ḥaqā'iq of 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī (492-525/1098-1131)*, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1970, Montréal.

Jahanbakhsh, Forough, « The Pīr-Murīd Relationship in the Thought of 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī », *Consciousness and Reality, Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, eds. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī et al. , Brill, Leiden/Boston/Köln, 2000, pp.129-147.

Janos, Damien, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Brill, Leiden/Boston, 2012.

Janssens, Jules, « L'âme-miroir : al-Ġazālī entre philosophie et mysticisme », *Miroir et savoir, La transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane, Actes du colloque internationale tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005*, Daniel De Smet, Meryem Sebti et Godefroid de Callataÿ (éds.) Louvain, 2008, pp. 203-217.

_____, "Creation and Emanation in Ibn Sīnā", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 8, Florence, 1997, pp. 455-477.

_____, "The problem of human freedom in Ibn Sīnā", *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana, El Pensament anthropologic medieval en els ambits islàmic, hebreu i cristià*, ed. P. Llorente et al. 1996, pp. 112-118; reprinted in *Ibn Sīnā and his Influence on the Arabic and Latin World*, Ashgate, 2006.

Jolivet, Jean, « Al-Kindī, vues sur le temps », *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 3, 1993, pp.55-77

Jong, de Frederick and Radtke (eds.), Bernard, *Islamic Mysticism Contested*, Leiden, Boston, Köln, 1999.

Jones, Alan, « Review : Hamid Dabashi ; Truth and Narrative : The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Qudat al-Hamadhani », *Medium Aevum*, LXIX, September 2000, pp.333-334

Karamustafa, Ahmet, T., *Sufism, The Formative Period*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1988.

- Al-Ḳāsim b. Ibrāhīm, *Al-Ḳāsim b. Ibrāhīm On the Proof of God's Existence, Kitāb al-Dalīl al-Kabīr*, Edited with translation, Introduction and Notes by Binyamin Abrahamov, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln, 1990.
- Kierkegaard, Søren, *Crain et tremblement*, tr. Charles Le Blanc, éd. Payot & Rivages, Paris, 2000.
- Kindī, Abū Ishāq, *Rasā'il falsafīyya*, éd. Abū Rīda, Le Caire, 1950.
- _____, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, texte et tr. Roshdi Rahsed et Jean Jolivet, vol. II, *Métaphysique et cosmologie*, Brill, Leiden/Boston/Köln, 1998.
- Kukkonen, Taneli, "Al-Ghazālī on Accidental Identity and the Attributes", *The Muslim World*, Oct. 2011, Vol. 101, Issue 4, pp. 658-679.
- _____, "Al-Ghazālī on the Signification of Names", *Vivarium*, 48 (2010), 55-74.
- _____, "Possible Worlds in the *Tahāfut al-Falāsifa*: Al-Ghazālī on Creation and Contingency", *Journal of the History of Philosophy*, Oct. 1, 2008, 38, 4; pp. 479-502.
- _____, "Possible Worlds in the *Tahāfut al-tahāfut*: Averroes on Plenitude and Possibility", *Journal of the History of Philosophy*, Volume 38, Number 3, July 2000, pp. 329-347.
- _____, "Receptive to Reality: Al-Ghazālī on the Structure of the Soul", *The Muslim World*, volume 102, July/October 2012, pp.541-561.
- Landau, Justine, *De rythme et de raison, Lecture croisée de deux traités de poétique persan du XIII^e siècle*, Presse Sorbonne Nouvelle, Paris, 2013.
- Landolt, Herman, « Two Types of Mystical Thought in Muslim Iran, An Essay on Suhrawardī Shaykh al-ishrāq and 'Aynulquzāt-i Hamadānī », *The Muslim World*, Volume 68, Issue 3, 1978, pp.187-204.
- Lawkarī, Abū l-'Abbās Faḍl b. Muḥammad, *Bayan al-ḥaqq bi-ḍimān al-ṣid, al-'ilm al-ilāhī*, Seyyed Ebrāhīm Dībāgī, al-Ma 'had al-'ālī li-l-fikr wa-l-ḥaḍāra al-islāmiyya, Téhéran, 1995.
- Lewin, B., « La notion de *muḥdaṭ* dans le *kalām* et dans la philosophie : un petit traite inedit du philosophe chretien Ibn Suwār », dans E. Gren, B. Lewin et alii, *Donum Natalicum H. S. Nyberg Oblatum*, Uppsala, 1954, pp. 84-93.
- Loucel, Henri, « L'origine du langage d'après les grammairiens arabes », *Arabica*, T. 10, Fasc. 2 (Juin 1963), pp. 188-208
- Luther, Kenneth Allin, "Abū Naṣr Mostawfī," *Encyclopædia Iranica*, I/4, pp. 353-354.
- Madelung, Wilfred, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God" in *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the one*, ed. James E. Montgomery, Peeters, Leuven, 2006, pp. 273-280.

_____, “The Late Mu‘zalila and Determinism: the Philosophers’ Trap”, *Yād-nāma in memoria di Alessandro Bausani. Vol. I: Islamistica*, eds B. Scarcia Amoretti and L. Rostango. Bardi, Rome, 1991, reprinted in *Studies in Medieval Muslim Thought and History*, ed. Sabine Schmidtke, Ashgate, 2007, pp. 245-257.

_____, “Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī”, *EF*².

Mahdavī, Yaḥyā, *Fehrest-e nosḥe-hā-ye moṣannafāt-e Ebn-e Sīnā*, Entešārāt-e danešgāh-e Tehrān, Téhéran, 1954.

Makdisi, George, “Ash‘arī and the Ash‘arites in Islamic Religious History I”, *Studia Islamica*, No. 17 (1962), pp. 37-60.

_____, “The Sunnī Revival”, *Islamic Civilization, 950-1150*, ed. D.H. Richards, Papers on Islamic History III, Bruno Cassirer, Oxford, 1973, pp. 155-168, réimprimé dans *History and Politics in Eleventh-Century Baghdad*, Variorum, 1990.

_____, “Ash‘arī and the Ash‘arites in Islamic Religious History I”, *Studia Islamica*, No. 17 (1962), pp. 37-80

_____, “Ash‘arī and the Ash‘arites in Islamic Religious History II”, *Studia Islamica*, No. 18 (1963), pp. 19-39.

Al-Malāḥimī al-Ḥuwārizmī, Rukn al-dīn Maḥmūd b. Muḥammad, *Kitāb al-Mu‘tamad fī uṣūl al-dīn*, the extant parts edited by Martin McDermott and Wilfred Madelung, Al-Hoda, London, 1991.

_____, *Kitāb al-fā‘iq fī uṣūl al-dīn*, éd. Wilfred Madelung et Martin McDermott, Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies Free university of Berlin, Téhéran, 2007.

Mānkḏīm Šišdīw, Al-imām Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Abī Hāšim, *Šarḥ uṣūl al-ḥamsa li-qāḏī al-quḏāt ‘Abd al-Ġabbār b. Aḥmad*, éd. ‘Abd al-Karīm al-‘Uṭmān, Maktaba Wahba, Le Caire, 1956.

Maqdisī, al-Ḥāfiẓ Abū l-Faḍl Muḥammad b. Ṭāhir (Ibn al-Qaysarānī), *Kitāb al-Ansāb al-muttafiqa fī l-ḥaṭṭ, al-mutamāṭila fī l-nuqaṭ wa-l-ḍabṭ*, éd. éd. P. de Jong, Brill, Leiden, 1865

Marmura, Michael E., “Ghazali and Ash‘arism Revisited”, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 12(2002) pp; 91-110.

_____, “Avicenna’s Psychological Proof of Prophecy”, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 22, No. 1 (Jan., 1963), pp. 49-56.

_____, “Avicenna’s Theory of Prophecy in the Light of Ash‘arite Theology”, W. S. McCullough (ed.), *The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T. J. Meek*, Toronto, 1964, pp. 159-178, reprinted in M. Marmura, *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the*

Philosophies of Ibn Sīnā, al-Ghazālī and Other Major Muslim Thinkers, New York, 2005, pp. 197- 216.

_____, “Avicenna’s Proof from Contingency for God’s Existence in the *Metaphysics* of the *Shifa*” in *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sīnā, al-Ghazālī and Other Major Muslim Thinkers*, Global Academic Publishing, New York, 2005, pp.131-148.

_____, “The Logical Role of the Argument from Time in the *Tahāfut*’s Second Proof for the World’s Pre-Eternity”, *The Muslim World*, v.49, n°4 (October 1959), 306-314.

_____, *The Conflict over the World’s Pre-Eternity in the Tahāfuts of al-Ghazālī and Ibn Rushd*, doctoral dissertation, University of Michigan, 1959.

_____, “Causation in Islamic Thought”, *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip Wiener, I, 1968, pp.286- 289.

_____, “Some Questions Regarding Avicenna’s Theory of the Temporal origination of the Human Rational Soul”, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 18(2008), pp.121-138.

_____, “Some Aspects of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 82, No. 3(Jul.-Sep., 1962), pp.299-312.

_____, “Ghazālī’s Chapter on Divine Power in the *Iqtīṣād*”, *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol.4, Issue 2, September 1994, pp.279-315.

Al-Marzūqī, Abū ‘Alī Aḥmad b. Muḥammad, *Šarḥ dīwān al-ḥamāsa*, éd. Aḥmad Amīn, ‘Abd al-Salām Hārūn, Dār al-ğayl, Beyrouth, 1991.

Massignon, Louis, *Recueil de textes inédits concernant l’histoire de la mystique en pays d’Islam*, Librairie orientale Paul Geuthner, Paris, 1929.

_____, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj, Martyr mystique de l’Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, Gallimard, 4 vols., Paris, 1975.

Mas‘ūdī, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. al-Ḥusayn, *Murūğ al-ḍaḥab wa-ma‘ādīn al-ğahwar*, éd. Barbier de Meynard et Pavet de Courtille, revue et corrigée par Charles Pellat, t. I, Beyrouth, 1965.

_____, *Les Prairies d’or*, tr. Barbier de Meynard et Pavet de Courtille, revue et corrigée par Charles Pellat, t.I, Paris, 1962.

Māturīdī, Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Muḥammad, *Kitāb al-Tawḥīd*, Bekir Topaloğlu et Muhammed Aruçi, Irshad/Dār ṣādir, Istanbul/Beyrouth, 2001.

Māyel Heravī, Nağīb, *Ḥāṣiyat-e āyeneḡī, naqd-e ḥā, gozāre-ye ārā va gozīde-ye ātār-e farsī-ye Eyn ol-Qoḍāt-e Hamedānī*, Našr-e Ney, Téhéran, 1995.

Mayer, Toby, “Faḥr ad-dīn ar-Rāzī’s Critique of Ibn Sīnā’s Argument for the Unity of God in the *Iṣārāt* and Naṣr ad-dīn at-Tūsī’s Defence”, David C. Reisman (ed.), *Before and After*

Avicenna, Proceeding of the First Conference of the Avicenna Study Group, Leiden, Boston, 2003, pp. 199-219.

_____, “Ibn Sīnā’s ‘*burhān al-ṣiddīqīn*’”, *Journal of Islamic Studies*, 12: 1 (2001), pp. 18-39.

McDermott, Martin J., *The Theology of al-Shaykh al-Mufīd*, Beyrouth, 1986

McGinnis, Jon, “Occasionalism, natural causation and science in al-Ghazālī”, in *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the one*, ed. James E. Montgomery, Leuven, 2006, pp. 441-463

Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden/New York/ Köln, 1997.

Michot, Yahya (Jean R. Arthur), “Avicenne et le *Kitāb al-Maḍnūn* d’al-Ġazālī”, *Bulletin de philosophie médiévale*, N°18, 1976, pp.51-59.

_____, *La destinée de l’homme selon Avicenne, Le retour à Dieu (ma’ād) et l’imagination*, Peetres, Louvain, 1986.

_____, « La pandémie avicennienne au Vie/XIIIe siècle ; Présentation, editio princeps et traduction de l’introduction du Livre de l’advenue du monde (*Kitāb ḥudūth al- ‘ālam*) d’Ibn Ghaylān al-Balkhī », *Arabica*, T. 40, Fasc. 3 (Nov., 1993), pp.287-344

_____, « L’épître sur la connaissance de l’âme rationnelle et de ses états, attribuée à Avicenne, présentation et essai de traduction », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 82, N°56, pp. 479-499.

Mihanī, Muḥammad b. Munawwar, *Asrār al-tawḥīd fī maqāmat al-ṣayḥ Abī Sa’id*, éd. Moḥammad-Rezā Šafi ‘ī Kadkanī, Entesārāt Agāh, Téhéran, 1987, 2 volumes.

_____, *Les étapes mystiques du Shaykh Abu Sa’id : Mystères de la connaissance de l’unique*, tr. Mohammad Achena, Desclée De Brouwer, Paris, 1974.

Miskawayh, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Fawz al-aṣḡar*, s.n., Dār maktaba ḥayāt, Beyrouth, s.d.
Mitha, Farouk, *Al-Ghazālī and The Ismailis, A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*, I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies, London/New York, 2001.

Mosta’lī Parsā, Ġolām-Reḍā, *Naẓar-e ‘Eyn ol-Qoḍāt-e Hamedānī dar mored-e Eblīs va erṭebāt-e ān bā neẓām-e aḥsan*, Našr-e ‘Elm, Téhéran, 2010.

Montgomery, James E. (ed.) *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the one: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven, 2006

Muehlethaler, Lukas, “Revising Avicenna’s Ontology of the Soul: Ibn Kammūna on the Soul’s Eternity a Parte Ante”, *The Muslim World*, Volume 102, July/October 2012, pp.597-616

- Nasafī, Abūl-Mu‘īn , *Tabṣira al-adilla fī uṣūl al-dīn*, éd. Hüseyin Atay, Ri’āsa al-šu’ūn al-dīniya, Ankara, 1993, t. I.
- Nawbaḥṭī, Al-Ḥasan ibn Mūsā, *Commentary on Aristotle De generatione et corruption*, edition, translation and commentary Marwan Rashed, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2015.
- Nīšābūrī, Abū Rašīd, *al-Masāi’l fī l-ḥilāf bayn al-baṣrī’īn wa-l-baḡdādī’īn*, éd. Ma‘n Ziyāda, Riḍwān al-Sayyid, Ma‘had al-inmā’ al-‘arabī, Beyrouth, 1979.
- Nizām al-Mulk al-Ṭūsī, Abū ‘Alī Ḥasan, *Siyar al-mulūk (Syāsat-nāme)*, éd. Hubert Darke, Bongāh-e tarḡome va naṣr-e ketāb, Téhéran, 1962 (2^{ème} éd.)
- Ormsby, Eric, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over al-Ghazālī’s Best of All Possible Worlds*, Princeton University Press, Princeton, 2014 (version électronique)
- Papan-Matin, Firoozeh, *Beyond Death, The Mystical Teachings of ‘Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī*, Brill, Leiden/Boston, 2010
- Pines, Shlomo, “Philosophy, Mathematics, Space”, *The Collected Works of Shlomo Pines, Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Medieval Science*, Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, 1979, vol.II, pp.365-372.
- _____, « Études sur Awḥa al-Zamān Abu’l-Barakāt al-Baḡhdādī », *The Collected Works of Shlomo Pines, Studies in Abu’l-Barakāt al-Baḡhdādī’s Physics and Metaphysics*, Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, 1979, vol.I, pp. 1-95.
- Plotin, *Énnéades* V.1, 6, *Sur les trois hypostases qui ont rang de principes*, tr. Francesco Fronterotta, G.F. Flammarion, 2008.
- Pourjavady, Nasr-allah, *Maḡmū’e-ye falsafī-ye Marāqe*, Téhéran, 2001.
- Quṣayrī, Abū l-Qāsim ‘Abd al-Karīm, *Šarḥ asmā’ allāh al-ḥusnā*, éd. Aḥmad al-Ḥulwānī, Dār Āzāl, Beyrouth, 1986 (2^{ème} éd.)
- Rahman, Fazlur, *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy*, London, 1958.
- _____, “The Eternity of the World and the Heavenly Bodies in Post-Avicennan Philosophy”, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, éd. George F. Hourani, State University of New York Press, Albany, 1975, pp.222-237.
- Reisman, David C., *The Making of the Avicennan Tradition, The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā’s al-Mubahaṭāt (The Discussions)*, Brill, Leiden/Boston/Köln, 2002.
- Rashed, Marwan, “Natural Philosophy”, *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, _____, *Alexandre d’Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d’Aristote (Livres IV-VIII)*, De Gruyter, Boston/Berlin, 2011.

_____, *Essentialisme, Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, De Gruyter, Berlin/New-York, 2007.

_____, « Nouveaux fragments antiprocléens de Philopon en version arabe et le problème des origines de la théorie de l'instauration (*ḥudūth*) », *Les Etudes philosophiques*, 2013/2, n°105, 261-292.

_____, « Les débuts de la philosophie moderne (VII^e-IX^e siècle) », *Les Grecs, Les Arabes et nous, Enquête sur l'islamophobie savante*, éd. Philippe Büttgen, Alain de Libera, Marwan Rashed, Irène Rosier-Catach, Fayard, Paris, 2009, pp. 121-169.

Rashed, Roshdi, *Les mathématiques infinitésimales du IX^e au XI^e siècles, vol. IV, Ibn al-Haytham, Méthodes géométriques, transformations ponctuels et Philosophie des mathématiques*, Al-Furgān Islamic Heritage Foundation, Londres, 2002.

_____, Vahabzadeh, Bizhan, *Al-Khayyām mathématicien*, Librairie scientifique et Technique Albert Blanchard, Paris, 1999.

Rāzī, Faḥr ad-dīn, *Traité sur les Noms Divins, I, Introduction à l'étude des Noms Divins*, présenté, traduit et annoté par Maurice Gloton, Paris, 1986

_____, *al-Arba'īn fī uṣūl al-dīn*, éd. Aḥmad Ḥiğāzī al-Saqqā', Maktabat al-kuliyāt al-azhariyya, Le Caire, 1986.

_____, *al-Maṭālib al-‘āliyya min al-‘ilm al-ilāhī*, éd. Aḥmad Ḥiğāzī al-Saqqā', Dār al-kitāb al-‘arabī, Beyrouth, 1987.

Richardson, Kara, "Avicenna and Aquinas on Form and Generation", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, eds. Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci, De Gruyter, Berlin/Boston, 2012, pp.251-274.

_____, « Avicenna's Conception of the Efficient Cause », *British Journal for the History of Philosophy*, 21.2 (2013), pp. 220-239

Rosenthal, Franz, "Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten", *Orientalia*, N.S. 6, 1937, pp. 21-67, réimprimé dans *Greek Philosophy in the Arabic World: A Collection of Essays*, Variorum, Aldershot, 1990.

Rudolph, Ulrich, "La preuve de l'existence de Dieu chez Avicenne et dans la théologie musulmane », dans A. De Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier (éds) *Langues et philosophie, Hommage à Jean Jolivet*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1997, pp. 339-346.

Rudovsky, Tamar (ed), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy, Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, Springer-Science+ Business Media, 1985, sl.(version électronique)

- Rustom, Mohammed, "Review of Firoozeh Papan-Matin, *Beyond death : The Mystical Teachings of 'Ayn al-Qudāt al-Hamadhānī*", *Journal of Sufi Studies* 2(2013), pp. 203-220.
- Sa'diyā al-Fayyūmī, *Kitāb al-amānt wa-l-i'tiqādāt*, éd. S. Landauer, Brill, Leiden, 1880.
- Sabra, A.I., « Kalām Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing *Falsafa* » in *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, edited by James E. Montgomery, Leuven, 2006.
- Šahrastānī, 'Abd al-Karīm, *Nihāyat al-iqdām fī 'ilm al-kalām*, éd. Alfred Guillaume, dans *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī*, Oxford University Press, Oxford, 1934.
- Šhrazūrī, Muḥammad b. Maḥmūd, *Šarḥ ḥikmat al-išrāq*, éd. Hossein Ziai, Pažūhešgāh-e 'olūm-e ensānī, Téhéran, 1993.
- Sam'ānī, Abū Sa'd 'Abd al-Karīm, *al-Ansāb*, éd. 'Abd-allāh 'Umar al-Bārūdī, Dār al-ḡanān, Beyrouth, 1988, vol. V.
- Sebti, Meryem, *Avicenne: l'âme humaine*, Press universitaire de France, Paris, 2000
- Shihadeh, Ayman, "The Existence of God", in T. Winter (éd.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge, New York, 2008, pp. 197-217.
- _____, "Avicenna's Corporeal Form and Proof of Prime Matter in twelfth-Century Critical Philosophy: Abū l-Brakāt, al-Mas'ūdī and al-Rāzī", *Oriens* 42 (2014), pp.364-396
- _____, "From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol.15 (2005), pp. 141-179
- _____, "Theories of Ethical Value in Kalām: A New Interpretation", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford University Press, (forthcoming), (online edition)
- _____, "Classical Ash'arī Anthropology: Body, Life and Spirit", *The Muslim World*, volume 102, July/October 2012, pp.433-477.
- Suhrawardī, Šihāb al-dīn Yaḥyā', *Maḡmū'e mošannafāt-e šeyḥ-e Ešrāq*, éd. Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, Naḡaf-Qolī Ḥabībī, Mo'assesse Moṭāle 'āt, Téhéran, vol. IV, 1996(2ème éd.)
- Ṭabasī Gāzurgāhī, Amīr Kamāl al-dīn Ḥusayn b. Šahāb al-dīn, *Maḡālis al-'uššāq*, s.n., Kanpur, 1897.
- Ṭa'alībī al-Nisābūrī, Abū Manšūr 'Abd al-Malik, *Tattima Yatīma al-dahr fī maḥāsin ahl al-'aṣr*, éd. Mufid Muḥammad Qamīḥa, Dār al-kutūb al-'ilmiyya, Beyrouth, 2000.
- Tabrizī, Šams al-dīn Muḥammad, *Maqālāt-e Šams-e Tabrizī*, éd.M.-A. Movahhed, Entesār-e Ḥ'ārazmī, Téhéran, 2012(4^{ème} éd.)

Ṭahāwī, Ibn Abū l-‘Izz, *Šarḥ ‘aqīda al-ṭahāwiyya*, éd. Nāṣir al-dīn Albānī, Dār al-kutub al-‘arabī, Bagdad, 2005.

Treiger, Alexander, “Monism and Monotheism in al-Ghazālī’s *Mishkāt al-anwār*”, *Journal of Qur’anic Studies*, vol. 9, No. 1 (2007), pp.1-27.

_____, *Inspired Knowledge in Islamic Thought, Al-Ghazālī’s Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*, Routledge, London/New York, 2012.

Van Ess, Josef, « Ibn Kullāb et la *miḥna* », traduit de l’allemand par Claude Gilliot, *Arabica*, T. 37, Fasc. 2 (Jul. 1990), pp.173, 233.

_____, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Band IV, Berlin- New York, 1997

_____, « Kumūn », *EF*².

Vasalou, Sophia, “Subject and Body in Mu‘tazilism, or: Mu‘tazilite Kalām and the Fear of Triviality”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 17 (2007), pp. 267-298.

Weiss, Bernard G., “Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, Bb. 124 (1974), pp. 33-41.

Wensinck, Arent, J., “Les preuves de l’existence de Dieu dans la théologie musulmane », *Mededeelingen der koninklijke akademie van wetenschappen*, afdeeling letterkunde, Deel 81, Serie 1, N°2, Amsterdam, 1936, pp. 41-67.

Wisnovsky, Robert, “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (*Mašriq*): A Sketch”, in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, eds. Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci, De Gruyter, Berlin, Boston , 2012, pp. 27-50.

_____, “One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14 (2004), pp.65-100.

_____, “Final and Efficient Causality in Avicenna’s Cosmology and Theology”, *Quaestio 2* (2002), pp. 97-123.

Wolfson, Harry Austryn, “The Terms *Taṣawwur* and *Taṣdīq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents”, *The Muslim World*, 1943, Volume 33, Issue 2, pp. 114-128.

_____, “Avicenna, Algazali and Averroes on Divine Attributes”, *Homenaje e Millas-Vallicrosa*, II, Barcelon, 1956, reprinted in *Studies in the History of Philosophy and Religion*, v. I, Harvard University Press, Cambridge, 1973, pp. 143-169.

_____, *Crescas’ Critique of Aristotle, Problems of Aristotle’s Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1929.

Yaqub, Aladdin M., “Al-Ġazālī’s Philosophers on the Divine Unity”, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 20(2010), pp. 281-306.

Zaġġāġī, ‘Abd ar-Raḥmān b. Iṣḥāq, *Iṣṭiqāq asmā’ allāh*, éd. ‘Abd al-Ḥusayn al-Mubārak, Mu’assisa al-Risāla, Beyrouth, 1986.

Résumé :

Cette thèse poursuit comme objectif l'analyse approfondie de la pensée de 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī (exécuté en 525/1132), un *ṣūfī* assumé qui, s'inspirant de la tradition intellectuelle d'al-Ġazālī, tenta d'offrir un système théorique compatible avec les enseignements mystiques. Elle est constituée d'une partie préliminaire, comprenant l'introduction et un aperçu du contexte intellectuel dans lequel l'auteur a évolué, ainsi que de trois parties analytiques qui portent sur l'étude de sa pensée au sujet de Dieu, du monde et de l'homme. En plus de quelques éléments biographiques, la partie préliminaire examine le statut que ce penseur attribue à la philosophie, la théologie islamique et le *taṣawwuf*. Dans la partie consacrée à sa conception de Dieu est examinée la modalité de l'articulation du concept avicennien du divin avec certains présupposés de l'ontologie aš'arite. La partie portant sur le monde montre de quelle façon ce penseur tente d'éviter d'adhérer à la thèse de l'éternité du monde, en suggérant une conception hybride mobilisant à la fois la doctrine de la création, acceptée par des théologiens, et la doctrine de l'émanation. La partie dédiée à la question de l'homme explore l'élaboration de la doctrine anthropologique de cet auteur qui, abandonnant l'approche physicaliste des théologiens, donne une vision de l'être humain compatible tant avec l'anthropologie avicennienne qu'avec sa croyance mystique. De l'ensemble de cette analyse ressort la tendance avicennisante de l'auteur dans les domaines théologique et anthropologique, et son rapprochement de la pensée aš'arite en matière de physique. En annexe est offerte une traduction française intégrale de son *Zubdat al-ḥaqā'iq* (*Quintessence des vérités*).

Title :

'Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī's Intellectual Doctrine, Between Avicenna's and al-Ġazālī's Heritage

Abstract :

This PhD thesis aims to analyze the doctrinal system of 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī, a thinker who was executed in 525/1132 in Hamadan, Iran. A proclaimed *ṣūfī*, he was highly inspired by the intellectual tradition established by Abū Ḥāmid al-Ġazālī, and tried to offer a theoretical system, compatible with mystical teachings. The thesis is constituted of a preliminary part, including the introduction and a survey of the intellectual context in which he evolved, as well as three analytical parts offering the study of his understanding of God, the world and human being. Besides some biographical elements, the preliminary part examines the status of philosophy, Islamic theology and *taṣawwuf* a present in his thought. In the first part, the modality of the articulation between an Avicennian concept of God and certain teachings of Aš'arite ontology is subject to a thorough examination. The part on the world shows how, in an attempt to avoid the eternity of the world, this thinker offers a combination of the doctrine of the creation, supported by theologians, and the doctrine of emanation. The last part, on human being, explores the anthropological doctrine of this thinker, who, while abandoning the theologians' physicalist approach, gives a vision about human being which is both compatible with Avicennian anthropology as well as with his mystical believes. From this integral analysis it appears that 'Ayn al-Quḍāt, while following an Avicennian tendency in theology and anthropology, shows more similarities with Aš'arite system on physics. A French integral translation of his *Zubdat al-ḥaqā'iq* (*the Quintessence of truths*), is also offered in the appendix of this thesis.

Mots-clés :

'Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī ; Avicennisme ; Héritage d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī ; La philosophie islamique au XII^{ème} siècle ; L'aš'arisme au XII^{ème} siècle ; le ṣūfisme philosophique ;

Keywords :

'Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī; Avicennism; Abū Ḥāmid al-Ġazālī's heritage; Islamic philosophy during the XIIth century; Aš'arism during the XIIth century; Philosophical ṣūfism;