ÉTUDES MUSULMANES
XLI

LE RÉEL ET LES RÉALITÉS

Mullā Ṣadrā Shīrāzī et la structure de la réalité

par

Cécile BONMARIAGE

Ouvrage publié avec le concours du Centre national du livre

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e^

—

2007

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© *Librairie Philosophique J. VRIN,* 2007

Imprimé en France

ISSN 0531-1888

ISBN : 978-2-7116-1904-7

www.vrin.fr

INTRODUCTION

La philosophie en terre d'islam, et plus particulièrement en islam iranien, n'est plus cette *terra incognita* qu'elle était jadis. Pour ce qui est de l'Iran, les travaux de Henry Corbin, pionniers en la matière, ont fait connaître au monde occidental le foisonnement des pensées qui y ont vu le jour, et d'autres ont depuis enrichi encore notre connaissance. Mais s'il est vrai que l'étude de la philosophie arabo-islamique progresse et que l'on ne doit plus considérer comme préalable nécessaire à toute recherche de rappeler « l'histoire des débuts de la philosophie chez les Arabes »[1], nous n'en sommes encore en maint domaine qu'au « hic sunt leones » des cartes d'antan : quelques noms émergent, certains débats sont connus mais nombre de textes restent encore à explorer.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (m. 1050/1640) est l'un de ces penseurs dont le nom s'est distingué : le travail d'édition et de traduction de ses ouvrages entrepris ces dernières années, le nombre croissant d'études qui lui sont consacrées, témoignent de l'intérêt que l'on porte aujourd'hui au philosophe de Shīrāz[2]. Face à sa pensée, et à l'ampleur de son œuvre, l'on se trouve encore bien démuni cependant, et si l'on est ravi par l'étendue des domaines où s'est exercée la réflexion du philosophe, l'on se demande comment se repérer dans un tel foisonnement de textes et par quel côté en aborder l'étude.

Nous avons ici choisi de situer notre questionnement au cœur même de la compréhension du réel proposée par Mullā Ṣadrā. L'on sait qu'à partir d'une intuition de l'acte d'être (*wujūd*) comme réalité fondatrice de l'ensemble de ce qui est, Ṣadrā construit une métaphysique où, du plus haut degré qu'est l'Être subsistant par soi aux êtres toujours déficients qui ne sont que par Lui, tout participe, à sa mesure, de l'être. Ce que nous entendons clarifier est la façon dont Ṣadrā pense cette participation du tout à une même réalité et la manière dont il conçoit la

1. A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris, 1937 (désormais cité *La distinction*), p. IX.

2. Notre travail étant achevé avant la parution du récent livre de Ch. Jambet, *L'acte d'être*, il n'a pu, à notre regret, bénéficier des réflexions qui y sont développées. De façon générale, notre texte n'a plus été révisé après 2003, date à laquelle notre manuscrit à été soumis aux éditeurs.

distinction et la réalité propre des différents niveaux de l'être. En un mot: comment se structure la réalité pour Mullā Ṣadrā et quel type de métaphysique de l'être entend-t-il défendre dans ses écrits?

Ce faisant, nous aurons également à nous interroger sur la spécificité du système ainsi mis en place, ainsi que sur l'apport propre des différents courants sur base desquels il se construit. D'autres pensées développées dans la tradition arabo-islamique partagent en effet une conception du réel comme participation du tout à une même réalité et c'est en intégrant en une synthèse nouvelle différents éléments présents dans celles-ci que Ṣadrā élabore son propre discours. Ainsi, l'intuition fondamentale de la métaphysique ṣadrienne est proche de celle du courant initié par le Shaykh al-akbar, Ibn 'Arabī (m. 638/1240), et systématisé dans l'École se réclamant de lui, l'École de l'Unicité de l'être (*waḥdat al-wujūd*). La métaphysique de la lumière défendue par Suhrawardī (m. 587/1191) et le courant ishrāqī à sa suite, est une autre tentative, différente à bien des égards, de penser la participation, qui se montrera tout aussi importante dans la pensée de Ṣadrā.

Il s'agira donc de préciser quelle est la place de la métaphysique ṣadrienne par rapport à ces divers courants, mais aussi par rapport à la tradition philosophique héritière d'Avicenne, qui demeure à l'époque le socle de la formation philosophique, et par rapport à des textes comme la *Théologie* dite d'Aristote, qui exerce une grande influence dans le milieu de Ṣadrā. Ce qui nous intéressera, au-delà d'une analyse de la façon dont Mullā Ṣadrā comprend ses prédécesseurs, sera ainsi de voir comment il combine ces différents courants aux intuitions métaphysiques parfois difficilement conciliables. Cela nous amènera d'une part, à tenter de définir ce qui constitue le propre de la pensée de Ṣadrā, le fond de sa conception métaphysique, et d'autre part, à nous interroger sur la cohérence de son système. On a dit en effet que celui-ci serait tiraillé entre différentes exigences, en particulier entre une volonté de tenir la consistance ontologique des existences particulières – et donc la multiplicité dans le réel – et un désir de préserver la transcendance absolue de Dieu, l'affirmation de l'unicité (*tawḥīd*) comprise comme ne pouvant être traduite que par l'idée que « seul Dieu est », bref, qu'il serait parcouru par une tension impensée entre pluralisme et monisme absolu.

Cette question de la cohérence interne du discours métaphysique ṣadrien a été posée pour la première fois par F. Rahman[1]. Selon lui, sous l'influence de la pensée akbarī, et alors même que son intuition fondamentale est l'affirmation de la pluralité au sein de la réalité de l'être, Ṣadrā en viendrait dans certains textes à présenter une conception monadique de l'être, « où, face à Dieu, les contingents disparaissent littéralement dans le non-être »[2]. Parfois, Rahman évoque l'idée que ces textes pourraient refléter différentes époques dans le développement de la pensée de Mullā Ṣadrā, l'idée de pluralité étant la conception de Ṣadrā dans sa maturité, mais en tout état de cause, il y a bien pour Rahman dans les textes de

1. F. Rahman, *The Philosophy of Mulla Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī)*, Albany, 1975 (désormais cité *The Philosophy*), p. 37-41.

2. *Ibid.*, p. 37.

Ṣadrā tension et même contradiction entre deux conceptions du réel irréconciliables. Par une lecture serrée de différents textes, nous tenterons de déterminer si, en effet, ces passages ne peuvent être compris que comme reflétant une contradiction dans le discours de Mullā Ṣadrā, ce dernier ne tenant pas toujours jusqu'au bout ce qui serait sa conception propre, ou s'il est possible de les voir comme deux moments indispensables du discours sur le réel, de les considérer comme pensés *par Ṣadrā lui-même*, comme deux aspects à tenir ensemble, malgré la difficulté certaine de la chose.

Après quelques remarques préliminaires concernant la vie de Mullā Ṣadrā et la façon dont il conçoit l'activité philosophique, nous dégagerons les deux principes fondamentaux de la métaphysique ṣadrienne que sont l'affirmation de la primauté de l'être comme réalité, qui la rapproche du courant akbarī, et le caractère modulé de celui-ci, qui l'en éloigne mais la rapproche du courant ishrāqī. Nous nous attacherons ensuite à déterminer comment ces fondements sont mis en œuvre dans la façon dont Mullā Ṣadrā exprime le déploiement de la réalité de l'être, et si ces exposés ne sont pas parfois en désaccord avec les options premières définies dans ces principes. Enfin, sur la base des résultats ainsi obtenus, nous nous interrogerons sur la sauvegarde de la transcendance du Principe premier, ainsi que sur l'unité et la multiplicité de la réalité.

La pensée ne se comprenant jamais si bien qu'à travers la lecture des textes où elle s'écrit, nous accompagnerons notre analyse d'une traduction de passages ayant directement trait aux questions abordées ici. Ces textes, extraits de deux œuvres de Ṣadrā aux dimensions bien différentes – les *Attestations seigneuriales* (*al-Shawāhid al-rubūbiyya*), abrégé de philosophie reprenant les éléments principaux du système ṣadrien, et les *Quatre voyages de l'intellect* (*al-Asfār al-'aqliyya al-arba'a*), somme dont l'édition comprend neuf volumes – constituent la deuxième partie de cet ouvrage.

Remerciements

Cet ouvrage est l'aboutissement de recherches entreprises avec le soutien financier du Fonds National de la Recherche Scientifique dans le cadre d'une thèse de doctorat défendue en 1998 à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université catholique de Louvain. Il doit beaucoup à tous ceux, Professeurs, parents et amis qui, par leurs remarques, suggestions et encouragements ont contribué à son achèvement. Qu'ils trouvent ici l'expression de toute ma gratitude.

PREMIÈRE PARTIE

EXPOSÉ THÉORIQUE

PRÉLIMINAIRES

ÉLÉMENTS D'UNE VIE

Les données précises concernant la vie de Mullā Ṣadrā sont peu nombreuses. Quelques dates, quelques noms de maîtres et de disciples, voilà le peu d'éléments dont nous disposons pour nous représenter ce qu'a pu être l'existence du philosophe[1], et les zones d'ombre entourant ce que nous savons pour certain ne manquent pas[2].

Le travail d'édition mené ces dernières années a du moins permis de déterminer avec quelque exactitude la date de naissance de Ṣadrā : une note où il dit avoir 58 ans en 1037 h.[3], confirmée par d'autres textes datés où il mentionne son âge[4], permet de situer la naissance de Muḥammad b. Ibrahīm Ṣadr al-Dīn

1. La source principale de ces informations sont les indications données par Ṣadrā lui-même dans ses écrits. Pour ce qui est des autres sources (*cf.* H. Corbin, *Pénétrations*, p. 21, n. 2; S. Rizvi, « Reconsidering », p. 192, n. 3), il s'agit souvent de recueils tardifs, qui se basent pour la plupart sur les mêmes données tirées des textes ṣadriens, quand ils ne relèvent pas de l'hagiographie ou du dénigrement purs (*cf.* J.W. Morris, *The Wisdom*, p. 15, n. 19). L'on possède une chronique du règne de 'Abbās I^er^, le *Ta'rīkh 'Ālamārā-ye 'Abbāsī* de Iskandar Beg Munshī (désormais cité *Ta'rīkh*) rédigé en 1025/1616. On y trouve de nombreux détails sur l'époque et sur la vie des maîtres de Ṣadrā, mais peu de choses sur ce dernier.

2. On trouvera dans les textes de H. Corbin ce qui est devenu le récit classique de la vie de Mullā Ṣadrā, cf. *Pénétrations*, p. 1-26. Un exposé plus actuel est donné par Ch. Jambet dans *L'acte d'être*, p. 16-29. Dans un article récent, S. Rizvi met en question la conception traditionnelle de la biographie de Ṣadrā, notamment sa division en trois temps (jeunesse, retraite à Kahak, enseignement à Shīrāz), en s'appuyant sur de nouveaux éléments venant principalement de la correspondance Mullā Ṣadrā-Mīr Dāmād (S. Rizvi, « Reconsidering »). Les problèmes propres à la biographie de Ṣadrā se doublent du fait que les données concernant son entourage ne sont pas beaucoup plus précises. *Cf.* notamment *infra*, p. 15, n. 3 et 8 sur Bahā' al-Dīn 'Āmilī.

3. Il s'agit d'une note que Ṣadrā aurait inscrite lui-même en marge d'un de ses manuscrits, conservée dans une copie d'après l'autographe, *cf.* H. Corbin, *Pénétrations*, p. 2; texte arabe M. Bīdārfar, « Introduction », p. 12.

4. Dans le commentaire du *Uṣūl al-Kāfī* de Kulaynī, rédigé en 1044/1634 (cf. *Sharḥ Uṣūl*, t. II, p. 386), Ṣadrā dit avoir atteint l'âge de 65 ans (dans le commentaire du ḥadīth n° 239, *Sharḥ Uṣūl*, t. III, *Kitāb al-Tawḥīd*, vol. 1, p. 101). Dans le *Tafsīr sūrat al-Ṭāriq*, terminé en 1030/1621 (cf. *T. sūrat al-*

al-Shīrāzī en 979/1571 ou 980/1572 à Shīrāz. On ne connaît rien de ses premières années[1], si ce n'est qu'il a dû d'abord étudier dans sa ville natale, pour ensuite se rendre auprès de deux des plus grands maîtres de l'époque : Bahā' al-Dīn 'Āmilī pour les sciences traditionnelles[2] et Mīr Dāmād pour les sciences spéculatives[3]. C'est donc dans l'Iran ṣafavide que Mullā Ṣadrā passe son existence – il verra en son entièreté le règne du grand shāh 'Abbās Ier (r. 995/1587-1038/1629) – au moment où les plus beaux monuments d'Ispahan se construisent[4], où les ambassades européennes auprès de la cour se multiplient[5], au moment aussi où de nombreuses questions se posent sur le rôle des *'ulamā'* shī'ites face aux prétentions religieuses des tenants du pouvoir[6].

Un nombre assez important de voyageurs et de religieux se rendent en Perse à l'époque, à Ispahan après que 'Abbās Ier ait fait de celle-ci sa capitale, mais aussi à Shīrāz auprès d'Imām Qulī Khān, dont nous verrons le rôle dans la vie de Mullā Ṣadrā bientôt. Ainsi sir Dodmore Cotton, dont le voyage est décrit par plusieurs membres de l'expédition[7], se rend-t-il à Shīrāz en 1628. L'on cherche en vain toutefois dans les récits d'ambassades ou de périples, ou dans les chroniques des

Ṭārīq, p. 182), l'auteur nous apprend qu'il a 50 ans (p. 179). Ce dernier passage est signalé par M. Bīdārfar (« Introduction », p. 12).

1. Plusieurs auteurs ont tenté de situer la famille de Ṣadrā, et plus particulièrement la fonction qu'aurait pu exercer son père auprès d'une cour, mais les éléments apportés ne sont pas très convaincants. *Cf.* R. Savory, *Iran under the Safavids*, p. 218 et M. Khājavī, *Lawāmi'*, p. 26. Voir à ce propos S. Rizvi, « Reconsidering », p. 183.

2. Communément appelé Shaykh-e Bahā'ī (Jabāl 'Āmil, 953/1546-Ispahan, 1030/1621). Sur cette figure importante de l'époque ṣafavide, voir A. Newman, « Towards a reconsideration » et D.J. Stewart, « A Biographical ». L'un des rares témoignages de cet enseignement se trouve dans *Sharḥ Uṣūl*, t. I, p. 198 : « Notre shaykh al-Bahā'ī, qui est celui sur lequel nous prenons appui dans les sciences traditionnelles – Dieu vivifie son esprit! – ... ». Ce passage est signalé par J. Āshtiyānī, *Shawāhid*, intro., p. 83*.

3. Mīr Muḥammad Bāqir Dāmād Astarābādī (Astarābād, 969(?)/1561-Kūfa, 1041/1631). On sait que ces maîtres ont suivi le mouvement de la cour, qui s'est déplacée de Qazwīn à Ispahan quand 'Abbās Ier a fait de celle-ci sa capitale en 1007/1598. Certains auteurs se demandent si Mullā Ṣadrā a suivi ses maîtres, ou s'il ne les a rejoints qu'à Ispahan. *Cf.* S. Rizvi, « Reconsidering », p. 183.

4. La mosquée Luṭf Allāh est construite de 1011/1602-1603 à 1028/1618-1619, et celle du Shāh (aujourd'hui appelée Masjid-e Imām), de 1021/1612-1613 à c. 1048/1638. *Cf.* R. Hillenbrand, « Safavid architecture ».

5. Sur les voyages des Européens en Perse, voir L. Lockhart, « European contacts with Persia ».

6. À l'époque, la question du rôle des *'ulamā'* dans la vie politique, de la légitimité des prétentions religieuses de la dynastie ṣafavide, ainsi que de la légimité de l'*ijtihād* (recherche de solution personnelle, basée sur les traditions et le raisonnement, concernant des questions de droit islamique) est au centre de toutes les préoccupations avec la renaissance du débat entre Uṣūlī et Akhbārī. Deux questions distinctes se superposent : celle de la possibilité de l'*ijtihād* et de la nécessité de s'en remettre aux décisions d'un *mujtahid* ou non, et celle des relations que les clercs doivent entretenir avec le pouvoir en place. Voir les articles de A. Arjomand, « The Clerical », E. Kohlberg, « Aspects », A. Newman, « The Nature », et A.K.S. Lambton, *State and Government*, chap. XV, p. 264-287.

7. Voir les récits de Th. Herbert et R. Stodart signalés dans la bibliographie.

ordres religieux présents en Iran à l'époque[1], la trace d'une rencontre fructueuse avec Mullā Ṣadrā[2].

Pour ce qui est de la question des rapports des *'ulamā'* à la cour ṣafavide, on voit que, contrairement à ses maîtres qui étaient proches du pouvoir – Shaykh Bahā'ī a été shaykh al-islām d'Ispahān[3] et 'Abbās Ier lui prêtait une oreille attentive; Mīr Dāmād jouissait de la même bienveillance et présida au couronnement de Ṣafī Ier en 1629[4] – Mullā Ṣadrā ne semble pas chercher à s'approcher des affaires de la cour ni prendre part activement à la vie de ce monde[5]. Cela ne veut pas dire cependant qu'il s'agit là d'un choix délibéré: ce pourrait somme toute n'être que le signe d'une absence de support de la part du pouvoir, ainsi que le remarque intelligemment S. Rizvi[6].

Toujours est-il qu'à un moment de sa vie, Mullā Sadrā se retire, choisissant pour résidence la région de Qom, Kahak plus précisément[7]. L'on ne sait pas de quelle époque date cette retraite[8], ni combien de temps elle se prolongea[9], ni non

1. Voir les références données par F. Richard, « Capuchins in Persia ».

2. Ceci n'est peut-être pas si étonnant à en croire la description de l'activité des missionnaires faite par le, il est vrai, très peu clérical Chardin, quelques années seulement après la mort de Ṣadrā: « Les moines catholiques, qui sont les seuls missionnaires chrétiens qu'on y envoie, y vont trop âgés pour apprendre la langue et la logique du pays. Cependant, dès qu'ils savent bégayer, ils prétendent être capables de discuter sur l'Union hypostatique; mais ils ne font que scandaliser les Persans par leur jargon impropre » (*Voyages du chevalier Chardin*, t. IX, p. 129-130). S. Rizvi signale toutefois que Pietro della Valle, un autre voyageur en Perse à l'époque, aurait connu Mīr Dāmād (« Reconsidering », p. 193-194, n. 36).

3. Il est généralement admis que c'est durant le règne de 'Abbās I[er] qu'al-Bahā'ī est shaykh al-islām d'Ispahān. Cela est cependant mis en doute par D.J. Stewart, qui avance différents arguments tendant à prouver que c'est avant le règne de Shāh 'Abbās et avant qu'Ispahān soit devenue capitale qu'al-Bahā'ī en aurait été le shaykh al-islām (D.J. Stewart, « A Biographical », p. 570. Voir aussi R. Quiring-Zoche, *Isfahan*, p. 182-183). Quoi qu'il en soit, cela n'empêche pas qu'al-Bahā'ī ait été un proche de 'Abbās I[er]. On le voit en effet organiser la constitution en *waqf* des avoirs du Shāh (1023/1614) et composer sur ordre de ce dernier une grande encyclopédie shī'ite, le *Jāmi'-e 'Abbāsī*. *Cf.* Iskandar Beg Munshī, *Ta'rīkh*, vol. 2, p. 761 (trad. Savory, vol. 2, p. 954) et A. Newman, « Towards a reconsideration », p. 190.

4. *The Cambridge History of Iran*, vol. VI, p. 279.

5. Dans ses écrits, Ṣadrā critique sévèrement ceux qui recherchent les honneurs et les richesses de ce monde: « Une goutte de passion de l'âme trouble une mer de science. [...] Dieu te garde [...] d'aimer les vanités de ce monde et de faire cas du regard des créatures et de leurs croyances » (*Īqāẓ*, p. 74-75). Voir aussi entre autres *T. sūrat al-Jumu'a*, p. 250.

6. S. Rizvi, « Reconsidering », p. 189.

7. On dit souvent que Ṣadrā quitte alors Ispahan, mais ce serait peut-être Shīrāz qu'il quitte, après y avoir enseigné un temps. Voir les éléments mis en lumière par S. Rizvi, « Reconsidering », p. 184.

8. Peut-être la retraite de Ṣadrā coïncide-t-elle avec le moment où Bahā'ī renonce à sa fonction de shaykh al-islām, mais ce dernier événement lui-même ne peut être daté avec précision – des hypothèses aussi éloignées que 1007/1598 (A. Newman, « Towards a reconsideration », p. 183) et 991/1583 (D.J. Stewart, « A Biographical », p. 570) ont été avancées. Une autre hypothèse serait de rapprocher le départ de Ṣadrā d'un séjour que fit Mīr Dāmād dans la région de Qom en 1011/1602-1603 (*cf.* H. Corbin, « Confessions », p. 356).

9. L'on parle d'une période de 7 à 15 ans. *Cf.* H. Corbin, *Pénétrations*, p. 7; *En Islam*, p. 60 et n. 82 et M. Khājavī, « Introduction », p. 14-15. Dans « La place », H. Corbin parle d'une période de 9 à

plus quelles en sont les raisons véritables. Peut-être afin d'échapper aux critiques dont il aurait été l'objet, ou pour se soustraire à des appels pressants de la cour ou, au contraire, par manque d'appui de celle-ci, ou encore en vue d'accomplir pleinement le cheminement spirituel qu'il avait entamé, ou pour tout cela à la fois, Mullā Ṣadrā quitte ainsi la compagnie de ses contemporains, se « détournant des fils de ce temps »[1]. Sa solitude n'est pas totale toutefois et plusieurs disciples viennent écouter l'enseignement du maître dans sa « retraite »[2].

On retrouve ensuite Mullā Ṣadrā dans sa ville natale, Shīrāz, où l'on rapporte que le gouverneur Allāhwirdī Khān (gouv. 1003/1594 ou 1595-1022/1613) a fait construire une madrasa où Ṣadrā puisse enseigner. Celle-ci sera achevée par son fils et successeur, Imām Qulī Khān (m. 1042/1632)[3]. C'est là que le philosophe passera la dernière partie de sa vie dans l'écriture et l'enseignement. Rien ne permet de dater avec précision le retour de Sadrā. H. Corbin le plaçait entre 1003 et 1010 h.l.[4]. Cette hypothèse ne tient plus maintenant que nous savons qu'en 1022/1613, Ṣadrā était toujours à Qom. Mais plus que les dates qu'il proposait, ce que défendait H. Corbin, c'est que le départ de Ṣadrā pour Shīrāz a eu lieu avant la mort de 'Abbās Ier. Il répondait ainsi à la datation tardive que proposait Dānesh-Pajūh (suivi en cela par Bīdārfar) qui repoussait la venue de Ṣadrā à Shīrāz jusqu'en 1040/1631, en se basant sur des éléments provenant de la biographie de Muḥsin Fayḍ, disciple et gendre de Ṣadrā[5]. Mullā Sadrā mourra au retour d'un

11 ans (p. 88). La seule date précise dont nous disposons est celle de 1023-1024/1614, date à laquelle nous savons que Ṣadrā était toujours dans la région de Qom. En effet, dans le *Tafsīr āyat al-Kursī*, rédigé en cette année (l'auteur y dit avoir atteint l'âge de 45 ans, cf. *T. āyat al-Kursī*, p. 59), Mullā Ṣadrā se présente comme « Shīrāzī de naissance et Qommī de résidence » (p. 9). Une des lettres adressée par Ṣadrā à Mīr Dāmād serait également datée de Qom, 1028/1619. Sur ce dernier point, voir S. Rizvi, « Reconsidering », p. 184.

1. *Asfār*, vol. I, p. 5. Ṣadrā entend échapper aux ignorants, qui sont répandus jusque parmi ses condisciples. Cf. *Ḥashr*, p. 123 : « Que Dieu te donne la force, ô bien-aimé, de ne pas être comme la plupart de mes compagnons, qui entendent l'appel mais ne le suivent pas ».

2. Ainsi Mullā Muḥsin Fayḍ (m. 1091/1680) aurait rejoint Ṣadrā à Kahak. Cf. *infra*, n. 5.

3. Sur la madrase-ye Khān, voir H. Khoubnazar et W. Kleiss, « Die Madrasa-yi ḫān in Schiras » et A.K.S. Lambton, « Shīrāz », *EI*^{2}, t. IX, p. 491-497. Selon R. Hillenbrand, elle a été construite entre 1024/1615 et 1036/1627, ce qui veut dire après la mort d'Allāhwirdī Khān (R. Hillenbrand, « Safavid architecture », p. 795).

4. H. Corbin, *Pénétrations*, p. 8, et p. 23, n. 12 et 13 ; *En Islam*, p. 61, n. 83.

5. Celui-ci déclare en effet s'être rendu auprès du maître lors de sa retraite et l'avoir accompagné à Shīrāz. Il raconte qu'il est arrivé à Ispahan à vingt ans, mais n'y trouvant personne, s'est rendu à Shīrāz. Or, Fayḍ étant né en 1007/1599, ce serait autour de 1027/1619 que ces événements se seraient passés. À Shīrāz, il se serait rendu auprès d'al-Baḥrānī, lequel est mort en 1028/1620. De retour à Ispahan, il va chez shaykh-e Bahā'ī (m. 1030/1621). Peut-être, mais cela n'est pas dit expressément, est-ce précisément parce que ces maîtres sont morts que Muḥsin Fayḍ va de l'un à l'autre. Après un séjour au Ḥijāz, il se serait alors rendu à Kahak auprès de Mullā Ṣadrā, où il aurait séjourné huit ans, avant de l'accompagner à Shīrāz, où il aurait demeuré avec lui pendant deux ans (*cf.* M. Bīdārfar, « Introduction », p. 13-15). Il convient par ailleurs d'écarter l'hypothèse avancée par S.H. Nasr, qui affirme que c'est à la demande de Shāh 'Abbās II que Ṣadrā se serait rendu à Shīrāz (« Spiritual movements », p. 678 et *Ṣadr al-Dīn*, p. 37). Celui-ci règne en effet après la mort de Ṣadrā, de 1052/1642 à 1077/1666.

septième (chiffre symbolique ou fait réel?) pèlerinage aux lieux saints de la Mecque[1], sans doute à Baṣra, en 1050/1640, laissant derrière lui une œuvre grandiose et des disciples, pour qui il était devenu le « chef de file de ceux qui sont versés dans la science divine » (*ṣadr al-muta'allihīn*)[2].

La « sagesse transcendante »[3]

Dans l'introduction des *Asfār*, Mullā Ṣadrā explique comment, après avoir longuement étudié les livres des Anciens, il s'est retiré du monde, dégoûté de voir le triomphe des ignorants et de subir leurs attaques[4]. Si telles sont les raisons que lui-même évoque pour son départ, sans doute peut-on aussi voir dans ces lignes le signe d'une insatisfaction de Ṣadrā, déçu par les controverses stériles des gens du Kalām et le manque de certitude atteinte par la méthode purement discursive des « prétendus philosophes »[5].

Si l'on veut parvenir à la connaissance des réalités telles qu'elles sont, – ce qui est le but de la vraie sagesse pour Ṣadrā[6] –, il faut fonder sa démarche sur d'autres bases, reconnaître, outre les connaissances que l'on acquiert par la réflexion ou l'écoute d'un maître, des connaissances qui sont affaires de don[7], fruits d'une ascèse spirituelle : l'enseignement du Seigneur (*ta'līm rabbānī*)[8]. C'est ce cheminement spirituel que la solitude de Kahak permettra à Mullā Ṣadrā d'accomplir. Le titre qu'il donne à son œuvre maîtresse, *La sagesse transcendante en quatre*

1. Voici encore un élément intéressant à approfondir pour mieux connaître la vie de Mullā Ṣadrā, notamment en recherchant qui il a pu rencontrer lors de ces pèlerinages. *Cf.* S. Rizvi, « Reconsidering », p. 186.

2. Pour un aperçu général concernant la postérité de Mullā Ṣadrā, voir H. Corbin, *Pénétrations*, p. 19-20; S.H. Nasr, « Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā) », p. 958-960; J.W. Morris, *The Wisdom*, p. 46-50.

3. *al-ḥikmat al-muta'āliyya*. *Cf.* H. Corbin, *Pénétrations*, p. 9-18.

4. *Asfār*, vol. I, p. 4-6.

5. *mutafalsifūn*, voir notamment *Asfār*, vol. I, p. 11.

6. Voir notamment *Asfār*, vol. I, p. 20 : « La philosophie (*falsafa*) est le perfectionnement de l'âme humaine par la connaissance des réalités des existants telles qu'elles sont [...] ».

7. *T. sūrat al-Baqara*, vol. I, p. 356 : « Il y a des sciences innées, des sciences que l'on acquiert et des sciences qui sont données ». Ibn 'Arabī exprime quelque chose de semblable dans le passage suivant des *Futūḥāt*, vol. III, p. 75 : « La science est de deux [sortes], reçue et acquise; et la meilleure science qu'obtient le serviteur (*'abd*), c'est celle dont il lui est fait don ».

8. *Mafātīḥ*, p. 145. Ṣadrā compare cet enseignement à l'eau qui tombe du ciel par rapport à l'eau puisée dans le puits qu'est l'enseignement reçu des maîtres (cf. *Sharḥ Uṣūl*, t. II, p. 548). Il poursuit la métaphore en disant que les sciences véritables sont semblables à l'eau pure et fraîche, les sciences qui ne sont pas telles étant comme l'eau trouble et lourde, et que les sciences qui sont des certitudes sont comme l'eau qui coule toujours, celles qui leur sont opposées étant comme l'eau qui tantôt coule, tantôt s'arrête. Ḥaydar Āmolī (VIII^{e}/XIV^{e} siècle) indique que l'eau est souvent utilisée comme image de la science, notamment dans les versets coraniques (*Jāmi' al-asrār*, p. 521-526). On ne retrouve pas chez lui cependant les mêmes divisions que celles données ici par Mullā Ṣadrā.

voyages de l'intellect[1], indique bien ce qu'il vise : la sagesse transcendante, ou supérieure (*al-ḥikmat al-muta'āliyya*), c'est en effet, ainsi que l'explique Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī dans son commentaire des *Ishārāt* où Avicenne avait utilisé le mot, la sagesse qui allie déduction rationnelle (*baḥth*) et sapience mystique (*dhawq*)[2].

Ni philosophe rationaliste pur dans la tradition issue de l'héritage grec (*faylasūf*), ni soufi refusant toute pertinence au raisonnement humain, Ṣadrā se veut quelqu'un qui allie recherche rationnelle et cheminement sur la voie spirituelle. Ce qu'il convient d'être, c'est quelqu'un de « versé dans la science divine » parmi les philosophes[3] (*muta'allih min al-ḥukamā'*)[4] ou bien alors quelqu'un qui vérifie les choses d'entre les « mystiques spéculatifs » (*muḥaqqiq min al-'urafā'*)[5].

1. *al-Ḥikma al-muta'āliyya fi l-asfār al-'aqliyya al-arba'a.*

2. Ibn Sīnā, *Ishārāt*, Namaṭ X, éd. Forget, p. 210, l. 9-10 (trad. A.-M. Goichon, p. 508); éd. S. Dunyā, avec le commentaire de Ṭūsī, vol. III, p. 399-401 : « Il a fait de cette question l'une de celles de la sagesse transcendante (ou d'en-haut, comme traduit Goichon) parce que la sagesse des Mashshā'ūn (sur ce terme, cf. *infra*, p. 37, n. 4) est une sagesse purement discursive, tandis que cette question-ci et celles qui lui sont semblables ne peuvent êtres pleinement accomplies que par l'étude discursive et l'analyse accompagnées de dévoilement et de sapience » (p. 401).

3. Le *ḥakīm* est défini par Ṣadrā comme « celui qui connaît (*'ārif*) les réalités comme elles sont, à la mesure de la capacité humaine » (*Mafātīḥ*, p. 413). On peut dès lors traduire le terme par « sage ». Mais « connaître les choses à la mesure de la capacité humaine » est une des définitions données classiquement de la philosophie (*falsafa*) et souvent Mullā Ṣadrā utilise le terme *ḥakīm* en lui donnant le sens de « philosophe », lorsqu'il n'entend pas donner à ce mot une connotation péjorative. Ainsi le voit-on en plusieurs endroits décrire les *ḥukamā'* comme étant ceux qui parlent de *māhiyyāt* (quiddités), par opposition aux *'urafā'* (sur ce terme, cf. *infra*, n. 5), qui parlent quant à eux de *a'yān thābita* (déterminations immuables, une expression faisant partie du vocabulaire de l'École d'Ibn 'Arabī). Voir notamment *Īqāẓ*, p. 24 et p. 32. Le terme *faylasūf* est également utilisé par Ṣadrā. Voir entre autres *Asfār*, vol. IX, p. 271 (traduit *infra*, p. 20, n. 5) et vol. II, p. 289.

4. Le *ḥakīm ilāhī* ou *muta'allih* est celui qui passe sa vie à étudier ce qui concerne Dieu, le Réel (cf. *T. sūrat al-Jumu'a*, p. 299); et aussi « celui qui prend en philosophie la voie de l'Ishrāq [c'est-à-dire, celle définie par Suhrawardī] » (*Īqāẓ*, p. 60). *Ilāhī*, divin, est l'épithète traditionnellement attachée à Socrate, Platon, et Aristote (*cf.* C. Baffioni, *Sulle tracce*, p. 19-22 et 31-44). Ce terme désigne aussi le métaphysicien ou théologien par opposition au physicien (*ṭabī'ī*) (voir par exemple A.-M. Goichon, *Directives*, p. 371, n. 1; D. Gutas, *Avicenna*, p. 263). *Muta'allih* et *ta'alluh* correspondent quant à eux à l'idée grecque de ὁμοίωσις θεῷ. La traduction du terme *ta'alluh* a posé problème à certains. E.W. Lane traduit *ta'allaha* comme suit : « he devoted himself to religious services *or* exercises; applied himself to acts of devotion » (*An Arabic-English Lexicon*, s.v.). S'appuyant sur cette traduction, J.R. Michot met en garde contre la traduction du terme *muta'allih* par « sage divin » ou « divinisé » au sens de déification, de se rendre semblable à Dieu (« L'avicennisation », p. 118, n. 16), comme on l'a fait dans les traductions de Shahrastānī et de Miskawayh (*cf.* Shahrastānī, *Le livre des religions et des sectes*, vol. II, p. 440; M. Arkoun, « Contribution », p. 161, n. 1; p. 215, n. 3; R. Walzer, « Some aspects », p. 228, n. 1). Il nous semble pourtant qu'il ne faut pas rejeter totalement cette traduction : se rendre semblable à Dieu (*al-tashabbuh bi-Llāh*) à la mesure de la capacité humaine est le but de la sagesse (voir notamment *Asfār*, vol. I, p. 20). Cela n'entraîne pas que l'homme devienne ainsi Dieu, ni qu'il Lui soit semblable dans ce qu'Il est en Lui-même. Sur le terme *ta'alluh* comme malsonnant pour les musulmans, voir encore al-Bīrūnī, *Taḥqīq mā li-l-hind*, p. 28 (trad. V. Monteil, p. 60-61).

5. Voir notamment *Asfār*, vol. I, p. 116 (texte 12). Nous traduisons ici le terme *'ārif* par « mystique spéculatif » pour éviter les confusions que la traduction par « gnostique » pourraient entraîner. Le *'ārif*

Par sa formation, Ṣadrā lui-même est plutôt un philosophe qu'un mystique : son questionnement, le mode d'exposition qu'il choisit, le souci qu'il a aussi de chercher à démontrer ce qu'il avance le montrent, même si sa pensée est nourrie des expériences spirituelles qui furent les siennes. Il vise à proposer une explication du réel, à « donner un ordre intelligible au monde, à la mesure de la capacité humaine »[1]. Aussi est-ce plutôt le terme de « sage versé dans la science divine » qu'il s'applique à lui-même[2].

Le terme montre bien la filiation de la démarche ṣadrienne : c'est en effet chez Suhrawardī, le Shaykh al-Ishrāq, que le sage véritable est qualifié ainsi[3]. Suhrawardī insistait déjà sur la nécessité de joindre raisonnements et visions spirituelles. Ainsi écrivait-il : « Tout comme celui qui chemine est déficient s'il n'a aucune aptitude pour l'étude, ainsi est déficient celui qui étudie s'il n'y a pas pour lui de contemplation des signes [venant] du Royaume (*malakūt*) »[4]. Mullā Ṣadrā fait sien le souci ishrāqī de répondre à cette double exigence du cheminement et de la démonstration.

Ce qui est donné dans l'expérience spirituelle, par « une lumière d'entre les lumières de Dieu qu'Il jette dans le cœur de qui Il veut parmi Ses serviteurs »[5], c'est ce qui fonde le travail de la raison discursive et la nourrit. En réalité d'ailleurs, s'il en est bien ainsi, c'est généralement assez tardivement que cette expérience est acquise, éclairant d'un jour neuf ce qui avait été trouvé par la démonstration et dévoilant d'autres choses encore[6]. Point de départ et point

est celui qui pratique le *'irfān*, cette voie de connaissance par intuition et vision spirituelle que M. Hā'irī Yazdī décrit comme « a kind of apprehension attained only through mystical experience » (*Knowledge by Presence*, p. 43, n. 29). Le terme *'ārif* (pl. *'urafā'*) désigne souvent dans les textes de Ṣadrā les penseurs qui se réclament de l'École d'Ibn 'Arabī. Cf. *supra*, p. 18, n. 3.

1. *Asfār*, vol. I, p. 20.

2. *ḥakīm muta'allih*, ou *'ārif muta'allih*, voir par exemple *T. sūrat al-Baqara*, vol. II, p. 29.

3. Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, § 5, p. 11-12 et *al-Mashārī'*, § 223, p. 503, l. 7.

4. Suhrawardī, *al-Mashārī'*, § 111, p. 361, l. 10-12. Ce passage est cité par Ṣadrā dans *Īqāẓ*, p. 59-60. Suhrawardī va même jusqu'à dire qu'il faut être un philosophe accompli au sens de la philosophie des Mashshā'ūn (c'est-à-dire celle que pratiquent Avicenne et ses semblables, cf. *infra*, p. 37, n. 4) pour avoir accès à son *Ḥikmat al-ishrāq* (*Ḥikmat al-ishrāq*, § 279, p. 258, l. 6-7). Il ajoute néanmoins que très peu de Mashshā'ūn ont accompli le cheminement qui leur aurait permis d'accéder aux plus hauts degrés de la sagesse, et que ceux qui l'ont fait s'y sont montrés faibles (*Mashārī'*, § 216, p. 496, l. 1-3) : « Nous ne connaissons pas un de la faction (*shī'a*) des Mashshā'ūn dont le pied soit solidement ancré dans la sagesse divine, je veux dire la science des Lumières (*fiqh al-anwār*) » (*Mashārī'*, § 224, p. 505, l. 4-5).

5. *Ḥudūth*, p. 181. Mullā Ṣadrā se dit souvent en avoir été gratifié. Voir notamment *Mafātīḥ*, p. 103 : « ... ce que nous avons pour doctrine, conformément à ce que Dieu nous a inspiré ». Il se plaît à ce propos à citer le verset coranique qui dit : « Pour celui à qui Dieu ne donne pas de lumière, il n'est pas de lumière » (24 : 40). Voir entre autres *Asfār*, t. VI, p. 7. Ce don permet de devenir soi-même imām, et Ṣadrā se présente parfois comme tel, comme dans les *Mafātīḥ*, p. 319.

6. *Asfār*, vol. I, p. 8 : « Je suis parvenu à des secrets auxquels je n'étais jamais parvenu auparavant, et des significations cachées (*rumūz*) se sont dévoilées pour moi, qui ne s'étaient pas dévoilées de cette façon par la démonstration. Ou plutôt, tout ce que j'avais appris par le biais de la démonstration, et plus encore, je l'ai vu *de visu* par la contemplation (*shuhūd*) et la vision directe (*'iyān*) ».

ultime de toute réflexion, elle ouvre à la connaissance que ne peut atteindre la raison discursive par son seul travail[1]. Chercher à parvenir à une telle connaissance en mettant seulement en œuvre tous les principes de la raison et de la démonstration, ce serait faire comme l'araignée qui voudrait capturer la 'Anqā'[2], ou encore, comme vouloir être compté au nombre des poètes en appliquant seulement les canons de la métrique, sans aucune disposition pour la poésie[3]. Celui qui progresse dans la connaissance par sa propre réflexion[4] ne peut qu'avouer son incapacité à saisir les fondements de la réalité. Il se voit obligé de reconnaître qu'il est au-delà du domaine de l'intellect un autre domaine qui ne peut lui être ouvert[5]. Or cette connaissance qui est au-delà de ses capacités est *la* connaissance, celle qui fonde tout savoir, le dévoilement de la réalité même des choses[6].

Rien de ce que l'on apprend dans le domaine qui est au-delà de l'intellect ne peut aller à l'encontre de ce que celui-ci pose en son domaine propre, selon Mullā Ṣadrā[7]. Il ne peut y avoir contradiction entre les différentes voies de connaissance, puisque toute connaissance réelle est connaissance du Vrai, qui jamais ne se

1. « Les intellects des hommes sont déficients pour l'atteindre par le seul mouvement de leur pensée » (*Sharḥ Uṣūl*, t. II, p. 175).

2. *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 48-49 : « Qui veut établir ce dessein élevé et parvenir à cette sublime hauteur au moyen d'une telle démonstration bâtie dans l'angle de son cœur, à partir de ces prémisses non fondées et de ces principes faibles, est semblable à l'araignée qui voudrait capturer la 'Anqā' au moyen d'une toile qu'elle aurait tissée dans les recoins d'une bâtisse ». La 'Anqā' est un oiseau fabuleux, que l'on peut rapprocher du phénix de notre tradition. *Cf.* Ch. Pellat, « 'Anqā' », *EI*^{2}, vol. I, p. 524.

3. *Asfār*, vol. II, p. 319 (texte 33).

4. « La réflexion (*tafakkur*), c'est le mouvement de l'entendement à partir des prémisses vers les conclusions » (*Mafātīḥ*, p. 61).

5. « Un groupe de philosophes (*falāsifa*) et de ceux qui s'adonnent à l'étude et à l'examen ont eu pour opinion que la sagesse (*ḥikma*) advient par la seule répétition ou qu'elle résulte de la seule réflexion, sans faire de distinction entre ce qui est intelligé (*al-ma'qūlāt*) et les sagesses divines [...]. Or ce qui est intelligé, c'est ce que porte comme jugement l'intellect par la démonstration intellectuelle, ce qui est aisé pour tout qui est intelligent; mais la sagesse divine n'est pas de cet ordre. En effet, les intellects sont par essence empêchés par un voile de la saisir et les démonstrations intellectuelles et traditionnelles sont incapables de l'approcher. C'est un don du Réel qu'Il jette sur les cœurs des Envoyés et des *awliyā'*, lorsque les attributs de l'Unicité se manifestent tandis que les caractéristiques créaturelles s'évanouissent » (*Asfār*, vol. IX, p. 271). Les *awliyā'* (pluriel de *walī*), les Amis de Dieu, sont dans un contexte shī'ite imāmite, premièrement les Imāms, dont le cycle, appelé cycle de la *walāya*, succède à celui de la prophétie, ainsi que les « initiés au sens imâmite du terme » (M. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 298). Sur l'idée de *walāya*, voir *ibid.*, p. 74, n. 151 ainsi que H. Halm, *Le chiisme*, p. 53.

6. Cette science est à distinguer des autres savoirs, particuliers et liés aux affaires de ce monde : « La science est de deux [sortes], une science véritable qui est la science des réalités des choses comme elles sont, et une science qui n'est pas véritable, qui est la connaissance des particuliers qui sont dans le changement et de ce qui est lié à l'agir et au faire » (*Sharḥ Uṣūl*, t. II, p. 123-124). Elle est l'« élixir suprême », « puisque c'est par elle que le cœur qui est noir et méprisable devient la monnaie qui a cours dans le marché de l'au-delà, et le fer grossier qui a été relégué, une perle blanche, ou plutôt même un astre éclatant qui éclaire de sa lumière les gens de la terre et des cieux » (*Sharḥ Uṣūl*, t. II, p. 52).

7. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 322 (texte 33).

donne totalement. Les deux démarches, démonstrative et spirituelle, sont complémentaires. Sans expérience spirituelle, le discours basé sur la raison n'a pas de fondement[1], et inversement, celui qui s'en tient aux expériences spirituelles en rejetant toute validité à la raison se prive d'un précieux garde-fou[2]. Il s'agit d'approfondir et de nourrir, pour ne tomber ni dans « la philosophie rationnelle blâmable » ni dans « ce que s'imaginent les soufis »[3].

Se mettre à l'écoute de l'enseignement divin, ce n'est pas, pour Mullā Ṣadrā, infléchir le discours philosophique pour le faire concorder avec la lettre du message révélé du Coran conçu comme un dogme intangible, qu'il faudrait s'employer à défendre par la raison ou considérer comme un au-delà du discours philosophique à accepter sans plus. Le révélé sur l'horizon duquel se place la pensée de Ṣadrā ne doit pas être compris comme un ensemble de dogmes figés, mais bien comme un appel incessant à l'élucidation du sens. Dans cette recherche du sens qui jamais ne se donne totalement, le sage doit s'ouvrir à la source et de cette révélation et de toute connaissance véritable. Ce n'est qu'ainsi que l'on peut bâtir une véritable spéculation islamique, dépassant tout dogmatisme et tout allégorisme, qui, s'ils permettent de sauvegarder la Loi, ne font pas droit à ce qu'est la recherche de la Vérité[4].

Si l'on ne fait pas de la connaissance le fruit d'une expérience, quelque chose qui se goûte[5], ainsi qu'il en va de la connaissance de la douceur du sucre ou du miel ou de la saisie des couleurs[6], on ne parviendra jamais qu'à une simple croyance[7] et non à la certitude, but de l'existence humaine, et clef de la félicité

1. Ceux qui rejettent la voie de connaissance par intuition spirituelle et nient la possibilité de celle-ci, « disant qu'il n'est pas de signification pour la science sinon celle qui s'obtient de l'enseignement ou de la réflexion » (*Mafātīḥ*, p. 142), sont privés de toute connaissance, des « secrets nobles [venant] du Seigneur que les prophètes et les *walī* (sur ce terme, cf. *supra*, p. 20, n. 5) ont montrés par des symboles et que les sages et les mystiques spéculatifs (*'ārif*) ont indiqués » (*Asfār*, vol. I, p. 6).

2. Ṣadrā blâme ceux qu'il qualifie de prétendûment soufis (*Mutaṣawwifa*), dont il distingue « les gens des réalité et de la réalisation parmi eux, qui sont les sages en réalité » (*T. sūrat al-Baqara*, vol. II, p. 360). Sur ce qu'il convient de répondre à ceux qui nient la nécessité de l'étude rationnelle, cf. *T. sūrat al-Baqara*, vol. II, p. 71 *sq.*

3. *Mashā'ir*, § 2, *in fine*.

4. Ṣadrā revendique la légitimité d'une telle spéculation, contre ceux pour qui « se plonger dans les affaires du Seigneur et méditer les signes (ou les versets, *āyāt*) du Glorieux est une innovation blâmable (*bid'a*) » (*Asfār*, vol. I, p. 4).

5. Ce que Ṣadrā veut dire par là, c'est que la connaissance est une expérience, quelque chose qui se vit, une révélation que l'on reçoit dans une vision face à face, sans réflexion ni conceptualisation.

6. Voir entre autres *Īqāẓ*, p. 4 : « Qui veut faire comprendre à l'aveugle de naissance comment l'on saisit les couleurs, et à l'impuissant ce qu'est la réalité du plaisir du commerce charnel, trouvera bien des difficultés, alors que le tout est aisé pour qui a été créé pour lui ». Ṣadrā reprend là des images dont usent les mystiques pour décrire leurs dévoilements, mais aussi les philosophes pour faire comprendre ce que sont les évidences premières.

7. *Ḥudūth*, p. 181 : « Tu sais [bien] que la croyance est autre que la certitude, car la première provient de l'acquiescement irréfléchi ou de la controverse, qui sont le pivot de l'opinion (*ẓann*) et de l'estimation (*takhmīn*), tandis que la deuxième est une vision intérieure qui ne provient que par la démonstration qui illumine les intelligences ou par le dévoilement parfait ».

dans l'au-delà. Tout ce que l'on fera en effet, ce sera suivre aveuglément ce que dit le maître ou répéter ce que l'on a trouvé dans les livres[1]. Mullā Ṣadrā critique sévèrement ceux qui prennent pour argument ce qu'ont dit les shaykhs, ou qui ne connaissent de l'expérience spirituelle que ce qu'ils en ont lu[2], passant ainsi leur vie à l'étude, mais sans aucune clairvoyance, et donc sans nul profit, tels des « ânes portant des livres »[3]. Ce à quoi Ṣadrā appelle son lecteur, c'est à dépasser l'acquiescement non réfléchi (*taqlīd*)[4], pour faire de ce que l'on a peut-être reçu d'abord par enseignement et tradition, sa propre certitude[5], pour acquérir soi-même la vision intérieure[6], sans cesse vérifiant, réalisant et accomplissant[7]. Ce n'est qu'ainsi que l'on peut reconnaître en chacune de ses expressions l'apparition du Vrai[8]. Les textes de Mullā Ṣadrā se veulent surtout une invitation à penser : Ṣadrā n'érige pas sa doctrine comme étant le point ultime de la connaissance, il demande à dépasser toute pensée figée, pour rester ouvert à la multiplicité des expressions du Vrai. Le discours sur ce qu'est la réalité doit toujours être en train de se construire, se dépasser toujours lui-même. C'est là ce qu'il exprime dans l'introduction des *Asfār*, où il écrit : « Je ne prétends pas avoir atteint la fin ultime dans ce que j'ai affirmé, pas du tout ! Les aspects de la compréhension, en effet, ne se réduisent pas à ce que j'ai compris, ils sont innombrables. Les connaissances du réel ne sont pas limitées à ce que j'ai décrit, on ne peut les circonscrire. C'est que le réel est trop vaste pour qu'un intellect seul en fasse le tour »[9].

1. Voir sur le même sujet Suhrawardī, *Mashāri'*, § 111, p. 361, l. 5-7) : « ... parce qu'ils pensent (*ẓanna*) que l'homme devient d'entre les gens de la sagesse (*ahl al-ḥikma*) par la seule lecture des livres sans cheminer sur la voie de la sainteté ni contempler les lumières spirituelles ».

2. Ce sont ceux qui croient comprendre la doctrine des soufis véritables à travers la seule lecture de leurs œuvres, sans avoir le moindre degré dans le cheminement spirituel, qui crient au scandale et à la mécréance (cf. *Asfār*, vol. II, p. 319, texte 33). Ils ne connaissent que les termes techniques, sans être au fait de ce que ceux-ci désignent : « Tout qui connaît le vocabulaire des sages n'est pas un sage, ni tout qui garde les traditions et les ḥadīths, un croyant véritable » (*Mafātīḥ*, p. 333).

3. Expression coranique (62 : 5). Cf. *T. sūrat al-Jumu'a*, p. 234.

4. Cf. *T. sūrat al-Sajda*, p. 60-61, qui ajoute que si l'on n'a pas soi-même les capacités pour atteindre un degré de sagesse élevé, il convient de suivre quelqu'un qui, lui, est véritablement sage. Cela est préférable à nier ce que l'on ne peut atteindre. Ces textes sont à mettre en rapport avec la question débattue à l'époque concernant la possibilité ou l'obligation de s'en référer à quelqu'un pour les affaires de religion. Voir sur cette question les articles mentionnés *supra*, p. 14, n. 6.

5. Poursuivant l'image évoquée plus haut (*cf.* p. 17, n. 8), Mullā Ṣadrā compare la connaissance provenant de l'acquiescement non réfléchi à « l'eau qui se déverse d'un bassin dans un autre » (*Sharḥ Uṣūl*, t. II, p. 548).

6. « De même qu'il y a pour l'organisme un œil grâce auquel il regarde les sensibles, ainsi y a-t-il pour l'âme un œil, grâce auquel elle regarde les certitudes ; c'est là la vision intérieure (*al-baṣīra al-bāṭina*) » (*Sharḥ Uṣūl*, t. I, p. 350).

7. Celui qui ne fait que suivre en matière de science ne peut être dit vivant que par accident, à la façon dont les cheveux et les ongles peuvent être dits vivants de la vie du corps auquel ils sont attachés. Cf. *T. sūrat al-Sajda*, p. 60-61.

8. *Mafātīḥ*, p. 62.

9. *Asfār*, t. I, p. 10, l. 8-10.

Contrairement à ceux qui reçoivent les croyances sans les vérifier et sans les comprendre, qui sont arrêtés par les formes sous lesquelles elles leur ont été léguées[1], celui qui connaît véritablement n'est emprisonné par aucune image ni aucune forme. Poussé par sa recherche du sens, il avance d'une forme à une autre, d'une vérité à une vérité plus grande, ou simplement autre, sans cesse en chemin, voyageur toujours alerte que ne peuvent comprendre ceux qui restent sur place[2].

1. *Sharḥ Uṣūl*, t. I, p. 170 : « La majorité [des gens] sont arrêtés (*sākin*) dans la demeure de leur voilement, ils s'en tiennent à leur première nature et à leur stade premier. Et lui, il voyage (*musāfir*) de sa station, il émigre vers Dieu et Son Envoyé. Celui qui voyage ne peut qu'être en désaccord avec celui qui reste sur place ». Voir aussi *Asfār*, vol. IV, p. 275.

2. *T. sūrat al-Jumu'a*, p. 250-251.

FONDEMENTS DE LA MÉTAPHYSIQUE SADRIENNE

Deux théories sont caractéristiques de la métaphysique de Mullā Ṣadrā, la fondamentalité de la réalité de l'être (*aṣālat al-wujūd*) et le caractère modulé de cette réalité (*tashkīk al-wujūd*). Ce sont ces deux positions qui sous-tendent l'ensemble du système ṣadrien et qui définissent la place que celui-ci occupe au sein de la tradition philosophique arabo-musulmane.

Nous verrons comment l'affirmation du caractère fondamental de l'être marque une rupture par rapport à ce qu'était l'enseignement du maître de Mullā Ṣadrā, Mīr Dāmād, qui suivait en cela la doctrine de Suhrawardī. Nous exposerons ensuite ce que signifie la modulation de la réalité de l'être, cherchant là aussi à déterminer les sources éventuelles et la portée de cette affirmation. Mais il convient tout d'abord d'apporter quelques précisions concernant le terme « être » (*wujūd*) dont il sera beaucoup question ici.

QUELQUES REMARQUES SUR LE TERME *WUJŪD*

Nombre de ceux qui étudient la pensée arabo-musulmane ont été confrontés au problème que pose la traduction du terme *wujūd*, « tourment perpétuel du traducteur »[1]. Chez Mullā Ṣadrā, le terme *wujūd* désigne l'acte d'être, le fait même d'être en acte et d'avoir une actualité (*maḥḍ al-fi'liyya wa-l-taḥaṣṣul*)[2]. Lorsqu'il utilise le terme *wujūd*, il entend l'être, l'*esse* comme acte, non pas l'être au sens de l'étant, pour lequel il préférerait le terme *mawjūd*[3], ni le concept d'être,

1. G. Vajda, « Notes », p. 383, n. 3 : « *wujūd* : ce terme signifie, selon le contexte, "être" et "existence", ambiguïté peut-être commode pour le métaphysicien écrivant en arabe mais tourment perpétuel du traducteur ».

2. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 328 (parallèle à *Īqāẓ*, p. 6 ; texte 19).

3. Notons qu'il est parfois fait usage du participe présent de *kāna* (être), *kā'in*, pour désigner l'étant. C'est alors généralement chez Ṣadrā, au sens de ce qui se génère et se corrompt, « ce en quoi entrent le temps et le lieu et les mouvements » (*T. āyat al-Nūr*, p. 402) et souvent par opposition à ce qui est originé premièrement (*mubda'āt*), comme les Intelligences séparées. Cf. *Shawāhid*, p. 3, 144,

sauf lorsqu'il le précise expressément, surtout quand il dialogue avec ceux pour qui l'être n'est qu'un concept.

L'on sait qu'en français, le mot « être » a été doublé par celui d'« exister », et également d'« existence ». S'il convient en règle générale de traduire un même terme arabe par un même terme français, il nous semble qu'il est difficile dans le cas de *wujūd* de conserver toujours la même traduction, du fait des confusions que pourrait faire naître le terme « être » en français. Ainsi lorsque Mullā Ṣadrā parle de ce qui est dans le monde comme étant des *wujūdāt* (*wujūd* au pluriel), des actes d'être, il nous semble que si nous rendons ce terme par des « êtres », la tentation serait grande de comprendre des « étants ». Traduire par des « existences » semble préférable, mais là encore, il convient de ne pas considérer ce terme comme signifiant *ex alio sistere*, avec toutes les connotations qui y ont été attachées[1], ceci n'ayant pas d'équivalent dans la doctrine ṣadrienne, où *wujūd* est dit aussi bien de l'existence divine que des existences des choses[2].

Mentionnons encore que la racine *wjd* a pour sens premier « trouver », cela aussi bien au sens de « trouver quelque chose » que de « trouver quelque chose tel ou tel »[3]. Quelque chose qui est *mawjūd* (participe passif), c'est quelque chose qui est trouvé, qui se trouve, et donc qui existe. Si les philosophes en ont fait un terme technique qui a pour sens « être »[4], sans plus y voir sa signification première, certains – on le voit par exemple chez Ibn 'Arabī[5] – ont joué sur cette signification, rattachant le terme *wujūd* à *wijdān* et *wajd*, qui ont pour sens l'intuition, la vision spirituelle. Il semble néanmoins que ce n'est pas là un aspect particulièrement développé par Mullā Ṣadrā dans ses écrits.

154 ; *Asfār*, vol. VI, p. 3 ; *Mafātīḥ*, p. 258-259. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce n'est pas toujours le cas : le terme a parfois été utilisé pour qualifier Dieu lui-même, notamment dans la *Théologie* dite d'Aristote. *Cf.* Arisṭūṭālīs, *Théologie*, éd. 'A. Badawi, p. 51 (Dieterici, p. 39, l. 11) : « Le Créateur (*al-bāri'*) [...] est la chose existant (*al-shay' al-kā'in*) réellement en acte ». Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209) souligne que cet usage n'est pas coranique mais figure dans les traditions. Voir son *al-Tafsīr al-kabīr, juz'* 1, vol. 1, p. 129 (11e nom). Il est intéressant à ce sujet de remarquer que le texte de l'Exode, 3, 14, « Je suis celui qui est » ou « qui suis », est traduit dans certaines versions de la Bible en arabe par *anā huwa al-kā'in* (*al-Kitāb al-muqaddas*, tradition melkite, éd. Beyrouth, 1951).

1. Sur ceci, voir Ét. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 14.

2. Sur cette question, *cf.* H. Corbin, *Pénétrations*, p. 62-70 : « Sur le vocabulaire de l'être ».

3. Voir l'analyse du terme que fait Fārābī, *K. al-Ḥurūf*, p. 110 (§ 80).

4. D'autres termes ont été utilisés en arabe pour désigner l'être. Ainsi par exemple *aysa* et *aysiyya*, privilégiés par al-Kindī (voir notamment ses *Rasā'il, passim*). Sur ceci, voir F. Shehadi, « Arabic and "to be" », p. 119-120. Ces termes auront cependant moins de succès que *wujūd* et ses dérivés. *Cf.* P. Thillet, « La formation », p. 45, parlant de *aysa* : « Cependant, ce terme n'est pas devenu le véritable signifiant de l'être, et les *falāsifa* lui ont préféré d'autres mots. [...] c'est le plus souvent *wuǧūd* qui a été utilisé, et c'est le maître mot pour exprimer l'idée d'être en arabe philosophique ». Voir aussi J. Langhade, *Du Coran à la philosophie*, p. 363-369. En règle générale, Mullā Ṣadrā utilise *wujūd*.

5. Concernant ce jeu de signification chez Ibn 'Arabī, voir W.C. Chittick, *Knowledge*, p. 6-7.

Une autre remarque s'impose, concernant la question de la copule[1]. La philosophie en langue arabe aurait pu faire l'économie du problème classique lié à la distinction à maintenir entre le « est » de la copule et le « est » existentiel. Aucun verbe formé à partir de la racine *wjd* ne joue en effet le rôle de la copule en arabe. L'arabe, qui privilégie les propositions nominales, ne connaît pas la copule comme telle. Parfois cependant le pronom de la troisième personne, *huwa* ou *hiya*, peut servir de lien entre les deux éléments d'une proposition nominale, ayant ainsi une fonction proche de celle de la copule dans d'autres langues. Ainsi l'exemple classique « Homère est poète », se dit *Ūmīrus shā'ir* ou *Ūmīrus huwa shā'ir*.

Cependant, les premiers logiciens arabes, en particulier Fārābī, ont transposé à partir de l'héritage grec ce problème qui n'existait pas en arabe. On voit en effet Fārābī, spécialement dans son *Kitāb al-Ḥurūf*, utiliser le terme *mawjūd*, « existant », et parfois le verbe *yūjad* – tous deux liés au terme *wujūd*, existence – pour tenir le rôle de la copule[2]. Fārābī reconnaît qu'en arabe il n'y a pas de terme qui correspondrait au *esti* grec ou au *hast* persan[3], et que c'est au terme *huwa* que l'on peut peut-être reconnaître une telle fonction, donnant comme exemple *Zayd* huwa *'ādil*, « Zayd *est* juste »[4]. Un peu plus loin toutefois, dans l'explication des significations du terme *mawjūd*, existant, après avoir montré la distinction entre existant par essence, par accident, etc., Fārābī en signale un autre usage « comme ce qui établit la liaison entre le sujet et le prédicat »[5]. Il reprend le même exemple que ci-dessus, mais cette fois sous la forme *Zayd* mawjūd *'ādilan*, et en donne encore un autre, « Homère est poète » sous la forme *Ūmīrus* mawjūd *shā'iran*.

Ces expressions ne sont pas habituelles en arabe, ni même correctes, et introduisent des problèmes que ne laissait pas soupçonner cette langue. Dans son introduction au Commentaire fārābien sur le *De Interpretatione* d'Aristote, F. W. Zimmermann relève comment Fārābī, alors qu'il souligne souvent que la logique ne doit pas être liée à des données linguistiques particulières, qui ne sont que des conventions arbitraires, et qu'il appartient au logicien de corriger les habitudes du langage pour mieux exprimer la structure logique de l'expression[6], n'applique jamais cette exigence que dans un sens, par une sorte d'« hellénisation » de la langue arabe, sans considérer les possibilités que lui ouvre le système linguistique propre à l'arabe[7]. Ainsi, dans le cas qui nous occupe, pouvait-il

1. Pour une analyse détaillée de la question, voir F. Shehadi, « Arabic and "to be" »; Sh. Abed, *Aristotelian Logic*, chap. 5 et 6; J. Langhade, *Du Coran à la philosophie*, p. 363-373.

2. *Cf.* A. Rachid, « Dieu et l'être » et G. Anawati, « La notion d'*al-wujūd* », qui traduit en français le passage consacré à *al-wujūd* dans le *Kitāb al-Ḥurūf* d'al-Fārābī.

3. Fārābī, *Kitāb al-Ḥurūf*, § 81-83.

4. *Ibid.*, § 83.

5. *Ibid.*, § 101.

6. F. W. Zimmermann, *Al-Fārābī's Commentary*, p. XLV.

7. Fārābī donne ainsi des traductions directes des expressions grecques, ces transpositions étant souvent « not only less grammatical, but also less elegant and less perspicuous than their syntactically correct counterparts » (F. W. Zimmermann, *Al-Fārābī's Commentary*, p. CXXXIII).

conserver la phrase nominale et le *huwa* de l'arabe : « If it was necessary for translators to create some such artificial usage in order to render intelligible the Greek confusion between the copula and the verb "exist", it was improper for logicians to foster a confusion from which Arabic happily was free »[1].

Mais même si le choix des premiers logiciens s'était arrêté par exemple sur le terme *huwa*, ce qui eût été préférable aux yeux de Zimmermann, cela n'aurait sans doute pas dispensé les philosophes de préciser la distinction. Beaucoup d'entre eux, en effet, et c'est le cas de Mullā Ṣadrā, sont persanophones. Or en persan, il y a bien un même terme utilisé comme copule et comme verbe d'existence. C'est là pour Mullā Ṣadrā une nouvelle occasion d'apporter une précision dans les termes, ce qu'il affectionne particulièrement. Il n'y insiste pas toutefois, soulignant seulement que l'être qui est utilisé comme copule (*al-wujūd al-rābiṭ*) n'a de commun avec le *wujūd* exprimant l'existence dans des propositions simples comme « Zayd existe », que le terme même de *wujūd*. Le *wujūd*-copule est un instrument de la langue, sans plus[2].

L'ÊTRE, RÉALITÉ FONDAMENTALE (*aṣālat al-wujūd*)

L'intuition de la réalité de l'être, fondement de toute pensée

> *En vérité, ignorer la question de l'être implique nécessairement l'ignorance de l'ensemble des fondements des connaissances et des principes*[3].

Au cœur de la métaphysique de Mullā Ṣadrā, ou plutôt à la source même de sa pensée, il y a l'expérience primordiale de la réalité de l'être (*ḥaqīqat al-wujūd*) en sa plénitude, de l'être comme acte par excellence, seule réalité et réalité du tout. Que l'être est le fondement de tout ce qui est, de l'Être nécessaire à l'ensemble des êtres qui ne sont que par lui, de Dieu aux créatures les plus infimes, c'est là ce que Mullā Ṣadrā a goûté en ce dévoilement dont nous avons vu qu'il ne peut qu'être le fruit d'une ascèse spirituelle et le présent offert au cœur du *'ārif*[4] par un don divin. Recevoir ainsi dans la nuit de la retraite spirituelle un éclat de la Lumière de l'Être, ce n'est pas obtenir par inspiration et vision immédiate ce qu'un autre aurait pu atteindre à force d'études et de considération sur les choses. À partir d'une analyse des choses existantes, l'entendement ne pourra jamais que construire le *concept* d'être, qui est tout différent de ce qu'est la *réalité* de l'être[5].

1. F.W. Zimmermann, *Al-Fārābī's Commentary*, p. CXXXII.
2. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 79 et vol. II, p. 333 (texte 13).
3. *Shawāhid*, p. 14. Voir aussi *Mashā'ir*, § 4.
4. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 18, n. 5.
5. Sur la distinction entre concept et réalité de l'être, cf. *infra*, p. 43-45.

Par le mode de connaissance qui lui est propre, qui procède par représentation et abstraction [1], l'entendement ne pourra en effet jamais saisir l'existence concrète qu'est la chose qui lui fait face. Ce que l'entendement pourra se représenter à partir de chacune des existences particulières qu'il rencontre, c'est d'abord une quiddité, ce que c'est. En un second temps, il pourra encore abstraire de ses différentes représentations le concept général d'être, qu'il appliquera ensuite à tout ce qui est, mais qui n'est pas ce qu'est la réalité de l'être, réalité objective et actuelle. C'est que dans le passage vers l'entendement, une même signification est conservée tandis que change le mode d'existence : de l'existence concrète, elle passe à l'existence mentale. Cela ne peut se faire pour ce dont la signification même est d'être dans le concret (*fī l-a'yān*) [2].

Pour voir en chaque chose une existence concrète, un acte d'être, et pouvoir l'appréhender en son individualité, comme une ipséité existentielle (*huwiyya wujūdiyya*), il faut un autre mode de connaissance, le face à face de la connaissance présentielle [3] : « La réalité de l'être ne s'actualise en ce qu'elle est (*bi-kunhihā*) dans aucun entendement, car l'être n'est pas quelque chose d'universel. L'être de chaque existant est cela même qu'il est à l'extérieur, et ce qui est extérieur ne peut être mental. [...] La science de la réalité de l'être ne peut qu'être une présence illuminative (*ḥuḍūr ishrāqī*) et une vision concrète (*shuhūd 'aynī*) » [4].

Ce n'est que lorsqu'on a eu la révélation de ce qu'est la réalité de l'être « par une inspiration du Mystère (*ghayb*), un appui du Royaume (*malakūt*), un support d'en-haut et une confirmation céleste » [5], que l'on peut reconnaître en toute chose ce qui en est le fondement, voir en chacune un mode de l'être. N'était cette révélation, l'homme ne pourrait jamais atteindre le moindre degré dans la connaissance du réel [6]. Par cette présence à l'être, l'on peut saisir à la fois chaque existence dans son individualité et sa particularité, comme un *mode* d'être, et l'unité qui est sous-jacente à tout ce qui est, la *réalité* de l'être. L'être comme acte est ce qui fonde ce qui est, il est fondamental et premier. L'on voit ainsi Mullā Ṣadrā passer du monde des essences et des concepts, où la multiplicité domine, à un monde dont la richesse est sous-tendue par une seule réalité, où la multiplicité n'oblitère plus

1. C'est là ce que l'on appelle en arabe le *'ilm irtisāmī ḥuṣūlī*.

2. *Asfār*, vol. I, p. 37 (texte 2).

3. Le *'ilm ḥuḍūrī*. Voir notamment *Asfār*, vol. VI, p. 85. Cette forme de connaissance est typique de la tradition ishrāqī, inaugurée par Suhrawardī. *Cf.* H. Ziai, *Knowledge and Illumination* et M. Hā'irī Yazdī, *Knowledge by Presence*. Elle s'oppose à la connaissance représentative en ce que, contrairement à cette dernière, elle ne passe pas par l'intermédiaire d'une forme représentée. Le meilleur exemple en est la connaissance de soi. Sur la possibilité d'une telle connaissance, voir Suhrawardī, *Mashārī'*, § 208, p. 484-485.

4. *Mashā'ir*, § 57.

5. *Asfār*, vol. I, p. 180.

6. Mullā Ṣadrā cite volontiers à ce propos ce passage du Coran : « Dieu nous a guidés vers cela, et s'Il ne nous avait guidés, nous n'aurions été guidés » (7 : 43). Voir par exemple *Shawāhid*, p. 13.

l'unité foncière [1]. C'est là ce qui sera exposé dans ce qu'il est convenu d'appeler la question de la fondamentalité.

La distinction entre quiddité et existence et la question de la fondamentalité (aṣāla)

De nombreux auteurs ont souligné avant nous l'importance de la philosophie avicennienne dans le développement de la pensée arabo-musulmane [2], tant il est vrai que dans les siècles qui ont suivi le sien, Avicenne « fournit la base structurelle de toute élaboration philosophique » [3]. La pensée avicennienne convenait bien pour jouer ce rôle fondateur, elle qui reprenait en une synthèse originale l'héritage de la philosophie antique et les questionnements propres au milieu arabo-musulman. De plus, la doctrine d'Avicenne ainsi que la manière dont elle est exprimée ont défini des problèmes et suscité des questionnements féconds pour ses commentateurs-critiques. Les penseurs qui sont venus après Avicenne ont trouvé chez lui les notions et les problématiques à partir desquelles construire leur propre système. Ils manquent rarement de se situer par rapport aux doctrines professées par le Shaykh al-Ra'īs, cherchant souvent moins à élucider la doctrine de ce dernier qu'à poser celle qui leur est propre.

La question de la fondamentalité ou de la primauté, qui ne fut exposée de façon explicite que plus tard dans l'École d'Ispahan, trouve ses racines dans la distinction qu'Avicenne pose entre existence et quiddité au sein des possibles. Que fallait-il entendre par celle-ci ? Comment, à partir d'elle, définir ce qu'est la réalité même à l'extérieur de l'entendement ? Telles sont les questions qui préoccuperont les successeurs du Shaykh al-Ra'īs.

a) *La distinction avicennienne entre quiddité et existence* [4]

Dans la Métaphysique du *Shifā'*, Avicenne pose que « pour toute chose, il est une nature (*ḥaqīqa*) propre, qui est sa quiddité (*māhiyya*). Or il est [bien] connu que la nature de toute chose, qui lui est propre, est autre (*ghayr*) [5] que l'existence qui est synonyme de l'établissement (ou affirmation, *ithbāt*) » [6].

1. Cf. *Mashā'īr*, § 85 et *Asfār*, vol. I, p. 49 (texte 2).

2. Voir notamment T. Izutsu, « The Fundamental structure »; G. Anawati, *La métaphysique*, vol. I, p. 36-55 et S.H. Nasr, « Post-Avicennan ».

3. G. Anawati, *La métaphysique*, vol. I, p. 48.

4. Nous n'entendons pas ici débattre de l'ensemble des problèmes d'interprétation liés à la distinction avicennienne. Nous nous limiterons à poser les bases des développements qui conduiront à la doctrine de Mullā Ṣadrā.

5. Ce terme est moins fort que *ākhar*, qui signifie autre quant à la substance : « Tout ce qui diffère (*yukhālifu*) est autre (*ghayr*), mais n'est pas autre (*ākhar*) » (Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Madkhal*, p. 75, l. 16-17).

6. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 31, l. 10-11 (trad. Anawati, *La métaphysique*, vol. I, p. 108). Nous traduisons.

Aristote avait déjà souligné que *ce qu'*est une chose est autre que le fait *qu'*elle est[1]. Quand Avicenne affirme que « la quiddité de la chose n'est pas son existence »[2], il ne prétend pas apporter en cela une nouveauté; ne dit-il pas dans le passage du *Shifā'* qui vient d'être cité que cela est « connu » (*ma'lūm*)[3]? Cette distinction revêt toutefois chez lui une tout autre importance que dans la pensée du Stagirite[4]. C'est par elle en effet qu'Avicenne va fonder la distinction radicale qu'il pose entre possible par soi, dont la quiddité est distincte de l'existence, et nécessaire par soi, chez qui existence et essence coïncident, entre les créatures et Dieu. En outre, la position avicennienne semble s'inscrire aussi dans une problématique définie dans le cadre du Kalām, et plus particulièrement du Kalām mu'tazilite. Nous en soulignerons ici quelques points[5].

La quiddité de la chose, sa *māhiyya*, est ce par quoi l'on répond à la question « qu'est-ce? » (*mā huwa*). Au sens strict, elle recouvre la définition, se limitant ainsi au genre et à la différence spécifique, mais tout ce qui est essentiel peut aussi y être envisagé, c'est-à-dire ce qui constitue cette quiddité et sans lequel elle ne serait pas cette quiddité[6]. Pour Avicenne, considérées en elles-mêmes, les quiddités ne comprennent rien de l'universalité ni de la particularité, de l'existence ni de la non-existence. C'est là ce qu'exprime la formule désormais célèbre : « L'équinité en elle-même est équinité seulement (*faqaṭ*) »[7]. En tant que telle, c'est une signification qui peut tantôt exister dans le concret (*fī l-a'yān*) comme particulier, tantôt dans l'entendement comme universel, tout en gardant le même sens fondamental. Ce qui diffère dans l'une ou l'autre existence, ce sont les propriétés qui vont découler de la quiddité[8]: ainsi le feu dans l'entendement n'a-t-il pas les

1. Aristote, *An. Post*, 92b8 : « Ce qu'est un homme est autre que le fait qu'il y a un homme ». Voir aussi A.-M. Goichon, *La distinction*, p. 132, n. 1 et *Directives*, p. 356, n. 1.

2. Ibn Sīnā, *Ta'līqāt*, p. 76.

3. Certains auteurs présentent Fārābī comme le père de la distinction dont parle Avicenne. Ils ne donnent cependant comme référence que des passages du *Fuṣūṣ al-ḥikam*, dont l'attribution est douteuse, et qui pourrait être l'œuvre d'Avicenne. *Cf.* S. Pinès, « Ibn Sīnā et l'auteur » et, pour la position inverse S.H. Nasr, « Existence and quiddity », p. 410, n. 5, ainsi que son *Three Muslim Sages*, p. 136. I.R. Netton, *Allāh Transcendant*, p. 109-114 montre que d'autres textes de Fārābī pourraient être utilisés.

4. On a parfois considéré que rien dans la distinction avicennienne ne constituait un véritable départ par rapport à l'analyse d'Aristote dans les *Analytiques postérieurs* (*cf.* N. Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, p. 41, cité par P. Morewedge, « Philosophical Analysis », p. 425, n. 3). Comme le remarque à propos P. Morewedge, on pourrait s'étonner, si tel était le cas, de ce que cette question n'ait été soulevée par aucun commentateur du Stagirite avant Avicenne. En outre, pourquoi Thomas d'Aquin n'aurait-il pas mentionné le nom d'Aristote dans sa discussion de la question et n'y référerait-il pas? (*cf.* P. Morewedge, *Dānesh Nāmeh*, p. 184). Sans doute faut-il considérer que le passage des *Seconds Analytiques* fait plutôt partie de la préhistoire de la distinction.

5. *Cf.* J. Jolivet, « Aux origines », qui conclut (p. 24): « Il est vrai, bien entendu, qu'[Avicenne] doit beaucoup par ailleurs à Aristote et au néoplatonisme; mais c'est dans le kalām que s'est préparée sa doctrine de l'essence, qui est sans doute l'élément principal de son ontologie ».

6. *Cf.* A.-M. Goichon, *La distinction*, p. 175.

7. Ibn Sīnā, *Shifā', Ilāhiyyāt*, p. 196 (trad. Anawati, *La métaphysique*, vol. I, p. 234).

8. *Cf.* Ibn Sīnā, *Shifā', Madkhal*, p. 15, 34 et 65.

mêmes propriétés que dans le concret. La définition de ce qu'est une chose ne dépend en rien de l'existence de celle-ci, que ce soit dans l'entendement ou dans le concret[1].

On peut, selon Avicenne, considérer la quiddité selon trois points de vue (*i'tibār*) : en tant que telle; en tant qu'existant dans le concret; en tant qu'existant dans l'entendement[2]. Si l'on peut ainsi envisager la quiddité sans considérer avec elle d'existence, celle-ci ne peut faire partie de la définition même de la quiddité, elle ne peut en être un constituant (*muqawwim*). En considérant une quiddité en elle-même, on peut en connaître la signification, ce que c'est, ce qui la constitue, ainsi que ce qui en découle (*lāzim*), mais on ne pourra déduire qu'elle est actuelle. L'exemple que donne Avicenne est celui du triangle : on peut comprendre l'idée de triangle, sa signification, savoir qu'il s'agit d'une figure à trois angles, on peut aussi savoir que ses angles sont égaux à deux droits, mais on ne pourra pas savoir à partir de là s'il y a effectivement quelque chose qui est un triangle dans le concret[3].

C'est ici que l'on peut rapprocher la position avicennienne de ce qui avait été développé dans le mu'tazilisme défini par Abū Hāshim[4] et ceux qui l'ont suivi. Pour eux, il convient de distinguer l'attribut de l'essence aussi bien de l'existence que des attributs essentiels. L'attribut de l'essence est ce qu'est la chose même, son identité à soi, l'atomicité de l'atome[5] par exemple. Cet attribut est en soi, ne dépend en rien d'autrui ni n'est créé par autrui. Ce n'est que par l'existence, qui est un état qui provient du dehors à l'attribut de l'essence que celui-ci se montre à travers ses attributs essentiels, qui découlent de lui à la condition de l'existence[6]. Ainsi en va-t-il de l'occupation d'un lieu (*taḥayyuz*) pour l'atome. L'attribut de l'essence a une positivité qui lui est propre en dehors de l'existence selon Abū Hāshim, qui affirmait que le non-existant est une chose (*al-ma'dūm shay'*)[7].

1. Ainsi l'homme a-t-il une définition et une quiddité « sans qu'il y ait de condition (*min ghayr sharṭ*) d'existence particulière ou générale, dans le concret ou dans l'âme, que ce soit en puissance ou en acte » (Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 292, l. 3-5. *Cf.* trad. Anawati, *La métaphysique*, vol. II, p. 42).

2. La question du statut de la quiddité considérée en tant que telle a posé de nombreux problèmes aux penseurs qui ont suivi Avicenne. *Cf.* T. Izutsu, « Basic problems ».

3. *Cf.* Ibn Sīnā, *Ishārāt*, p. 140 (trad. Goichon, *Directives*, p. 354).

4. 'Abd al-Salām b. Muḥammad (m. 321/933), le fils d'al-Jubbā'ī (Abū 'Alī Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, m. 303/915). Les textes d'Abū Hāshim ne nous sont pas parvenus. On le connaît par les écrits de ses adversaires, et aussi à travers les œuvres de ceux qui l'ont suivi, principalement le qāḍī 'Abd al-Jabbār (m. 415/1025) et son disciple Abū Rashīd al-Nīsābūrī (5e/11e). Ceux-ci ne font pas partie de la première génération après Abū Hāshim mais semblent suivre de plus près la doctrine du maître que leurs prédécesseurs. *Cf.* R. Frank, « Al-ma'dūm », p. 189.

5. *jawhariyyat al-jawhar*. C'est là un exemple classique. Notons que chez les Mu'tazilites, *jawhar* est utilisé au sens d'atome. *Cf.* R. Frank, « Bodies and atoms », p. 290-291, n. 19.

6. Abū Hāshim et ceux qui l'ont suivi distinguent les attributs de la chose en fonction de leur origine de la façon suivante : 1) d'abord un attribut qui lui appartient dans les deux états d'existence ou de non-existence, c'est l'attribut de l'essence; 2) l'existence, qui est l'attribut qui s'actualise pour elle par l'agent; 3) l'attribut qui suit l'attribut de l'essence à la condition de l'existence. *Cf.* F.D. Rāzī, *Muḥaṣṣal*, p. 159-160 et R. Frank, *Beings*, p. 27.

7. Cette proposition est comprise par ces auteurs au sens où *ma'dūm*, inexistant, signifie ce qui est connu mais n'a pas d'existence concrète. *Cf.* R. Frank, « Al-ma'dūm », p. 189.

Avicenne quant à lui dira que la quiddité n'est jamais dépourvue en réalité de l'existence, ou sinon elle ne serait tout simplement pas. Que l'on puisse ainsi considérer la quiddité en dehors de toute considération de l'existence, mentale comme extérieure, ne veut pas dire qu'elle en est dépourvue en dehors de cette considération. Avicenne ajoute en effet, après avoir posé la distinction entre quiddité et existence, que cela ne veut pas dire que la notion d'existence ne la suit pas (*luzūm*) toujours : « [La chose] est soit existante dans le concret, soit existante dans l'estimative et l'intellect, ou sinon ce ne serait pas une chose »[1]. Mais ce qu'entend souligner Avicenne, c'est que cette existence, la quiddité ne la cause pas[2].

Cette analyse de la quiddité du possible d'existence comme indifférente par elle-même à l'existence comme à la non-existence va fournir à Avicenne la base de son argumentation pour montrer la distinction entre possible d'existence et nécessaire d'existence par soi. Si dans l'existence de soi nécessaire, l'essence coïncide avec l'existence – ce qu'il est est qu'il est – l'existence du possible par soi n'est pas comprise dans sa quiddité[3]. S'il existe, ce ne peut être que par une cause extérieure à sa quiddité. Tout ce qui n'est pas le nécessaire d'existence par soi, ne possède pas son existence de soi mais par autrui, et est donc causé[4]. Il reste ainsi toujours non-nécessaire (possible, *mumkin*) en considération de son essence[5]. En effet, l'existence, nous l'avons vu, n'est pas un constituant de la quiddité du possible. Elle ne peut pas non plus s'ensuivre de la quiddité prise en elle-même, ce qui s'ensuit de la quiddité étant causé par celle-ci. Ce qui est cause devant exister avant ce dont il est la cause[6], la quiddité devrait donc précéder son existence par l'existence, et serait ainsi existante avant que son existence ne s'ensuive d'elle[7]. L'existence ne peut donc pas être un concomitant (*lāzim*) au sens strict de la

1. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 32, l. 3-5. *Cf.* trad. Anawati, *La métaphysique*, vol. I, p. 108.

2. *Cf.* Ibn Sīnā, *Ishārāt*, p. 142-143, traduit *infra*, n. 7. Ṣadrā précise : « L'on peut entendre parfois par concomitance (*luzūm*) l'absence de séparation (*infikāk*) entre deux choses, qu'il y ait implication (*iqtiḍā'*) ou non » (*Asfār*, vol. I, p. 106).

3. « L'existence en tout ce qui est autre que (*siwā*) [le nécessaire d'existence] n'entre pas dans sa quiddité » (Ibn Sīnā, *Ta'līqāt*, p. 70, l. 5).

4. *Cf.* Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 346-347 : « Nous dirons donc que tout ce pour quoi il est une quiddité autre que l'anéité est causé ». Voir aussi *Ta'līqāt*, p. 70, l. 12 : « Tout ce qui possède une quiddité est causé car son existence n'est pas du fait de son essence (*dhāt*) mais bien d'autrui ». Sur le terme « anéité », cf. *infra*, p. 85, n. 6.

5. *Cf.* Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 47, l. 10-12 (trad. Anawati, *La métaphysique*, vol. I, p. 121) et *Ta'līqāt*, p. 53.

6. *Cf.* Ibn Sīnā, *Mubāḥathāt*, éd. Bīdārfar, § 795 (identique aux § 244-245) et *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 346-347 (trad. Anawati, *La métaphysique*, vol. II, p. 87).

7. *Cf.* Ibn Sīnā, *Ishārāt*, p. 142-143 (trad. Goichon, *Directives*, p. 362 ; la traduction qui suit est la nôtre) : « La quiddité de la chose peut parfois être la raison d'un de ses attributs (*ṣifa*), ou un attribut qui lui appartient peut être la raison d'un autre attribut [...], mais il n'est pas permis que l'attribut qu'est l'existence pour la chose soit en raison de sa quiddité, laquelle n'est pas de l'existence [...], parce que la raison précède dans l'existence, et rien ne peut précéder par l'existence avant l'existence ».

quiddité comme telle[1]. Ne pouvant être cause de son existence, la quiddité ne peut que la recevoir « du dehors »[2]. Le possible d'existence possède ainsi deux aspects, l'un qui vient de lui-même, qui est ce qu'il est, et l'autre qui ne peut lui venir que du dehors, son existence. C'est pourquoi il est qualifié de « dualité composite » (*zawj tarkībī*). Le nécessaire par soi quant à lui est le seul singulier (*fard*) véritable[3]. Ainsi donc, le Nécessaire d'existence n'a d'autre essence que l'anéité[4]. Il est simple et existe par essence, tandis que le possible par soi est composé, au moins de sa quiddité et de son existence; cette existence ne lui vient pas de son essence mais bien d'autrui, et il est donc causé.

Partant de la quiddité, et ayant posé que l'existence n'en est pas un élément constitutif, Avicenne ne peut qu'affirmer que l'existence lui advient de l'extérieur[5]. En certains textes, Avicenne décrit cela en des termes peu connotés techniquement tel que le *ṭāri'* (provenir, survenir) que l'on trouve dans les *Ta'līqāt*[6]. Mais on le voit aussi utiliser les termes « accident » (*'araḍ*) et « accider » (*'araḍa, accidere*). Ainsi peut-on lire dans la Métaphysique du *Shifā'* : « Toutes les quiddités sont par elles-mêmes possibles d'existence et l'existence ne leur arrive (« accide », *'araḍa*) que de l'extérieur »[7].

Avicenne reste ici, semble-t-il, prisonnier du vocabulaire et des distinctions aristotéliciennes. Si l'on considère la quiddité comme telle, ce qui la constitue ou la suit ne peut être que de trois ordres : un constituant, un concomitant ou un accident. Avicenne se voit obligé d'exclure la première possibilité, – l'existence n'est pas un constituant de la quiddité –, puis la seconde, car elle implique l'existence préalable de la quiddité, il ne lui reste donc que la troisième solution. Cependant l'emploi que fait ici Avicenne du terme « accident », ne peut être en un sens

1. Parfois Avicenne utilise toutefois ce terme en parlant de l'existence, au sens où celle-ci n'est pas un constituant (*muqawwim*) de la quiddité. Il s'agit ici encore, comme nous le verrons pour le terme « accident », d'un emploi non technique du mot. *Cf.* Ibn Sīnā, *Ta'līqāt*, p. 36, l. 22 : « L'existence fait partie des concomitants (*lawāzim*, pluriel de *lāzim*) des quiddités, et non de ses constituants ». Sur le terme *luzūm*, cf. *supra*, p. 33, n. 2.

2. *Cf.* Ibn Sīnā, *Ishārāt*, p. 144 (trad. Goichon, *Directives*, p. 364-365) : « Tout ce qui n'inclut pas l'existence dans ce qui est compris de son essence (*mafhūm dhāti-hi*) [...], l'existence n'en est pas un constituant dans sa quiddité, et il n'est pas permis que ce soit un concomitant (*lāzim*) de son essence [...]. Reste donc qu'elle provienne d'autrui ».

3. *Cf.* Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 47, l. 19 (trad. Anawati, *La métaphysique*, vol. I, p. 122).

4. Nous reviendrons plus loin sur cette question, cf. *infra*, p. 85-88.

5. *Cf.* G. Anawati, *La métaphysique*, vol. I, p. 78, ainsi que Ét. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 123 : « L'existence ne peut être rien d'autre, dans une doctrine qui, partant de l'essence, considère comme accidentel à son égard tout ce qui n'est pas immédiatement et nécessairement inclus dans sa définition ».

6. Ibn Sīnā, *Ta'līqāt*, p. 70, l. 5-6 (ce texte suit celui qui a été cité et traduit *supra*, p. 33, n. 3) : « L'existence dans tout ce qui est autre que [le nécessaire d'existence] n'entre pas dans sa quiddité mais lui provient (*ṭāri'*) de l'extérieur ».

7. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 347, l. 9. Dans le même sens, on lit dans les *Ta'līqāt*, p. 186, l. 4-5 : « Les existences de toutes les quiddités [proviennent] de l'extérieur et l'existence « accide » en elles, puisqu'elle ne constitue la réalité d'aucune d'entre elles. [Les quiddités] sont donc toutes causées ».

technique strict [1]. Car là encore, cela impliquerait l'existence du substrat que serait la quiddité pour l'accident « existence ». Ce qu'Avicenne entend indiquer ici c'est que l'existence est un accident, non pas au sens où elle subsisterait par un substrat, mais au sens où l'existence est autre que la quiddité et lui arrive du fait d'une cause extérieure [2].

Il n'empêche que la formulation même par Avicenne de la distinction et des rapports entre quiddité et existence ne pouvait manquer de susciter confusions et incompréhensions. Après Avicenne, la distinction qu'il avait posée, sa portée et son interprétation, ont ainsi ouvert de nombreux débats. On connaît les lendemains de ces questions dans l'Occident médiéval. Dans la tradition arabo-islamique, les problèmes qui ont été soulevés ne sont pas moins nombreux.

b) *La question de la fondamentalité*

La distinction entre quiddité et existence va devenir une des questions au centre de la métaphysique arabo-musulmane, tant pour elle-même que du fait des problèmes posés par la façon dont Avicenne l'avait présentée – au point qu'on a pu dire que cette question « fournit le fondement même sur lequel est construite l'entièreté de la structure de la métaphysique musulmane » [3]. Nous n'allons pas ici exposer l'ensemble de ce qui s'est dit sur le sujet en terre d'islam. Si l'on devait envisager tous les commentaires, critiques et précisions apportés à la position d'Avicenne par les penseurs qui l'ont suivi, et comment chacun a pris en compte et considéré la distinction dans son système propre, ce serait à un inventaire presque complet des développements de la pensée dans la tradition arabo-musulmane qu'il faudrait procéder. Notre intérêt se portera sur la seule question de la fondamentalité. Ce qui en fait l'importance, c'est que dans les réponses qui lui seront données vont se donner à voir deux manières radicalement différentes d'envisager ce qui constitue la réalité, l'une tournée vers les essences, l'autre voyant dans l'existence l'acte qui constitue tout ce qui est.

Bien que la question de la fondamentalité n'ait été posée comme telle qu'assez tardivement, l'on peut retrouver chez des auteurs antérieurs la problématique qui la sous-tend. Ainsi remarque-t-on chez Suhrawardī une préoccupation semblable, sans qu'elle soit formulée en terme de question. Mullā Ṣadrā quant à lui expose le problème en termes clairs : étant admis que l'entendement abstrait de la chose existante deux aspects, l'un quidditatif, l'autre d'existence, quels sont les rapports que ces deux aspects entretiennent entre eux et à la réalité ? Tous deux ne peuvent être ancrés primordialement dans la réalité (*aṣīl*) car ce ne serait plus une seule chose, mais deux ; ils ne peuvent relever tous deux d'une considération de

1. *Cf.* F. Rahman, « Essence and existence », p. 11 : « The term "accident" whenever used by Ibn Sīnā in this context is used purely non-technically ». Voir aussi Ét. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 126 : « Ajoutons pourtant que c'en est un accident bien remarquable ».

2. *Cf.* Ét. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 124 : « C'est cette extériorité de l'être à l'égard de l'essence que l'on exprime en disant que l'être en est un accident ».

3. T. Izutsu, « The Fundamental structure », p. 49, notre traduction.

l'entendement (*i'tibārī*), parce qu'alors rien ne serait actuel à l'extérieur. Reste donc que l'un soit ancré dans la réalité, et l'autre soit une considération de l'entendement[1].

Ce que l'on tente de déterminer, c'est donc ce à quoi correspondent les deux éléments distingués par l'entendement et lequel constitue la réalité même, c'est-à-dire dans la tradition qui nous occupe, ce qui est posé premièrement et fondamentalement par l'instauration divine (*ja'l*). La réponse apportée reflétera ainsi l'intuition fondamentale de la réalité qu'a celui qui la donne. De façon plus générale, la question peut être formulée de la manière suivante : ce qui constitue la réalité à l'extérieur de notre entendement, est-ce que c'est *quelque chose* qui existe, ou bien un *mode d'existence* qui est ce quelque chose ? Dans le premier cas, lorsque l'on parle d'être (*wujūd*), il s'agit d'un concept que notre entendement abstrait à partir des différentes choses qu'il rencontre, dans le second, l'être comme acte sera cela même qui fonde la réalité.

La question repose ainsi sur une double compréhension possible des éléments de la distinction. Il y a en particulier une sorte de jeu entre les deux significations que peut revêtir le terme *māhiyya* dans le vocabulaire philosophique arabe. La *māhiyya* peut être comprise en un sens restreint de « ce qui répond à la question "qu'est-ce ?" (*mā huwa*) », la *quiddité*. C'est toujours ainsi que la considérera Mullā Ṣadrā. Mais le terme peut aussi avoir une autre signification, celle de « ce par quoi la chose est ce qu'elle est » (*mā bi-hi al-shay' huwa mā huwa*)[2], ce que nous préférons traduire par *essence*. Mullā Ṣadrā est bien conscient de cette possibilité de comprendre le terme de deux façons, ainsi qu'il le souligne lui-même : « Il est manifeste que les quiddités / essences (*māhiyyāt*) et les réalités (*ḥaqā'iq*) sont de deux sortes : une quiddité / essence qui est l'anéité même (*'ayn al-anniyya*), qui n'est ni universelle ni particulière, au sens où elle serait individualisée par quelque chose qui s'ajouterait à son essence, mais qui est plutôt l'individualité même [...] ; et une quiddité / essence qui est autre que l'anéité. Celle-ci est au nombre de ce qui est susceptible d'être partagé [par plusieurs] et d'être universel. Ce qui s'ensuit de la première sorte, ce ne peut être que des concomitants extérieurs et des essences individuelles, à la différence de ce qui s'ensuit de la seconde, qui ne peut être que des affaires universelles, relevant de la considération [de l'entendement] et sans existence à l'extérieur »[3].

Certains – Suhrawardī, Mīr Dāmād, Mullā Ṣadrā au début de son parcours philosophique – vont voir dans les *māhiyyāt*, comme essences, ce qui est posé par l'instauration divine, sans qu'il y ait besoin en outre de quelque chose comme l'existence pour les rendre existantes. D'autres – Mullā Ṣadrā dans sa maturité – vont voir dans l'existence ce qui constitue la réalité, considérant que ce qui est instauré premièrement, c'est une existence, un acte d'être.

1. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 67-68 (texte 3).

2. Suhrawardī, *Mashāri'*, p. 362, l. 3 (§ 112).

3. *Asfār*, vol. I, p. 413 (texte 23). Ṣadrā écrit cela pour innocenter Suhrawardī de certaines objections qui avaient été faites contre lui.

1. *La fondamentalité des essences* (aṣālat al-māhiyyāt)

Mullā Ṣadrā présente sa propre position comme une conversion à la réalité de l'être comme acte de tout ce qui est. Dans un passage célèbre des *Mashā'ir*, il décrit son expérience de la façon suivante : « Moi aussi jadis, j'étais un ardent défenseur de la fondamentalité des essences (*aṣālat al-māhiyyāt*) et [j'affirmais] que l'être n'est qu'une considération mentale (*i'tibāriyyat al-wujūd*) ; cela jusqu'à ce que mon Seigneur m'eût guidé et m'eût fait voir Lui-même la preuve »[1].

La doctrine à laquelle adhérait Mullā Ṣadrā au début de son parcours philosophique, à la suite de son maître Mīr Dāmād, trouve ses racines dans la pensée de Suhrawardī. Ce dernier, plus connu en Occident comme le Maître de l'Ishrāq, pour la métaphysique de la Lumière qu'il professe, est aussi une des figures importantes de la fondamentalité des essences et du caractère *i'tibārī* de l'être. Suhrawardī ne voit dans l'être (*wujūd*) que le concept général que l'entendement élabore à partir de ce qui est en réalité (l'existant, *mawjūd*). Ce n'est qu'une considération de l'entendement qui, observant ce qui est, en abstrait le concept d'être, sans que rien qui serait de l'être comme tel ne soit à l'extérieur de l'entendement. Le concept d'être, tout comme celui de choséité (*shay'iyya*) ou encore d'unité, sont des considérations mentales. À ces concepts, rien ne correspond à l'extérieur, où il n'y a pas de l'être, mais des choses qui sont[2]. Dire que quelque chose est (qu'il est existant, *mawjūd*), ce n'est pas dire qu'il y a là de l'être (*wujūd*), mais bien qu'il y a là quelque chose qui est, et dont est abstrait le concept d'être.

L'être ainsi considéré comme un concept abstrait de *ce qui* est, de l'existant, pour lui être attribué dans l'entendement, n'est pas la réalité de ce qui est. Les choses sont du fait de ce qu'elles sont, et l'entendement en abstrait le concept d'être, qui ne constitue en rien leur réalité. Ayant pris pour point de départ l'être comme concept général et abstrait, Suhrawardī ne pouvait conclure à autre chose. Ainsi que le fait remarquer J. Owens, en effet, « if existence is approached as though it were something originally known by means of a concept, it will eventually turn out to be totally empty of content. Its meaning in reality will become a haze »[3]. Ce qui constitue la réalité des choses, c'est-à-dire ce qui est posé par l'acte de l'Agent premier, ce sont des essences qui, de ce fait, sont. Il n'est pas besoin de quelque chose (l'existence) qui leur donnerait d'être après qu'elles aient été posées. Il n'est donc pas exact de dire, comme le font les Mashshā'ūn[4], que la

1. *Mashā'ir*, § 85, notre traduction.

2. *Cf.* Suhrawardī, *Muqāwamāt*, p. 162, l. 14-15 (§ 36) : « Ce qui est admis, c'est que [...] l'être, la possibilité (*imkān*), et leurs semblables sont des affaires (*umūr*) qui s'ajoutent à la quiddité, mais nous n'admettons pas qu'il y ait pour elles des ipséités concrètes (ou des formes dans le concret, *huwiyāt 'ayniyya*) » (*Mashārī'*, p. 346, l. 2).

3. J. Owens, *An Interpretation of Existence*, p. 42.

4. Le terme Mashshā'ūn est souvent utilisé par Avicenne pour désigner Aristote et ceux qui l'ont suivi (voir entre autres, Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 392, l. 9-10 : « ... selon ce qu'a pour doctrine le Premier maître [Aristote] et ceux qui l'ont suivi parmi les plus éminents des savants péripatéticiens (*al-'ulamā' al-mashshā'ūn*) »). Shahrastānī en use aussi abondamment mais le terme qualifie souvent

quiddité à laquelle n'est pas adjointe quelque chose – qui serait l'existence – par la cause, reste dans le néant. Car c'est là poser une quiddité pour lui adjoindre ensuite l'existence, alors que ce qui est posé c'est l'essence concrète même (*al-māhiyya al-'ayniyya*)[1]. En outre, ce propos devrait aussi être tenu pour l'existence, ce qui entraînerait une régression à l'infini[2].

Suhrawardī fournit plusieurs arguments pour montrer que l'être n'est qu'un concept intellectuel sans réalisation concrète à l'extérieur de l'entendement, et qu'il ne peut donc être ce qui fonde la réalité. Ces arguments sont de deux ordres. D'une part, ceux qui démontrent qu'il n'y a pas de réalisation pour l'être en dehors de l'intellect du fait que cela entraînerait une régression à l'infini (A); d'autre part, ceux qui aboutissent à la même conclusion, c'est-à-dire au caractère *i'tibārī* de l'être, en montrant les absurdités qui résulteraient du fait que l'être s'ajouterait aux quiddités à l'extérieur de l'entendement pour constituer leur réalité (B); un dernier argument, sortant de ces deux catégories, porte sur ce qui est posé par l'instauration première (*ja'l*) (C).

A. 1) Si l'être (l'existence) (*wujūd*) se trouvait actualisé (*ḥāṣil*) à l'extérieur, il serait existant (*mawjūd*)[3]. a) Si l'on prend le fait que l'existence est existante comme une expression du fait qu'elle est l'existence même (*nafs al-wujūd*), l'existant n'aura pas le même sens pour l'existence et pour ce qui est autre qu'elle – car pour l'existence ce sera qu'elle est l'existence, et pour les choses, qu'elles ont l'existence. Or nous l'appliquons à tout en un seul et même sens. b) Ou si l'on

chez lui un groupe de philosophes grecs distinct des disciples d'Aristote (voir *Milal*, II, p. 64; trad. Jolivet/Monnot, *Le livre des religions*, vol. II, p. 178). Les traducteurs signalent que cet usage est courant, et que le terme *mashshā'ī* désigne aussi bien les disciples d'Aristote que ceux de Platon (*ibid.*, vol. II, p. 178, n. 20). Shahrastānī explique ainsi que les disciples de Platon sont « les péripatéticiens de l'Académie, les péripatéticiens tout court [étant] les gens du Lycée » (*Milal*, II, p. 109; trad. Jolivet/Monnot, *Le livre des religions*, vol. II, p. 246). Pour Ṣadrā, le terme *mashshā'ūn* qualifie ce qu'un auteur moderne a appelé les philosophes hellénisants (*cf.* H. Corbin, *Histoire*, p. 216). Au vu de la coloration particulière de la doctrine aristotélicienne dans le monde arabo-musulman (en particulier son rapprochement de doctrines néoplatoniciennes), ainsi que de l'usage qui est fait du terme *mashshā'ūn* notamment par Shahrastānī ainsi que nous venons de le souligner, il ne nous semble pas adéquat de traduire ce terme par « péripatéticiens », même s'il s'agit là de son sens premier (le terme *mashshā'* signifie en effet littéralement « grand marcheur », « qui se promène beaucoup »). Il s'agit de façon très générale des philosophes qui procèdent par voie d'examen, par démonstration et preuve. Les penseurs de type *ishrāqī*, illuministes, comme Suhrawardī et ceux qui l'ont suivi, sont quant à eux qualifiés de *riwāqiyyūn*. Si ce terme peut désigner au sens strict les stoïciens (*riwāq* signifie portique, et les *riwāqiyyūn* sont donc les gens du portique), quand il est appliqué aux *ishrāqiyyūn*, il s'agit là encore de stoïciens dont la pensée est assez éloignée de celle de leurs éponymes grecs. Voir à ce propos l'article de J. Walbridge, « Suhrawardī, a twelfth-century Muslim neo-Stoic? ». Sauf exception, nous garderons dans notre texte et dans nos traductions les termes Mashshā'ūn, Ishrāqiyyūn, mashshā'ī et ishrāqī, sans les traduire.

1. Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 66.

2. Suhrawardī, *Mashāri'*, p. 344 et 348; *Muqāwamāt*, p. 163.

3. Suhrawardī reprend là les termes mêmes d'Avicenne. *Cf.* Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 32, l. 18 : « Il n'y a pas de distinction entre ce qui est actuel (*ḥāṣil*) et ce qui est existant (*mawjūd*) ».

choisit que pour être existante, elle a besoin d'une existence, cela s'enchaînera à l'infini. Conclusion, l'existence n'est pas actualisée à l'extérieur[1].

2) On peut se représenter le concept d'être et douter de son actualisation dans le concret, comme c'est le cas de toute quiddité. Il faut donc pour que l'être soit existant un autre être à l'infini[2].

B. 3) Si l'être était un attribut (*ṣifa*) pour la quiddité dans le concret, il y aurait pour lui une relation (*nisba*) à la quiddité. Pour cette relation, il y aura un être (une existence), et pour l'être de cette relation, il y aura une relation, à l'infini. Cet enchaînement à l'infini ne provient que du fait que l'on prend des considérations de l'entendement (*i'tibārāt dhihniyya*) pour des affaires concrètes (*umūr 'ayniyya*)[3].

4) L'être, considéré comme quelque chose ayant une réalisation à l'extérieur de l'entendement et qui constituerait la réalité de ce qui est, ne peut s'ajouter à la quiddité dans le concret. En effet, l'être s'ajouterait ainsi à une quiddité qui soit serait existante *après* l'être, et celui-ci sera ainsi actualisé sans elle, il n'y aura donc ni attribution ni réception ; soit *avant* l'être, et elle n'aura pas besoin de l'être pour exister ; soit *avec* l'être, et la quiddité sera alors existante *avec* l'être, non pas *par* l'être, et il y aura ainsi pour elle un autre être[4].

5) En outre l'être sera alors un accident, et aura besoin d'un réceptacle (*maḥall*), qui devra être avant cet être ; ou bien la subsistance tournera en rond, l'accident qu'est l'être subsistant par le réceptacle, lequel a besoin de l'être pour être subsistant, le réceptacle étant existant par l'être. On peut aussi considérer l'être comme une disposition (*hay'a*), qui ne peut être actualisée de façon indépendante, ou bien comme une qualité (*kayf*), qui requerra encore l'existence préalable de son réceptacle. L'être ne sera plus dès lors la plus générale des choses, mais la qualité et l'accidentalité seront plus générales que lui[5].

C. 6) Ceux qui considèrent que l'être s'ajoute aux quiddités dans le concret, arguent que sans lui, la quiddité ne serait pas existante. Nous avons vu comment pour Suhrawardī cela n'est pas exact, ce qui est instauré par l'Agent premier étant l'essence concrète même (*nafs al-māhiyya al-'ayniyya*)[6].

Même ceux qui ne partagent pas la perspective de Suhrawardī retiendront deux précisions importantes de ses arguments. D'abord que le *concept* d'être est une abstraction de notre entendement, qui ne peut constituer la réalité de rien. Ensuite, que l'être comme *réalité* ne peut être un accident de la quiddité *dans le concret*. Les arguments apportés par Suhrawardī ne montrent cependant pas

1. Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 64-65.

2. *Ibid.*, p. 66 et *Muqāwamāt*, p. 164, qui conclut : « Par cela est détruite leur affirmation que l'être (*al-wujūd*) et le fait qu'il est existant (*kawnu-hu mawjūdan*) sont une seule et même [chose] ».

3. Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 65 ; *Muqāwamāt*, p. 165 ; *Mashāri'*, p. 358. Voir aussi *Talwīḥāt*, p. 24, qui parle de *iḍāfa* (rapport), plutôt que de *nisba* (relation).

4. Suhrawardī, *Talwīḥāt*, p. 23.

5. Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 66.

6. *Ibid.*

une grande volonté de compréhension de la doctrine réellement professée par Avicenne et ceux qui l'ont suivi.

Nous verrons bientôt ce que Mullā Ṣadrā oppose à ces arguments, et comment il en reprend certains, dans l'exposé de sa propre position. Mais si c'est à une réfutation des thèses de Suhrawardī qu'il s'attache pour asseoir sa propre doctrine, il nous semble que c'est encore davantage, bien qu'il n'en fasse pas mention, à la position de son maître Mīr Dāmād qu'il répond. Mīr Dāmād considère lui aussi l'être comme un concept abstrait seulement[1]. À partir de ce qui est, l'on abstrait le concept d'« être-existant » (*mawjūdiyya*), et l'être n'est rien d'autre que ce concept. Ce que l'on entend par l'être de la chose (*wujūd al-shay'*), que ce soit à l'extérieur ou dans l'entendement, n'est rien d'autre que le fait que celle-ci se trouve ou ait lieu là (*wuqū' nafs dhālika l-shay'*)[2]. Il n'y a pas à l'extérieur quelque chose qui serait l'être ou de l'être, celui-ci étant un concept quidditatif qui définirait ce que sont les individus lui correspondant en dehors de l'entendement. C'est un intelligible second, non pas une qualification dans le concret (*waṣf 'aynī*)[3] : l'entendement considère la chose existante, en abstrait une quiddité et une existence. Il attribue ensuite à la quiddité le concept d'existence ainsi abstrait de la chose qui est. Rien à l'extérieur de cette analyse de l'entendement ne correspond comme tel à l'existence, si ce n'est une chose qui est.

L'être n'est donc pas ce qui constitue la réalité des choses, mais plutôt un reflet du fait qu'il y a des choses. Partant de la même vision de la réalité que Suhrawardī, Mīr Dāmād ne peut qu'avoir une même conception concernant les choses : ce qui est posé par l'instauration simple, ce sont des essences qui, de ce fait même, sont établies, sans qu'il y ait besoin de quelque chose comme l'existence pour les faire être : « La voie de l'Instaurateur dans l'effusion (*ifāḍa*) de l'instauré, c'est qu'Il crée (*abda'a*) l'essence même (*nafs al-māhiyya*), et il s'ensuit d'elle, par cette création même, qu'elle est existante, que l'on peut en abstraire l'existentialité (l'être-existant, *mawjūdiyya*), vu que l'existentialité n'est autre qu'une façon de dire[4] son essence (*dhāt*) même qui a été instaurée et établie »[5]. Ce n'est donc pas l'essence qui est originée et qui, *ensuite*, implique qu'elle est existante, participant ainsi, même si c'est à titre d'intermédiaire, dans la mise en œuvre de ce qui est. Ce n'est pas non plus par une existence qui s'ajouterait pour fonder la réalité de ce qui est instauré, que ce qui est est, car ce serait là rendre actuel ce qui l'est déjà. Le concept d'être est ce qui est abstrait en premier lieu de l'essence ainsi substantifiée et posée comme réalité par l'effet de l'instauration. Il fait partie des accidents qui l'accompagnent et des concepts qui la suivent par elle-même et premièrement[6]. Pour exprimer ce qu'il en est en réalité, il convient donc de dire « un homme est

1. Pour notre exposé de la doctrine de Mīr Dāmād nous nous basons sur ses *Qabasāt*.
2. Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 37.
3. *Ibid.*
4. Ou une imitation, une semblance (*ḥikāya*). Cf. *infra*, p. 41, n. 2.
5. Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 56 ; voir aussi p. 37.
6. *Ibid.*, p. 51 et 71.

advenu, et il existe » (*ṣāra insānan fa-wujida*), l'être ne faisant qu'exprimer le fait qu'il y a là quelque chose[1].

Mullā Ṣadrā va prendre l'exact contrepied de ce que professait son maître. Là où celui-ci considérait les essences comme l'effet de l'instauration (*maj'ūl*) et voyait dans l'être (comme concept abstrait) une simple manière de voir (*ḥikāya*)[2] les essences (*māhiyyāt*), le disciple pose que ce qui est instauré, ce sont des existences particulières (comme réalités), des limites desquelles l'entendement abstrait les quiddités (*māhiyyāt*), celles-ci n'étant que des manières de voir, des façons de dire, ces existences[3].

2. *La fondamentalité de l'être* (aṣālat al-wujūd)

– L'être n'est pas une pure considération de l'intellect (*i'tibār 'aqlī*)

> [*L'être*] *n'est pas quelque chose qui ne relève que de la considération qu'on en a* (amr i'tibārī), *ainsi que le disent ceux qui sont dans les ténèbres, car il a une réalité* (taḥaqquq) *par son essence* (dhāt), *sans qu'existent ceux qui le considèrent, et encore moins leur considération*[4].

La révélation que Mullā Ṣadrā a eue de la réalité de l'être est, nous l'avons vu, au principe d'un changement radical de perspective métaphysique : d'une métaphysique « essentialiste » dans la ligne de son maître Mīr Dāmād, Ṣadrā passe à une métaphysique de l'être. Partant de sa nouvelle conception de ce qui constitue la réalité des choses, où le concept d'être n'épuise plus le tout de la signification de l'être, où l'être comme réalité et acte est ce qui fonde tout ce qui est, Mullā Ṣadrā va apporter plusieurs arguments pour montrer que l'être a une réalité et une

1. Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 51-53.

2. Le terme *ḥikāya* vient de *ḥakā*, qui signifie à la fois « raconter une histoire » et « imiter ». Il a ainsi pour sens « histoire que l'on raconte », « imitation » mais aussi « métaphore ». En grammaire, il est utilisé pour désigner les paroles rapportées de quelqu'un. L'expression *ḥikāya ṣawt* signifie quant à elle « onomatopée ». *Cf.* E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, et W. Wright, *A Grammar*, vol. II, p. 313-314.

3. Nous verrons bientôt que la doctrine de Mīr Dāmād est plus complexe que ne le laisse entendre notre propos ici (cf. *infra*, p. 144, n. 2). S'il considère l'être comme une simple considération de notre entendement lors de son analyse des essences qui sont, c'est parce que toute la vérité de l'être, l'être concret et fondé dans la réalité, s'épuise en Dieu (*al-wujūd al-ḥaqq al-muta'aṣṣil*), les essences n'étant qualifiées par le concept d'être que par leur rapport à cet Être (cf. *Qabasāt*, p. 73).

4. *Asfār*, vol. I, p. 259. Ce passage est repris de Dāwūd al-Qayṣarī (m. 751/1350), *Muqaddima*, p. 126. Il rappelle également al-Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 114 (§ 117) : « Il n'en va pas comme ce que s'imagine celui qui dit : "La lumière du soleil, ce sont nos regards qui la font se manifester". Sa manifestation (son être-manifeste, *ẓuhūr*) est son être-lumière (*nūriyya*) même. Même si tous les gens n'existaient plus, ainsi que l'ensemble de ce qui est doué de sensation, son être-lumière ne serait pas pour autant rendu vain ». Sur ce rapprochement entre être pour Ṣadrā et lumière pour Suhrawardī, cf. *infra*, p. 73.

actualité, ou plutôt est la réalité même, contre ceux qui professent que ce n'est que le concept abstrait et général que l'on en a[1].

Ce qu'il entend ainsi montrer, c'est que, même si le concept d'être abstrait de tout ce qui est par notre entendement est un intelligible second, une pure considération de l'intellect, cela n'empêche pas que ce dont il est un reflet soit quelque chose de véritable[2]. Les principaux arguments exposés par Mullā Ṣadrā pour défendre sa thèse sont les suivants[3].

1) L'être, l'existence, étant ce qui constitue la réalité même, il ne peut qu'avoir une réalisation dans le concret, et ne peut être seulement un concept abstrait par notre entendement. Il est plus digne que toute chose d'avoir une réalité, toute chose ayant une réalité par lui, et lui ayant une réalité par lui-même, ou plutôt étant la réalité même[4]. Aussi peut-on dire en un sens que l'existence est existante (*al-wujūd mawjūd*), même si cela ne se fait pas dans l'usage de la langue[5].

– Cela n'entraîne pas une régression à l'infini, au sens où il faudrait pour l'existence une autre existence afin qu'elle soit[6], parce que l'existence est existante par soi, par son essence (*bi-dhāti-hi*)[7]. Ce n'est pas quelque chose de réalisé (*shay' mutaḥaqqaq*), mais la réalisation même[8].

– Tout serait alors nécessaire, pourrait-on objecter, car par nécessaire nous n'entendons rien d'autre que ce qui est réalisé par soi. Mullā Ṣadrā répond à cela que ce que nous entendons par nécessaire d'existence, c'est ce qui par essence implique qu'il existe, sans qu'il y ait besoin pour cela d'un agent ou d'autre chose, alors que ce que nous entendons par le fait que l'existence est réalisée par elle-même, c'est que, lorsqu'elle est actualisée, *que ce soit par son essence ou par*

1. Ces arguments sont exposés principalement dans les *Mashā'ir*, 3[e] et 4[e] *Mash'ar*, § 15-68 (que suit de près *Masā'il*, p. 10-17), et dans les *Asfār*, vol. I, p. 38-44 et 54-63. Dans les *Shawāhid*, que l'être est la réalité est un point acquis, qui ne fait l'objet que d'un paragraphe, le premier.

2. *Asfār*, vol. I, p. 259 : « Ce n'est pas parce que ce qu'on en abstrait comme existentialité (*mawjūdiyya*) est quelque chose relevant de la considération de l'entendement (*shay' i'tibārī*) qu'il est nécessaire que la réalité de l'existence (*al-ḥaqīqa al-wujūdiyya*) en son essence (*dhāt*) et en ce qu'elle est soit ainsi ».

3. Dans les différents exposés que Ṣadrā donne de la question, il avance deux types de défense. Il expose d'abord ses propres arguments, ceux que nous mentionnons ici, puis montre comment répondre à ceux de Suhrawardī, ce que nous verrons bientôt. Dans les *Mashā'ir*, Mullā Ṣadrā apporte de nombreux arguments que nous n'avons pas retrouvés dans d'autres textes. Il souligne entre autres que si l'être n'a pas de réalité dans le concret, il n'y aura plus de distinction entre ce qui est à l'extérieur et ce qui est dans l'entendement (cf. *Mashā'ir*, § 22-23 et 27-37).

4. *Asfār*, vol. I, p. 38-39; *Mashā'ir*, § 16; *Masā'il*, p. 11; *Shawāhid*, p. 6; *Mafātīḥ*, p. 321; *T. al-Fātiḥa*, p. 49.

5. On pourrait aussi dire que l'existence n'est pas existante, au sens où ce n'est pas quelque chose qui a l'existence, de la même façon qu'on ne dit pas que la blancheur est blanche. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 40; *Mashā'ir*, § 40; *Masā'il*, p. 12-13.

6. Argument (1) de Suhrawardī, cf. *supra*, p. 38-39.

7. *Asfār*, vol. I, p. 40; *Mashā'ir*, § 20 et 39-40; *T. al-Fātiḥa*, p. 49, qui établit un parallèle avec la lumière, qui est manifeste par soi, sans besoin d'une autre lumière.

8. *Asfār*, vol. I, p. 66.

l'effet d'un agent, sa réalisation n'a pas besoin d'une autre existence par laquelle elle serait rendue existante[1].

– Cela n'entraîne pas une différence dans l'attribution du terme « existence » à tout[2], parce que l'existence est toujours attribuée en un même sens, à savoir ce qui nie la non-existence[3].

2) Si l'existence n'était pas existante, rien ne le serait[4], ni dans le concret ni dans l'entendement, puisque c'est par elle que les choses subsistent. Des deux aspects considérés dans les choses, quiddité et existence, l'un, la quiddité, ainsi qu'il a été souligné par Avicenne, n'est ni existant ni non-existant; considérée comme totalement dépouillée de l'existence, la quiddité est inexistante. Si l'existence n'était qu'un concept relevant de notre considération sur les choses, sans actualisation au dehors, la quiddité n'étant pas existante par elle-même, il n'y aurait jamais rien d'existant. Si on les considère tous les deux comme des concepts mentaux, joindre un concept à un concept ne procure pas un existant concret[5]. Ce qu'il en est en réalité, ainsi que nous le verrons, c'est que ce sont les actes d'être qui sont l'objet de l'instauration, et qui fondent la réalité[6].

On le voit, quand il s'agit comme ici des fondements de la métaphysique, les arguments montrent plus les intuitions primordiales de leur auteur qu'ils ne répondent aux objections de leurs adversaires[7]. Nous le verrons encore bientôt dans les réponses que Mullā Ṣadrā adresse aux arguments avancés par Suhrawardī contre la réalité de l'être dans le cadre des rapports être/quiddité[8].

– La distinction entre concept et réalité de l'être

> *Tout ce qui se dessine de l'être dans l'âme, et à quoi arrivent l'universalité et la généralité, ce n'est pas la réalité de l'être mais plutôt un de ses aspects et un de ses signes*[9].

Suhrawardī avait déjà montré que le concept d'être, abstrait à partir de ce qui est, ne peut constituer la réalité de rien. Mullā Ṣadrā en convient, mais ajoute qu'il faut bien distinguer ce concept de ce qu'est la réalité de l'être, qui, elle, fonde tout ce qui est. La *réalité* de l'être, c'est la réalisation même dans le concret, ce qu'est

1. *Asfār*, vol. I, p. 40; *Mashā'ir* § 41-42; *Masā'il*, p. 13.
2. Argument (1) de Suhrawardī, cf. *supra*, p. 38-39.
3. *Asfār*, vol. I, p. 41; *Mashā'ir*, § 43-44; *Masā'il*, p. 13-14.
4. C'est par ces termes que commence la *Risālat al-wujūd* de 'Abd al-Raḥmān Jāmī (m. 892/1492), écrite pour défendre la position de l'Unicité de l'être (Jāmī, *R. al-wujūd*, p. 248).
5. *Asfār*, vol. I, p. 260; *Mashā'ir*, § 24 (ce texte suit de très près ce qui se trouve dans la *R. al-wujūd* de Jāmī, *cf.* note précédente); *Masā'il*, p. 10.
6. *Shawāhid*, p. 6.
7. Ainsi que l'écrit Gilson, en ce domaine « les nombreuses démonstrations qu'ils s'opposent défendent des parti-pris métaphysiques antérieurs à la controverse » (*L'être et l'essence*, p. 146).
8. Cf. *infra*, p. 49-52.
9. *Masā'il*, p. 9, l. 18-19. Voir aussi *Asfār*, vol. I, p. 37.

la chose en elle-même et sa réalité[1]. C'est ce qui s'oppose à la non-existence (*'adam*)[2], la réalité objective et actuelle. Ce n'est pas quelque chose par quoi la chose qui est a une réalité, mais « la pure réalisation concrète et la simple individualisaté et particularité »[3], ce qui fait, nous l'avons vu déjà, qu'elle ne peut être conceptualisée par l'entendement. Le concept d'être n'est rien de cela : il n'est pas ce que les existences concrètes sont en elles-mêmes. Avant ce concept abstrait d'être, il y a déjà dans l'entendement une notion a priori de l'être, évidente pour tous et première à toute compréhension, qui n'est rien non plus de la richesse de la réalité de l'être comme acte. Le concept abstrait quant à lui est ce qu'élabore notre entendement à partir de son analyse des choses qui sont, la *mawjūdiyya* de Mīr Dāmād[4].

L'entendement abstrait la quiddité de ce qui est existant en la dépouillant de toute existence, pour ensuite envisager l'être comme quelque chose lui étant attribué. C'est en ce sens que le concept d'être est qualifié d'intelligible second au sens philosophique. Intelligible second, parce qu'il n'a d'existence que dans l'entendement ; au sens philosophique, parce qu'à l'extérieur de l'entendement, il y a tout de même quelque chose auquel il correspond, fût-ce à titre de pâle reflet, qui est la réalité de l'être. Les intelligibles seconds philosophiques se distinguent ainsi des intelligibles seconds logiques, tel l'universalité, qui n'ont d'existence que dans l'entendement[5].

À partir de toutes ces « existence de » quelque chose, l'entendement forme un concept général, qui est le plus étendu de tous les concepts puisqu'il s'étend à tout ce qui est, mais qui n'apprend rien de ce à quoi il est attribué. Les existences extérieures ne sont pas autant d'individus dont le concept d'être définirait la quiddité. Ce concept n'est pas un concept quidditatif et il ne constitue pas ce que sont les existences. Il est abstrait de la réalité en tant que concomitant (*lāzim*)[6], un accident commun (*'araḍ 'āmm*)[7] à tout ce qui est. C'est toutefois un signe dans l'entendement de la réalité même qui est dans le concret[8], cette réalité étant ce qui rend valide l'attribution du concept.

1. *Iqāẓ*, p. 10. Mullā Ṣadrā utilise ici pour désigner la réalité de l'être les termes *dhāt* et *ḥaqīqa*, ceux-là mêmes qu'utilisent Suhrawardī et Mīr Dāmād pour désigner l'essence (*māhiyya*) comme ce par quoi la chose est ce qu'elle est.

2. *Shawāhid*, p. 136. Le concept par contre, s'étend jusqu'au concept de non-existence (*'adam*) et de « associé du Créateur » (*sharīk al-bāri'*). Cf. *Asfār*, vol. I, p. 68. Sur les deux utilisations du terme « être », voir aussi *Asfār*, vol. I, p. 63 *sq.*, où une comparaison est faite avec le terme « lumière », qui tantôt est entendu comme luminosité (*nūrāniyya*) de ce qui est lumineux, un concept abstrait, tantôt comme la lumière même en réalité qui est manifeste par elle-même et ce qui rend manifeste ce qui est autre qu'elle.

3. *Asfār*, vol. I, p. 68 : *maḥḍ al-taḥaqquq al-'aynī wa-l-tashakhkhuṣ wa-l-ta'ayyun*.

4. Cf. *supra*, p. 40.

5. *Asfār*, vol. I, p. 332 *sq.*

6. *Ibid.*, p. 25-27 et *Shawāhid*, p. 73.

7. Voir notamment *Mafātīḥ*, p. 322 : « L'être abstrait est un accident commun à toutes les choses ».

8. *Asfār*, vol. VI, p. 85-86.

Le concept et la réalité de l'être se rejoignent cependant sur un point : l'on ne peut les faire connaître ni l'un ni l'autre. Le concept, parce que c'est un concept évident et *a priori* (*badīhī*), qui fait partie des évidences premières de l'entendement humain ; la réalité, parce qu'elle est plus manifeste que tout, qu'elle est manifeste par elle-même et rend manifeste autrui. On ne peut la saisir que par une expérience personnelle. Elle n'est pas définissable, et si l'on tente de la faire connaître, c'est seulement en l'indiquant par des termes dont le sens s'en approche.

Ce sont les confusions entre ces deux significations de l'être, entre ce qui n'est qu'une façon de parler de ce qu'il en est en réalité (*ḥikāya*) et ce dont on parle et qui est réellement[1], qui ont fait naître les différents problèmes concernant les rapports entre quiddité et existence au sein des possibles, et les questions soulevées par la distinction avicennienne[2].

– La fondamentalité de l'existence

Il n'est rien pour nous à l'extérieur hormis l'être[3].

Pour Mullā Ṣadrā, l'être est ce qui fonde la réalité de tout. Tout ce que nous rencontrons est de l'être. Chaque fois cependant, nous ne nous trouvons pas en présence du tout de l'être : chaque existence est une existence particulière, qui est déterminée par ce qu'elle est, se distinguant par là de ce qu'elle n'est pas. Chaque existence, hormis l'existence nécessaire, comprend une autre signification que le pur acte d'être[4]. Dans la considération qu'il a des existences particulières, notre intellect distingue ainsi deux aspects : un aspect d'existence (qu'elle est) et un aspect de quiddité (ce qu'elle est)[5]. Si ces deux aspects sont distincts dans la considération de l'intellect, qu'en est-il dans le concret ? Quels sont les rapports que ces deux aspects entretiennent entre eux et à ce qui est dans le concret ? Dans la manière dont il traite la question, Mullā Ṣadrā souligne les différences qui se font jour suivant que l'on parle de ce qu'il en est dans le concret (*fī l-'ayn*, *fī l-wāqi'*) ou de ce qu'il en est dans l'entendement. Après la distinction entre concept et réalité de l'être, cette nouvelle distinction va permettre à Mullā Ṣadrā d'affiner son approche de la question de la fondamentalité.

Si l'entendement distingue deux aspects dans les existences particulières qu'il rencontre, ces aspects ne sont pas pour autant différents l'un de l'autre

1. *Asfār*, vol. VI, p. 86 : « Les existences particulières ont toutes en commun ce concept abstrait dans l'intellect qui en est une semblance ». Sur le terme *ḥikāya*, cf. *supra*, p. 41, n. 2. C'est plus souvent pour souligner la différence entre l'acte d'être et la quiddité que Ṣadrā utilise les termes de réalité et de semblance ou métaphore. Cf. *infra*, p. 47.

2. Voir notamment *Asfār*, vol. VI, p. 91.

3. *Ibid.*, vol. I, p. 217.

4. *Ibid.*, p. 243 : « L'être non-nécessaire (*al-wujūd al-imkānī*), du fait de sa déficience et de son indigence, comprend une signification autre que la réalité de l'être ».

5. « Pour tout ce que nous rencontrons, il est une quiddité (*māhiyya*), qui est ce par quoi l'on répond à la question "qu'est-ce ?" (*mā huwa*), et une existence » (*Shawāhid*, p. 110).

(*mutabā'in*)[1] dans la réalité[2]. À l'extérieur de la considération de l'intellect, ils sont indissolublement liés. Que ce qui est compris de l'un soit autre que ce qui est compris de l'autre n'empêche en rien que la réalité à laquelle ils se réfèrent soit la même, et qu'ils soient unis pour ce qui est de l'existence et de la réalité[3].

Cependant, il appartient à l'entendement de distinguer ces deux aspects et de porter un jugement sur ce qui est premier, ce d'une part en fonction du concret et d'autre part, en fonction de l'entendement[4]. En fonction du concret, comment ces deux éléments correspondent-ils à ce qu'il en est en dehors de la considération de l'entendement? Se rapportent-ils à la réalité de la même façon ou l'un a-t-il un référent véritable alors que l'autre n'est qu'une abstraction de l'entendement?

Si les deux éléments étaient *i'tibārī*, relevaient seulement d'une considération de l'entendement sur la chose, sans réalisation à l'extérieur de celle-ci, il n'y aurait rien d'actualisé. Si les deux éléments étaient *aṣīl*, ancrés premièrement dans la réalité, ce ne serait plus à l'extérieur une seule réalité ayant deux aspects, mais deux réalités[5]. Restent donc deux possibilités : que l'être soit un concept relevant de la considération de l'esprit, abstrait de ce qui est véritablement qui serait la *māhiyya* (qu'il faudrait plutôt traduire par essence) – c'est là, nous l'avons vu, ce qu'affirment ceux qui professent la fondamentalité des essences; ou bien que ce soit la quiddité (*māhiyya*) qui soit quelque chose d'abstrait d'une existence qui correspondrait primordialement à ce qui est véritablement – et c'est là ce que défend Mullā Ṣadrā[6].

Pour lui, ce sont les existences, les actes d'être, qui font l'objet de l'instauration première. Ces existences étant toujours déterminées, l'entendement abstrait des limitations de chacune les quiddités. C'est donc des attributs déterminés que comprend chaque existence particulière, que les quiddités sont abstraites[7]. Celles-ci sont définies comme étant « ce que se représente l'entendement après avoir fait abstraction de l'existence et de l'individualité »[8]. Les quiddités n'ont pas d'existence en elles-mêmes. Elles suivent l'existence, comme l'ombre suit la personne, sans qu'il y ait là la moindre production d'effet (*ta'thīr*) de la part de l'existence. Si l'on peut les qualifier d'existantes, ce n'est que par accident, du fait qu'elles suivent les existences, qui, elles, sont véritablement[9].

1. Le terme *mutabā'in* a pour sens une séparation presque physique, à la différence du terme *mughā'ir* utilisé pour la distinction entre les deux aspects dans l'entendement. Le terme *ākhar* n'est pas utilisé par Mullā Ṣadrā dans ce contexte. C'est lui que l'on préférerait s'il s'agissait d'une autre chose (*shay' ākhar*). Cf. *supra*, p. 30, n. 5.

2. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 245, le chapitre intitulé « Où l'on établit que l'existence du possible est sa quiddité même à l'extérieur [de l'entendement] ».

3. Cf. *Shawāhid*, p. 136 : « L'existence, même si elle est autre (*ghayr*) que la quiddité en fonction de l'analyse de l'entendement, est toutefois cela même (*'aynu-hu*) dans ce qu'il en est en réalité ».

4. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 56.

5. Nous y avons déjà fait allusion *supra*, p. 35-36.

6. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 67-68 (texte 3).

7. *Ibid.*, p. 70 (texte 3) et *T. āyat al-Kursī*, p. 122.

8. *Asfār*, vol. VI, p. 85.

9. *Ibid.*, vol. III, p. 250.

Ce que pose l'instauration, ce sont des existences particulières, « et l'existence de chaque chose est ce qui rend valide que lui soit attribuée la quiddité de cette chose »[1]. Il n'y a donc pas d'antériorité ou de postériorité entre existence et quiddité, et si l'on dit que c'est l'existence qui prime, c'est parce que c'est elle qui est première et fondamentale (*aṣl*) dans la réalisation. Quant à la quiddité, ce n'est que ce qui apparaît de telle existence particulière dans l'entendement ou dans la saisie des sens[2] : « Ce dont on parle, c'est l'acte d'être, et ce qui est dit, c'est la quiddité »[3]. Aussi lorsque nous disons « l'homme existe » (*al-insān mawjūd*), ce qui est entendu par là, c'est qu'une existence rend valide (*miṣdāq*) le concept d'humanité (*insāniyya*) à l'extérieur de la seule considération de l'entendement[4].

L'union des deux aspects dans la réalité est l'union de ce qui est concrètement réalisé (l'existence) à ce qui est quelque chose de *i'tibārī*, ne relevant que de la considération de l'intellect sur ce qui est (la quiddité). Entre les deux aspects, il s'agit donc d'un rapport d'union, d'un rapport unitif (*nisba ittiḥādiyya*), non pas d'un rapport de dépendance (*ta'alluqiyya*), où les deux aspects auraient une certaine réalité dans le concret[5]. Mullā Ṣadrā donne pour exemple de cette situation ce qu'il en est du genre et de la différence, qui dans le réel sont unis, mais peuvent être distingués par l'intellect[6]. Si l'existence est dite première par rapport à la quiddité, ce n'est pas de la primauté de la cause sur le causé, mais plutôt « de ce qui est en acte sur ce qui est en puissance, et de ce qui est en réalité sur ce qui est au sens figuré (*bi-l-majāz*) »[7].

Les problèmes qui ont été soulevés concernant la qualification *in concreto* n'ont pas lieu d'être ici. On ne peut parler de deux choses dans une même réalité, puisque l'une seulement est véritablement existante. Il n'est pas non plus nécessaire que l'une soit avant l'autre d'une certaine manière.

L'entendement peut encore juger de la primauté de l'un des deux aspects qu'il distingue, mais cette fois en fonction de l'entendement même[8]. Quand on considère le domaine de l'entendement, c'est plutôt la quiddité qui est première, parce que les jugements de l'entendement portent sur les quiddités[9]. C'est uniquement ici que l'on peut parler de qualification pour les rapports qu'entretiennent entre eux quiddité et concept d'être[10]. Et encore, seulement dans une considération de

1. *Mashā'ir*, § 55.

2. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 198.

3. *Ibid.*, p. 403 (texte 21). Cf. *Asfār*, t. II, p. 340 ; *Shawāhid*, p. 11 et 40 (textes 1 et 7).

4. *Ittiṣāf*, p. 117. On se souvient comment Mīr Dāmād expliquait le même jugement. Cf. *supra*, p. 40-41.

5. *Asfār*, vol. I, p. 100 (texte 4) et *Mashā'ir*, § 52.

6. *Asfār*, vol. I, p. 59 (texte 2).

7. *Mashā'ir*, § 55.

8. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 243.

9. *Ibid.*, p. 56 (texte 2) et *Mashā'ir*, § 77.

10. Ṣadrā aime à répéter que « le fait que l'être s'ajoute (*ziyāda*) à la quiddité a lieu dans la représentation, non pas dans le concret » (*Asfār*, vol. I, p. 247, texte 5). Cf. *Mashā'ir*, § 54.

l'entendement, parce que dans l'entendement aussi il y a pour la quiddité un mode d'existence, l'existence mentale[1]. L'entendement analyse une existence particulière en deux aspects : la quiddité et l'existence. Considérant la quiddité en tant que telle (*min ḥaythu hiya hiya*), dépouillée de toute existence, extérieure comme mentale, il la qualifie en un second temps par le concept d'être dont il l'avait dépouillée[2].

Mais ce n'est là qu'une considération de l'entendement. La qualification de la quiddité par l'existence n'est que dans les limites de cette analyse faite par lui. La quiddité dans les faits n'est jamais totalement dépourvue d'existence, ou sinon elle ne serait tout simplement pas et on ne pourrait pas la considérer. Cependant l'entendement ne prend pas cet aspect en compte dans sa considération. Il s'agit somme toute d'un jeu de l'entendement : « Ne pas considérer quelque chose, ce n'est pas considérer qu'elle n'est pas »[3]. Ne pas considérer d'existence avec la quiddité, ce n'est pas affirmer qu'elle en est dépourvue en dehors de cette considération. Il n'y a pas en dehors de l'entendement de quiddité comme telle dépourvue de toute existence : à l'extérieur, il n'y a que des existences déterminées et des quiddités actualisées par l'existence. Cette façon de considérer dans les choses leurs quiddités premièrement est propre à l'entendement. Ne pouvant gérer que de l'universalisable, il ne lui est pas possible d'appréhender les ipséités (*huwiyyāt*) que sont chaque fois les existences particulières.

Il convient de souligner ici l'importance de l'interprétation qu'avait donnée Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (m. 672/1273) des textes avicenniens dans la conception qu'a Mullā Ṣadrā de la distinction entre quiddité et existence et des rapports que ces deux éléments entretiennent entre eux. Averti sans doute des mécompréhensions possibles de la doctrine d'Avicenne par les critiques de Suhrawardī (m. 587/1191), et ayant entrepris de répondre aux critiques formulées par Fakhr al-Dīn Rāzī (m. 606/1209), notamment dans son commentaire des *Ishārāt* d'Avicenne, Ṭūsī apporte certaines précisions qui formeront la base de la compréhension de la doctrine avicennienne dans la tradition qui conduit à Mullā Ṣadrā.

Ainsi Ṭūsī insiste-t-il particulièment sur le fait que la qualification de la quiddité par l'existence est quelque chose qui se passe seulement dans l'analyse de l'entendement, et nullement en dehors de celle-ci : la quiddité n'est jamais dépourvue de l'existence, qu'elle soit mentale ou extérieure, pas même en définitive lors de cette analyse. Lorsque Mullā Ṣadrā dit pour indiquer cela que « ne pas considérer une chose, ce n'est pas considérer que cette chose n'est pas »[4], il reprend là l'expression même de Ṭūsī dans son commentaire des *Ishārāt*[5]. L'exposé que fait Mullā Ṣadrā de la théorie des Mashshā'ūn se base sur les textes

1. *Asfār*, vol. I, p. 58-59 (texte 2).
2. *Ibid.*, p. 56 (texte 2) et *Mashā'ir*, § 55 et 77.
3. *'adam i 'tibār al-shay' laysa bi-i 'tibār li- 'adami-hi* (*Asfār*, vol. I, p. 247, texte 5).
4. *Cf.* note précédente.
5. Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 39.

de Ṭūsī, on l'on retrouve la plupart des éléments relevés par Ṣadrā: si l'existence s'ajoute à la quiddité dans la considération de l'entendement, c'est parce que la quiddité en elle-même (*min ḥaythu hiya hiya*) ne recèle pas les principes de son existence. Celle-ci doit lui être donnée « du dehors ». Cela n'implique pas que la quiddité doit être existante avant son existence à l'extérieur, parce que ce que donne l'existence à la quiddité, c'est son existence même, non pas quelque chose d'autre. Il n'en va pas comme de la qualification du substrat par ses accidents, de sorte qu'il y aurait pour la quiddité une existence, ou même seulement une forme d'affirmation autre que son existence[1].

C'est encore en faisant référence à Ṭūsī que Mullā Ṣadrā indique que, alors que l'existence est en réalité première, elle peut être considérée dans l'entendement comme suivant la quiddité. Pour Ṭūsī, en effet, « eu égard à l'acte d'être (*wujūd*), [la quiddité] suit cette existence (*wujūd*), parce que si le Principe premier ne faisait pas une chose, il n'y aurait absolument pas de quiddité, mais eu égard à l'intellect, c'est l'existence qui la suit, du fait qu'elle en est un attribut »[2]. Nous aurons encore bientôt d'autres occasions de constater l'importance de la position de Ṭūsī, et de ses réponses à F. D. Rāzī, dans la compréhension de la doctrine mashshā'ī par les penseurs de la tradition qui conduit à Mullā Ṣadrā ainsi que dans l'élaboration de la doctrine ṣadrienne même.

Mullā Ṣadrā montre comment les précisions apportées par N. D. Ṭūsī rendent inopportuns les arguments de Suhrawardī. Chacun en effet commence par « si l'existence s'ajoutait *dans le concret* aux quiddités ». Tout ce qu'ils montrent donc, c'est que *dans le concret* l'existence ne s'ajoute pas à la quiddité. Les Mashshā'ūn n'affirment pas autre chose[3].

Les difficultés qui ont été avancées contre ceux qui parlent de qualification et d'accidentalité proviennent du fait que l'on prend le terme d'accident (*'āriḍ*) au sens ordinaire d'« accident pour quelque chose qui le reçoit » (le *ma'rūḍ*). Ce n'est pas en ce sens qu'Avicenne parle, même si à première vue, certains textes parlent

1. Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 39 : « Ces critiques (de Fakhr al-Dīn al-Rāzī) proviennent de ce qu'il s'imagine qu'il est pour la quiddité une positivité (*thubūt*) à l'extérieur sans son existence, et qu'ensuite l'existence inhère (*ḥalla*) en elle; or cela est erroné. En effet, le fait que la quiddité est (*kawn al-māhiyya*), c'est son existence, et la quiddité n'est dépouillée de l'existence que dans l'intellect. Non pas toutefois que, dans l'intellect, elle soit séparée (*munfakka*) de l'existence : le fait d'être dans l'intellect est également une existence intelligible, tout comme le fait d'être à l'extérieur est une existence extérieure. Mais il appartient à l'intellect de la considérer seule, sans considérer l'existence. Ne pas considérer la chose n'est pas considérer qu'elle n'est pas. Donc la qualification de la quiddité par l'existence est quelque chose qui se passe dans l'intellect (*amr 'aqlī*), et ce n'est pas comme la qualification du corps par la blancheur ».

2. *Ibid.*, p. 245, cité par Mullā Ṣadrā, *Asfār*, vol. I, p. 55 (texte 2). Voir aussi Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, p. 189, l. 16-17, cité dans *Asfār*, vol. I, p. 415 (texte 24).

3. Mullā Ṣadrā lui-même va utiliser certains des arguments du Shaykh al-Ishrāq pour confirmer que si l'on peut parler en un certain sens de qualification et dire que l'existence s'ajoute (*ziyāda*) à la quiddité, ce n'est que dans la considération de l'entendement.

effectivement de l'existence comme d'un accident[1]. L'existence par rapport à sa quiddité n'est pas un accident au sens habituel, puisque l'existence est ce qui fonde la quiddité même, ce qui fait que la quiddité existe. Il n'est pour cette dernière aucune réalité[2] avant que ne lui arrive l'existence, et il ne faut donc pas se poser la question du statut de la quiddité avant son existence. Tant qu'il n'y a pas d'existence, il n'y a pas de quiddité[3]. Il n'y a donc pas lieu, comme l'ont fait certains, pour justifier ce cas, de nier ou de restreindre le principe selon lequel établir quelque chose pour quelque chose est subordonné au fait que ce pour quoi l'on établit cette chose est lui-même déjà établi[4]. En effet, il ne s'agit pas ici d'affirmer que quelque chose est établi pour quelque chose mais d'affirmer que la chose elle-même est établie, a une certaine positivité, et le principe n'a donc pas à être appliqué[5].

Nous avons vu déjà comment Mullā Ṣadrā réfute un premier argument de Suhrawardī, concernant la validité de l'affirmation « l'existence est existante » ou « l'être existe »[6]. Reprenons à présent les autres arguments de Suhrawardī pour montrer les réponses qui leur sont apportées[7]. Nous suivrons pour cela l'ordre qui en est donné dans les *Asfār*[8].

1. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 258 : « Certains propos d'Avicenne et de ceux qui l'ont suivi donnent à penser, de façon superficielle (si l'on s'en tient aux apparences, *fī l-ẓāhir*), qu'il s'agit d'un accident, ce qui est très éloigné [de ce qu'il en est en réalité] ».

2. Au sens de *thubūt*, « positivité », « actualité », à distinguer du terme *wujūd* comme le font les Mu'tazilites, lorsqu'ils déclarent qu'il est pour la chose non-existante une certaine positivité avant son existence. *Cf.* D. Gimaret, *La doctrine*, p. 29-30 : « L'inexistant, pour les mu'tazilites, n'est pas un pur néant; il a une certaine réalité, une certaine "positivité", exprimée précisément par le terme *ṯubūt*, distingué, pour les besoins de la cause, du terme *wuǧūd*. Pour eux, il y a une réalité des essences, des "genres", comme ils disent [...], antérieure à leur existence et indépendante d'elle. Chaque genre [...] a des qualités [...], des propriétés [...] qui le caractérisent [...] À l'état d'inexistence, la substance est déjà substance, l'accident accident, etc. ».

3. *Asfār*, vol. II, p. 289-290 et vol. III, p. 274-277.

4. *Shawāhid*, p. 11; *Asfār*, vol. I, p. 44 et p. 247 (textes 2 et 5); vol. VI, p. 76; *Mashā'ir*, § 31. H. Corbin précise que Fakhr al-Dīn Rāzī aurait tenu que ce principe n'a lieu que pour les qualifications de la quiddité autres que l'existence tandis que pour Jalāl al-Dīn Dawwānī (m. 908/1502), il serait préférable de parler de concomitance (*luzūm*) plutôt que de subordination. *Cf.* H. Corbin, *Pénétrations*, § 71. *Cf.* Rāzī, *Mabāḥith*, vol. I, p. 119 et 126-127. Pour ce qui est de Dawwānī, c'est bien là la doctrine qui lui est attribuée par Ṣadrā. Cf. *Ittiṣāf*, p. 111.

5. *Asfār*, vol. I, p. 57-58 : « Il n'y a pas place ici pour la subordination (*far'iyya*) » (texte 2). Voir aussi *Asfār*, vol. I, p. 247 (texte 5).

6. Cf. *supra*, p. 42-43.

7. C'est dans les discussions concernant la primauté de l'existence et les rapports entre existence et quiddité que Mullā Ṣadrā apporte le plus d'arguments et de contre-arguments, allant même comme ici jusqu'à répondre à des objections qui, en réalité, n'ont pas lieu d'être pour lui. Il faut y voir sans doute le zèle de celui qui fonde une nouvelle doctrine et doit se définir par rapport à ce qu'il professait auparavant. Nous avons dans notre exposé voulu respecter cet état des choses, – même si suivre les argumentations dans le détail peut paraître fastidieux –, cela afin de conserver l'importance que Mullā Ṣadrā lui-même donne à ces arguments.

8. *Asfār*, p. 54-63 (texte 2). L'ordre suivi dans les *Mashā'ir* (§ 38-68) est légèrement différent de celui-ci.

– Suhrawardī affirme que si *dans le concret* l'existence s'ajoutait à la quiddité, celle-ci serait existante *après* l'existence, *avant* elle, ou *avec* elle, non pas *par* elle[1].

Mullā Ṣadrā lui répond que dans le concret, l'existence ne s'ajoute pas à la quiddité. La qualification étant quelque chose dans l'intellect seulement, il n'y a pas à l'extérieur deux choses, ainsi qu'il en va dans la qualification de la chose par les accidents extérieurs, où il y a deux choses : le substrat et l'accident. Il n'est donc question ni de précéder, ni de suivre, ni d'être avec, puisqu'il n'y a pas deux choses dans le réel. Si l'on veut cependant parler d'une façon moins stricte, l'on peut dire que la quiddité est *avec* l'existence, au sens où elle est existante par cette existence même. Elle est unie à l'existence par une certaine forme d'union (nous avons vu qu'il s'agit de l'union de ce qui est *i'tibārī* à ce qui est véritablement)[2].

– Mullā Ṣadrā ajoute cet argument, proche du précédent[3] : l'on pourrait aussi alléguer que si l'existence était dans le concret, elle subsisterait par la quiddité. Sa subsistance sera soit par la quiddité existante, qui aurait ainsi une existence avant son existence ; soit non existante, et il y aurait réunion des deux contradictoires ; soit dépourvue de l'existence comme de la non existence, et il s'ensuivrait la levée des deux contradictoires.

La réponse apportée par Mullā Ṣadrā souligne encore la distinction entre ce qu'il en est en réalité et ce qu'il en est dans l'entendement. Si ce que l'on entend préciser, c'est ce qu'il en est dans la réalité, Ṣadrā préfère que ce soit par la quiddité existante, mais existante du fait de cette existence même. Si l'on parle du rapport quiddité/existence dans l'entendement, c'est la quiddité dépourvue de l'existence comme de la non existence, c'est-à-dire en tant que telle (*min ḥaythu hiya hiya*), qui est qualifiée par l'existence. Cela n'entraîne pas la levée des deux contradictoires, parce qu'il ne s'agit que d'une considération de l'entendement, ce qui n'empêche pas que la quiddité n'est jamais dépourvue de l'une ou l'autre en dehors de cette considération. Mullā Ṣadrā ajoute que lui-même n'est pas concerné par cette question, parce que pour lui, le fait que l'existence a une actualisation dans le concret n'entraîne pas qu'elle subsiste par la quiddité, puisque existence et quiddité sont une seule et même chose à l'extérieur de la considération de l'entendement : une existence particulière[4].

– Quant à l'argument apporté par Suhrawardī selon lequel l'on peut concevoir le concept d'être et encore douter de son existence dans le concret[5], cela n'a pas lieu pour la réalité de l'être. Ce que l'entendement peut concevoir ne sera pas cette

1. Argument 4 dans l'exposé de la position de Suhrawardī, cf. *supra*, p. 39.

2. *Asfār*, vol. I, p. 54-55 (texte 2) ; *Mashā'ir*, § 53-55 ; *Masā'il*, p. 15.

3. Nous n'avons pas trouvé cet argument chez Suhrawardī. Il se pourrait d'ailleurs qu'il ne soit pas de ce dernier. Ainsi dans les *Mashā'ir* est-il mentionné en dehors du passage consacré à la réfutation des arguments du Shaykh al-Ishrāq (*Mashā'ir*, § 53-55 pour les arguments de Suhrawardī ; § 75-76 pour celui-ci).

4. *Asfār*, vol. I, p. 58-59 et 246 (textes 2 et 5) ; *Mashā'ir*, § 75-76.

5. Argument 2 dans l'exposé de la position de Suhrawardī, cf. *supra*, p. 39.

réalité, qui ne peut être que dans le concret, chaque fois une existence particulière qui y exerce ses effets. Une fois qu'on a eu l'expérience contemplative (*shuhūd*) de la réalité de l'être, il n'y a plus de place pour un tel doute[1].

– Suhrawardī pose également que si l'existence était une qualification s'ajoutant à la quiddité dans la réalité, cela entraînerait une série d'enchaînement à l'infini, en particulier de rapports et d'existences[2].

Mullā Ṣadrā y répond que ces enchaînements n'existent que dans l'entendement, et s'arrêtent dès que l'entendement arrête de les prendre en considération[3].

– Si l'existence est une qualification (*ṣifa*) existant dans le concret pour la quiddité, celle-ci la reçoit. Or l'existence de ce qui reçoit précède l'existence de ce qui est reçu. Ou encore, si l'existence a une actualité dans le concret et n'est pas une substance, ce sera une disposition; elle subsistera par la substance et sera une qualité (*kayfiyya*). Or le réceptacle doit précéder l'accident, que ce soit une qualité ou autre chose. On pourrait aussi en déduire un cercle dans la subsistance. Enfin, l'existence ne serait pas la plus générale des choses[4].

Que l'existence ait une réalité dans le concret dans ce qui a une quiddité, c'est-à-dire à l'exclusion de l'Être nécessaire, ne veut pas dire que la quiddité reçoit l'existence, car le rapport entre les deux est un rapport d'union, non pas un rapport qui lierait deux choses[5]. Pour ce qui est de la question concernant la qualification, la réponse en est que les existences ne relèvent d'aucune des catégories, celles-ci ne s'appliquant qu'aux quiddités[6].

– Dernier point, celui où Suhrawardī déclare que ce qui est instauré, ce sont des essences. Mullā Ṣadrā n'y répond pas directement; il ne s'agit d'ailleurs pas d'un argument, mais plutôt d'une affirmation. L'on trouve cependant dans les *Masā'il*, à la fin du passage où il est montré que l'existence est une réalité à l'extérieur, que la quiddité n'est pas ce qui est instauré par essence, mais que c'est l'existence[7].

Conclusions

La révélation que Mullā Ṣadrā a eue de la réalité de l'être comme fondement de tout ce qui est, l'entraîne à construire une métaphysique de l'être, se détachant par là de ce que professait son maître Mīr Dāmād ainsi que tout un courant bien établi dans la tradition arabo-musulmane, dont le promoteur peut être reconnu en Suhrawardī. Pour asseoir sa nouvelle vision de la réalité, Ṣadrā va multiplier les arguments contre ceux-là qui affirmaient la primauté des essences et le caractère

1. *Asfār*, vol. I, p. 60-61 (texte 2); *Mashā'ir*, § 56-58; *Masā'il*, p. 15-16.
2. Argument 3 dans l'exposé de la position de Suhrawardī, cf. *supra*, p. 39.
3. *Asfār*, vol. I, p. 61-62 (texte 2) et *Mashā'ir*, § 67-68.
4. Argument 5 dans l'exposé de la position de Suhrawardī, cf. *supra*, p. 39.
5. *Mashā'ir*, § 51-52, *Masā'il*, p. 16-17.
6. *Asfār*, vol. I, p. 62-63 (texte 2) et *Mashā'ir*, § 59-60.
7. *Masā'il*, p. 12. Sur la question de l'instauration (*ja'l*), cf. *infra*, p. 91 *sq.*

purement conceptuel de l'être, dans ce que l'on a appelé la question de la fondamentalité. Des deux éléments définis par l'analyse de l'entendement en tout existant possible, dégagés dans la distinction théorisée par Avicenne, c'est l'existence qui est première. L'existence n'est pas quelque chose d'abstrait à partir de ce qui est, l'existant, mais ce qui fonde tous les existants, chacun de ceux-ci se révélant ainsi être une existence particulière. La quiddité quant à elle n'est qu'une représentation mentale qui indique l'existence particulière qui est là : les quiddités sont une manière de voir ou une façon de parler des existences. L'entendement pourtant les perçoit premièrement, et il faut une attention permanente à l'être pour pouvoir déceler en chaque chose un mode d'existence, un acte d'être particulier.

Dans les arguments que s'opposent les deux courants, celui tourné vers les essences et celui tourné vers l'existence, les mêmes termes ne signifient pas la même chose, et c'est moins à un dialogue que l'on assiste, qu'à une position par chacun des intuitions premières qui lui sont propres. Le terme *māhiyya* en particulier est toujours utilisé par Mullā Ṣadrā au sens restreint de quiddité, tandis que Mīr Dāmād et Suhrawardī lui donnent le sens d'essence et de réalité.

Au-delà de ces discussions dans le cadre de la distinction quiddité/existence, ce qui ressort, c'est que pour Mullā Ṣadrā, ce qui est en réalité, ce sont des existences (*wujūdāt*), les quiddités n'étant que le signe en négatif de la particularité de chaque existence : « Ce sont les existences qui sont les réalités ancrées dans la réalité (*muta'aṣṣil*) qui ont lieu dans le concret »[1]. Tous les existants qui nous apparaissent seulement dans leurs différences et leur pluralité sont unis par une seule et même réalité fondamentale : ce sont tous des modes d'être. S'il s'agit ainsi toujours d'existences, elles sont toutes déterminées, limitées, différenciées de tout ce qu'elles ne sont pas. La question se pose dès lors de savoir quel va être le principe déterminant la différenciation des existences entre elles. C'est ce que Mullā Ṣadrā va expliciter par sa théorie du *tashkīk*, du caractère modulé de l'être. Nous verrons comment l'interprétation donnée par Naṣīr al-Dīn Ṭūsī de la doctrine avicennienne, dont nous avons ici signalé l'importance, constitue là encore une base importante de l'élaboration ṣadrienne. Nous constaterons aussi que la doctrine ṣadrienne est moins opposée à celle de Suhrawardī qu'il n'a paru ici.

UNE RÉALITÉ MODULÉE

L'être comme acte est ainsi ce qui constitue la réalité de tout ce qui est. C'est là ce qui s'exprime par le principe de la fondamentalité de l'existence que nous venons de discuter. Il s'agit à présent de considérer un deuxième principe fondateur de la métaphysique ṣadrienne, celui du *tashkīk*, du caractère modulé de l'être. Celui-ci va définir la façon dont Ṣadrā conçoit la structure du réel. Nous allons ici

1. *Asfār*, vol. I, p. 49 (texte 2).

d'abord clarifier ce qui est entendu par ce principe, pour pouvoir en dégager les conséquences, notamment regardant la question de l'unicité et de la multiplicité du réel.

Le terme « être » s'applique à tout selon une signification unique mais pas de manière équivalente[1]

Bien que Mullā Ṣadrā ne le relève que rarement, le *tashkīk* est d'abord une propriété du terme *wujūd*: « Le terme [...] « être » est un des termes « analogiques » (*mushakkak*)[2], c'est-à-dire [un terme] pour lequel il est une signification partagée, mais une actualisation à différents degrés (*mutafāwit al-ḥuṣūl*) en perfection et déficience, intensité et faiblesse », nous dit Ṣadrā dans son Commentaire des *Uṣūl al-Kāfī*[3]. Outre son sens de « mise en doute » – bien connu des lecteurs de textes de controverse[4] – le terme *tashkīk* a en effet un sens technique dans les textes de logique, comme un des modes possibles d'attribution des termes.

a) *Que faut-il entendre par mushakkak?*

La traduction des termes *mushakkak* et *tashkīk* a divisé les auteurs. H. A. Wolfson traduit *mushakkak* par « ambiguous » ou « amphibolous », et met en garde contre l'emploi du terme « analogical »[5]. W. Madelung traduit par « analoger »[6]. H. Corbin parle du terme *tashkīk* comme d'une « expression bizarre »[7], F. Rahman le rend par « systematic ambiguity »[8], T. Izutsu par « analogical gradation »[9], et N. Heer par « analogous »[10]. Nous préférerons quant à nous les termes « modulation » et « modulé », déjà utilisés dans ce contexte notamment par Chr. Bonaud[11].

H. A. Wolfson a montré que le terme doit correspondre au ἀμφίβολος du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux *Topiques* d'Aristote[12]. La signifi-

1. *Asfār*, vol. I, p. 35-37 (texte 2).

2. Ce terme est vocalisé tantôt *mushakkak*, tantôt *mushakkik*, suivant les auteurs, sans justification explicite. Dans le lexique de la Métaphysique de l'Avicenna latinus, c'est *mushakkik* qui est préféré (cf. *infra*, n. 5), ainsi que dans l'article de H. Wolfson (« The Amphibolous ») et dans celui de F. Rahman (« The God-world », p. 243). Izutsu (*The Metaphysics of Sabzawarī*) et Bonaud (*L'Imam Khomeyni*) utilisent quant à eux la vocalisation *mushakkak*.

3. *Sharḥ Uṣūl*, t. II, p. 5.

4. Kazimirski le traduit par « action d'élever des doutes ». *Cf.* A. Kazimirski, « *tashkīk* », *Dictionnaire arabe-français*, sous *shkk*.

5. H. Wolfson, « The Amphibolous », spécialement p. 173. Voir aussi Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima*, *Lexique*, sous *shkk* : « *[ism] mushakkik : (nomen) ambiguum* ».

6. W. Madelung, « Aš-Šahrastānīs », p. 253.

7. H. Corbin, *Anthologie*, p. 30.

8. F. Rahman, *The Philosophy*, p. 34.

9. Dans l'édition de Sabzawarī, *Sharḥ al-Manẓūma*, I^re^ partie, lexique, *s.v.*

10. *The Precious Pearl, Al-Jāmi's Al-Dunah al-Fakhirah*, trad. N. Heer, p. 121.

11. Ch. Bonaud, *L'Imam Khomeyni*.

12. H.A. Wolfson, « The Amphibolous ». Le commentaire d'Alexandre a été connu des Arabes, mais on n'en a pas conservé de traduction. *Cf.* 'A. Badawi, *La transmission*, p. 98-99.

cation de la racine de *mushakkak* apparente sans nul doute ces deux termes. Alexandre dit des termes ἀμφίβολα que ce sont des termes utilisés en plusieurs sens (πολλαχῶς), mais pas de manière totalement équivoque[1]. En un autre endroit, Alexandre les décrit comme les termes qui se disent en plusieurs sens suivant la priorité et la postériorité[2]. L'on verra que qualifier un terme de *mushakkak*, c'est dire qu'il est attribué à plusieurs choses suivant la priorité et la postériorité, le plus ou moins grand degré de mérite. Il est à remarquer toutefois que dans les textes de logique de la tradition arabo-musulmane que nous considèrerons plus loin, ainsi que dans l'usage de Ṣadrā, les termes *mushakkak* ne sont pas un type de termes se disant en différents sens, mais bien des termes dits avec une seule signification en tout. La différence est importante.

Notons également qu'un autre sens possible de la racine *sh k k* doit sans doute être ici considéré. Si elle véhicule l'idée de doute, la racine *sh k k* a aussi pour sens « disposer en série »[3], et c'est peut-être là un élément à prendre en compte pour trouver l'origine de l'usage de ce terme dans ce contexte. Un terme sera qualifié de *mushakkak* en effet lorsque la réalité à laquelle il correspond est susceptible de modulation, cette modulation étant le plus souvent entendue en un sens de gradation. Nous verrons bientôt comment chez Mullā Ṣadrā et Suhrawardī le *tashkīk* n'est pas seulement une propriété des termes, mais plutôt une propriété de la réalité.

Afin de mieux comprendre la portée du terme *mushakkak* et d'envisager la façon dont on peut le rendre en français sans y mêler des connotations étrangères à sa compréhension par un lecteur de l'arabe, un petit détour par les textes consacrés aux différents types d'attribution des termes par Avicenne s'avère fort utile. Avicenne ne sera-t-il pas accusé par certains de ses détracteurs d'avoir inventé cette catégorie d'attribution des termes, entre-deux entre équivocité et univocité pures[4]? Wolfson, nous l'avons vu, mettait en garde contre la traduction de *mushakkak* par « analogue ». Cela se comprend aisément à la lecture des textes d'Avicenne, en particulier dans les *Maqūlāt* du *Shifā'* et dans le *'Uyūn al-ḥikma*[5].

Le *'Uyūn al-ḥikma* présente un exposé assez bref des différents modes d'attribution des termes : à côté des termes purement univoques et des termes purement équivoques, les termes *mushakkak* sont des termes attribués à différents

1. Alexandre d'Aphrodise, *In Topicorum libros*, éd. Wallies, p. 97 et 152-156.

2. Alexandre d'Aphrodise, *Quaestiones*, dans *Scripta minora*, éd. Bruns, p. 23. La référence est donnée par H.A. Wolfson, « The Amphibolous ».

3. A. Kazimirski, « *shakka*, 8 », *Dictionnaire arabe-français*, sous *shkk*.

4. Shahrastānī (m. 548/1086-1087), *Muṣāra'at al-falāsifa*, p. 46. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī réfutera cette allégation, indiquant comme l'une des sources concernant ce type de termes le Commentaire des *Catégories* d'Aristote par Alexandre d'Aphrodise (Ṭūsī, *Maṣārī' al-muṣārī'*, p. 56-60). La traduction de ce texte semble aujourd'hui perdue. Dans l'exposé que donne Fārābī des termes univoques et équivoques, l'on ne retrouve pas ce qui est dit par Avicenne.

5. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Maqūlāt (Catégories)*, faṣl 2, p. 9-11 et *'Uyūn al-ḥikma*, *Peri Hermeneias*, t. I, p. 117.

référents en un même sens – ce qui fait qu'ils ne sont pas équivoques –, mais non de manière égale en tous – ce qui les différencie des termes univoques purs [1].

Dans les *Maqūlāt* du *Shifā'*, Avicenne propose un exposé beaucoup plus étendu [2]. Il s'y montre plus proche de ce qui a été transmis de la tradition aristotélicienne à travers les traductions des textes du Stagirite et les commentaires qui en ont été faits [3]. Ainsi conserve-t-il la distinction posée par Aristote dans ses *Catégories* entre choses synonymes, partageant un même terme en un même sens (le terme étant qualifié d'univoque, *mutawāṭin*), et choses partageant un même terme mais pas de cette façon univoque et équivalente. Ces choses peuvent être dites « homonymes » (*bi-ittifāq al-ism*), toujours au sens aristotélicien [4].

Il en est de trois sortes poursuit Avicenne :

1) là où la signification est une en elle-même dans toutes les choses, même si elle se différencie sous un autre aspect ;

2) là où la signification n'est pas une, mais où il y a une certaine ressemblance (*mushābaha*) ;

3) là où la signification n'est pas une et où il n'y a aucune ressemblance.

Avicenne donne pour exemple du deuxième type d'homonymes, le terme « pied » appliqué à l'animal et à la table [5], et celui d'animal appliqué à un cheval et à une représentation de ce cheval, qui est l'exemple donné par Aristote [6]. Quant au (3), il s'agit des termes qui méritent proprement d'être qualifiés d'équivoques,

1. Le passage (*'Uyūn al-ḥikma*, t. I, p. 117) se traduit comme suit : « Le terme qui s'applique à plusieurs choses le fait soit avec une seule signification de manière égale, comme "animal" s'applique à l'homme et au cheval ; il s'appelle alors univoque (*mutawāṭin*). Soit il s'applique avec des significations diverses, comme *'ayn* s'applique à la monnaie (*dīnār*) et à la vue ; il s'appelle alors équivoque (*mushtarak*). Soit il s'applique en une signification unique, mais pas de manière égale, et il s'appelle alors "analogique" (*mushakkak*), comme l'être s'applique à la substance et à l'accident ».

2. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Maqūlāt*, faṣl 2, p. 9-11, à rapprocher de *Shifā'*, *Jadal*, p. 116-118.

3. On trouvera une description des textes aristotéliciens ainsi que des commentaires qui ont été traduits chez 'A. Badawi, *La transmission* ; F.E. Peters, *Aristoteles Arabus* et *Aristotle and the Arabs*. Nous avons vu déjà que les Arabes disposent d'une traduction du *Commentaire* d'Alexandre d'Aphrodise aux *Topiques* (cf. *supra*, p. 54, n. 12), ainsi que du *Commentaire aux* Catégories (cf. *supra*, p. 55, n. 4). Ces traductions ne nous sont pas parvenues, semble-t-il.

4. Le *ta homônuma* des *Catégories* d'Aristote a été traduit ainsi en arabe (*al-muttafiqa asmā'uhā*). *Cf.* la traduction de Ḥunayn b. Isḥāq, éd. 'A. Badawi, dans *Manṭiq Arisṭū*, t. I, p. 33. Si ici donc, Avicenne parle de *choses* homonymes, qui ont en commun un même terme seulement, et de *choses* synonymes, partageant un même terme en un même sens, dans le *'Uyūn al-ḥikma*, il parle de *terme* s'appliquant en des sens différents ou en conservant la même signification, ce que nous appelons équivoque et univoque. L'usage semble flottant dans la tradition arabo-islamique, et l'on passe souvent dans un même texte de la première expression à la seconde, comme nous le verrons ici. *Cf.* F.W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary*, p. XXV, n. 2 et p. 228, n. 3.

5. Cet exemple se trouve chez Porphyre, *In Cat.*, p. 67, l. 4 *sq.* et est repris par Simplicius, *In Cat.*, p. 32, l. 27 *sq.* Ces deux commentaires auraient été traduits en arabe. *Cf.* 'A. Badawi, *La transmission*, p. 105 et 111.

6. Aristote, *Catégories*, 1a2 *sq.*

dont l'exemple-type est le terme *'ayn*, qui tantôt signifie « œil », tantôt « source », tantôt encore « espion »[1].

Que dit Avicenne à présent du premier cas, celui qui nous intéresse ici ? Il les qualifie de termes *mushakkak*, ce qu'il définit comme suit : « Le terme dont ce qui est entendu (*mafhūm*) est un s'il est abstrait, mais n'est pas un sous tous les aspects, semblable dans toutes les choses qui sont unies dans ce terme, est appelé *mushakkak* ». Et il ajoute de façon assez énigmatique « et parfois il est appelé d'un autre nom ».

Le terme *mushakkak* est partagé par les choses auxquelles il est attribué, mais en se différenciant, et cela par l'antériorité et la postériorité, la primauté ou la plus grande dignité et leur absence, l'intensité et la faiblesse. Dans les deux premiers cas, Avicenne donne pour exemple l'être : l'être est pour la substance avant ce qui la suit comme accident, en outre l'être de certaines substances est avant l'être d'autres substances ; l'être de ce qui est par essence est plus digne que l'être qui vient d'autrui. Pour le troisième cependant, Avicenne ne prend plus le même exemple car « cela convient seulement aux significations qui sont susceptibles de plus et de moins », comme la blancheur appliquée à la neige ou à l'ivoire, et la philosophie lorsqu'on l'applique à la philosophie des Mashshā'ūn (les Péripatéticiens) et à la philosophie des Riwāqiyyūn (les Stoïciens)[2].

Il s'agit là, dit Avicenne, du terme *mushakkak* de façon absolue (*muṭlaq*), c'est-à-dire sans relation à quelque chose ni condition. C'est un terme qui a une signification une, mais cette signification n'est pas partagée de façon équivalente par ses référents, comme pour le terme univoque où la même signification est partagée « au même degré (*daraja*) »[3], « sans différence dans la manière dont ils le méritent (*istiḥqāq*) »[4]. La différence se situe donc dans le mérite de chacun à ce que ce terme lui soit attribué. Dans les *Topiques* ou *Dialectique* (*Jadal*) du *Shifā'*, Avicenne rapproche ces termes de l'univocité, bien qu'il ne s'agisse pas là d'univocité pure (*al-tawāṭu' al-ṣirf*)[5].

Parfois aussi, un terme est *mushakkak* en fonction d'un rapport (*nisba*) à un principe un, ou à une fin unique, ou les deux à la fois. L'exemple qu'Avicenne donne du premier cas est le terme « médical » appliqué au livre, au scalpel et au remède[6], et du deuxième, le terme « sain » dit du remède, de l'exercice et de la

1. Avicenne donne le même exemple dans le texte des *'Uyūn al-ḥikma*, traduit *supra*, p. 56, n. 1, où un autre sens encore du terme *'ayn* est envisagé. C'est là un exemple classique dans la tradition arabo-islamique. Voir notamment al-Fārābī, *'Ibāra*, p. 49 (trad. F.W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary*, p. 229).

2. Il semble qu'il convient ici de garder les sens premiers de ces deux termes, dont nous avons souligné déjà l'évolution dans la tradition philosophique arabo-musulmane. Cf. *supra*, p. 37, n. 4.

3. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Jadal*, p. 118, l. 17.

4. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Maqūlāt*, p. 9, l. 11-12.

5. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Jadal*, p. 118, l. 15.

6. C'est l'exemple donné par Aristote, *Métaphysique*, Livre K, 3, 1061a3-5. Il se retrouve dans la classification des homonymes dressée par Porphyre dans son commentaire des *Catégories*. Cf. *In Cat.*, p. 66, l. 4-5. Les développements de Porphyre sont repris par Simplicius dans son propre commentaire, *In Cat.*, p. 31-33 (pour cet exemple-ci, p. 32, l. 5-6).

saignée[1]. Quant au troisième cas, c'est comme lorsque l'on dit de l'ensemble des choses qu'elles sont divines. Il s'agit donc ici chaque fois de choses dont les définitions sont différentes mais qui peuvent se voir attribuer un même terme, non pas de façon purement équivoque (*ishtirāk baḥt*), mais bien *bi-l-tashkīk*, par analogie, au sens d'analogie par rapport à un premier[2].

C'est dans la classification des homonymes que donnent Porphyre et ceux qui l'ont suivi dans leurs commentaires aux *Catégories* d'Aristote que nous voyons Avicenne puiser ses exemples. Il ne mentionne pas toutefois un autre type d'homonymes dont il y est question, à savoir lorsqu'un même terme est attribué à plusieurs choses proprement par analogie (*kat'analogian*), c'est-à-dire selon une similitude de rapport, *a* étant à *b* ce que *c* est à *d*[3]. Ce type d'homonymes se trouve pourtant dans la classification du grand prédécesseur d'Avicenne, Fārābī[4], et Avicenne le connaît, puisque lorsqu'il traite de l'unité dans la *Métaphysique* du *Shifā'*, il envisage le cas de l'unité par analogie[5]. Dans ce cas, comme dans le texte d'al-Fārābī, le terme utilisé en arabe est *bi-l-munāsaba*, en fonction d'un rapport, et non *bi-l-tashkīk*.

Une autre différence importante se donne à voir : dans les commentaires des textes d'Aristote que nous avons conservés et dont on sait qu'ils ont pu être traduits en arabe, l'on ne retrouve que ce qu'Avicenne appelle les *mushakkak* qui le sont en rapport à quelque chose, ce qui n'est pas pour Avicenne le cas de l'être. Nous avons vu que dans les *'Uyūn al-ḥikma*, Avicenne ne reprend pas la deuxième catégorie de termes *mushakkak*, les *mushakkak* qui le sont en considération d'un certain rapport à quelque chose d'unique. Elle n'est pas non plus envisagée dans les textes de métaphysique. L'être est *mushakkak* de façon absolue et pas de cette manière. Dans la tradition qui conduit à Mullā Ṣadrā, il ne sera plus même fait mention de cette deuxième sorte de termes *mushakkak*, ainsi qu'on le voit des commentaires de Rāzī et des textes de Ṭūsī dont l'interprétation d'Avicenne sera communément admise dans l'Orient musulman. La définition des termes *mushakkak* que donne Jurjānī au tournant des XIV^e^ et XV^e^ s. en est encore un témoignage : « Le *mushakkak* est l'universel qui n'est pas [attribué] de manière véridique à ses individus de façon égale, mais dont l'actualisation en certains est plus digne, a une certaine préséance ou est plus intense qu'en certains autres.

1. *Cf.* Porphyre, *In Cat.*, p. 66, l. 13-15 et Simplicius, *In Cat.*, p. 31, l. 22 *sq.* Sur le terme « saignée », voir H.A. Wolfson, « The Amphibolous », p. 159.

2. *Cf.* Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Maqūlāt*, p. 11, l. 5-7 et *Shifā'*, *Jadal*, p. 116, l. 16-17.

3. Voir par exemple Porphyre, *In Cat.*, p. 65, l. 31-66, l. 2.

4. Fārābī, *'Ibāra*, p. 50 (trad. Zimmermann, *Al-Fārābī's Commentary*, p. 229) : « Other homonyms are applied to things that are similarly related to different things, like the foundation of a wall, the heart of an animal and the extreme point of a road, each of which is called a beginning (*mabda'*, *archê*). For as regard genesis, the wall's foundation is to the wall as is the animal's heart to the animal, since both are the first part to come into being of the body to which they belong ».

5. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 97 et 102. *Cf.* Aristote, *Métaphysique*, Livre D, 6, 1016b31-1017a2 et D, 9, 1018a13.

Ainsi de l'être, qui dans le Nécessaire est plus digne, a une certaine préséance, et est plus intense que ce qu'il en est dans le possible »[1].

L'évolution ira également vers un rapprochement des termes univoques purs (*mutawāṭin*) et « analogiques » (*mushakkak*), ces deux catégories de termes ayant en commun de conserver la même signification dans leurs différentes applications. On le voit dans le Commentaire de Rāzī aux *'Uyūn al-ḥikma* d'Avicenne[2] : là où Avicenne commençait par les termes univoques purs, pour passer aux équivoques, et enfin aborder les analogiques ou modulés, Fakhr al-Dīn al-Rāzī propose le tableau suivant, que Mullā Ṣadrā semble considérer comme acquis dans ses propres exposés[3].

Un terme qui s'applique à plusieurs choses peut le faire soit de manière équivoque (*mushtarak*), soit de manière univoque (*mutawāṭin*), soit encore de manière modulée ou analogique (*mushakkak*). 1) Dans ses différentes applications, un même terme peut revêtir des sens entièrement différents. On parle alors entre les différentes choses auxquelles le terme s'applique de « communauté dans le terme » (*ishtirāk lafẓī*) seulement, et le terme est appelé *mushtarak*, équivoque.

2) Il est d'autres termes qui conservent le même sens en toutes leurs occurrences. Entre les différentes choses dont le terme est dit validement, il y a donc non seulement communauté dans le terme, mais aussi communauté dans la signification (*ishtirāk ma'nawī*), et le terme est qualifié d'univoque. Ces termes qui s'appliquent à plusieurs en gardant un même sens, peuvent encore le faire de manière équivalente pour tous leurs référents (*ḥaml al-tawāṭu'*, *bi-l-tasāwī*), ou non. a) Dans le premier cas, les référents partagent cette signification au même titre et au même degré[4]. Le terme est alors qualifié de *mutawāṭin*, d'univoque pur. b) Dans le second cas, le terme s'applique selon une même signification mais est actualisé de façon modulée (*bi-l-tashkīk*), par degré d'antériorité et de postériorité, de primauté ou non, de perfection et de déficience : c'est-à-dire que certains des référents méritent plus ou prioritairement ou plus parfaitement que ce terme leur soit appliqué que d'autres. Le terme est alors qualifié de *mushakkak*, modulé ou analogique.

b) *Le terme « être » est un terme qui s'applique de façon modulée*

Dans les *Asfār*, Mullā Ṣadrā consacre un chapitre à exposer le fait que le terme « être » s'applique avec la même signification, mais pas de façon égale à tout ce qui est[5] : il a le même sens dans toutes ses attributions, il n'est pas équivoque, mais

1. Jurjānī ('Alī b. Muḥammad, al-Sayyid al-Sharīf, 740-816/1340-1413), *Ta'rīfāt*, *s.v.*, p. 120.

2. Rāzī, *Sharḥ 'Uyūn al-ḥikma*, t. I, p. 117-118. La même division se retrouve chez Ṭūsī, grand critique, mais aussi grand lecteur de Rāzī. *Cf.* Ṭūsī, *Murāsalāt*, p. 97.

3. Voir ce qu'il dit du terme « être » comme *mushakkak* dans les *Asfār*, vol. I, p. 35-37 (texte 2). Ṣadrā évoque aussi les deux types de termes s'appliquant à plusieurs choses en un même sens dans son *al-Tanqīḥ fī l-Manṭiq*, p. 8.

4. Ce sont les συνώνυμα des *Catégories* d'Aristote (1a6-9).

5. Voir références *supra*, p. 54, n. 1. L'on retrouve seulement quelques allusions dans d'autres textes. Voir notamment le passage du *Sharḥ Uṣūl* cité *supra*, p. 54, n. 3.

son attribution ne se fait pas de manière égale, mais selon différents degrés d'antériorité et de postériorité, de plus ou moins grand mérite, de plus ou moins grande intensité, et il n'est donc pas un univoque pur. Remarquons tout d'abord que ce n'est que dans les *Asfār* que cette question est abordée. Ni dans les *Shawāhid*, qui consacre toute une section à l'être, ni dans les *Mashā'ir*, dont le propos est de traiter des seules questions relatives à l'être, l'on ne trouve un chapitre ou un paragraphe qui y soit consacré. Remarquons en outre que l'exposé donné dans les *Asfār* des arguments montrant la non-équivocité du terme « être » constitue en réalité une reprise des arguments que Fakhr al-Dīn al-Rāzī prête aux philosophes à ce sujet dans nombre de ses ouvrages[1].

Que le terme « être » ne soit pas un pur équivoque, à la façon de *'ayn*, relève presque des évidences premières pour Ṣadrā[2]. Dans chacune de ses applications, le terme « être » conserve le même sens : ne pas ne pas être. Entre plusieurs existants, écrit Ṣadrā, l'on trouvera toujours plus de similitude qu'entre ce qui existe et ce qui n'existe pas. Cela ne tient pas au simple usage de la langue[3], à tel point que si l'on n'utilisait pas le même terme pour désigner les existences, et qu'il y avait un terme commun désignant à la fois des existences et des non-existences, l'on trouverait toujours plus de ressemblance entre une existence et une autre existence qu'entre une existence et une non-existence[4]. C'est la réalité même à laquelle le terme « existence » réfère qui est une.

Mullā Ṣadrā ne fait pas du caractère univoque du terme « être » une preuve de l'unité de la réalité même. C'est plutôt l'inverse qui est vrai : c'est parce que la réalité de l'être est une que le terme « être » s'applique à tout en un même sens. De même, qu'il ne s'applique pas de façon égale, mais de manière modulée en fonction des référents, provient d'une modulation et d'une gradation dans la réalité même. Dire que le terme « être » est *mushakkak*, modulé, c'est affirmer le *tashkīk*, la modulation, dans la réalité même de l'être. C'est l'être comme réalité qui est en chaque existence plus ou moins parfait, plus ou moins intense : chaque existence participe plus ou moins, à sa mesure, de la réalité de l'être. Et c'est de ce fait que le terme « être » est attribué à chacune selon différents degrés de primauté, de priorité et d'intensité. Certains existants impliquent par eux-mêmes leur

1. Rāzī, *Mabāḥith*, vol. I, p. 106-111 ; *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. I, p. 200 ; *Sharḥ 'Uyūn*, vol. III, p. 54.

2. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 35 (texte 2) et Rāzī, *Mabāḥith*, t. I, p. 106.

3. Usage de la langue qui fait que par exemple, si quelqu'un prend pour rime d'un poème le terme *wujūd* (existence), l'on dira qu'il y a répétition du terme, ce que l'on ne dira pas si c'est le terme *'ayn* qu'il choisit (cf. *Asfār*, vol. I, p. 36, texte 2). *Cf.* Rāzī, *Sharḥ al-Ishārāt*, t. I, p. 200, l. 33-36, 6e argument et *Sharḥ 'Uyūn*, t. III, p. 54.

4. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 35 (texte 2) et Rāzī, *Mabāḥith*, vol. I, p. 107. Cet argument rappelle aussi ce qu'invoque Rāzī pour montrer que noirceur et blancheur ont en commun d'être des couleurs (*lawniyya*), sont deux espèces du genre couleur. *Cf.* Rāzī, *Muḥaṣṣal*, p. 165-166 : « La noirceur et la blancheur ont en commun d'être des couleurs, et la communauté n'est pas dans le seul nom. En effet, si nous appelions la noirceur et le mouvement d'un même nom, et que nous ne posions pas pour la noirceur et la blancheur un seul nom, nous saurions de façon nécessaire qu'il y a entre la noirceur et la blancheur une ressemblance qu'il n'y a pas entre la noirceur et le mouvement ».

existence à l'exclusion d'autres, l'existence de ce qui n'a pas de cause est plus digne dans l'existence que celle qui est causée, certaines existences sont plus intenses que d'autres. Ainsi donc, le fait que l'existence a une signification une n'entraîne pas qu'elle soit un genre ou une nature spécifique, qui seraient communs à tous les individus de façon égale[1].

Nous avons déjà souligné que ce n'est que dans les *Asfār* que Mullā Ṣadrā fait le détour par l'application du terme « être » pour en venir au caractère modulé de la réalité de l'être. Dans les autres textes, il parle directement de l'être comme réalité à différents degrés (*mutafāwit*). C'est que dans les *Asfār*, et il nous semble que c'est ici le cas, Mullā Ṣadrā entend se situer face aux controverses et aux questions qui ont été débattues avant lui. Or, que le terme « être » ne soit pas un terme purement équivoque (*ishtirāk lafẓī*) n'est pas une évidence pour tous[2]. Peut-être n'est-ce là somme toute qu'un terme qui est partagé, mais sans avoir la même signification en chacune de ses applications. La question se pose surtout lorsque l'on parle de l'être de Dieu et de l'être du créé. Est-ce en un même sens que le terme est utilisé alors, et cela est-il compatible avec la transcendance divine?

c) *La question de l'univocité ou de l'équivocité du terme « être »*

Les théologiens du Kalām ont fait de cette question un de leurs sujets de controverses[3]. Pour le mu'tazilite Abū Hāshim et ceux qui l'ont suivi[4], ce qui est entendu par être (*wujūd*) est la même chose en tout ce qui existe. Le terme a la même signification en tout. Il ne s'agit pas non plus d'un terme qui serait attribué de façon modulée : l'être n'est pas susceptible de plus ou de moins, et Dieu, en tant qu'Il est, n'est pas différent des autres existants[5].

1. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 119 (texte 12).

2. Mullā Ṣadrā connaît ces controverses, et décrit la question comme suit : « Ils ont divergé sur [la question de savoir] si le terme "être" est commun à des significations diverses [c'est-à-dire équivoque], ou bien s'il est univoque (*mutawāṭin*), s'appliquant aux existants avec une signification unique en laquelle il n'est pas de gradation (*tafāwut*), ou bien encore modulé (*mushakkak*), s'appliquant à l'ensemble avec une signification unique, qui est ce qui est entendu par l'être (*kawn*), mais pas de façon égale, et c'est là ce qu'il en est réellement » (*Asfār*, vol. I, p. 258).

3. Nous ne ferons ici qu'épingler les doctrines de certains mutakallimūn représentatifs des différentes tendances, guidée en cela principalement par les travaux de R. Frank (*Beings and their Attributes* et « Al-ma'dūm ») et de D. Gimaret (*La doctrine d'Al-Ash'arī*). H.A. Wolfson n'aborde pas la question comme telle dans son *The Philosophy of the Kalām*. Les réponses apportées à la question ici traitée sont différentes d'un auteur à l'autre, même dans une même école, et souvent difficiles à déterminer du fait du caractère fragmentaire ou polémique du plus grand nombre des œuvres qui nous sont parvenues. Il convient donc de rester prudent dans l'interprétation que l'on donne des différentes doctrines. Un autre problème connexe abordé par les théologiens a été de savoir si l'on pouvait qualifier Dieu d'existant (*mawjūd*). Certains le refusaient, arguant qu'il s'agit là d'un participe passif, ce qui ne peut convenir à l'activité de Dieu, ou que ce terme, venant de la racine *wjd* qui signifie premièrement « trouver », commande un *wājid*, quelqu'un qui trouve. Concernant cette discussion, *cf.* Tawḥīdī, *Muqābasāt*, chap. 30, Suhrawardī, *Mashārī'*, p. 209 (§ 8), et D. Gimaret, *Les noms divins*, p. 133-136. Sur la réponse d'al-Ash'arī en particulier, voir D. Gimaret, *La doctrine*, p. 25-27.

4. Cf. *supra*, p. 32, n. 4.

5. *Cf.* 'Abd al-Jabbār, *Mughnī*, 11, p. 433, cité par R. Frank, « Al-ma'dūm », p. 197.

Nous avons vu déjà comment ces auteurs distinguent nettement l'attribut de l'essence, ce que la chose est par elle-même, de l'être, qui est ce statut qui fait que les attributs essentiels de la chose ainsi qualifiée sont actualisés. Les attributs essentiels sont ce qui est impliqué par l'attribut de l'essence à la condition de l'être, de l'existence, manifestant ce qu'est la chose en elle-même[1]. La différence dans les attributs essentiels ne provient pas d'une différence dans l'être, qui n'est que la condition de leur actualisation, mais bien dans l'attribut de l'essence, dans ce que la chose est en elle-même. L'être est ainsi cet attribut (*ṣifa*) qui, lorsqu'il est présent, fait que l'attribut de l'essence se donne à voir à travers ses attributs essentiels. Que l'être soit l'effet d'un agent, comme pour les existants autres que Dieu, ou non, sa signification reste la même et au même degré[2].

al-Ash'arī (m. 324/935) quant à lui est connu pour défendre le caractère équivoque du terme *wujūd*. L'être de chaque chose est cette chose même (*'ayn dhāti-hi*)[3]. Ainsi a-t-il en chaque chose une autre signification, puisqu'il signifie ce que la chose même est : le terme « être » est un terme commun à de nombreuses significations différentes entre elles. C'est de cette façon que l'on a compris généralement la doctrine soutenue par al-Ash'arī, et Mullā Ṣadrā ne s'écarte pas de cette interprétation[4]. Shahrastānī, dont la formation est ash'arite, ne dit pas autre chose : pour lui, l'être se dit de façon équivoque, non pas univoquement ni de manière modulée[5].

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, lui aussi ash'arite, semble prendre des distances sur ce point par rapport à ce que professait al-Ash'arī lui-même. Soulignons toutefois la difficulté qu'il y a à comprendre la position propre à Rāzī sur cette question. Cette difficulté tient d'abord au mode d'expression choisi par l'auteur, et à l'intérêt qu'il manifeste pour la controverse. Rāzī aime à rapporter les différentes positions tenues avant lui, et à suivre jusque dans les derniers détails les arguments invoqués

1. Les attributs essentiels montrent autant d'états de l'attribut de l'essence, mais ne manifestent pas directement ce que celui-ci est en lui-même. Cf. *supra*, p. 32-33.

2. Dans une expression de 'Abd al-Jabbār, l'on retrouve cependant quelque chose qui pourrait faire penser au *tashkīk*, quand il dit qu'un attribut peut être commun, mais différemment *mérité* : « Il faut alors prendre en considération l'aspect du mérite (*istiḥqāq*), et non pas seulement l'attribut. Ainsi, tu sais que le Pré-éternel (*al-qadīm*) – gloire à Lui – ne diffère pas de ce qui est autre que Lui par l'existence, parce que ce qui est autre que Lui participe comme Lui à l'existence. Il diffère cependant de ce qui est autre que Lui par le fait qu'Il mérite cela d'une façon qui revient à Son essence » ('Abd al-Jabbār, *Mughnī*, 11, p. 433, l. 2-6, cité par R. Frank, *Beings*, p. 67, et « Al-ma'dūm », p. 197). *Istiḥqāq*, mériter, est le terme utilisé par Avicenne pour différencier l'attribution univoque (*bi-l-tawāṭu'*), où chaque référent ne mérite ni plus ni moins cette attribution, de l'attribution analogique (*bi-l-tashkīk*). Cf. *supra*, p. 57, n. 4.

3. D. Gimaret, *La doctrine*, p. 27.

4. Voir notamment *Asfār*, vol. I, p. 249 (texte 5) et *Sharḥ al-hidāya*, p. 298. Voir aussi Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, p. 83.

5. Shahrastānī, *Muṣāra'at al-falāsifa*, p. 56.

par ses adversaires présents ou passés[1], et il est parfois malaisé de définir ce que défend l'auteur lui-même.

En outre, sur la question précise de l'équivocité ou de l'univocité du terme « être », un problème se pose. Si dans la plupart des textes que nous avons pu consulter[2], F. D. al-Rāzī semble défendre, contre Ash'arī, l'univocité du terme « être » – et c'est cette doctrine qui sera considérée comme propre à Rāzī par la postérité, aussi bien dans la réfutation de Ṭūsī que chez Mullā Ṣadrā – dans le *K. al-Muḥaṣṣal*, Rāzī défend, en bon ash'arite, le caractère non-univoque de l'être et réfute les arguments des tenants de l'univocité (*ishtirāk ma'nawī*) du terme. On y voit en effet Rāzī affirmer qu'il convient de parler entre les applications du terme « être » au Nécessaire et aux possibles d'une participation dans le terme seulement : « La plupart des philosophes et des Mu'tazilites, et une partie des nôtres [les Ash'arites] ont pour doctrine que l'être est une qualification partagée entre les existants, or il est plus probable qu'il n'en est pas ainsi »[3], et plus loin : « et c'est faux »[4]. L'être est ainsi un terme équivoque et les existences n'ont en commun que le terme « existence ».

Dans les autres textes consultés par nous[5] par contre, il semble bien que Rāzī maintient la non-équivocité du terme *wujūd*. Nous avons déjà signalé que les arguments avancés par Mullā Ṣadrā pour appuyer sa thèse sont repris de Rāzī[6]. Celui-ci les présente, avec d'autres que Mullā Ṣadrā ne mentionne pas, comme étant les arguments des philosophes et d'autres qui affirment la non-équivocité du terme « être », mais ne leur fait aucune objection et semble les accepter[7].

C'est surtout dans les passages qu'il consacre à la réalité du Nécessaire que F. D. Rāzī précise sa position. Il définit trois options possibles[8].

1) On peut dire que le terme « existant » (*mawjūd*) appliqué au Nécessaire et aux possibles est un terme équivoque, n'impliquant aucune communauté entre les

1. Parlant de la méthode dialectique mise en œuvre par Rāzī dans son *K. al-Mabāḥith*, R. Arnaldez écrit : « On a donc l'impression constante d'une pulvérisation des problèmes et on est entraîné dans des subtilités parfois un peu artificielles, car certaines de ces divisions [des solutions possibles à un problème donné] sont purement formelles, mais souvent aussi fort intéressantes » (R. Arnaldez, « L'Œuvre de Fakhr al-Dīn al-Rāzī », p. 316).

2. Rāzī, *al-Mabāḥith al-mashriqiyya*, qui est une œuvre de jeunesse (Rāzī l'aurait écrite alors qu'il avait 35 ans) ; *al-Arba'īn fī uṣūl al-dīn* ; *Sharḥ 'Uyūn al-ḥikma* ; *Sharḥ al-Ishārāt*. Remarquons que tous ces textes ont un caractère philosophique assez prononcé. Il s'agit soit de commentaires de textes avicenniens soit de textes dont les divisions et l'exposé suivent le schéma et les questionnements des philosophes de type avicennien.

3. Rāzī, *Muḥaṣṣal*, p. 147.

4. *Ibid.*, p. 176.

5. Cf. *supra*, n. 2.

6. Cf. *supra*, p. 60.

7. Rāzī, *Mabāḥith*, t. I, p. 106-111 ; *Sharḥ 'Uyūn*, vol. III, p. 53-54 ; *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. II, p. 200.

8. Rāzī, *Mabāḥith*, t. I, p. 120 ; *al-Arba'īn*, p. 100 *sq.* Voir aussi *Maṭālib*, I, p. 290-291, cité et traduit par S. Schmidtke, *The Theology*, p. 185-186.

différents référents auxquels le terme est attribué. C'est là l'option d'al-Ash'arī. Cette opinion est inexacte, précise F. D. Rāzī.

2) On peut tenir que le terme « existant » est un terme univoque, c'est-à-dire ayant une même signification dans ses différentes applications, tout en affirmant que, dans le Nécessaire, l'existence est la quiddité même, et qu'elle ne s'ajoute donc pas à ce qu'est le Nécessaire. C'est là la position des philosophes. Pour Rāzī, cela est faux, parce que l'existence ne peut impliquer deux choses différentes (s'ajouter du dehors à la quiddité ou non) en gardant une signification unique.

3) On peut enfin tenir que le terme « existant » est univoque, et que l'existence s'ajoute (*zā'id*) en tout, c'est-à-dire qu'elle n'est pas la réalité même du Nécessaire, comme elle n'est la réalité d'aucun des possibles[1]. Rāzī choisit cette option, pensant que l'existence ne peut avoir des implications différentes[2].

Mullā Ṣadrā avoue sa perplexité face à la position de Rāzī: « Rāzī a une doctrine étonnante à ce propos : il faudrait immanquablement selon lui soit que la communauté de l'être soit par le terme seulement [c'est-à-dire que le terme soit équivoque], soit que les existences aient les mêmes concomitants, comme s'il ne faisait pas de différence entre l'égalité dans le concept et l'égalité dans la réalité ! »[3].

Ṭūsī offre le résumé suivant de la position de Rāzī avant de la réfuter : « Il a donné plusieurs arguments pour montrer que l'être ne s'applique pas aux existants de manière équivoque, arguments qu'il reprend des [philosophes] eux-mêmes. Ensuite il a énoncé le jugement que l'être est quelque chose d'unique dans l'ensemble à égalité, au point de déclarer que l'être du Nécessaire est égal à l'être des possibles, – Très-Haut est-Il par rapport à cela. Ensuite, voyant que l'être des possibles est quelque chose qui arrive du dehors (*'āriḍ*) à leurs quiddités, et ayant porté le jugement que l'être du Nécessaire est égal à l'être des possibles, il a jugé que l'être du Nécessaire arrive également du dehors à sa quiddité, sa quiddité étant ainsi autre que son acte d'être, – Très-Haut est-Il par rapport à cela d'une grande hauteur. Il pensait en effet que s'il ne posait pas que l'être du Nécessaire arrive à sa quiddité, cela entraînerait soit que son être serait en tout égal à l'être des existences causées, soit que l'être s'appliquerait à l'être du Nécessaire et à l'être de ce qui est autre que lui de façon équivoque »[4].

Pour Ṭūsī, Rāzī ne tient cette position que parce qu'il méconnaît la notion de *tashkīk* et ses possibilités[5]. Le *tashkīk* permet en effet de sauvegarder l'unité de

1. Dans le *Muḥaṣṣal*, où, nous l'avons vu, Rāzī suit la position d'al-Ash'arī, il est dit que l'essence du Nécessaire n'est autre que son existence et que cette dernière ne s'ajoute donc pas à son essence. *Cf.* Rāzī, *Muḥaṣṣal*, p. 178.

2. Nous préciserons plus loin comment Rāzī comprend que ceci n'implique nullement la préexistence de la quiddité ou de l'essence. Cf. *infra*, p. 86.

3. *Asfār*, vol. I, p. 121 (texte 12).

4. Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 32-33.

5. *Ibid.*, p. 33-40. Ṭūsī répond la même chose aux critiques adressées par Shahrastānī à Avicenne dans son *Muṣāra'at al-falāsifa* (p. 45-56). Nous avons vu déjà (p. 55, n. 4) comment Shahrastānī y accuse Avicenne d'avoir inventé la catégorie des termes analogiques (p. 46), alors que cela n'existait

l'être tout en rendant compte des distinctions qu'il y a entre ce qui est. Que le terme « être » se dise en un même sens n'implique en rien l'équivalence de ses référents. Il ne faut pas voir dans l'être quelque chose comme un genre ni comme une nature, chaque existant devant se distinguer des autres par une différence spécifique ou des déterminations extérieures, et tout danger de composition (*tarkīb*) dans le Nécessaire d'existence est ainsi écarté. Cela avait déjà été souligné par Avicenne[1].

Ṭūsī se réclame d'Avicenne dans son affirmation du caractère modulé de l'être. Nous avons vu Avicenne dans les *Catégories* du *Shifā'* [2] donner l'être comme exemple des termes dont les référents méritent différemment l'application pour ce qui est des variations dans la priorité et la postériorité, et en fonction de la primauté ou du plus grand mérite. Mais quand il s'agit des variations quant à l'intensité et à la faiblesse (*al-shidda wa-l-ḍa'f*), Avicenne ne prend plus l'être pour exemple mais passe à la blancheur[3] : l'être pour lui ne peut différer en intensité et en faiblesse. Ainsi écrit-il dans la *Métaphysique* du *Shifā'* : « L'être en tant qu'être ne diffère pas en intensité et en faiblesse. Il ne reçoit pas le moins ni le plus déficient. Il diffère seulement en un [certain] nombre de statuts qui sont l'antériorité et la postériorité, l'auto-suffisance et le besoin, la nécessité et la possibilité »[4].

Chez Ṭūsī par contre, il est affirmé que l'attribution de l'être regroupe l'ensemble de ces distinctions : « Il tombe sur la cause et le causé en se différenciant par l'antériorité et la postériorité ; sur la substance et l'accident par la primauté et son absence ; sur ce qui est fixé et ce qui ne l'est pas, comme la noirceur et le mouvement, par l'intensité et la faiblesse ; ou plutôt même sur le nécessaire et le possible selon les trois aspects de distinction »[5].

Ce qui est ainsi attribué de façon modulée, c'est le concept général d'être, qui est dans l'intellect[6], et qui est un concomitant s'ensuivant de tout ce qui est. Dire que l'être est modulé, ce n'est donc par pour Ṭūsī parler de la réalité de ce qui est : s'il peut être ainsi attribué, c'est précisément parce qu'il n'est rien d'essentiel à ce dont il est attribué, car ce qui est essentiel (*al-dhātiyyāt*) n'est pas susceptible selon

pas dans la Logique des Sages (p. 47), croyant par là se sortir des difficultés naissant du caractère univoque du terme « être ». Pour Shahrastānī, tout ce qui est dit à la fois de Dieu et des créatures l'est de façon équivoque (*bi-l-ishtirāk*), et pas seulement l'être (p. 56). Ṭūsī, dans son *Maṣāri' al-muṣāri'*, lui adresse le même reproche qu'à Rāzī : « Cela montre qu'il ne comprend pas ce que veut dire l'analogie (*tashkīk*) » (p. 55), et qu'il ne connaît pas la Logique des sages (p. 56). *Cf.* W. Madelung, « Aš-Šahrastānīs ».

1. Ibn Sīnā, *Mubāḥathāt*, § 647, 727 et 804.

2. Avicenne affirme également le caractère « analogique » du terme « être » en d'autres textes, comme par exemple dans les *Mubāḥathāt*, éd. Bīdārfar, § 692, où il montre que le terme n'étant pas équivoque, la science qui parle de l'être peut être une, et § 647-648 et 804, où il insiste sur le fait que l'être n'est pas un genre.

3. Cf. *supra*, p. 57.

4. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, M. VI, f. 3, p. 276, l. 13-15.

5. Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, p. 33-34.

6. Ṭūsī, *Murāsalāt*, p. 99 et 107.

lui d'être attribué autrement que de façon égale. Pour Ṭūsī donc, les choses existantes sont des réalités différentes[1], qui partagent cependant un concomitant commun, « l'être général et commun », celui-ci leur étant attribué de façon différenciée, le Nécessaire par exemple méritant par essence une telle attribution, contrairement aux existants non-nécessaires[2].

Il n'en va pas de même pour Mullā Ṣadrā. Quand celui-ci affirme que l'attribution du terme « être » se fait de façon modulée, c'est que pour lui, la réalité même de l'être est ainsi modulée. Les choses existantes ne sont pas des réalités différentes qui ont en commun un même concomitant; ce sont des existences, participant toutes de la même réalité, mais l'actualisant de façon diverse, chaque existence étant un degré plus ou moins intense, plus ou moins parfait de l'existence, et se différenciant ainsi des autres existences. C'est de cela que l'attribution modulée du terme « être » est un reflet.

La réalité de l'être, réalité modulée

a) *Les modulations de la réalité de l'être*[3]

> *Les individus [de la réalité de l'être], déterminés par leurs ipséités mêmes qui partagent une même réalité, [...] se distinguent ainsi par les modes de distinction de la modulation* (tashkīk), *prééminence et son absence, préséance et son contraire, puissance et faiblesse*[4].

Pour Mullā Ṣadrā, l'on parle de *tashkīk* dans une réalité lorsque la différenciation entre les degrés d'actualisation (*taḥaṣṣul*) de cette réalité unique est fonction de la perfection et de la déficience de chacun dans cette réalité même[5]. C'est là selon lui le cas de l'être (*wujūd*), qui est une réalité une dont tout participe à des degrés divers, degrés qui font que les existences (*wujūdāt*) se

1. Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, p. 34 : « [...] l'existence du Nécessaire et l'existence du possible, dont les ipséités sont différentes » et p. 35 : « [Des choses] différentes quant à la réalité (*ḥaqīqa*) peuvent avoir en commun un concomitant unique ». Cette réalité propre à chacun est parfois désignée par Ṭūsī comme étant leur existence propre (*wujūd khāṣṣ*), laquelle se distingue de l'être général et commun. *Cf.* p. 36 et 37 : « [...] l'existence propre [au Nécessaire] qui diffère des autres existences ».

2. *Ibid.*, p. 34-35. *Cf.* aussi Mullā Ṣadrā, *Asfār*, vol. II, p. 445-446.

3. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 16-37, 44-53, 63-74, 423-446 (textes 2, 3, 29 et 31); *Shawāhid*, p. 7, 10-11, 134-136; *Mashā'ir*, § 12-14, 81-88, 102.

4. *Asfār*, vol. I, p. 433-434.

5. *Ibid.*, p. 443; *Ittiṣāf*, p. 118, ainsi que *Asfār*, vol. I, p. 120 : « Nous exposerons lors de l'étude du *tashkīk* que la différenciation (*tafāwut*) entre les degrés d'une réalité unique et la distinction entre ses actualisations, peuvent être par cette réalité même » (texte 12). Parfois aussi l'antériorité et la postériorité se situent dans quelque chose d'autre que la réalité qui est partagée entre deux choses. Ainsi de l'homme qui est père précédant l'homme qui est fils, non pas par l'humanité, mais par le temps ou l'existence. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 36-37 (texte 2).

distinguent les unes des autres et qu'elles sont rangées par ordre de perfection et de déficience.

Si tout ce que nous rencontrons nous apparaît comme autant de réalités différentes, n'ayant que peu en commun, une unité foncière entre les choses se cache sous cette apparente diversité : toutes participent à un certain degré de la perfection de l'être[1]. L'être qui lui est propre est ce qui constitue la réalité de tout existant. En chacun, l'être est déterminé, tantôt plus parfait, tantôt moins, tantôt mêlé à des déficiences, tantôt pas, suivant le degré plus ou moins grand de participation de tel existant à la perfection de l'être[2]. Ainsi les existences sont-elles différenciées entre elles par la perfection et la déficience dans le fait même d'être existant, qui est leur réalité commune[3].

Seul l'Être subsistant par soi, l'Être nécessaire identifié au Réel divin, est de soi perfection ultime de l'être. En lui, tout est perfection et acte, rien ne lui fait défaut ni ne lui manque, et il n'est ainsi limité par rien[4]. Les existences créées quant à elles ne peuvent être chacune le tout de la perfection de l'être. Par rapport au Réel premier, elles sont toutes déficientes, du fait de leur manque essentiel, c'est-à-dire du fait qu'elles dépendent totalement pour être de l'acte qui les instaure comme telles[5]. Entre elles, elles se différencient par leur plus ou moins grand éloignement par rapport à la source de l'être. Elles participent de l'être chacune à leur mesure : « La réalité de l'existence est en tout existant fonction de celui-ci »[6].

Cette participation à différents niveaux ne met pas en péril l'unité du principe du tout : c'est que celle-ci est une unité englobante, ou synthétique (*waḥda jam'iyya*), en laquelle s'échelonnent les multiples[7]. Son unité n'est pas celle d'un genre ou d'une espèce, qui sont propres aux quiddités. Les différents individus d'un même genre ou d'une même espèce ne peuvent se distinguer entre eux que par une différence spécifique ou par des accidents extérieurs[8]. Mais l'existence n'est ni une nature spécifique ni un genre, mais la réalité concrète même[9]. Ceux qui n'admettent pas la possibilité d'une telle réalité, c'est « parce qu'ils ne voient pas la différence entre l'unité dans les quiddités et l'unité dans les existences »[10].

1. *Asfār*, vol. I, p. 69 (texte 3).
2. *Ibid.*, vol. VI, p. 86.
3. *Ibid.*, p. 92.
4. *Ibid.*, p. 101.
5. *Ibid.*, vol. III, p. 250, et *Mashā'ir*, § 102 : « L'instaurateur est plus parfait quant à l'existence et plus complet pour ce qui est de l'actualité que ce qui est instauré par lui ».
6. *Asfār*, vol. VI, p. 22.
7. *Ibid.*, vol. II, p. 326.
8. *Ibid.*, vol. I, p. 46.
9. *Ibid.*, vol. VI, p. 18. Voir encore *Ittiṣāf*, p. 118 : « Sache que la réalité de l'existence n'est pas participée par les existences comme le concept universel par ses individus, parce que la réalité de l'existence [...] n'est pas quelque chose d'universel. [...] C'est un autre mode de participation, que ne connaissent que ceux qui sont fermement établis dans la science ».
10. *Asfār*, vol. VI, p. 17.

Le rang que chaque existence relevant de la non-nécessité (*al-wujūd al-imkānī*) occupe dans la perfection de l'existence est ce qui la constitue telle qu'elle est, la délimitant ainsi par tout ce qu'elle n'est pas. À un degré déterminé, il ne peut y avoir qu'une existence, et cette existence ne peut se concevoir à un autre rang, puisque c'est ce degré ou ce rang dans l'existence qui définit ce qu'elle est[1]. En tout possible, il est ainsi deux aspects : l'un par lequel il participe comme les autres à l'existence; l'autre par lequel il se distingue, étant cette ipséité existentielle (*huwiyya wujūdiyya*) déterminée, c'est-à-dire le degré auquel il participe à l'existence. Ces deux aspects sont indissociables dans l'existence particulière : on ne peut analyser une existence en nature partagée et particularisation s'ajoutant du dehors, parce que le mode d'existence de chaque existant est cela même qui est sa particularisation et son individualité[2]. Les existences particulières ne sont pas constituées de l'existence qui serait comme un genre commun, et d'une différence spécifique, mais ce sont des réalités existentielles (*ḥaqā'iq wujūdiyya*), chacune, en tant qu'existence, une réalité non composée (*ḥaqīqa basīṭa*)[3]. Du fait de sa particularité, chaque existence est une individualité irréductible, qui se montre avec des effets propres, alors que toutes les existences participent de la même réalité.

Les existences ne peuvent se différencier par quelque chose d'extérieur à l'existence, qui serait ainsi comme un second principe des choses, car « en dehors de l'existence, il n'y a rien »[4]. Ce qui les distingue les unes des autres, c'est le degré d'intensité ou de faiblesse, de perfection ou de déficience de chacune d'entre elles dans la réalité de l'existence[5]. Ce par quoi chacune est unie aux autres est ainsi cela même par quoi elle se distingue d'elles.

Plus une existence s'éloigne de la source de toute existence, plus les intermédiaires et les conditions s'accumulent entre elle et cette source. Aussi en vient-elle à comprendre d'autres facteurs de distinction, dus aux déterminations de la matière et aux conditions des quiddités[6]. Cependant, aussi éloignée soit-elle de la perfection de l'existence, et aussi mêlée soit-elle de non-être et de déficience, une existence participe toujours de l'être. Même si elle est très faible, une

1. *Asfār*, vol. I, p. 36 (texte 2). Ceci rappelle l'analogie néoplatonicienne développée particulièrement dans les textes du ps.-Denys, où l'analogie est la proportion, la mesure selon laquelle il est donné de participer aux perfections des réalités supérieures, mesure qui est définie dans la science divine et qui est à accomplir par chaque chose qui est. *Cf.* V. Lossky, « La notion des "analogies" chez Denys », R. Roques, *L'univers*, spécialement p. 60-65, B. Brons, *Gott*, et, pour un exposé plus général, P. Aubenque, « Néoplatonisme et analogie de l'être ».

2. *Asfār*, vol. VI, p. 21.

3. *Ibid.*, vol. I, p. 50 (texte 2).

4. *Ibid.*, p. 218.

5. Les existences se distinguent fondamentalement « par elles-mêmes, non par quelque chose qui s'ajouterait » (*Asfār*, vol. I, p. 37, texte 2).

6. « L'être non-nécessaire, du fait de sa déficience et de son indigence, englobe une signification autre que la réalité de l'être » (*Asfār*, t. I, p. 243, texte 5). Cf. *Asfār*, vol. I, p. 44 ; vol. VI, p. 14-15 (textes 2 et 8) ; *Shawāhid*, p. 10-11 ; *Mashā'ir*, § 81 et 102 ; *Mafātīḥ*, p. 462.

existence reste toujours une existence: c'est bien un degré, fût-ce déficient à l'extrême, de la réalité de l'être.

b) *Les sources de cette doctrine dans l'*Ishrāq

C'est sans doute dans l'*Ishrāq* de Suhrawardī qu'il convient de chercher les bases de la conception ṣadrienne de la réalité. On retrouve en effet chez ce penseur la définition du *tashkīk* dans la réalité comme une différenciation dans la réalité même qui est commune, et surtout une conception de la réalité comme une, mais modulée en degrés de perfection et de déficience, participant tous de cette réalité. Si dans le cadre des discussions concernant la fondamentalité Suhrawardī était présenté comme le chef de file de ceux qui professent la fondamentalité ou primauté des essences, ce n'est pas là toutefois le tout de sa pensée, et Mullā Ṣadrā, dans l'élaboration de son propre système où le primat est accordé à l'être, est moins opposé à celle-ci qu'on ne pourrait en juger au vu de leurs réponses respectives à la question de la primauté. Suhrawardī est en effet le Maître de l'*Ishrāq*: il construit une métaphysique de la Lumière, où éléments de la tradition grecque et de l'antiquité perse se mêlent pour former un système complexe. Si Mullā Ṣadrā ne le suit pas dans tous les détails de ce système, il trouve chez lui la structure fondamentale de sa métaphysique.

Deux aspects de la doctrine suhrawardienne sont à considérer pour mettre en lumière l'apport de celle-ci à la conception qu'a Mullā Ṣadrā de la réalité: d'une part, la modulation (*tashkīk*) que Suhrawardī affirme dans les essences mêmes; d'autre part, et plus fondamentalement, la manière dont Suhrawardī conçoit la hiérarchie des Lumières.

1. *La modulation dans les essences* (māhiyyāt)

Les Mashshā'ūn considèrent que deux choses peuvent être distinctes de trois façons:

1) par la totalité de leur quiddité, – rien n'est donc commun à l'une et à l'autre;

2) par une différence spécifique alors que les deux partagent un même genre;

3) par quelque chose d'accidentel s'ajoutant du dehors, alors que les deux choses partagent une nature totalement commune. Chacune des choses est alors un individu particulier de la même espèce[1].

Suhrawardī et les Ishrāqiyyūn y ajoutent une quatrième possibilité: la différence entre deux choses peut être par la perfection ou la déficience dans la quiddité en tant que telle[2]. Pour Suhrawardī, « pour tout universel qui est attribué de manière modulée, il n'est pas nécessaire que les individus qui lui correspondent dans l'existence se distinguent par ce qui est au-delà de la quiddité (*bi-mā warā'*

1. Voir notamment Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 304: « On peut être autre (*ghayr*) dans le genre, autre dans l'espèce [...] et autre par accident » (nous traduisons, *cf.* trad. Anawati, *La métaphysique*, vol. II, p. 52).

2. Suhrawardī, *Mashāri'*, p. 299 *sq.* Ṣadrā expose ces différentes possibilités dans *Asfār*, vol. I, p. 427; voir aussi *Shawāhid*, p. 134-136.

al-māhiyya)»[1], c'est-à-dire par une différence spécifique ou un accident extérieur. Il y a donc là une « distinction par la perfection dans la chose même »[2]. Bien sûr, ajoute-t-il, il est permis qu'il y ait en outre des distinctions autres[3]. Suhrawardī en donne pour exemple deux distances, une plus longue et une plus courte, qui ne se distinguent par rien d'autre que la longueur, qui est cela même qu'elles sont, ou deux blancs, l'un plus intense, l'autre moins, qui ne se distinguent que par la blancheur[4].

C'est particulièrement dans la question de l'intensification (*ishtidād*) d'une même nature que la question est discutée par Suhrawardī[5]. Lorsqu'une noirceur s'intensifie, Suhrawardī admet avec les Mashshā'ūn qu'une noirceur plus faible disparaît alors qu'une autre, plus intense, prend place. Par contre, il ne les suit plus quand ceux-ci affirment que les deux noirceurs, la plus faible et la plus intense, sont distinctes par l'espèce (*ikhtilāf naw'ī*). Pour les Mashshā'ūn, la distinction entre les deux noirceurs ne peut être par des accidents extérieurs, puisque c'est dans la noirceur même qu'elles se différencient : elle ne peut donc être que par une différence spécifique (*faṣl*)[6].

Pour Suhrawardī, les deux noirceurs ne diffèrent que par leur perfection et leur déficience dans la noirceur même, et cette perfection, ou cette déficience, n'est pas quelque chose qui s'ajoute à la nature de la noirceur[7]. Ce par quoi elles divergent est ainsi cela même en quoi elles convergent : la noirceur, ou le fait d'être noir (*sawādiyya*). Ni des accidents extérieurs ne les font se distinguer ni des différences spécifiques[8]. La plus grande perfection ou la plus grande déficience dans telle ou telle noirceur ou telle ou telle chaleur ne l'empêche pas d'être noirceur ou chaleur, gardant la même espèce. La quiddité est la même pour tous, il n'y a pas de changement dans la réponse à la question « qu'est-ce ? » (*mā huwa*)[9].

Cela est inadmissible pour les Mashshā'ūn, car pour eux, il faudrait que l'un des degrés soit le référent par excellence de la nature spécifique, tous les autres niveaux s'en trouvant ainsi exclus. Pour Suhrawardī, la nature spécifique recouvre les trois degrés, le plus élevé, l'intermédiaire comme le déficient, sans que cela mette en péril son unité. Ce que disent les Mashshā'ūn n'est valide que si

1. Suhrawardī, *Talwīḥāt*, p. 22, § 12.
2. *Ibid.*, p. 36, § 27.
3. *Ibid.*, p. 22, § 12.
4. *Ibid.*, p. 22, § 12 et *Mashāri'*, p. 299-302.
5. Voir spécialement Suhrawardī, *Mashāri'*, p. 293 *sq.* ; *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 87 *sq.*
6. Suhrawardī, *Mashāri'*, p. 294, § 63.
7. Ainsi « plus intense » (*ashadd*) signifie-t-il « plus parfait » et « plus accompli » (*akmal wa-atamm*). *Cf.* Suhrawardī, *Talwīḥāt*, p. 13.
8. « Ainsi en va-t-il entre le noir parfait et le déficient. Ce en quoi ils participent tous deux (*ishtarakā*) est la noirceur, et ils ne diffèrent pas en quelque chose d'extérieur à la noirceur, que ce soit une différence spécifique ou autre chose » (Suhrawardī, *Mashāri'*, p. 299-300). Voir aussi Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 94.
9. Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 87, § 88, où il parle de chaleur (*ḥarāra*). Certains changements entraînent cependant une transformation de la quiddité en une autre quiddité.

l'on parle d'une essence individuelle (*dhāt shakhṣiyya*), mais pas concernant une espèce[1].

Cela ne se limite pas pour Suhrawardī à des natures accidentelles. Nous avons vu déjà comment pour Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, un des représentants les plus éminents de la philosophie mashshā'ī selon Mullā Ṣadrā, le fait que l'être est attribué de façon modulée montre le caractère non essentiel de celui-ci pour ce à quoi il est attribué. Ce ne sont en effet que les natures accidentelles qui peuvent être telles[2]. Pour Suhrawardī, il n'en va pas ainsi : ce qui est essentiel est lui aussi susceptible de plus ou moins grande perfection tout en restant un. Ainsi pour lui, l'on peut être plus ou moins animal, un homme peut être plus parfaitement homme qu'un autre, tout en partageant la même réalité, et en ne se différenciant pas par l'espèce, mais par sa plus ou moins grande perfection dans la nature même de l'homme[3].

Mullā Ṣadrā ne suit pas Suhrawardī concernant les quiddités. Pour lui, les quiddités sont fixées : les significations universelles ne sont pas susceptibles de plus et de moins, si ce n'est du fait de leur existence[4]. Il retient cependant que le *tashkīk* n'est pas limité à ce qui est accidentel[5], et qu'une même réalité peut être partagée à différents degrés par ses individus, sans qu'il y ait entre ceux-ci de différence spécifique. C'est ainsi, nous l'avons vu, qu'il conçoit la réalité de l'être. C'est de la même manière que les Ishrāqiyyūn considèrent ce qui est le principe de toute réalité pour eux, la Lumière.

2. *La hiérarchie des Lumières*[6]

Suhrawardī construit un système où la réalité fondamentale est la Lumière, qui est manifeste par soi et rend manifeste autrui[7]. Ce qui est se structure selon un ordre hiérarchisé qui va de la Lumière des lumières (*nūr al-anwār*)[8] aux lumières

1. Suhrawardī, *Mashārī'*, p. 296 et Mullā Ṣadrā, *Asfār*, vol. I, p. 430.

2. Cf. *supra*, p. 65-66.

3. Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 87, § 88; *Muqāwamāt*, p. 156-157, cité par Mullā Ṣadrā, *Asfār*, vol. I, p. 441.

4. *Shawāhid*, p. 135-136.

5. Cf. *T. Āyat al-Nūr*, p. 353 : « La démonstration de l'absurdité que l'essentiel soit dit de ses individus de façon modulée (*bi-l-tashkīk*) n'est pas établie ».

6. Le bref exposé que nous donnons de la théorie de l'*Ishrāq* montre à souhait la complexité du système mis en place par Suhrawardī. Nous ne présentons ici que ce qui, de ce système, est pertinent dans l'élaboration de la structure de la réalité par Mullā Ṣadrā. L'on se référera pour un exposé plus complet à M. Aminrazavi, *Suhrawardī's Theory*; I.R. Netton, *Allāh Transcendant*; J. Walbridge, *The Science of Mystic Lights*; H. Ziai, *Knowledge and Illumination*, ainsi qu'aux introductions de H. Corbin aux éditions des textes de Suhrawardī.

7. Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 113.

8. Voir par exemple Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 121; *Mashārī'*, p. 464-465. Suhrawardī rapproche parfois ce terme du terme *wājib al-wujūd* (Nécessaire d'existence) des systèmes avicennien et post-avicenniens. *Cf.* Suhrawardī, *Mashārī'*, p. 465, l. 4. Le terme *nūr al-anwār* est utilisé dans le quatrième chapitre (*maymar*) de la *Théologie d'Aristote*, ainsi que l'a remarqué M.E. Bylebyl, « The Wisdom », p. 187, n. 1 (signalé par I. R. Netton, *Allāh Transcendant*, p. 258). *Cf.* Aristūṭālīs, *Théologie*, éd. Dieterici, p. 44 (éd. 'A. Badawi, p. 56). Suhrawardī n'est pas le premier penseur de la

de ce monde, lumières accidentelles mêlées de ténèbre, en passant par un système élaboré de Lumières séparées de la matière de différents types. Le processus d'émanation des Lumières séparées à partir de leur source se déroule selon une double dimension : verticale, – où les lumières émanent l'une de l'autre, jusqu'à aboutir à une Lumière qui n'est plus elle-même capable de faire émaner une lumière séparée[1] –, et horizontale, – où les lumières ne s'originent plus les unes des autres, mais sont équivalentes[2]. Ce sont là les Lumières-archétypales, dont les noms sont empruntés au vocabulaire de l'angélologie zoroastrienne. De l'ordre horizontal provient encore une autre série de lumières séparées de la matière, les Lumières régentes, qui régissent les sphères et les corps. Les lumières de ce monde enfin ne sont plus séparées, et sont mêlées de ténèbres, qui ne sont rien d'autre que des manques de lumière.

Au-delà des complications de la structure du réel ainsi mise en place, ce qui importe pour dégager ce qui en sera retenu par Mullā Ṣadrā, c'est la façon dont y sont envisagées la différenciation entre les lumières et leur participation à la réalité. Pour Suhrawardī, ce qui fait la distinction entre la Lumière des lumières et la Lumière la plus proche, – première lumière à émaner d'elle –, c'est la perfection et la déficience dans la luminosité même, l'être-lumière, puisqu'elles ne sont que cela[3]. Ceci suffit à expliquer que chacune a des effets différents et qu'elles sont distinctes[4]. Ce qui distingue fondamentalement les lumières entre elles est leur degré de perfection et de déficience dans la réalité de la lumière même, suivant leur plus ou moins grand éloignement par rapport à la Source de toute lumière et le plus ou moins grand nombre d'intermédiaires. Si les lumières mêlées de ténèbres sont encore distinctes par d'autres facteurs du fait de leur déficience, la déficience la plus grande n'empêche pas une lumière d'être lumière. Les lumières sont lumières réellement, participent de cette réalité ; ce ne sont pas de simples reflets ou manifestations de la Lumière des lumières, qui serait la seule Lumière véritable, les autres n'ayant pas de réalité en elles-mêmes. Même si, face à la Lumière des lumières, les autres lumières disparaissent, elles restent toujours des réalités

tradition arabo-musulmane à l'utiliser. Voir par exemple Ghazālī, *Mishkāt*, p. 60. Sur l'influence de Ghazālī (m. 505/1111) sur Suhrawardī, voir H. Davidson, *Alfarabi*, p. 170 *sq.*

1. Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 138-139. Des différents aspects de contemplation de ces lumières proviennent aussi les *barzakh*, dont le premier est la Sphère qui englobe le tout. *Cf.* I.R. Netton, *Allah Transcendant*, p. 262-263. L'on retrouve ici le schéma émanatif qui structure de façons diverses les systèmes de Fārābī ou d'Avicenne.

2. Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 145.

3. *Ibid.*, p. 126-127.

4. Suhrawardī propose aux Mashshā'ūn d'adopter cette théorie pour expliquer la différence entre le Nécessaire d'existence et les autres existences, qui sont causées, mais ajoute qu'il leur faudra alors reconnaître qu'une réalité peut n'être distincte d'une autre en réalité que par la perfection et la déficience. C'est là ce que fera Mullā Ṣadrā. *Cf.* Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 94.

lumineuses. C'est là ce que résume fort bien cette formule de J. Walbridge : « The science of light is not concerned with light but with lights »[1].

Dans le système qu'il va construire sur base de son expérience de la réalité de l'être, Mullā Ṣadrā conserve cette conception ishrāqī de la réalité. Il souligne tout d'abord son accord profond au delà de la terminologie avec ce que tient le Shaykh al-Ishrāq : lorsque ce dernier parle de l'être en disant qu'il s'agit d'un concept n'ayant d'autre réalité que la considération qu'on en a, il ne vise pas la réalité de ce qui est. Cela, il le désigne par lumière (*nūr*)[2]. Aussi Mullā Ṣadrā se réclame-t-il de la doctrine de Suhrawardī, et écrit : « La réalité de la lumière et l'être sont une seule et même chose et l'être de toute chose, c'est sa manifestation (le fait qu'elle est manifeste, *ẓuhūru-hu*) »[3], et ailleurs : « Tout ce que l'on peut dire concernant l'être [...] peut être ramené à ce qui est dit de la lumière, parce que l'être et la lumière sont une seule et même réalité. Les subdivisions de l'un sont identiques aux subdivisions de l'autre, sans autre différence que celle de la terminologie »[4].

Ensuite, Mullā Ṣadrā conserve l'idée qu'il y a une unité dans la réalité de tout ce qui est, au sens où tout participe d'une même réalité, qu'on l'appelle lumière ou être. Cette réalité est susceptible de degrés, et c'est premièrement par ces différences dans la perfection et la déficience, – différences qui sont la conséquence du plus ou moins grand éloignement par rapport au degré le plus élevé –, que les réalités se distinguent les unes des autres. Enfin, la plus grande déficience n'enlève pas aux degrés les plus bas leur caractère de *réalités* : les lumières, ou les existences, sont autant de réalités avec leurs effets propres. Ainsi Mullā Ṣadrā déclare-t-il : « L'existence selon ses différents degrés est tout entière lumière, et Dieu est la Lumière des lumières »[5].

Conclusions

Dans la façon dont il expose le principe du *tashkīk*, Mullā Ṣadrā met ensemble plusieurs choses distinctes : ce que dit Ṭūsī sur le terme « être », comme étant un terme dont l'attribution est modulée, ceci ne pouvant se comprendre que parce qu'il est un concomitant commun à l'ensemble des réalités différentes que sont les choses qui sont, et le *tashkīk* tel qu'il est compris par Suhrawardī, comme s'appliquant aux essences, c'est-à-dire à ce que les choses sont, plusieurs choses pouvant se distinguer par leur plus ou moins grande perfection dans leur réalité commune.

1. J. Walbridge, *The Science of Mystic Lights*, p. 118. Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur cette caractéristique de la théorie de l'Ishrāq, et sur son importance dans la compréhension de la structure du réel par Mullā Ṣadrā. Cf. *infra*, p. 138, n. 2.

2. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 411-414 (texte 23).

3. *T. āyat al-Nūr*, p. 353.

4. Mullā Ṣadrā, *Sharḥ Ḥikmat al-ishrāq*, cité et traduit par H. Corbin, *Le Livre de la Sagesse Orientale*, p. 441-442. Mullā Ṣadrā reprend ce passage dans *Asfār*, vol. IV, p. 88-89. Il dit encore ailleurs, parlant du Principe premier : « Le Nécessaire est l'Être véritable (*al-wujūd al-ḥaqīqī*) et la Lumière subsistant par soi (*al-nūr al-qayyūmī*) » (*Asfār*, vol. II, p. 77).

5. *T. sūrat al-Baqara*, vol. II, p. 7.

Pour Ṣadrā, si le terme « être » s'applique à tout en un même sens mais pas de manière égale, c'est là un indice au plan prédicatif de ce que la réalité de l'être est une réalité une, actualisée selon différents degrés. Il définit ainsi le principe du *tashkīk* dans la réalité comme étant la caractéristique de toute réalité dont les différentes actualisations se distinguent par cela même qui les unit. À la suite de Suhrawardī, Mullā Ṣadrā affirme la multiplicité des réalités au sein même de la réalité une qui est tout ce qui est : l'être chez lui, la lumière chez Suhrawardī. Le principe du *tashkīk* est le lieu où s'exprime cette conception paradoxale de la réalité qui affirme à la fois l'unité dans la multiplicité et la multiplicité au sein même de l'unité. Les choses qui sont, ce sont des réalités existentielles (*ḥaqā'iq wujūdiyya*), et pas seulement des reflets de l'Être même qu'est le Premier Principe.

Pourquoi insister sur ce fait? Parce qu'il semble bien qu'il constitue un des traits caractéristiques du système élaboré par Mullā Ṣadrā. C'est par la modulation qu'il reconnaît au sein même de la réalité de l'être que Ṣadrā se distingue d'autres systèmes construits dans la tradition arabo-islamique autour de la réalité fondamentale de l'être. Reste à savoir si le *tashkīk* n'est pas seulement une affirmation théorique, et s'il est réellement mis en œuvre dans la façon dont Mullā Ṣadrā expose le déploiement de la réalité de l'être. C'est ce que nous tenterons de définir dans la section qui suit.

LA STRUCTURE DU RÉEL

Dans la section précédente nous avons dégagé deux principes fondamentaux de la métaphysique ṣadrienne, la primauté de la réalité de l'être et son caractère modulé. La question au centre de cette deuxième section sera de voir si et comment Ṣadrā met en œuvre ces principes dans l'explication qu'il propose du déploiement de la réalité de l'être, de l'Être subsistant par soi aux existences particulières.

Le point de départ de notre réflexion sera la division en trois degrés ou niveaux (*martaba*) de l'existentialité, de l'être-existant (*mawjūdiyya*), proposée par Mullā Ṣadrā[1] :

1) L'existence qui ne dépend de rien, pur acte d'être (*al-wujūd al-ṣirf*) subsistant par soi, qui est le Réel, le Nécessaire d'existence.

2) L'existence déterminée (*al-wujūd al-muqayyad*), qui est une existence dépendante et délimitée par des statuts particuliers, « comme les intellects, les âmes, les sphères, les éléments, et les composés, comme les hommes, les animaux, les arbres, les minéraux, et le reste des existants particuliers »[2].

3) L'existence absolue qui se déploie (*al-wujūd al-munbasiṭ al-muṭlaq*), « dont la généralité (*'umūm*) n'est pas comme celle de l'universel, mais selon un autre mode »[3].

Il s'agira de définir comment Mullā Ṣadrā maintient les deux pôles de la réalité que sont l'Existence subsistant par soi et les existences particulières, et quel rôle il fait jouer à l'Existence absolue qui se déploie. Nous verrons que c'est surtout la réalité des existences particulières, et donc la sauvegarde du principe du caractère modulé de la réalité de l'être comme participation de tout à la même réalité, qui sera au centre de nos préoccupations. Il s'agira de déterminer si, à un certain point,

1. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 327-328 (parallèle à *Īqāẓ*, p. 6, texte 19); *Shawāhid*, p. 70; *Mashā'ir*, § 97. Cette tripartition fait écho à celle que propose Ibn 'Arabī dans le *Inshā' al-dawā'ir*. *Cf.* Ibn 'Arabī, *Inshā' al-dawā'ir*, p. 15-17 (trad. Fenton/Gloton, *La production*, p. 16-18). Sur ce texte, voir M. Takeshita, « An Analysis ».

2. *Asfār*, vol. II, p. 327.

3. *Ibid.*, p. 328.

il n'y a pas dans le propos de Mullā Ṣadrā, glissement vers une conception de la réalité différente de celle que définit le principe du *tashkīk*.

LE RÉEL ET LE DÉPLOIEMENT DE L'ÊTRE

Le Réel

Tout ce qui existe est de deux sortes : ce qui dépend d'autrui (*al-muta'allaq bi-ghayri-hi*) et ce qui ne dépend absolument de rien. Ce qui dépend d'autrui, ce sont les existences relevant de la non-nécessité (*al-wujūdāt al-imkāniyya*), dont nous étudierons le statut dans le chapitre suivant; ce qui ne dépend de rien, c'est l'Existence nécessaire (*al-wujūd al-wājibī*), le Nécessaire d'existence (*wājib al-wujūd*), pur acte d'être subsistant par soi, qui est le Réel (*al-ḥaqq*)[1]. Ce dernier terme est l'un de ceux qu'utilise le Coran pour désigner Dieu. Il a pour sens à la fois le Réel, ce qui est, et le Vrai[2]. Ainsi al-Ash'arī le comprend comme signifiant « le Véridique » ou « l'Existant réel » (*al-mawjūd al-thābit*)[3]. Pour Mullā Ṣadrā, parlant il est vrai de la connaissance, le *ḥaqq* se distingue du *ṣidq*, la véracité, « au sens où c'est ce qui a lieu (*al-wāqi'*), non pas ce qui correspond à ce qui a lieu »[4]. Le Réel se caractérise pour Mullā Ṣadrā par trois traits principaux : il est nécessaire d'existence, pur acte d'être, et parfait et unique.

a) *Le Nécessaire d'existence* (wājib al-wujūd, al-wujūd al-wājibī)

Avicenne définissait le nécessaire d'existence comme ce dont on ne peut supposer l'inexistence (*'adam*) sans que cela entraîne une absurdité[5]. Le possible quant à lui, est ce qui peut être conçu aussi bien comme existant que comme non existant[6]. C'est là pour Avicenne le statut de tout ce qui est autre que Dieu quand il est considéré en lui-même. Ce qui est nécessaire d'existence peut encore l'être de

1. Sur le nom *ḥaqq* comme nom divin, voir l'article signalé note suivante; D. Gimaret, *Les noms divins*, p. 138-142 et L. Gardet, « Dieu – le Réel ». Voir aussi W.C. Chittick, *Knowledge*, p. 132 *sq.*

2. Le sens premier du terme est celui de réel. *Cf.* D.B. Macdonald-[E.E. Calverley], « ḥaḳīḳī », *EI*[2], vol. III, p. 83-84 : « Le sens primitif de *ḥaḳīḳī* en arabe est "fait établi" (*al-thābit ḥaḳīḳat*[an]) d'où "réalité", et le sens "qui correspond aux faits", d'où "vérité", est secondaire » (la citation se trouve p. 84). Le même article précise encore que le terme peut également signifier, toujours en référence à son sens premier, ce à quoi on a droit, ce qui est son dû.

3. Selon Ibn Fūrak, *Mujarrad maqālāt al-Ash'arī*, éd. Gimaret, 46, 23 *sq.*, cité par D. Gimaret, *Les noms divins*, p. 139, dont nous suivons la traduction.

4. *T. sūrat al-Baqara*, vol. II, p. 146.

5. *Cf.* Ibn Sīnā, *Najāt*, p. 261.

6. *Cf.* Ibn Sīnā, *Mubāḥathāt*, § 806, p. 281 : « Le nécessaire d'existence est l'existant qui, lorsqu'il est posé comme non existant, entraîne une absurdité, tandis que le possible d'existence est ce qui, qu'il soit posé comme non existant ou existant, n'entraîne pas d'absurdité. Le nécessaire d'existence est ainsi ce dont l'existence est indispensable (*al-ḍarūrī l-wujūd*), et le possible est ce en quoi il n'y a aucune nécessité (*ḍarūra*), ni pour ce qui est de son existence ni pour ce qui est de sa non-existence ».

deux façons : par essence, sans que l'on doive considérer autre chose, ou par autrui, du fait qu'il est posé comme tel par une cause. Ce qui fait la distinction entre le nécessaire par essence et ce qui l'est par autrui est ainsi le non-besoin ou le besoin d'autrui, de quelque chose qui rende nécessaire, d'une cause qui fasse passer ce qui est possible en soi à la nécessité[1]. Le nécessaire par essence, c'est l'opulent, l'autosuffisant (*al-ghanī*), le nécessaire par autrui, le pauvre, celui qui est indigent (*al-muftaqir*)[2].

Pour Ṣadrā, il convient d'insister sur le fait que le Nécessaire d'existence n'est pas *quelque chose* qui est nécessaire d'existence, mais l'existence, l'acte d'être même, nécessaire de toute éternité. Aussi préfère-t-il, mais pas toujours, le terme *wujūd wājibī* – terme déjà utilisé par Suhrawardī[3] – que l'on peut traduire par « existence nécessaire » ou « relevant de la nécessité », à celui de *wājib al-wujūd*, nécessaire d'existence[4]. Ce qui est absurde, ce n'est pas *ce qui s'ensuit* de la supposition de sa non-existence, mais c'est *sa non-existence même*[5]. Cette modification dans le vocabulaire est due à un changement dans le sens que Ṣadrā donne à « non-nécessaire » ou « possible » dans des expressions telles que « existences possibles, relevant de la non-nécessité » (*wujūdāt imkāniyya*). Pour mieux comprendre ce qui est entendu par là, et éclairer ainsi ce qu'est l'existence *wājibī*, il faut nous tourner vers ce qui est dit de ces existences relevant de la non-nécessité.

De même que les philosophes, dit Mullā Ṣadrā, ont modifié ce qui était entendu par « nécessaire d'existence », en introduisant la distinction entre ce qui l'est « par essence » et ce qui l'est « par autrui », et en posant que quelque chose peut être possible en soi, c'est-à-dire indifférent à l'existence comme à la non-existence, tout en étant nécessaire par autrui, ainsi va-t-il, lui, modifier ce qui est signifié par la non-nécessité (*imkān*)[6]. Ce qui peut être qualifié de possible ou non-nécessaire (*mumkin*) au sens où l'entendent les philosophes à la suite d'Avicenne, ce ne sont que les *quiddités*. Pour ce qui est de l'existence, elle ne peut être indifférente à l'existence comme à la non-existence. Aussi lorsque l'on attribue l'*imkān*, la non-nécessité, à toute existence autre que le plus haut degré de l'être en sa perfection autosubsistante, ce ne peut être qu'en un autre sens[7]. Quand on parle

1. Ghazālī souligne que ce qui est au cœur de la distinction est le besoin de cause : « Il n'y a pas de signification pour le nécessaire autre que la négation de la cause », parlant du nécessaire par essence (Ghazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, p. 190). Il en fait reproche aux avicenniens, car le Nécessaire se distingue ainsi du reste par un attribut négatif, et celui-ci soit sera extérieur au Nécessaire, ce dernier étant ainsi déterminé par l'extérieur, soit ne lui sera pas extérieur, et le Nécessaire sera ainsi composé de deux aspects.

2. *Cf.* Ibn Sīnā, *Ishārāt*, p. 158 : « Le totalement autosuffisant, c'est celui qui n'est dépendant de rien d'extérieur à lui ».

3. *Cf.* Suhrawardī, *Mashārī'*, p. 387.

4. Voir à titre d'exemple *Asfār*, vol. VI, p. 41 ; *Shawāhid*, p. 35.

5. *Asfār*, vol. I, p. 84.

6. Cf. *ibid.*, p. 85.

7. Il y a en réalité un sens commun aux différentes occurrences du terme *imkān* : ce qui est non-nécessaire, c'est ce qui a besoin pour être existant d'un autre point de vue que ce qu'il est en lui-même. Dans le cas des quiddités, il s'agit de l'existence dont elles sont la quiddité, qui les fait être de manière

d'*imkān* au sujet des existences autre que l'Existence nécessaire, c'est une expression de leur besoin et de l'impossibilité de leur indépendance (*istiqlāl*). Elles sont des existences mais elles ne le sont que par leur rapport et leur liaison à l'Existence autosubsistante. Ce qu'elles sont, puisque c'est l'existence propre qui est ce qui constitue la réalité de toute chose, n'est que dépendance et indissoluble attachement à l'Être qui, lui, est par soi : « Si l'on dit que pour que l'on en abstraie le concept général [d'être], elles ont besoin d'un autre aspect (*ḥaythiyya*), c'est parce que, en réalité (*fī l-wāqi'*), en elles-mêmes, elles ont besoin de ce qui les instaure et leur donne de subsister comme existences particulières »[1]. C'est là ce qui distingue les « existences relevant de la non-nécessité » (*wujūdāt imkāniyya*), aussi appelées « existences dépendantes » (*wujūdāt ta'alluqiyya*), de l'être subsistant par soi (*qā'im bi-l-dhāt*) et autosuffisant (*ghanī*) de l'Existence nécessaire (*al-wujūd al-wājibī*)[2].

Ainsi donc, ce qui est entendu lorsque l'on parle d'Existence nécessaire, c'est que cette existence subsiste par soi (*qā'im bi-dhāti-hī*) d'une nécessité éternelle (*azaliyya*) et ne dépend de rien[3], ni pour être ni pour accomplir toutes les perfections qui sont en elle, « l'existence parfaite que ne ternit rien qui serait autre que l'existence »[4]. La nécessité est ainsi « la perfection (*kamāliyya*) et la fermeté (*ta'akkud*) de l'acte d'être »[5]. C'est donc la perfection qui distingue l'Existence nécessaire des autres existences, et pas le non-besoin, qui est seulement une conséquence de la perfection. L'Existence nécessaire, c'est l'existence qui subsiste par soi et fait subsister autrui (*qayyūmī*), tandis que toute autre existence est mêlée à autre chose que la réalité de l'être, ceci étant dû à sa descente par rapport au degré le plus haut. Le Nécessaire est le « riche », l'« autosuffisant », et elles sont « indigentes ». C'est ainsi que Suhrawardī parlait de la Lumière des lumières, subsistant par soi, par rapport aux lumières plus ou moins parfaites qui ne sont que dans leur dépendance à Elle[6]. Ce sont aussi les termes utilisés par Avicenne, comme nous venons de le voir[7].

b) *Les voies montrant qu'il est établi*

L'Existence nécessaire et subsistant par soi est posée de soi, et tout intellect sain ne peut que reconnaître cela comme une évidence. Qu'elle est n'a pas besoin ni ne peut être démontré, « de même que le matin n'a pas besoin de lampe »[8].

seconde ; dans le cas des existences, il s'agit du fait que leur Instaurateur les pose comme existences. Cf. *Asfār*, vol. V, p. 86.

1. *Asfār*, vol. I, p. 86.
2. *Ibid.*
3. Cf. *Shawāhid*, p. 36.
4. *Mafātīḥ*, p. 240.
5. *Ibid.*
6. Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, p. 107 (§ 108).
7. Cf. *supra*, n. 2.
8. *Mafātīḥ*, p. 242. En arabe, le terme qui correspond à « matin » et celui qui correspond à « lampe » dérivent de la même racine, et il y a ici un jeu de mots qu'il est malaisé de rendre en français : *istighnā' al-ṣabāḥ 'an al-miṣbāḥ*.

L'on peut bien sûr trouver des indices de son existence en considérant les effets de celle-ci, mais cela n'a d'utilité que pour les esprits faibles ou malades, et ne constituera jamais une preuve ni une démonstration[1]. Rien de ce qui est conçu par une créature à partir des créatures ne pourra démontrer l'Existence nécessaire[2]. Tout au plus sera-ce là une voie indiquant ce qui est déjà posé par soi, dont « l'essence rend témoignage d'elle-même et de son unité, ainsi qu'Il a dit: « Dieu témoigne qu'il n'est pas de divinité sinon Lui »(3: 18) »[3]. Aussi Mullā Ṣadrā n'entreprend-il pas d'établir l'existence du Nécessaire. En certains textes cependant, il expose comment c'est là une évidence du fait même de ce qui est entendu par « réalité de l'être ». Il mentionne également, mais surtout dans des passages consacrés à la théologie proprement dite[4], d'autres voies, par induction à partir des effets, voies qu'il reprend à d'autres sans les faire siennes, et seulement parce que certains esprits très faibles ne peuvent voir la réalité en elle-même.

Pour Mullā Ṣadrā en effet la seule considération de ce qu'est la réalité de l'existence suffit à affirmer qu'il y a un Nécessaire d'existence. C'est là ce qu'il appelle la voie des Véridiques (*ṭarīqat al-ṣiddīqīn*)[5], expression qu'Avicenne avait choisie dans ses *Ishārāt* pour désigner la voie qu'il y expose, en se basant, dit-il, sur la seule *notion* d'existence[6]. Nous verrons comment l'une et l'autre se distinguent.

L'on a également souvent cherché à établir l'Existence nécessaire à partir de l'observation des créatures. La méthode qui est mise en œuvre dans ces voies – partir des effets pour établir l'existence autosubsistante – n'est pas adéquate selon Mullā Ṣadrā. Il en mentionne néanmoins certaines, que nous passerons rapidement en revue. Remarquons que les textes consacrés par Mullā Ṣadrā à cette question présentent des différences assez importantes, et ce non seulement dans le

1. Tout ceci reprend ce que professait Avicenne. *Cf.* Ibn Sīnā, *al-Mabda' wa-l-ma'ād*, p. 33 : « Il ne s'agit pas là d'une preuve ni d'une démonstration pure. Il n'est pas de démonstration du Premier, car il n'est pas de cause pour lui ».

2. L'on peut citer à ce propos quelques vers d'al-Ḥallāj (m. 309/922), qui disait : « La preuve est à Lui, de Lui, en Lui et pour Lui. [...] Qu'on ne déduise plus le Créateur de Son œuvre créée, vous tous, êtres contingents, êtes déviés de Lui de toute la fissure des temps » (*Diwan*, *Qaṣīda* VIII, v. 4-5, p. 28-29).

3. *Mashā'ir*, § 105.

4. Ainsi est-ce dans le troisième *safar* des *Asfār* que ces voies sont mentionnées (vol. VI, p. 11-47), et non pas dans le premier, consacré à la philosophie première. Les *Mafātīḥ* leur accordent également un long exposé (p. 239-252). Dans les *Shawāhid* par contre, c'est bien dans le premier *mashhad*, où il est question de l'être et de ses statuts, qu'un chapitre est consacré à « l'établissement de l'Existence nécessaire » (p. 35-36).

5. Sur le sens du terme *ṣiddīq*, voir A.-M. Goichon, *La Distinction*, p. 338-339, et pour une étude plus générale H. Ringgren, « The root ṣdq ».

6. Ibn Sīnā, *Ishārāt*, p. 146. Sur les preuves de l'existence de Dieu chez Avicenne, *cf.* M.E. Marmura, « Avicenna's proof »; H.A. Davidson, « Avicenna's proof »; P. Morewedge, « A Third version »; J. Janssens, *Avicenna*, p. 18-27; S. Johnson, « A Fourth »; U. Rudolph, « La preuve ».

nombre et l'exposé des voies par les effets, mais aussi, et c'est là chose plus grave, concernant la voie des Véridiques, qu'il annonce comme étant sa position propre.

1. *La voie des Véridiques*

En considérant l'être en sa réalité, c'est-à-dire comme fondement de tout ce qui est, l'on ne peut qu'affirmer qu'il est et qu'il est nécessairement. Le manque, la non-nécessité, le besoin d'autrui qui caractérisent certains actes d'être ne relèvent pas de leur réalité comme actes d'être, puisque l'être n'est qu'être-en-acte, pure activité (*fi'liyya*) et réalisation (*taḥaqquq*). Ils relèvent seulement de leur réalité comme causée : du fait que ces actes d'être sont causés, ils ne peuvent qu'être inférieurs à ce qui les cause, cette infériorité impliquant que leur être est accompagné de manque d'être. Ces actes d'être qui ne sont pas l'exister parfait et nécessaire ont besoin de ce dernier pour être, et ainsi, si l'on part de la considération des degrés moins parfaits de l'être, on devra poser l'existence d'un acte d'être nécessaire par soi[1]. C'est de cette manière que Ṣadrā expose dans les *Asfār* ce qui est pour lui la voie la plus noble pour indiquer l'existence du Principe, qui se base sur ce qu'est la réalité de l'être et sur la notion de réalité modulée.

Le texte des *Mashā'ir* est assez proche de celui des *Asfār*. L'on peut y lire en effet que ce dont la réalité est l'être même, sans rien d'autre qui se mêle à lui, ne peut qu'être, et être nécessairement. C'est que tout ce qui est autre que l'existence même est soit une quiddité soit une existence mêlée de privation et de déficience. La quiddité en elle-même n'est ni existante ni non-existante; l'existence déficiente ne subsiste pas par soi mais seulement parce qu'elle est instaurée comme existence par autrui. Quiddité comme existence déficiente ne sont donc pas par elles-mêmes. Si ce dont la réalité même est l'être n'était pas existant, rien ne le serait[2].

Dans les *Shawāhid*, une plus grande part est donnée à la notion de causalité. L'argument y est le suivant : ce qui est existant soit ne dépend absolument de rien, soit dépend d'autrui d'une façon ou d'une autre. S'il ne dépend de rien, c'est ce que nous cherchions. Dans ce qui dépend d'autrui, c'est l'existence même qui est ainsi dépendante. En effet, ce ne peut être la quiddité, parce que celle-ci en elle-même n'implique aucune dépendance; reste l'existence. Ce n'est pas parce que cette existence est après ne pas avoir été qu'elle est dépendante, parce que si tel était le cas, elle pourrait exister indépendamment une fois posée dans l'existence, et ne serait donc pas dépendante; c'est donc en elle-même qu'elle l'est. Or ce dont dépend une existence ne peut être qu'une existence. En dehors de l'existence, il n'y a en effet que des quiddités, et ce qui dépend des quiddités ne peut qu'être quelque chose n'ayant de réalité que dans l'entendement comme la quiddité elle-même. Cette existence dont dépend la première sera soit elle-même dépendante

1. *Asfār*, vol. VI, p. 14-26.
2. *Mashā'ir*, § 104.

soit ne dépendra absolument de rien. On doit ainsi aboutir, pour éviter une régression à l'infini, à une existence subsistant par soi, qui ne dépend de rien[1].

Cette façon d'exposer les choses est assez proche de l'argument proposé par Avicenne comme « voie des Véridiques » dans les *Ishārāt*[2], argument qui se trouve également dans le *Najāt*[3] et dans *al-Mabda' wa-l-ma'ād*, où il est qualifié d'« induction (*istidlāl*) à partir de ce qu'il en est de l'existence (*ḥāl al-wujūd*) »[4]. Il y est exposé ainsi : « Il n'est pas de doute qu'il y a de l'existence. Or toute existence est soit nécessaire soit possible. Si elle est nécessaire, l'existence du nécessaire est prouvée, et c'est ce que nous cherchions. Si elle est possible, nous allons démontrer que l'existence du possible aboutit au Nécessaire d'existence »[5], et ce du fait qu'en lui-même le possible a besoin d'une cause pour être et continuer à être, et qu'au bout de la chaîne des causes, il ne peut y avoir finalement qu'une existence nécessaire. Une série de causes non-nécessaires ne pourra en effet jamais rien causer, ni comme un tout ni en considération de l'une de ces causes.

Pour Mullā Ṣadrā, ce n'est pas là la véritable voie des Véridiques. Cela parce que ce qu'Avicenne expose est fondé sur la considération du *concept* d'existence, et non pas sur la réalité de celle-ci, comme lui-même le fait[6]. Il résume l'argument avicennien de la façon suivante : l'existant se divise *en fonction du concept* en nécessaire et non-nécessaire ou possible. Le possible doit avoir quelque chose qui le pousse à être, car en lui-même, il est indifférent à l'existence comme à la non existence. Comme les choses non-nécessaires en elles-mêmes existent, il faut poser l'existence du Nécessaire[7]. C'est là pour Ṣadrā un examen du seul concept d'être et de la non-nécessité au sens de non-nécessité des quiddités, non pas au sens de non-nécessité des existences, comme existences dépendantes.

2. *Les autres voies*

Ṣadrā mentionne encore d'autres voies, partant des effets de l'existence nécessaire pour montrer que celle-ci existe[8]. Nous l'avons dit, Mullā Ṣadrā n'approuve pas cette méthode, et dans la plupart des cas, ne prend ces voies en

1. *Shawāhid*, p. 35-36.

2. Ibn Sīnā, *Ishārāt*, p. 140-146. Cet argument a été compris de différentes façons. *Cf.* H. Davidson, « Avicenna's proof » ; A.-M. Goichon, *La distinction*, p. 335-340 et *Directives*, p. 371-372 ; J. Janssens, *Avicenna*, p. 24-27, qui donne un résumé des différentes positions en présence. M.E. Marmura a montré dans « Avicenna's proof » comment cet argument peut aussi être retrouvé dans la *Métaphysique* du *Shifā'*.

3. Ibn Sīnā, *Najāt*, p. 271-272.

4. Ibn Sīnā, *al-Mabda' wa-l-ma'ād*, p. 33.

5. *Ibid.*, p. 22.

6. *Asfār*, vol. VI, p. 26-27.

7. *Ibid.*, p. 26.

8. Si la première voie correspondait aux versets « Dieu témoigne qu'il n'est pas de divinité sinon Lui » (3 : 18) et « Ne te suffit-il pas que ton Seigneur soit de toute chose témoin ? » (41 : 53), celles-ci se fondent sur le verset « Nous leur ferons voir Nos signes aux horizons et dans leurs âmes afin qu'il soit clair pour eux qu'Il est le Réel » (41 : 53). Cf. *Shawāhid*, p. 45 et *Asfār*, vol. VI, p. 13 (texte 8).

considération que dans les textes consacrés à la théologie au sens strict[1]. Chacun des passages où ces voies sont exposées en présente une liste différente[2]. Nous prendrons pour base ici l'exposé donné dans les *Mafātīḥ*, qui présente l'avantage d'être pensé d'une façon unifiée.

En effet, Ṣadrā y explique que l'ensemble de ces voies montrent comment tout ce qui est est une preuve, un indice (*dalīl*), de l'existence du Nécessaire. Ce qui est en étant non-nécessaire est soit accident soit substance. Ce qui est accident, c'est le mouvement, et il y aura ainsi une voie par le mouvement. Si c'est une substance, soit elle occupe un espace et a un lieu, et est donc un corps, et Mullā Ṣadrā montrera comment parvenir à l'existence du Nécessaire à partir des corps. Si elle n'est pas telle, soit elle régit un corps, et est ainsi une âme, et là encore, l'on pourra montrer comment l'âme est une preuve de l'existence du Nécessaire. Soit elle ne le fait pas, et est un intellect, et Mullā Ṣadrā exposera la voie qui part de l'intellect. Soit enfin, ce sera quelque chose qui est commun aux quatre cas, l'être, dont nous avons vu déjà comment il est par lui-même une voie pour établir le Nécessaire[3].

– La voie de l'intellect[4]

L'existence de l'intellect est une preuve de « l'existence de l'Un, l'Unique, l'Éternel », parce que l'intellect est une substance séparée de la matière, vivante, savante, mais n'est pas nécessaire par lui-même. Son existence conduit donc à poser l'existence du Nécessaire dont il dépend.

Tout le problème consiste à montrer que l'intellect existe. Cela peut se faire de différentes façons. D'abord l'intellect doit être comme ce qui conserve de la destruction toute composition de matière et de forme; ensuite comme finalité des mouvements des sphères; comme cause efficiente de ceux-ci (leurs mouvements étant permanents, ce qui les meut ne peut être qu'une puissance intellectuelle, non soumise à la destruction et au changement); comme agent qui donne existence à ces corps célestes (notamment parce que la cause d'un corps ne peut être un autre corps); enfin comme ce qui rend l'âme parfaite, et la fait passer d'intellect en puissance à intellect en acte.

C'est là pour Mullā Ṣadrā une voie très noble, parce que non seulement l'existence de l'intellect est un signe (*dalīl*) de l'existence du Nécessaire d'existence, mais ses perfections sont signes des perfections de celui-ci, car celui qui procure une perfection ne peut en être lui-même dépourvu. À cela, une voie partant des corps ne pourra parvenir.

1. Cf. *supra*, p. 79, n. 4.

2. *Asfār*, vol. VI, p. 41-47; *Shawāhid*, p. 44-46; *Mafātīḥ*, p. 245-252; *Sharḥ Uṣūl*, t. I, p. 271-276; *Mashā'ir*, § 142-144.

3. *Mafātīḥ*, p. 252.

4. *Ibid.*, p. 245-248.

– La voie de l'âme[1]

L'âme est une substance vivante et douée de connaissance, et elle n'est pas pré-éternelle (*qadīm*), mais a un début dans le temps (*ḥādith*). Elle a donc besoin de quelque chose de pré-éternel, de vivant, de connaissant, dont elle soit l'effet. Le texte des *Asfār* précise : l'âme a un commencement dans le temps, et est donc causée. Le corps ne peut pas être cause de l'âme, car rien ne peut faire exister ce qui est plus noble que lui, or l'âme est plus noble que toutes les puissances corporelles. Ce qui la fait exister doit être quelque chose qui soit séparé de la matière et des corps, et c'est le Nécessaire, « que ce soit sans intermédiaire ou avec un intermédiaire »[2].

Autre preuve : l'âme est au départ vide de toute connaissance. Pour devenir intellect en acte, d'intellect en puissance qu'elle est, elle a besoin de quelque chose qui l'enseigne et la rende parfaite. Ce quelque chose doit être un intellect en acte. Et l'on en arrive ainsi à la voie de l'intellect : l'existence d'un intellect montre l'existence du Principe premier.

– La voie des corps[3]

Les corps sont tous semblables entre eux dans leur corporéité (*jismiyya*) comme matière. S'ils se distinguent, ce ne peut être que par des choses extérieures : mesures, dispositions, perfections, formes. Les causes de ces différences ne peuvent être elles-mêmes corporelles. L'âme qui régit les corps ne peut pas non plus être cause de cela, car « si elle est séparée quant à sa réalité et à son essence, elle est corporelle pour ce qui est de son action et de sa production d'effet »[4]. Il faut donc que ce qui a effet sur les corps soit un intellect. L'on revient alors à la voie de l'intellect.

Les *Shawāhid* développent encore un autre argument, que l'on a vu esquissé dans la voie de l'intellect. Les corps sont composés de matière et de forme. Celles-ci dépendant l'une de l'autre ne peuvent être cause l'une de l'autre ni du tout. Il faut donc quelque chose qui les fasse exister, qui ne soit ni l'une ni l'autre, et qui ne soit pas corporel. Cela, c'est un intellect, et l'on revient à la voie de l'intellect[5].

– La voie des états des corps[6] et de leurs accidents[7]

Il s'agit de la voie par le mouvement, qui est le premier accident des corps. Le mouvement, étant adventé, n'étant pas de toute nécessité, montre qu'il a une

1. *Mafātīḥ*, p. 248-249 ; *Asfār*, vol. VI, p. 44-47 ; *Shawāhid*, p. 45.
2. *Asfār*, vol. VI, p. 46.
3. *Mafātīḥ*, p. 249-251.
4. *Ibid.*, p. 250.
5. *Shawāhid*, p. 45.
6. Le terme est lié aux arguments donnés par Ash'arī pour montrer l'existence du Nécessaire. *Cf.* D. Gimaret, *La doctrine*, p. 230-234.
7. *Mafātīḥ*, p. 251-252.

cause. L'on doit aboutir, au bout de la chaîne de toutes les causes, à un moteur qui lui-même ne soit plus mû ni mobile[1].

Il faut à tout mouvement un réceptacle qui reste stable pendant que le mouvement a lieu, et un agent, qui cause le mouvement et le fait se poursuivre. Ce qui reçoit le mouvement est un corps dont le propre est de changer et de se transformer. Il faut donc que ce qui produit le mouvement et conserve le tout soit quelque chose de non corporel, et c'est l'intellect[2].

Le mouvement peut aussi être considéré du point de vue de ses principes et de ses fins. Les mouvements des sphères dont dépendent les autres mouvements sont volontaires. Il s'agit de l'effet de la volonté de leurs âmes. Or les âmes ont besoin de l'intellect, comme on l'a vu dans la voie de l'âme, et l'intellect a besoin du Nécessaire.

Quant à la cause finale de ces mouvements, il ne peut s'agir de quelque chose de corporel, qui serait plus bas que les âmes des sphères, ni de psychique, qui serait les âmes elles-mêmes, mais bien quelque chose de plus élevé, qui ne peut être qu'un intellect, qui soit sera le Nécessaire, soit entraînera l'existence du Nécessaire[3]. Autre explication : la cause finale du mouvement ne peut être quelque chose qui s'arrête ou est détruit, puisque le mouvement est permanent. Ce doit être quelque chose qui est en dehors du mouvement et des corps. Il faut donc que ce soit un intellect. Ce sera le Nécessaire par soi ou bien un intellect qui dépendra de celui-ci[4].

Le texte des *Mafātīḥ* ne traite pas comme tel ce qui est qualifié dans les *Asfār* et les *Shawāhid* d'argument des gens du Kalām[5]. Ceux-ci partent du caractère adventé des corps dans leur ensemble pour montrer la nécessité de l'existence d'un Nécessaire qui leur donne d'être. Ils montrent que les corps ont un commencement dans le temps par cela que tous sont soit en mouvement soit en repos. Or mouvement et repos ont un commencement dans le temps. Ce qui ne manque jamais de quelque chose ayant un commencement dans le temps a lui-même un commencement dans le temps. Les corps ont donc besoin de quelque chose qui les fasse commencer dans le temps, advenir (*muḥdith*), qui ne soit ni corps ni corporel, et c'est le Nécessaire.

1. *Asfār*, vol. VI, p. 43. C'est là la version ṣadrienne de la Cause première comme premier Moteur immobile. Cette voie est mentionnée par Avicenne comme étant ce qui est le plus répandu (*mashhūr*), « provenant du Philosophe dans le *De Caelo* et dans la *Métaphysique* » (Ibn Sīnā, *al-Mabda' wa-l-ma'ād*, p. 34). Dans les *Mubāḥathāt*, Avicenne déclare combien il est peiné que l'on puisse procéder de la sorte pour établir le Nécessaire d'existence, Perfection des perfections. Cf. *Mubāḥathāt*, § 140 (signalé par D. Gutas, *The Aristotelian*, p. 264). Cette voie est la voie des Physiciens par opposition à celle des Métaphysiciens (*al-ilāhiyyūn*), qui, eux, partent de la nécessité de l'existence pour établir l'existence du Nécessaire. Cf. *Ta'līqāt*, p. 62.

2. *Shawāhid*, p. 45.

3. *Asfār*, vol. VI, p. 43.

4. *Mafātīḥ*, p. 249.

5. *Asfār*, vol. VI, p. 47; *Shawāhid*, p. 45-46. C'est l'argument d'al-Ghazālī dans l'*Iqtiṣād*. Voir l'exposé très détaillé qu'en font S.L. de Beaurecueil et G.C. Anawati, « Une preuve », p. 220-230. Sur l'argument chez al-Ash'arī, *cf.* D. Gimaret, *La doctrine*, p. 219-234.

c) *Il est pur acte d'être*[1]

Le Nécessaire d'existence est pur acte d'être sans rien qui s'y ajoute ou le limite. On se souvient que Ṣadrā considère la quiddité comme ce qui est abstrait des existences limitées à partir de leur limite même. Rien d'étonnant à ce que pour lui le Nécessaire soit acte d'être sans quiddité[2]. Avoir une quiddité, cela signifie être limité : comment ce qui est au-dessus de toute limite serait-il limité ? En outre, s'il l'était, il faudrait quelque chose d'extérieur à lui qui le limiterait, et il ne serait plus ainsi le Nécessaire d'existence[3]. C'est parce qu'Il est nécessaire, c'est-à-dire perfection de l'être en sa plénitude, sans rien qui soit plus parfait que Lui ni qui Le limite, qu'aucune quiddité n'est attachée au Nécessaire[4].

Mullā Ṣadrā définit également la quiddité comme « ce que se représente l'entendement après avoir dépouillé la chose de son existence et de tout ce qui la particularise »[5]. Le Nécessaire étant une ipséité personnelle, un lui individuel (*huwiyya shakhṣiyya*), l'on ne peut en abstraire une telle signification universelle. Le Nécessaire d'existence n'est pas quelque chose de nécessaire mais l'existence nécessaire en elle-même.

Nous avons vu déjà comment Mullā Ṣadrā, en particulier dans les *Asfār*, aime à prendre position dans les discussions qui ont eu lieu antérieurement. C'est ici encore le cas. L'affirmation d'Avicenne, selon laquelle il n'est pas pour le Nécessaire de quiddité autre que l'anéité[6], que le fait d'être, n'avait pas manqué de susciter de nombreuses objections, en particulier de la part des gens du Kalām. Pour Avicenne, tout ce qui a une quiddité étant composé de cette quiddité et de l'existence, et étant en outre causé car une quiddité par elle-même ne peut recevoir son existence que du dehors, le Nécessaire ne peut avoir de quiddité autre que le fait d'être, car il ne peut être ni composé ni causé[7]. Dans son *Tahāfut al-falāsifa*, Ghazālī (m. 505/1111) consacre une question à réfuter ce propos. Cela de deux façons : d'abord en montrant que les philosophes ne présentent aucun argument décisif pour prouver cela ; ensuite en disant qu'une existence sans *māhiyya* et sans réalité n'est pas intelligible[8]. Nous voyons que le terme *māhiyya* est pris ici par Ghazālī au sens de *dhāt*, essence. Avicenne ne dit pas que le Nécessaire n'a pas de réalité ou d'essence, mais il dit que ce qu'Il est est qu'Il est.

1. *Asfār*, vol. I, p. 96-122 (textes 4, 9-14) ; vol. VI, p. 48-57 ; *Mafātiḥ*, p. 256-258.

2. Rappelons que pour Mullā Ṣadrā, *māhiyya*, quiddité, est distinct de *dhāt*, essence.

3. *Asfār*, vol. VI, p. 271 (texte 16).

4. *Ibid.*, vol. I, p. 254.

5. *Ibid.*, vol. II, p. 84-85.

6. L'on connaît les questions qui ont été soulevées à propos de ce terme, nous n'y reviendrons pas ici. *Cf.* M.-Th. d'Alverny, « Anniyya-Anitas » ; R. Frank, « The Origin » ; J. Janssens, *Avicenna*, p. 128-133 ; E. Macierowski, « Does God have a quiddity » ; P. Thillet, « La formation », p. 45-47. Certains préfèrent lire le terme comme étant *inniyya*, ce que justifie entre autres Sh. Abed : « When the particle *inna* is added to a thing, it signifies that the existence of this thing is affirmed and that its validity is firmly established » (*Aristotelian Logic*, p. 68). *Cf.* G. Endress, *Proclus Arabus*, p. 77 *sq.*

7. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 344 ; *Ishārāt*, p. 145.

8. Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifa*, 8e question.

Mais ce ne sont pas les objections de Ghazālī qui intéressent Ṣadrā[1], il ne les évoque même pas, mais bien celles de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, ainsi que les réponses que leur a données Ṭūsī[2]. L'exposé qu'il en fait dans les *Asfār*[3] est pour lui l'occasion de préciser sa position propre, ainsi que de se démarquer par rapport à Ṭūsī. Il ne se borne pas en effet à rapporter ce que dit Ṭūsī, mais propose pour chaque objection de Rāzī une réponse conforme à la conception qu'il a de l'être.

Rāzī apporte plusieurs arguments contre la position avicennienne, professant quant à lui qu'il est bien une *māhiyya* pour le Très-Haut, et que cette *māhiyya* inconnaissable implique nécessairement son existence. Pour lui donc, l'existence du Nécessaire s'ajoute (*zā'id*) à sa réalité, comme elle s'ajoute aux quiddités possibles. Ṭūsī rétorque que si l'existence du Nécessaire s'ajoutait à ce qu'Il est, Il serait un possible, puisque c'est là le statut des possibles. En outre, Il serait composé, et donc causé, toujours selon Ṭūsī qui suit en cela Avicenne[4].

Pour Rāzī, le fait que l'existence du Nécessaire s'ajoute à sa quiddité n'implique pas que celle-ci existe avant l'existence, et cela de la même façon qu'il en est selon lui de toute quiddité par rapport à son existence dans les possibles. La différence entre les deux cas, c'est que la quiddité (ou plutôt l'essence) du Nécessaire implique son existence, ce que ne fait pas celle du possible. La quiddité peut être cause de certains attributs sans les précéder par l'existence, et c'est de cette façon qu'il faut comprendre le fait que la quiddité peut avoir pour effet l'existence[5]. Voici les arguments qu'il développe à ce propos.

1) Comment une même réalité pourrait-elle impliquer à la fois le fait d'arriver du dehors (*'urūḍ*) et le fait de ne pas arriver du dehors (*al-lā-'urūḍ*)? Cela ne pourrait provenir que d'une cause extérieure, et « l'existence du Nécessaire d'existence ne serait séparée de la quiddité que du fait d'une cause »[6].

2) Si le Nécessaire d'existence était pure existence sans quiddité, dit F. D. Rāzī, comme c'est par son essence (*dhāt*) qu'Il est le principe de tout ce qui est, et par rien d'autre, il faudrait que tous les existants soient ainsi. De même, puisque c'est par son essence qui est l'existence qu'Il est nécessaire, il faudrait que tous les existants soient aussi nécessaires. Ou bien alors, le Nécessaire se distinguera par quelque chose d'extérieur, et sera ainsi causé ou déterminé par l'extérieur[7].

1. La réfutation par Averroès (1126-1198) de celles-ci n'attire pas plus son attention. *Cf.* Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 8e discussion. Signalons que c'est là une règle générale, et que, si Ghazālī est mentionné par Mullā Ṣadrā pour ses *Mishkāt al-anwār* et *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, son *Tahāfut* n'est, semble-t-il, que rarement considéré (comme dans *Asfār*, vol. I, p. 227).

2. Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 32-40; les objections de Rāzī (*Sharḥ al-Ishārāt*, vol. II, p. 203) y sont reprises pour être réfutées. Voir aussi F.D. Rāzī, *Lubāb al-Ishārāt*, p. 147; *Mabāḥith*, vol. I, p. 120-130; *K. al-Arba'īn*, Mas'ala 6, p. 100-104.

3. *Asfār*, vol. I, p. 108-113 (texte 12).

4. Ṭūsī, *Tajrīd*, p. 54.

5. Rāzī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. II, p. 203.

6. Rāzī, *Mabāḥith*, t. I, p. 121. Voir aussi du même, *K. al-Arba'īn*, p. 101.

7. Rāzī, *Mabāḥith*, t. I, p. 124.

Ṭūsī répond à Rāzī que celui-ci méconnaît ce qui est entendu par le *tashkīk* au sens ṭūsien : que l'existence soit commune à l'ensemble des existants n'implique pas que ce qui s'ensuit de l'existence soit la même chose en tout, parce que l'existence du nécessaire est différente en réalité de celle des existants possibles.

Mullā Ṣadrā complète ces propos par une réponse qui correspond à sa propre position : si l'on professe que la différence entre les existences n'est pas une différence quant à la réalité mais une différence de degrés au sein d'une même réalité, il en va de même. En donnant cette réponse Mullā Ṣadrā fait sienne la proposition que faisait Suhrawardī aux Mashshā'ūn, ainsi que nous l'avons vu déjà[1].

3) Autre objection de Rāzī mentionnée ici par Ṣadrā: s'il n'était pas pour le Nécessaire de quiddité autre que l'être, cela signifierait que le Très-Haut serait connaissable du tout au tout, puisque, de l'aveu même des philosophes, l'être est manifeste par soi, une évidence première[2].

Ṭūsī lui répond que ce qui est connu comme une évidence première, c'est le concept général d'être, tandis que l'être dont il est question quand on dit que c'est ce qu'est le Nécessaire en lui-même, c'est l'être qui lui est propre, son acte d'être particulier, lequel n'est pas connaissable[3].

Mullā Ṣadrā apporte ici encore une autre réponse, conforme à sa doctrine. La réalité de l'existence est manifeste par elle-même, ce qui ne l'empêche pas de rester inconnaissable, non pas du fait d'un manque de manifestation de sa part, mais du fait de l'irrémédiable déficience des créatures. L'on ne peut avoir de connaissance représentative (*'ilm irtisāmī*) de ce qu'est le Très-Haut, car une telle connaissance ne peut atteindre aucune existence, et encore moins l'acte d'être subsistant par soi. Le mode d'existence de chaque chose ne peut être connu que par connaissance présentielle (*'ilm ḥuḍūrī*). Mais là encore, l'on ne peut atteindre l'existence du Très-Haut en ce qu'elle est. C'est que jamais une chose limitée par définition ne pourra être présente au tout de l'existence qui n'est limitée par rien. Il n'appartient qu'à la cause de saisir ce qu'elle cause dans ce qu'il est tout entier. Tout ce qui est causé ne peut faire le tour, comprendre parfaitement, le tout de l'existence de ce qui le cause. Limitée chaque fois en son existence du fait même qu'elle est causée, l'existence non-nécessaire par soi aura aussi une connaissance limitée de sa cause. C'est à la mesure de sa propre existence, de son degré plus ou moins élevé de perfection dans l'existence, que la chose peut connaître l'existence du Nécessaire, c'est-à-dire ce que celui-ci est : « Chacun reçoit de la manifestation de Son essence à la mesure de sa capacité existentielle, et en est privé à la mesure de sa faiblesse, de sa déficience et de son étroitesse »[4]. Le Très-Haut est manifeste par lui-même ; ce qui empêche de le contempler comme il est ne se situe pas de son

1. Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, p. 94. Cf. *supra*, p. 72, n. 4.
2. Rāzī, *Mabāḥith*, t. I, p. 124 ; *K. al-Arba'īn*, p. 102-104 ; *Muḥaṣṣal*, p. 67.
3. Ṭūsī, *Tajrīd*, p. 54.
4. *Asfār*, vol. I, p. 114 (texte 12).

côté, mais bien du côté de la déficience des existences non-nécessaires, qui sont comme des chauves-souris face à la lumière du soleil[1].

d) *Il est parfait, simple et unique*

Le Nécessaire est pur acte d'être. Il ne dépend de rien ni n'a besoin de rien. En lui, toute perfection est accomplie, et il n'a aucune perfection à rechercher. Tout mouvement en dehors de Lui serait en effet un mouvement vers ce qui Lui est inférieur, puisqu'Il est la perfection et le bien même. En outre, cela impliquerait qu'Il aurait besoin d'autrui, et ce serait cet autre qui serait le Nécessaire d'existence et le Principe du tout[2].

Le Nécessaire est aussi absolument simple : en Lui, aucune composition, ni composition de quiddité et d'existence, ni d'aspect de nécessité et d'aspect de possibilité, ni d'aspect de perfection et d'aspect de manque. Il est le seul individu véritable (*fard ḥaqīqī*), tout ce qui est autre que Lui étant composé[3], et donc causé, au moins par ses parties.

Pour Mullā Ṣadrā, cette perfection et cette simplicité entraînent deux conséquences importantes : si le Nécessaire est la perfection même de l'acte d'être, Il ne peut être qu'unique; et s'Il est simple sous tous les aspects, cela implique qu'il comprend en Lui le tout de la perfection de l'être. Ainsi est-Il tout être et tout l'être.

Ṣadrā explique la première conséquence de la façon suivante[4] : l'on ne peut concevoir quelque chose qui accomplirait plus parfaitement cette réalité ni quelque chose qui l'égalerait dans la perfection que ce qui est la perfection même d'une réalité. Aussi écrit-il : « Nous n'entendons par le Nécessaire rien d'autre que l'existence parfaite en sa plénitude, qui n'est mêlée à rien d'autre que l'existence comme privation, puissance, déficience, non-nécessité et manque. Et tout ce qui est ainsi, il n'y en a pas deux comme lui »[5]. Tout ce qui serait conçu comme second ne pourrait être que le premier même en effet, et rien d'autre. En affirmant cela, Mullā Ṣadrā cette fois encore se met dans les pas de Suhrawardī, qui écrit à propos de l'unicité du Principe premier : « Chaque fois que tu fais l'hypothèse d'un deuxième pur acte d'être (*ṣirf al-wujūd*) par rapport auquel rien n'est plus parfait, lorsque tu le considères, c'est le premier lui-même (*huwa huwa*), car il n'y a pas de distinction [possible] dans la chose pure et simple »[6].

1. *Asfār*, vol. I, p. 69 (parallèle à *Îqāẓ*, p. 24); p. 113-119 (textes 3 et 12); *Sharḥ Uṣūl*, t. I, p. 181; *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 62; *T. āyat al-Nūr*, p. 348.

2. *Shawāhid*, p. 137 et *Mafātīḥ*, p. 260-261.

3. Cf. *supra*, p. 22.

4. *Asfār*, vol. I, p. 129-137 (texte 14); *Shawāhid*, p. 37-38.

5. *Mafātīḥ*, p. 240.

6. Suhrawardī, *Talwīḥāt*, p. 35, cité par Mullā Ṣadrā, *Asfār*, vol. I, p. 135 (texte 14).

Mais Ṣadrā a également construit un argument propre pour prouver l'unicité du Nécessaire, argument qu'il expose en de nombreux passages de son œuvre [1]. Le Nécessaire d'existence étant simple, sans aucune composition en lui, parce qu'il est tout entier nécessité d'existence, toutes les perfections de l'existence sont accomplies en lui [2] et toute perfection dans ce qui existe trouve sa source en lui. Si l'on posait un deuxième Nécessaire d'existence, celui-ci devrait être distinct par son essence du premier. Il ne peut être ici question de distinction par le plus ou moins grand degré de perfection, puisque le Nécessaire d'existence est par définition le degré le plus parfait de l'existence. Si l'un était plus parfait que l'autre, il serait le Nécessaire d'existence, et l'autre ne le serait pas [3]. Il ne peut y avoir de lien existentiel entre les deux Nécessaires ainsi posés, car ce lien ne peut être que de cause à causé ou de deux causés entre eux par rapport à un troisième, ce qui nierait la nécessité de l'un ou des deux Nécessaires d'existence [4]. Chacun des deux Nécessaires aura donc une part d'existence et de perfection qui ne sera pas à l'autre et les distinguera. Il y aura ainsi pour chacun un degré de l'existence qui ne sera pas sien ni ne prendra sa source en lui. Aucun ne sera ainsi pur acte, nécessité et perfection, et aucun ne sera la pure réalité de l'existence subsistant par soi. Or le Nécessaire d'existence a été posé comme devant être nécessaire sous tous les aspects et comprendre en lui toute la perfection de l'être. Si un degré d'existence peut être totalement en dehors du Nécessaire, celui-ci en sera dépourvu : il montrera ainsi un manque, et ne sera pas le Nécessaire d'existence. Ainsi donc, du fait de la perfection en acte de l'existence en lui, le Nécessaire ne peut qu'être unique.

Parfois d'autres arguments sont évoqués. Ainsi le fait que si les deux Nécessaires ont chacun un degré existentiel que l'autre n'a pas, ils sont tous deux composés d'un aspect d'existence et d'un aspect de manque. Or la composition implique la non-nécessité, et aucun des deux n'est ainsi Nécessaire d'existence [5]. Autre argument : l'impossibilité de différencier l'un des deux Nécessaires de l'autre. Deux choses peuvent se différencier soit *par l'entièreté de la réalité*, ce qui est impossible ici puisque l'essence même du Nécessaire d'existence est l'existence nécessaire ; soit *par une partie de cette réalité*, ce qui entraînerait la composition au sein du Nécessaire ; soit *par quelque chose d'extérieur*, et le Nécessaire aura ainsi besoin de quelque chose d'extérieur à lui-même. Aucune des possibilités ne pouvant être retenue, il faut en conclure qu'il ne peut y avoir deux existences nécessaires par soi distinctes entre elles [6]. Si l'on prend « nécessaire » par essence au sens qui en est donné par les philosophes, à savoir « ce dont l'essence

1. *Asfār*, vol. I, p. 135-137 (texte 14) ; vol. VI, p. 58 ; *Shawāhid*, p. 37 ; *Mashā'ir*, § 107 ; *Mabda'*, p. 53 ; *Masā'il*, p. 30 ; *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 62 ; *'Arshiyya*, p. 222 (trad. Morris, *The Wisdom*, p. 100).

2. Cf. *infra*, p. 91, sur le principe « toute réalité simple est toute chose ».

3. *Asfār*, vol. VI, p. 60. Voir aussi Suhrawardī, *Mashāri'*, p. 393.

4. *Ibid.*, vol. I, p. 94.

5. Suhrawardī propose un argument assez proche de celui-ci, voir Suhrawardī, *Talwīḥāt*, p. 36 et *Ḥikmat al-Ishrāq*, p. 122 (§ 129).

6. *Asfār*, vol. I, p. 130 (texte 14).

est ce à quoi s'applique validement l'être-existant (*mawjūdiyya*) sans adjonction de quoi que ce soit ni considération d'un autre point de vue »[1], l'on peut bâtir encore un autre argument. En effet, soit l'on comprendra la notion de nécessaire d'existence à partir de l'essence même de chacun des deux nécessaires d'existence posés par hypothèse, sans considération d'aucun aspect extérieur à celle-ci. Cela est impossible, parce que des choses auxquelles une même notion correspond validement et par essence ne peuvent être totalement distinctes par essence, sans aucun point commun essentiel : si deux choses sont totalement distinctes, il n'est pas possible qu'une notion commune en soit abstraite sans autre prise en considération que leurs essences mêmes. Soit l'on dira que cela se fera avec la considération d'un autre aspect, mais cela est encore impossible, parce que la définition du nécessaire est d'être ce dont le concept d'être est abstrait par essence sans considération de rien d'autre, et que ce dont le concept est abstrait du fait de la prise en considération d'autre chose que son essence même est possible en son essence[2].

Par tous ces arguments Mullā Ṣadrā entend répondre à une objection célèbre, attribuée à Ibn Kammūna (m. 683/1284)[3]. Pour celui-ci, le simple fait que le Nécessaire soit non composé ne peut suffire à démontrer son unicité. L'on pourrait en effet poser plusieurs ipséités totalement non composées, inconnues en elles-mêmes (*majhūlat al-kunh*), qui toutes impliqueraient par essence la nécessité de l'existence[4]. Du fait qu'il professe la fondamentalité de l'être, Mullā Ṣadrā se considère totalement libre de cette objection. Par contre, si la nécessité de l'existence est conçue comme une propriété nécessaire d'une essence donnée, l'on ne voit pas pourquoi plusieurs choses ne pourraient avoir cette propriété en commun tout en différant totalement par leur nature. Suhrawardī avait déjà envisagé cette objection de la façon suivante : si la nécessité d'existence est posée comme un concomitant d'une réalité, il est permis que des choses différentes partagent un même concomitant[5]. Mais si la nécessité d'existence, ou plutôt l'existence nécessaire est la réalité même du Nécessaire, l'objection n'a plus lieu d'être. Le Nécessaire d'existence, c'est l'existence nécessaire, non pas une réalité qui serait nécessaire d'existence[6].

1. *Asfār*, vol. I, p. 130.

2. *Ibid.*, p. 133 (texte 14).

3. Mullā Ṣadrā précise que si cette objection est associée au nom d'Ibn Kammūna, elle se trouve déjà chez des auteurs antérieurs à celui-ci. Voir l'énoncé proposé par Suhrawardī *infra* dans ce même paragraphe et n. 5. Sur Ibn Kammūna, voir R. Pourjavady et S. Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Bagdad*, Leyde, Brill, 2006.

4. Cette objection est évoquée en plusieurs passages. Les principaux sont *Asfār*, vol. I, p. 132 (texte 14) ; vol. VI, p. 58 ; *Shawāhid*, p. 37 ; *Mashā'ir*, § 107 ; *Mabda'*, p. 53 ; *Masā'il*, p. 30 ; *'Arshiyya*, p. 222 (trad. Morris, *The Wisdom*, p. 100).

5. Suhrawardī, *Mashāri'*, p. 394.

6. *Asfār*, vol. I, p. 131-132 (texte 14).

Ainsi pour Ṣadrā, la simplicité du Nécessaire comprend en elle la totalité de ce qu'est l'être [1]. En effet, à le suivre, ce qui est la perfection d'une réalité ne peut que comprendre le tout de cette réalité dans sa simplicité même. Ce qui est simple sous tous les aspects, d'une simplicité parfaite, ne peut être que pure réalisation de la réalité qu'il est, et comprendre ainsi tout ce qui partage cette réalité à différents degrés. Ou sinon, ce qui est défini comme réalité simple ne le sera pas, mais sera composé d'au moins deux aspects : ce qu'il est et ce qu'il n'est pas de cette réalité. Or ces deux aspects ne sont pas les mêmes. Ainsi quelque chose qui participe de manière déterminée à la réalité de l'existence, disons l'homme, n'est pas le tout de l'existence. Par exemple, il n'est pas cheval : le fait qu'il est un homme est différent du fait qu'il n'est pas un cheval, ou sinon l'on ne pourrait concevoir l'homme sans concevoir qu'il n'est pas cheval. Ce qu'il est et le fait qu'il n'est pas autre chose sont ainsi deux aspects différents dans la réalité de l'homme. Ainsi tout ce qui est déterminé est composé de plusieurs aspects, fût-ce seulement dans l'entendement, et n'est donc pas simple [2].

La réalité simple, quant à elle, doit comprendre l'ensemble de ce qui participe de cette réalité. Ainsi ce qui est la science même doit être toute la science de tout le connaissable, ou sinon elle serait science sous un aspect, ignorance sous un autre. Ainsi aussi, ce qui est acte d'être pur et simple (*wujūd baḥt*) doit être tout l'être, et rien de ce qui est existant ne peut échapper à sa simplicité englobante. C'est là le principe selon lequel « toute réalité simple est toute chose », dont nous verrons l'importance dans la conception qu'a Mullā Ṣadrā du passage du Simple qui est tout aux choses particulières de ce monde.

Le déploiement de l'être : la position par le Réel de ce qui est hormis Lui (mā siwā-hu)

Nous venons de voir que le Nécessaire d'existence est le sommet de la perfection de l'être. Il n'est rien au-dessus de Lui dont Il dépendrait, rien qui s'ajoute à son existence qui ne pourrait être qu'une déficience par rapport à lui-même, rien qui L'égale, car tout ce qui serait posé comme tel ne pourrait être que lui-même. La voie des Véridiques montre à la fois l'établissement et l'unicité du Nécessaire : comme Il est la perfection même de l'existence, qu'Il est existence et nécessité sous tous les aspects, Il ne peut qu'être et qu'être unique. Et comme sa perfection comprend tous les degrés de l'être dans sa simplicité, l'être va déborder de lui dans un déploiement toujours plus large, qui fonde la réalité de tout ce qui est.

L'on peut expliciter de différentes façons l'instauration (*ja'l*) par le Réel des existants particuliers ou le déploiement de l'être qui est tout vers la position de chacune des possibilités comprises dans le tout. Est-ce que le tout se répand à partir de l'Essence divine, pure Lumière autosubsistante, sans nul besoin de son

1. *Asfār*, vol. V, p. 342 ; vol. VI, p. 110-118 ; *Shawāhid*, p. 47-48 ; *Mashā'ir*, § 110 ; *'Arshiyya*, p. 221-222 (trad. Morris, *The Wisdom*, p. 98-99) ; *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 62-63 ; *Maẓāhir*, p. 12-13.

2. *Asfār*, vol. II, p. 368-369 (texte 28) ; *Shawāhid*, p. 47.

côté ni perte, mais aussi peut-être sans nulle conscience voulue? Faut-il voir dans le monde l'effet d'un acte volontaire de Dieu, instaurant le bien le meilleur défini par la connaissance qu'Il a de Son essence et de ce qui est causé par elle? Ou s'agit-il plutôt d'une théophanie, d'une manifestation de l'Essence divine à travers les multiples facettes de la plénitude de Sa perfection? Mullā Ṣadrā ne choisit pas entre ces différentes visions des choses. Conscient des difficultés de chacune, en même temps que de leur apport spécifique, il cherche à composer pour dire ainsi l'indicible[1]. Fidèle aussi à sa méthode, qui est plus faite de synthèse que d'exclusion, il intègre dans ses exposés les expressions qu'il trouve dans différents systèmes antérieurs. Ibn 'Arabī et la tradition akbarī, Suhrawardī et l'Ishrāq, la *Théologie d'Aristote*[2], les écrits des philosophes mashshā'ī, d'autres encore, sont autant de sources du propos ṣadrien.

Du fait de cette volonté qu'a Mullā Ṣadrā d'intégrer ainsi différents discours, il n'est pas aisé d'exposer dans tous ses aspects la doctrine qu'il tient et de se faire une idée globale de ce qui est dispersé dans les différents textes sur cette question. La façon la plus claire de procéder aurait sans doute été de choisir un texte et de s'en tenir à celui-ci, en ajoutant certains éléments venus d'autres passages. Mais nous manquerions alors la complexité de la pensée de Ṣadrā, pour qui chaque facette, chaque mode d'explicitation, est à considérer comme un des aspects d'une même réalité[3]. Aussi procéderons-nous comme suit: nous exposerons d'abord comment le processus qui fait que de l'Essence divine s'origine l'ensemble des mondes est conçu comme manifestation de celle-ci, en une effusion qui passe de l'Un absolu aux multiples choses, miroirs de plus en plus imparfaits de Ses perfections. Nous montrerons ensuite comment il est pensé comme un acte providentiel, posé par un agent voulant et savant, Dieu étant cause par excellence de toute chose. Nous verrons enfin comment ce qui est instauré premièrement et par

1. Sur les apports et les spécificités de ces différentes conceptions, voir F. Brunner, «Création et émanation». Pour d'autres éclaircissements concernant ce que revêt le terme «émanation», voir A.H. Armstrong, «Plotinus», p. 239-241, et «"Emanation" in Plotinus»; J.M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, p. 66-83.

2. S'il est vrai qu'une certaine forme d'émanatisme, modifiée par des éléments de créationnisme, fait partie des données généralement acceptées dans la tradition philosophique où se situe Mullā Ṣadrā, et que c'est sans doute plus à partir des élaborations postérieures que celui-ci construit son propre discours métaphysique, on ne peut à propos de notre auteur répéter la réflexion de F. Rosenthal concernant Ibn 'Arabī, disant: «It is no longer acceptable [...] to refer to the *Liber de causis* or the *Theology* of Aristotle and thus intimate that Ibn 'Arabī had read them when he spoke of the Pure Good or the identity of knowledge, the knower, and the known. All this was general knowledge in his time shared by all intellectuals» (F. Rosenthal, «Ibn 'Arabī between "Philosophy" and "Mysticism"», p. 18-19). Mullā Ṣadrā reconnaît en effet à travers ses textes une influence directe de la *Théologie d'Aristote*. Il la cite volontiers et y trouve la confirmation de ce que lui-même tient.

3. Il convient également de prendre en compte les difficultés qu'entraîne le fait que la chronologie des œuvres de Ṣadrā n'est pas établie avec certitude. En outre, certains textes de Ṣadrā montrent une influence plus grande de tel ou tel courant dont celui-ci a nourri sa pensée, ou un mode d'exposition entendu pour telle ou telle audience, qui pourraient expliquer certaines différences d'accent ou de vocabulaire. *Cf.* J.W. Morris, *The Wisdom*, p. 39-41.

essence, ce sont les existences, et pas les quiddités ni le fait que celles-ci soient qualifiées par l'existence, et nous tenterons de déterminer ce qu'il faut dès lors penser de la relation de cause à causé entre l'Existence parfaite, le pur acte d'être subsistant par soi, et les existences non-nécessaires.

a) *Subsistant par soi et faisant subsister autrui* (qayyūm)

Nous venons de voir que le Nécessaire est pur acte d'être subsistant par soi. Il est aussi ce qui fait subsister tout ce qui est. Il est au-delà de la plénitude (*fawq al-tamām*), c'est-à-dire tellement parfait qu'Il déborde, et fait ainsi émaner ou effuser à partir de lui les effets de sa perfection[1]. Cette effusion ne peut manquer à sa bonté et sa générosité[2]. Ainsi procèdent de Lui l'ensemble des mondes qui manifestent cette perfection, et par là le Nécessaire même, cela sans nul besoin de sa part ni aucune perte.

Il est ce qui fait subsister (*muqawwim*) tout ce qui est. Sa relation à tout ce qui est est appelée « relation donnant de subsister » (*iḍāfa qayyūmiyya*), « compréhension qui donne la subsistance » (*iḥāṭa qayyūmiyya*) à ce qui est en dehors de Lui. Il est ainsi le Principe de tout et son acte est de « faire effluer » (*ifāḍa*) ou encore d'instaurer, de poser (*ja'l*) ce qui est[3].

b) *Le déploiement de l'être : la manifestation créatrice*

On peut exprimer l'acte de Dieu par le terme *ifāḍa*, faire effuser, faire se répandre, faire fluer (*effluxio* dans la traduction latine de la Métaphysique du *Shifā'* d'Avicenne)[4]. Ce terme est la quatrième forme dans son sens factitif de la racine *f y ḍ* dont la première forme *fayḍ*, signifie le flux, l'épanchement, l'écoulement, en particulier de l'eau ou de la lumière[5]. Cette effusion est comprise par Mullā Ṣadrā comme manifestation : le Nécessaire fait effuser l'existence, et par cette effusion rend manifestes les perfections qu'inclut la simplicité de son acte d'être. Le Nécessaire se manifeste d'abord à lui-même, et par cette manifestation, fait naître et déborder de lui ce qui manifestera sa perfection « au dehors ». Tout ce qui est est ainsi un lieu de manifestation où se reflète et se montre l'Essence du Très-Haut, à travers Ses Attributs et Ses Noms.

1. Voir notamment *Mafātīḥ*, p. 338. Sur l'explication de l'effusion comme procédant de ce qui est plus-que-parfait, voir Aristūṭālīs, *Théologie*, éd. Dieterici, p. 137, l. 4-6 (éd. 'A. Badawī, p. 135, l. 5-8) qui s'appuie sur Plotin, *Ennéades*, V, 2. Voir aussi *Kalām fī maḥḍ al-khayr*, prop. 21 (éd. 'A. Badawī, p. 22-23), qui se base sur Proclus, *Elementatio*, prop. 131.

2. *Sharḥ Uṣūl*, t. I, p. 217.

3. *Mashā'ir*, titre de la 8e pénétration.

4. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima I-X*. Lexiques, sous *fyḍ*.

5. Sur les termes *fayḍ* et *ifāḍa* chez Avicenne, voir J. Janssens, *Avicenna*, p. 78-85 et du même, « Creation », p. 457-460. Sur les termes se rattachant à l'idée de flux et leur importance dans la tradition néoplatonicienne, voir F. Brunner, « Les métaphores de l'émanation », p. 187-188.

1. *Le terme « manifestation »* (tajallī) *et son rôle dans la pensée d'Ibn 'Arabī*

Le terme *tajallā* (se manifester) est celui choisi dans le Coran pour parler de la manifestation de Dieu à Moïse, qui Le suppliait de Se faire voir : « Lorsque son Seigneur *Se manifesta* à la montagne, Il en fit de la poussière » (7 : 143).

Avicenne utilise *tajallī* (manifestation) en une de ses œuvres au moins pour désigner, semble-t-il, le processus d'émanation du monde à partir du Nécessaire d'existence. On peut lire, en effet, dans l'*Épître sur l'amour* : « N'était Sa manifestation (*tajallī-hi*), il n'y aurait point d'existence. Sa manifestation est ainsi la cause de toute existence »[1]. Certains ont émis des doutes concernant le fait que ceci constitue chez Avicenne un mode d'exposition de l'émanation des choses : la manifestation divine ne serait jamais conçue chez lui que dans le contexte du *retour* à Dieu : c'est toujours aux choses *déjà existantes* que Dieu Se manifeste[2]. Toujours est-il que Mullā Ṣadrā trouve dans ces passages une confirmation de sa propre doctrine.

C'est toutefois la pensée d'Ibn 'Arabī qui est à la source de l'enseignement ṣadrien, et du vocabulaire qu'il utilise ici. C'est chez le Shaykh al-Akbar en effet que la théorie de la manifestation divine, de la théophanie créatrice, est au centre de toute la vision de la réalité. L'exposé que donne Mullā Ṣadrā, ainsi que le vocabulaire dont il fait usage, est fondé sur la structure du déploiement du Réel définie par Ibn 'Arabī d'abord, et élaborée après lui par ceux qui ont formé son École[3].

2. *Du Réel au Dieu du monde*[4]

– De l'Absolue Unité (*aḥadiyya*) à l'Unité synthétique (*wāḥidiyya*) : « L'Effusion très sainte » (*al-fayḍ al-aqdas*)

Considérée dans son absoluité, une et unique, l'Essence du Réel est Unité absolue. C'est là le niveau auquel s'appliquent les termes « Mystère des mystères » ou « l'Absolument ignoré ». Tout ce que l'on en sait, c'est qu'Il est un et simple à l'extrême sous tous les aspects, ou sinon on ne peut rien en dire ni rien en connaître. Il n'y a ni nom ni description qui convienne à ce niveau. À strictement parler, l'on ne peut pas utiliser ici le terme « Dieu » (*Allāh*), car « Dieu »,

1. Ibn Sīnā, *Risāla fī l-'ishq*, M. Mehren, *Traités mystiques*, p. 26 (trad. Fackenheim, « A Treatise », p. 14).

2. C'est là l'interprétation qu'en donne J. Janssens, qui traduit le terme *tajallī* par « illumination » (*verlichting*). *Cf.* J. Janssens, *Avicenna*, p. 87, n. 49. A.-M. Goichon, qui défend l'autre interprétation du terme chez Avicenne, le traduit par « rayonnement » (*La Distinction*, p. 210). L'on trouve chez l'un et l'autre auteurs une analyse du terme *tajallī* et de ses origines. *Cf.* J. Janssens, *Avicenna*, p. 85-87 et du même, « Creation », p. 460-465 et A.-M. Goichon, *La Distinction*, p. 209-216.

3. La structure et le vocabulaire mis en place à partir de la pensée du Shaykh al-Akbar ont eu une profonde influence sur les différents systèmes qui ont été élaborés ultérieurement, à divers degrés et surtout en étant compris de différentes façons. *Cf.* J.W. Morris, « Ibn 'Arabī and his interpreters ». L'on reparlera de l'École akbarī *infra*, p. 134-139.

4. Sur les différents niveaux au sein de l'Essence divine, voir *Asfār*, vol. II, p. 309 *sq.* (texte 36); vol. VI, p. 145 *sq.* et p. 284 *sq.* (texte 16).

c'est l'Essence divine dans Son rapport au monde, et non pas dans l'en soi de l'Absolue Unité.

Le premier pas sur la voie de la manifestation du Réel va être le moment de réflexion sur soi appelé « Effusion très sainte »[1] (*al-fayḍ al-aqdas*). En réfléchissant ainsi sur elle-même, l'Essence divine, une sans nulle distinction en elle, « prend conscience » de toutes les perfections qui sont en Son essence. L'Effusion très sainte est la manifestation de soi à soi, intérieure à l'Essence du Réel, qui déploie ainsi en Lui-même tout ce qui est sien comme perfections et possibilités de manifestation : ce sont là Ses Attributs et Ses Noms, dont découlent les attributs de ce qui sera. Si l'on parle de « moment », c'est pour exprimer ce qui ne peut l'être avec les catégories de notre entendement. Dans l'Essence divine, il n'est pas de moment ni de niveau, mais il nous faut bien utiliser des termes et des notions qui nous rendent ces mystères non pas compréhensibles, ils ne peuvent l'être, mais du moins plus proches de ce que nous connaissons. Ainsi aussi, lorsque l'on parle de « prise de conscience », c'est pour nous indiquer ce qui, en nous, peut être une expérience proche de ce qu'il en est. Avant le moment de prise de conscience de nous-même et de notre capacité à faire telle ou telle chose, ou de ce que nous pouvons concevoir comme idée, ou plus simplement de ce que nous sommes, tout cela est déjà en nous, mais sans que nous y prêtions attention. Lorsque nous le faisons, rien en nous ne change, et pourtant tout est différent. Ainsi aussi l'Essence divine par cette prise de conscience ne change pas par rapport à ce qu'elle était. Toutes les perfections qu'Elle contemple à présent comme siennes étaient déjà présentes en Elle. « Maintenant » cependant, elles le sont de façon réfléchie : ainsi passe-t-on de l'unité exclusive de tout de la *Aḥadiyya* à l'unité inclusive de la *Wāḥidiyya*, de l'Un comme rien de tout ce qui est à l'Un comme tout.

La traduction des termes *aḥadiyya* et *wāḥidiyya* n'est pas aisée. L'on voit bien de quoi il s'agit : l'unité de la *aḥadiyya*, c'est l'Un absolu dans Son absoluité ; l'unité de la *wāḥidiyya* est cette même unité, cette fois comprise comme contenant en elle toutes les perfections qui sont les siennes, une unité inclusive ou synthétique[2].

Comment cependant les rendre en français par des termes adéquats ? L'on a souvent choisi de parler d'unité pour la *aḥadiyya* et d'unicité pour la *wāḥidiyya*, les deux termes unité/unicité étant entendus en ce sens technique qui est donné à

1. Ou « sanctissime ». Nous gardons ici ce qui est désormais la traduction classique de ce terme en français, mais peut-être faudrait-il préférer à la notion de sainteté celle de sacralité, et rendre ainsi le terme *aqdas* par « très sacrée » ou « sacro-sainte ».

2. *Cf.* Ḥaydar Āmolī, *K. Jāmi' al-asrār*, p. 51 (§ 102) : « La distinction qu'il y a entre l'Un (*aḥad*) et l'Unique (*wāḥid*), c'est que l'Un est l'essence seule, sans considération de multiplicité en elle, c'est-à-dire la réalité pure qui est la source de toutes les réalités, qui est l'être en tant qu'être [...], tandis que l'Unique, c'est l'essence avec la considération de la multiplicité des attributs. C'est la Présence des Noms (*al-ḥaḍra al-asmā'iyya*), du fait que le nom est l'essence avec l'attribut ». La pensée d'Āmulī est l'un des jalons importants du lent mouvement de synthèse qui a introduit le système akbarī dans la pensée philosophique shī'ite. *Cf.* P. Antes, *Zur Theologie* et H. Corbin, introduction à l'édition du *K. Jāmi' al-asrār*.

aḥadiyya et *wāḥidiyya* dans l'École de l'unicité de l'être et chez ceux qui ont été influencés par elle. Ainsi évite-t-on l'emploi d'expressions plus longues pour expliciter chaque « unité ».

Mais n'est-il pas encore plus clair de conserver les termes arabes eux-mêmes, au lieu de prendre des termes français en un sens technique très spécifique pour qu'ils correspondent au sens des termes arabes? Ainsi « unicité » est selon Lalande le « caractère de ce qui est *unique* », qui est ce qui est « tel qu'il n'existe rien d'absolument semblable »[1]. Cela ne rend pas vraiment l'idée d'unité synthétique de la *wāḥidiyya*[2].

L'on a aussi parlé d'« unitude », désignant « l'unité exclusive de toute pluralité » et d'« unité », « unité inclusive, qui implique une différenciation interne »[3]. C'est là, nous semble-t-il, un choix plus judicieux, mais une confusion pourrait toutefois naître de cet usage, car le terme « unité », qui correspond ici à *wāḥidiyya*, est plus souvent utilisé pour désigner la *aḥadiyya*.

Certains ont préféré une autre option, qui est de traduire ces termes par des expressions qui en explicitent le sens. Ainsi Corbin parle-t-il en un de ces ouvrages, du « niveau du mystère de l'unité hénadique » pour la *aḥadiyya*, et de « celui de l'unité monadique [...] pluralisable » pour la *wāḥidiyya*[4]. Paul Fenton parle quant à lui de « l'Unité (*aḥadiyya*) ou non-dualité » et de « l'Unité (*wāḥidiyya*) ou l'Unité-plurale »[5].

La diversité des traductions montre à souhait la difficulté qu'il y a à rendre ces termes compréhensibles. Le sens à donner à chaque terme est cependant suffisamment précis pour pouvoir dépasser cette difficulté : nous choisirons quant à nous de conserver les termes arabes, tout en utilisant également les termes « unité » et « unicité » au sens technique ici défini.

– Le niveau de la *Wāḥidiyya* : le Dieu du monde

Le passage de l'Unité absolue de la *Aḥadiyya* à celle, inclusive, de la *Wāḥidiyya*, va ouvrir la porte à la manifestation de l'Essence divine sous d'innombrables modes. Ici, il s'agit encore d'une manifestation de l'Essence en soi et pour soi, à l'intérieur d'elle-même, mais cette première manifestation va être le point

1. A. Lalande, *Vocabulaire*, *s.v.* « unicité » et « unique ».

2. En arabe aussi, il s'agit de termes techniques. En dehors de leur emploi dans le cadre de cette théorie, ils sont jugés comme équivalents. *Cf.* Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, sous *wāḥid* et *aḥad*. Nous pensions avoir trouvé une piste pour différencier les deux termes en arabe : le *wāḥid* serait le terme le plus utilisé pour un dans la série un, deux, trois, le *aḥad* étant l'un en lui-même. Cela ne s'est toutefois pas vérifié, notamment dans le dictionnaire qui vient d'être mentionné. *Cf.* L. Gardet, « La langue arabe », p. 227-229. Signalons également que parfois, en dehors de ce contexte précis, les termes *aḥadiyya* et *wāḥidiyya* sont utilisés en ayant pour signification « unité » et « unicité » respectivement, au sens défini par Lalande. Cf. *T. āyat al-Kursī*, p. 71 : « Le Réel est un (*wāḥid*) en ce sens que l'on appelle l'unité pure (*al-aḥadiyya al-ṣirfa*) et il est un au sens de sans pair (*'adīm al-sharīk*), ce que l'on appelle l'unicité (*wāḥidiyya*) et la singularité (*fardāniyya*) ».

3. Cl. Addas, *Ibn 'Arabī et le voyage sans retour*, p. 94.

4. H. Corbin, « Le paradoxe », p. 83-84.

5. P. Fenton, *Ibn 'Arabī. La production des cercles*, intro., p. XXVI-XXVII.

de départ d'une autre manifestation, qui en viendra à une manifestation en dehors de l'Essence divine cette fois.

Le niveau de la *Wāḥidiyya* est appelé le niveau des Noms divins. C'est que les perfections que l'Essence divine se donne à voir à elle-même à ce niveau sont autant d'Attributs pour elle, qui correspondent à autant de Noms. Les Attributs se distinguent les uns des autres par leurs significations, et ainsi se multiplient les Noms[1]. Si la *Wāḥidiyya* est comme l'extérieur du niveau de la *Aḥadiyya*, à l'intérieur d'elle-même, l'on retrouve aussi deux aspects, l'un qui en est comme le centre, l'autre étant tourné vers l'extérieur. Le premier est le Nom « Dieu (*Allāh*) », Nom qui réunit en lui l'ensemble des Noms[2]; le second est l'ensemble de ces Noms vus dans la multiplicité de leurs significations.

Au niveau de la *Aḥadiyya*, seul le pronom « Lui » (*huwa*) pouvait convenir : le « Lui », le « Il », c'est en effet le pronom de l'absent, de celui qui n'est ni « je » ni « tu » par rapport à nous. L'Essence à ce niveau est une pure ipséité personnelle (*huwiyya shakhṣiyya*), et de ce fait, l'on ne peut la nommer de façon adéquate. Par rapport au « Lui » ou « Il » du niveau de la *Aḥadiyya*, Dieu (*Allāh*) peut être considéré comme la quiddité, sauf que pour le Réel, il n'est pas de quiddité. Comment cela ? L'on a déjà vu que l'on ne peut nommer aucune existence comme existence, car il s'agit à chaque fois d'une ipséité personnelle, propre à chaque individu, et que tous les noms qui nous permettent de désigner cette ipséité proviennent de la quiddité et des significations qui naissent dans notre entendement à partir de cette existence. Ici, le nom « Dieu » se comporte un peu de la même façon vis-à-vis de l'Essence, en ce sens qu'il a une signification que l'on pourrait comprendre si l'on pouvait saisir en une fois toutes les significations des Noms divins, ce qui ne peut jamais se faire. Ce sont tous les Noms divins qui peuvent être ainsi considérés comme « quiddités » du Réel, au sens où leurs significations nous révèlent à travers de nombreux voiles quelque chose du Réel, comme les attributs et les épithètes qui s'appliquent aux existences particulières révèlent quelque chose de celles-ci. Ils n'atteignent cependant jamais l'Essence même, et c'est pour cela que ce ne sont pas des quiddités au sens vrai[3].

Chaque Nom indique l'Essence du Réel mais a aussi une signification particulière qui le distingue des autres Noms. La multiplicité des significations de ces Noms ne porte pas atteinte à l'unité de l'Essence, car c'est par un même acte d'être, par l'Existence subsistant par soi qu'est le Réel, que tous sont[4]. Distincts

1. *Asfār*, vol. VI, p. 284 (texte 16).

2. *T. āyat al-Kursī*, vol. IV, p. 55 : « Le nom "Dieu" (*Allāh*), c'est l'Essence qui réunit les attributs de perfection ».

3. Voir notamment *Asfār*, vol. VI, p. 144 : « Ces significations universelles ne font pas un avec l'Essence quant à la signification et au concept, comme il en va dans le jugement essentiel (*al-ḥaml al-dhātī*). Comment en serait-il ainsi alors que l'Essence du Très-Haut est totalement inconnaissable en son fond pour autrui, et que ces qualifications sont connues et diffèrent eu égard à la signification ? ».

4. *Ibid.*, p. 143 : « Ces attributs divins sont multiples pour ce qui est de la signification et de ce qui [en] est entendu, un par l'ipséité et l'existence », ainsi que *Asfār*, vol. I, p. 245 : « [Ils] sont différents en fonction du concept, un en fonction de l'essence » (texte 5).

quant à la signification, ils ne le sont pas quant à l'existence[1]. Toute existence a une multitude de qualificatifs et de propriétés qui ont des significations différentes sans que cela implique de multiplicité dans l'existence qu'ils qualifient. Ainsi aussi, et combien plus, la perfection de l'existence peut être le point de départ d'une multitude d'attributs sans perdre son unité[2].

C'est à travers ces différents Noms que l'Essence du Réel Se manifeste dans ce qui sera le monde. C'est aussi par ceux-ci, à travers leurs manifestations, que l'on peut connaître quelque chose de ce dont ces Noms sont les Noms. Aussi sont-ils les « Clefs du Mystère » (*mafātīḥ al-ghayb*) dont parle le Coran[3], clefs qui ouvrent au déploiement hors d'Elle-même de l'Existence du Réel, clefs qui ouvrent aussi à la connaissance que nous pouvons en avoir[4].

Si à ce niveau le Réel Se manifeste à Lui-même l'ensemble de Ses perfections, Il Se manifeste en même temps ce qui en découle, qui va constituer le mode sous lequel chaque existence particulière à venir va manifester le Réel, chaque existence étant ainsi le reflet d'un aspect d'une perfection divine[5].

Dans la *Wāḥidiyya*, toutes ces significations sont distinctes mais n'existent pas de leur existence propre, dans leur distinction et leur particularité. C'est en effet l'existence propre qui détermine la particularisation de ce qui est. Ici, elles ne sont pas dans leur détermination comme détermination, et il n'y a donc pas de multiplicité réelle. Nous sommes toujours dans l'unité, mais une unité qui comprend en elle la promesse de la multiplicité, quand il sera donné à ces déterminations, par une seconde effusion, d'exister de leur existence propre. Les créatures seront ainsi chaque fois une indication de tel Nom, « comme les spectres indiquent les esprits, les ombres les personnes, les apparences ce qui est caché, et les miroirs les réalités »[6]. Les Noms divins sont ainsi le fondement (*aṣl*) des réalités des choses[7].

Dans la manifestation seconde qui a ainsi lieu, les Noms de « Lumière » et de « Miséricordieux » – ainsi, nous le verrons, que les attributs de science (*'ilm*) et de sagesse (*ḥikma*) – jouent un rôle de premier plan. La manifestation est le propre du Réel eu égard à Son Nom de Lumière, Lumière qui est par soi lumineuse et qui illumine autrui. Quant au Miséricordieux, c'est Son Souffle (*nafas*) qui donne aux choses d'être de leur existence propre.

3. *L'Existence qui se déploie : l'« Effusion sainte »* (al-fayḍ al-muqaddas)

La première effusion, l'Effusion très sainte, était une manifestation interne à l'Essence du Réel : le Réel Se manifestait à Lui-même Ses différents attributs et ce qui en découle. La distinction et la multiplicité véritables adviennent lorsqu'une

1. Voir entre autres *Asfār*, vol. VII, p. 230.

2. La doctrine ici défendue par Mullā Ṣadrā concernant les Noms et Attributs divins est proche de ce qu'indiquait Ibn 'Arabī. *Cf.* Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 124 : « C'est là une multiplicité intelligée (*ma'qūl*) dans une réalité (*'ayn*) unique ».

3. Coran, 6 : 59.

4. *Mafātīḥ*, p. 331-332.

5. *Ibid.*, p. 331.

6. *Asfār*, vol. VI, p. 146.

7. *T. sūrat al-Baqara*, vol. II, p. 324.

seconde effusion a lieu : l'Effusion sainte. Alors, le Réel se donne à Lui-même des formes intellectuelles (*ṣuwar 'aqliyya*) à connaître, alors que dans la première manifestation, il n'y avait aucune forme ni rien d'autre que Lui. Par l'Effusion sainte, le Réel fait exister de leur existence propre les manifestations de Sa perfection qui se trouvent en Lui. Cela en répandant sur elles la Lumière de l'existence. La manifestation seconde est ainsi effusion au dehors, effluence (*ifāḍa*), et manifestation à autrui du Réel[1] à travers les différents lieux de manifestation qu'il se donne, lieux de manifestation qui sont par l'épanchement sur eux de l'Existence qui se déploie, ou plutôt du fait que l'Existence qui se déploie comprend en elle-même toutes les existences particulières[2] : elle se répand sur les déterminations et englobe toutes les existences particulières que sont les existants.

– Multiplicité et unité

L'Existence qui se déploie est une sous un aspect, multiple sous un autre[3], en ce sens qu'elle comprend l'ensemble des degrés et des déterminations et qu'elle est ainsi le fondement de toutes les existences particulières, qu'elle englobe alors même qu'elle est une. Aussi est-elle appelée « Présence de l'unité de la réunion » (*ḥaḍrat aḥadiyyat al-jam'*)[4]. Son unité n'est pas une unité numérique, mais une unité synthétique (*jam'iyya*), une unité compréhensive[5]. Le mouvement de manifestation de l'Être est ainsi un passage vers toujours plus de multiplicité, un déploiement des multiples perfections de l'Unité absolue, cela du fait qu'à chaque niveau, les particularités des réalités existent de plus en plus de leur existence propre. L'existence se répandant à partir du Réel, alors qu'elle est une réalité unique, prend une coloration différente suivant les déterminations particulières qui se concrétisent, comme l'eau, réalité unique, qui est tantôt douce, tantôt salée[6].

Nous avons vu déjà que la *Wāḥidiyya* comprend deux aspects, celui du nom « Dieu » (*Allāh*), qui comprend tous les noms, et celui de ces noms considérés dans la multiplicité de leurs significations. Eu égard au nom « Dieu », l'Existence réelle nécessaire est le principe, le point de départ (*mansha'*), de l'Existence qui se déploie, l'existence absolue qui comprend tout. Eu égard aux propriétés parti-

1. *Asfār*, vol. II, p. 357.

2. Cette deuxième expression pose moins de difficulté que la première. Cette dernière en effet donne à penser que ce qui est instauré, ce sont des déterminations, des quiddités, qui reçoivent l'existence par l'instauration. Or nous verrons qu'en réalité, l'instauration pose les existences mêmes. Cf. *infra*, p. 113-117. F. Rahman signale cette difficulté dans le traitement des quiddités par Mullā Ṣadrā. *Cf.* F. Rahman, *The Philosophy*, p. 88 et 91. Ṣadrā insiste cependant en certains textes pour dire que ce qu'il tient n'entraîne pas l'antériorité de la quiddité sur son existence : lorsque les déterminations et les quiddités sont dites être dans la connaissance divine, elles ne sont qu'en suivant l'existence du Réel. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 349.

3. *Cf.* Aristūtālīs, *Théologie*, éd. Dieterici, p. 92 (éd. 'A. Badawī, p. 98) : « L'Intellect est un et il n'est pas un. [...] L'Intellect est un et il est multiple. Il n'est pas multiple comme le corps, mais il est multiple en tant qu'il y a en lui un *logos* qui a la puissance de faire des choses multiples ».

4. Sur le terme *ḥaḍra*, présence, comme sphère d'influence, domaine, *cf.* W.C. Chittick, *Knowledge*, p. 5.

5. *Asfār*, vol. II, p. 328 et 331 (textes 19-20).

6. *Īqāẓ*, p. 32.

culières de chacun de ses noms, elle a pour effet les existences particulières (*al-wujūdāt al-khāṣṣa*), lesquelles ne sont pas en sus de l'existence absolue, mais sont les degrés que celle-ci comprend. Le fait que l'Existence qui se déploie émane du Principe premier est ainsi aussi et en même temps le fait que l'ordre du tout est mis en place, le seul aspect de différenciation entre les deux étant une question de point de vue, selon que l'on considère ce qui se passe de façon générale ou en détails[1].

Ainsi l'Unicité des Noms (*al-wāḥidiyya al-asmā'iyya*) est Dieu du monde et confère aussi bien l'existence que le mode propre de telle existence, dont sera abstraite sa quiddité. Aussi faut-il comprendre que « la miséricorde divine s'étend à tout, eu égard à l'existence comme à la quiddité (*wujūdan wa māhiyyatan*) »[2], même si ce qui est instauré premièrement, c'est l'existence (l'acte d'être), non pas comme particulière, mais comme existence[3].

– Le premier à émaner

L'Existence qui se déploie est ce qui émane en premier, ou le premier à s'originer du Principe du tout[4]. Si on la considère en son unité, on peut garder le principe « de l'un en tant qu'il est un n'émane que l'un »[5], qui s'autorise du verset coranique disant « Nous n'avons ordonné qu'une seule chose » (54 : 50)[6]. Ainsi envisagée, l'Existence qui se déploie peut être appelée l'Intellect du tout ou Intellect universel (*'aql al-kull*, le *Nous*)[7], l'Intellect qui est le premier à être posé par l'Un, ou a jaillir de l'Un, dans la *Théologie* du ps.-Aristote[8]. Cet intellect étant un intellect simple, il comprend toutes les choses selon un mode plus élevé et plus noble[9], toujours selon la théorie développée dans la

1. *Asfār*, vol. VII, p. 225.

2. *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 72.

3. *Asfār*, vol. II, p. 331 (texte 20).

4. Voir notamment *Shawāhid*, p. 70 et *Asfār*, vol. II, p. 331.

5. Sur ce principe et ses origines, *cf.* H. Davidson, *Al-Farabi*, p. 75, ainsi que A. Hyman, « From what is one ». *Cf.* Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 405; *Ishārāt*, p. 153-154; Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 112-127. Pour Ibn 'Arabī, ce principe est un principe d'ignorants. Cf. *Futūḥāt*, vol. I, p. 715, l. 12 *sq.* (Bāb 72 : Sur le pèlerinage, éd. Yahya, vol. X, p. 396 (§ 399)) : « Je ne connais pas plus ignorant que celui qui affirme que de l'un n'émane que l'un, alors que celui qui affirme cela affirme en même temps la causalité [...]. Qu'y a-t-il de plus éloigné que celui qui affirme cela des réalités et de la connaissance de Celui pour qui sont les Beaux Noms ? ». Voir par contre son disciple al-Qūnawī, *Miftāḥ al-ghayb*, p. 20-21 : « Du Réel, glorifié est-Il, eu égard à l'unité de son existence, n'émane que l'un ». F.D. Rāzī se prononce contre ce principe. *Cf.* Rāzī, *al-Muḥaṣṣal*, p. 334.

6. Voir notamment *Asfār*, vol. II, p. 204-212 ; *Īqāẓ*, p. 9 ; *Mafātīḥ*, p. 451-452.

7. *Mafātīḥ*, p. 451. On a parfois dit (c'est le cas des Mashshā'ūn) qu'il s'agit du Premier Intellect. C'est là selon Ṣadrā considérer le premier à émaner en rapport au reste de ce qui émane. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 332 (texte 20).

8. Voir notamment Arisṭūṭālīs, *Théologie*, éd. Dieterici, p. 88-89 (éd. 'A. Badawī, p. 94), 112 (= 114), 142 (= 139). On trouvera un exposé de la théorie de l'Intellect comme intermédiaire entre le Principe et la création chez les philosophes arabes et dans leurs sources néoplatoniciennes chez C. d'Ancona, « La doctrine de la création "mediante intelligentia" », p. 73-95. Voir aussi J. Jolivet, *L'intellect selon Kindī*, p. 139-148, « Le "monde de l'intellect" et ses énigmes ».

9. *Asfār*, vol. VII, p. 225 ; *Mafātīḥ*, p. 451-452 ; *Shawāhid*, p. 152-154.

Théologie[1]. En lui est tout ce qui est : « Tout vient de lui. Aussi le tout est-il lui et lui est-il le tout »[2]. Ainsi « les réalités extérieures surgissent (*inba'atha*) des degrés de son essence, de ses déterminations et de ses modulations »[3].

Les réalités procèdent de lui de façon ordonnée, une à une[4], d'abord le reste des Intellects, puis les âmes, selon leurs différents degrés[5]. Viennent ensuite les natures et les formes, parties inférieures des âmes, qui régissent les corps, derniers niveaux de la réalité. La manifestation de l'Essence du Réel se poursuit en effet à travers les différentes formes définies par Ses noms. Les Intellects sont les formes intellectuelles de la connaissance divine. Comme ils sont parfaits, d'autres formes jaillissent d'eux, qui sont les âmes. Celles-ci, poussées par leur désir de ressembler aux Intellects, produisent également d'autres formes, les formes et les natures de tout ce qui est corporel. Ces dernières formes sont dans le temps et l'espace, du fait de la déficience des âmes par rapport aux Intellects[6]. La manifestation est ainsi un mouvement où l'on voit les différentes réalités que sont les perfections de l'Essence exister à travers différentes existences de plus en plus nombreuses. L'effusion de l'existence s'éloignant toujours davantage de sa source, les existences sont de plus en plus déficientes, en viennent même à se mêler à du non-être, et ne peuvent plus manifester qu'un aspect déterminé des perfections qui existent au plus haut niveau par un seul acte d'être[7].

Trois mondes, ou niveaux d'existence, se distinguent : le monde de l'intellect, le monde de l'âme, et celui du corps. Chaque monde comprend sur un mode supérieur et plus unifié ce qui se trouve dans les mondes qui lui sont inférieurs : ainsi chaque monde est-il l'accomplissement de ce qui le suit et reflet de ce qui le précède. Lorsque l'on dit que l'Intellect du tout comprend tout en lui, il ne faut pas entendre par là que tout serait en lui en puissance. Au contraire, tout est en lui en acte, selon une actualisation et une intensité d'être plus élevées que dans les autres niveaux de l'existence[8].

1. Voir notamment Aristūṭālīs, *Théologie*, éd. Dieterici, p. 19 (éd. 'A. Badawī, p. 32) : « L'intellect est toutes les choses » ; p. 88 (= p. 94) : « Le Monde Intelligible supérieur est le Vivant parfait en lequel sont l'ensemble des choses » (cité par Ṣadrā, *Asfār*, vol. II, p. 66) ; p. 141 (= p. 139) : « Toutes les choses sont dans l'Intellect » ; p. 142 (= p. 139) : « L'Intellect premier est l'ensemble des choses ».

2. *Mafātīḥ*, p. 451.

3. *Asfār*, vol. II, p. 328 (texte 19).

4. Ceci rappelle encore la manière dont est décrit l'agir de l'Intellect dans la *Théologie*, où il est dit qu'alors que le Premier Principe agit en une seule fois, l'intellect agit graduellement, posant ses actes un à un. Voir notamment éd. Dieterici, p. 93 (= éd. 'A. Badawī, p. 98).

5. Par rapport aux autres intellects et aux âmes, l'Intellect du tout est décrit comme étant « comme le soleil, les lumières des intellects et les clartés des âmes étant des flammes de sa lumière et des gouttes de sa mer » (*Mafātīḥ*, p. 450).

6. *Asfār*, vol. IX, p. 265-266. Voir aussi Aristūṭālīs, *Théologie*, éd. Dieterici, p. 138, l. 4-5 (éd. 'A. Badawī, p. 136, l. 5-6) : « L'Âme étant causée par quelque chose de causé, elle n'a pas la puissance de poser son acte sans mouvement, en restant immobile ».

7. *Cf.* Aristūṭālīs, *Théologie*, éd. F. Dieterici, p. 4 (éd. 'A. Badawī, p. 6-7).

8. *Asfār*, vol. VIII, p. 367-368.

Le processus de manifestation et de déploiement de l'être à partir de l'Intellect du tout est ainsi un mouvement vers toujours plus de multiplicité et de faiblesse de l'être, unité et être allant de pair dans l'intensité et la faiblesse[1]. Mais là ne s'arrête pas le mouvement de l'être. Tout vient de l'Intellect, mais y retourne aussi : un deuxième mouvement remonte vers l'unité et la perfection de l'existence, depuis le plus bas de l'existence matérielle jusqu'à l'existence intelligible : « La descente du domaine de l'Intellect au domaine des organismes implique la multiplication de ce qui est un (*takthīr al-wāḥid*), et la montée de ce domaine au domaine de l'Intellect implique l'unification de ce qui est multiple (*tawḥīd al-kathīr*) »[2]. Nous laissons cependant pour plus tard, dans le chapitre consacré aux existences particulières, l'exposé de la manière dont Ṣadrā envisage comment les différentes existences sont amenées à être en tant que degrés de l'Existence absolue qui se déploie[3].

– Le « Souffle du Miséricordieux »

Ce qui importe à ce stade est de comprendre comment entre le Réel, Principe premier, et l'Existence absolue qui se déploie, le rapport n'est pas un rapport de cause à causé. L'Existence qui se déploie, intermédiaire entre l'Être pur subsistant par soi et les existences particulières et déterminées, existence absolue à la fois une et multiple, ce qui émane en premier et fondement du monde, n'est pas en dernière analyse quelque chose en dehors du Principe ni différent totalement de lui. C'est ce qu'est le Principe même qui est posé face à lui, puisque c'est l'être même qu'est le Principe qui est donné à partager dans l'Existence qui se déploie. Ce qui est ainsi posé par le Réel n'a pas de réalité en dehors de celui-ci, ce qui est le propre du causé au sens des philosophes par rapport à sa cause. Ainsi Avicenne définissait-il la cause efficiente comme « la cause qui procure une existence séparée de sa propre essence »[4].

L'Existence qui se déploie, c'est en effet le « Souffle du Miséricordieux » (*nafas al-raḥmān*)[5] : le souffle n'est rien en dehors de celui qui l'émet, il en procède toujours sans en être séparé. Le souffle fait paraître au jour ce qui est enfoui au plus profond de celui qui respire : en se modulant selon ses différentes déterminations et modulations, le souffle du Miséricordieux devient l'ensemble des sons et des mots que sont les existences-intellects, Paroles divines parfaites (*kalimāt tāmma*). Celles-ci formeront les livres de ce qui est[6], l'orateur étant toujours aussi un écrivain et l'écrivain un orateur[7]. Il en va un peu comme de la lumière, elle-même sans couleur et faisant être toutes les couleurs par la coloration des verres sur lesquels elle tombe, sauf que c'est ici la lumière elle-même

1. C'est là encore un élément dont on retrouve la trace dans la *Théologie d'Aristote*. *Cf.* Arisṭūṭālīs, *Théologie*, éd. Dieterici, p. 94 (éd. 'A. Badawī, p. 99).

2. *Asfār*, vol. VIII, p. 352-353.

3. Cf. *infra*, p. 119-124.

4. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 257. Cf. *Asfār*, vol. VI, p. 231.

5. Sur ce terme dans le vocabulaire akbarī, voir notamment W.C. Chittick, *Knowledge*, p. 127-130. À propos du *nafas al-raḥmān* chez Mullā Ṣadrā, voir D. De Smet, « Le Souffle ».

6. *T. sūrat al-Baqara*, vol. I, p. 188-189.

7. *Mashā'ir*, § 122.

qui fonde ces verres. De la même façon, de même que la lumière du soleil est une réalité unique qui a pourtant des effets différents, – ainsi brûle-t-elle la peau du lavandier et blanchit-elle sa chemise[1] –, l'Existence qui se déploie se montre en chaque existence déterminée avec des effets particuliers. Tout ce qui est est ainsi embrassé par la Miséricorde divine et Son Souffle qui se répand en tout. Le Souffle sous-tend et comprend tout ce qui est, et s'il procède du Réel, il n'est finalement rien d'autre que Lui, chaque existence déterminée étant ainsi une des expressions de ce qu'est le Principe, un lieu de manifestation où se montre l'une de ses perfections.

Nous étudierons dans le chapitre suivant quel statut peuvent avoir les existences particulières dans une telle vision de la réalité. Si elles ne sont *que* des lieux de manifestation du Réel, si le Réel comprend déjà en lui de façon parfaite tout ce qu'elles sont, comment seraient-elles elles-mêmes des réalités ? Une autre question que pose cette façon de concevoir la procession du monde à partir du Réel comme manifestation de celui-ci est de déterminer la place qui y est donnée à la notion de volonté divine. S'agit-il d'un acte de la part du Réel, ou plutôt d'une expansion de Ses propres possibilités de manifestation sans volonté ni connaissance ? Nous allons voir à présent comment c'est bien d'un acte dont il s'agit, et de l'acte d'une providence, Dieu voulant donner l'existence à ce qu'Il connaît comme bon.

c) *L'existentiation* (ījād) *comme acte divin*

En parlant de l'existentiation comme acte divin, nous nous situons d'emblée au deuxième niveau dessiné dans l'Essence divine, celui de la divinité. Rien n'est dit ici de l'Essence en Soi, sans aucun Nom ni Attribut, ni de comment l'on passe de l'Un absolu à ce moment où les Attributs se différencient.

1. *L'agir divin*

Dieu pose l'existence des choses par un acte, cet acte étant de faire effuser l'existence (*ifāḍat al-wujūd*) ou de donner d'exister (*ījād*). Dieu est agent par Son Essence même : étant simple et un, il ne peut y avoir en Lui deux aspects, l'un étant ce qu'Il est, l'autre qu'Il effectue Son acte, ainsi qu'il en va des autres agents. Étant parfait, Il n'a pas besoin d'instrument ni de motivation ni d'incitant pour agir. C'est encore Son Essence qui est la finalité de Son acte.

L'on peut être agent, produire son effet, de différentes façons. Le texte des *Asfār* en énumère six[2] : l'on peut agir par nature, par contrainte, par coercition, en vue d'un objectif, par providence (*bi-l-'ināya*) ou par assentiment (*bi-l-riḍā'*). Certains de ces modes d'agir ont été choisis pour qualifier l'action du Créateur.

1. Mullā Ṣadrā reprend ces termes d'Avicenne. *Cf.* Ibn Sīnā, *Risāla fī l-'ishq*, éd. Mehren, p. 24.

2. *Asfār*, vol. II, p. 220 *sq.* Cf. *Mashā'ir*, § 123 *sq.* ; *Maẓāhir*, p. 35-36. Mentionnons tout de suite que la liste présentée ici en suivant le passage des *Asfār* n'est pas exhaustive. Dans d'autres textes, Mullā Ṣadrā ajoute en particulier un type d'agent, ainsi que nous le verrons bientôt. Cf. *infra*, p. 117-118.

Ce qui agit *par nature*, c'est ce dont un acte émane sans qu'il en soit conscient ni ne le choisisse, cet acte suivant sa nature même. Ainsi de la pierre qui roule vers le bas ou du feu qui brûle. C'est ainsi que le Créateur agit selon les Matérialistes (*dahriyya*) et les Physiciens. Ce qui est fait *par contrainte* est du même ordre, si ce n'est que cette fois, l'acte est contraire à ce qu'impose la nature même de la chose. Ainsi de la pierre jetée vers le haut[1]. L'acte posé sous l'effet d'une *coercition*, n'est pas un acte libre et choisi par celui qui agit, alors qu'il appartient à celui-ci d'agir par libre choix. L'agent ici se soumet et n'opère pas le choix dont il est capable. Ces trois manières d'agir ont en commun de n'être accompagnées d'aucune volonté ni d'aucun libre choix, que ce soit parce qu'il n'y a fondamentalement pas de choix ni de manifestation d'une volonté possibles, ou parce que la faculté de choix n'est pas exercée par celui qui pose cet acte. Aussi pour Mullā Ṣadrā, aucun de ces modes d'agir ne convient pour décrire l'acte créateur.

Dans l'acte posé *en vue d'un objectif*, il y a cette fois expression d'une volonté et exercice d'un choix délibéré. C'est là le propre de l'agir humain, basé sur la connaissance des avantages et des inconvénients de tel ou tel acte, et poussé en divers sens par différents mobiles. Pour les gens du Kalām, c'est là également le mode de l'agir divin. Dieu agit en vue d'un objectif, que ce soit, ainsi que l'affirment les Mu'tazilites, avec un incitant à agir, une motivation (*dā'ī*), qui est le bien-être du créé, ou non, ainsi que le disent les Ash'arites[2]. Celui qui est posé *par providence* est le fruit de la connaissance de l'ordre du bien, connu comme étant éminemment désirable et accompagné de ce fait de la volonté de le poser. Celui qui l'est *par assentiment* émane de l'agent qui y consent et le trouve bon, sa connaissance accompagnant l'acte et ne lui étant pas antérieure.

Ce sont cette fois des actes volontaires dont l'agent est libre. Le premier mode est à exclure dans le cas de l'acte du Très-Haut : celui-ci ne peut agir en vue d'un but extérieur. Tout but doit en effet être supérieur à ce qu'est l'agent en lui-même et lui apporter une perfection. Or il n'est rien de plus parfait que le Très-Haut. Son acte n'est pas posé pour obtenir un bien ni pour éviter un mal en dehors de Son Essence[3]. En outre, même à admettre qu'Il pût agir en vue d'un objectif, une fois cet objectif atteint, le Très-Haut cesserait d'agir, ce qui ne se peut pas, car Il est immuable. Autre fait qui rend ce mode d'agir inadéquat pour parler de l'acte créateur, il procède par choix entre deux possibilités, ce choix étant dicté par des causes extérieures. Dieu connaissant toute chose, Son acte ne procède pas d'un calcul ni de l'influence d'autre chose que Son essence. Reste donc que l'Agent premier agisse par providence ou par assentiment. Dans l'un ou l'autre cas, l'acte du Principe sera un acte posé par un agent volontaire (*fī'l ikhtiyārī*).

1. Pour ces exemples, voir *Asfār*, vol. VII, p. 111.

2. Le texte des *Asfār* que nous avons suivi jusqu'à présent ne distingue pas entre Mu'tazilites et Ash'arites. Cette distinction se trouve dans les *Mashā'ir* (§ 123). Pour une analyse de l'agir divin dans le Kalām, *cf.* S. Schmidtke, *The Theology*, p. 109-116.

3. Le Créateur n'agit pas en fonction d'un but, en vue de quelque chose, pas même en vue d'être loué par ce qu'Il crée. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 219.

En affirmant qu'Il agit par providence, l'on donne une importance majeure à la connaissance. Cette connaissance qu'Il a de l'ordre du bien préalablement à Son acte suffit à Le faire agir « sans objectif qui s'ajouterait à Sa connaissance ni motivation extérieure à cet acte »[1]. C'est là le mode d'agir du Créateur pour les Mashshā'ūn, à la suite d'Avicenne : l'acte divin qui pose les choses extérieures est providentiel. Pour ce qui est des formes intelligibles qui sont en Sa connaissance, elles sont là par assentiment[2]. Les Ishrāqiyyūn, à la suite de Suhrawardī, affirment quant à eux que le Créateur agit par assentiment en tout. Ainsi pour eux, la connaissance divine de l'ordre du bien n'est pas un préalable à Son agir, mais le tout émanant de Lui par essence, Il l'agrée, et cet agrément est l'existentiation même des choses.

Mullā Ṣadrā semble préférer ici la providence, pour la place qu'elle fait à la connaissance divine. Il la définit comme suit : « La providence [...], c'est le fait que le Premier Très-Haut connaît par Son Essence ce en quoi l'existence est dans l'ordre le plus parfait et le bien le plus grand et [sait] qu'Il est, du fait de Son Essence, cause du bien et de la perfection de la façon la meilleure possible et qu'Il en est satisfait »[3]. Nous ne suivons pas ici l'interprétation du texte que donne F. Rahman. Celui-ci affirme en effet : « Ṣadrā, following al-Suhrawardī, replaces even *'ināya* [i.e. la providence] by another concept, *riḍā*, or voluntary (but not "volitional") assent and good pleasure »[4]. Il nous semble que le texte est ici suffisamment clair, lorsque l'on y lit : « L'Agent du tout [...] connaît le tout avant son existence d'une connaissance qui est Son essence même. La connaissance qu'Il a des choses, laquelle est Son essence même, est le principe de leur existence. Il est donc agent par providence »[5]. Cependant, il est également clair que Mullā Ṣadrā inclut la notion d'assentiment ou de contentement au sein même de la notion de providence, ainsi que nous venons de le voir dans la définition qu'il donne de celle-ci : ce qui est voulu sur base de la connaissance vient à l'existence par agrément divin et pour Son propre contentement. Ainsi peut-on lire également dans le même passage : « L'existence de ce qui existe à partir de Lui n'est que la pure effusion (*fayḍ*) à partir de Son existence de l'existence de ce qui est en dehors de Lui, avec Sa connaissance *et Son agrément* »[6]. Ṣadrā signale lui-même, lorsqu'il expose ce qu'est sa position concernant la science divine – question qui

1. *Asfār*, vol. II, p. 223.

2. Cette fois, c'est le texte des *Asfār* qui se montre plus précis. Les *Mashā'ir* n'indiquent pas cette distinction.

3. *Asfār*, vol. VII, p. 56. Il s'agit là mot pour mot de la définition donnée par Avicenne. *Cf.* Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 415, l. 3 *sq.*

4. F. Rahman, *The Philosophy*, p. 76.

5. *Asfār*, vol. II, p. 225, l. 2-3. Voir aussi *T. āyat al-Kursī*, p. 91 et *Maẓāhir*, p. 36 : « Il est donc agent soit par providence soit par assentiment. Ce qu'il en est en réalité, c'est qu'Il est agent par la première de ces deux [possibilités], parce qu'Il connaît les choses avant leur existence d'une science qui est Son essence même. C'est donc la connaissance qu'Il a des choses, laquelle est Son essence même, qui est le principe de leur existence, et Il est donc agent par providence ».

6. *Asfār*, vol. II, p. 220.

est indissociablement liée à celle-ci – qu'il était auparavant partisan de la doctrine suhrawardienne, c'est-à-dire l'affirmation que l'agir divin se fait par assentiment, mais a depuis quitté ce chemin[1].

Le Principe premier étant parfait et nécessaire sous tous les aspects, il n'y a pas d'obstacle ni de condition à Son acte, et la seule connaissance qu'Il a de l'ordre du bien, qui ne peut qu'être accompagnée par Sa volonté et Son assentiment, pose l'existence des choses. Reste à voir ce que Ṣadrā entend par acte volontaire et comment il conçoit la connaissance divine.

2. *L'acte créateur, acte libre et volontaire*[2]

L'acte créateur est un acte volontaire (*ikhtiyārī*), posé librement et sans contrainte, par le Principe premier. Nous l'avons déjà indiqué lorsque nous avons parlé du mode de l'agir divin. Cet acte est accompagné de volonté (*irāda*), car le Créateur, voulant tout ce qu'Il est, veut aussi et donne Son assentiment à tout ce qui est inclus ou dépend de Son Essence. La volonté divine n'est pas une volonté de quelque chose en dehors de Son Essence, mais c'est dans Sa volonté de Soi et par elle qu'Il veut de façon seconde ce qui dépend de Son Essence[3]. Ce n'est pas non plus une volonté qui serait déterminante dans un choix que Dieu se poserait à Lui-même, car il n'y a pas en Dieu de choix. Son Essence étant nécessaire sous tous les aspects, de la connaissance même qu'Il a des choses et de leur émanation à partir de Lui résulte nécessairement l'existence de ces choses, et la volonté est là pour marquer Son agrément et Son assentiment.

Comment donc un acte qui est nécessairement posé par celui qui agit peut-il être volontaire? C'est que ce qui s'oppose à l'acte volontaire n'est pas l'acte nécessaire, mais celui qui est posé *par contrainte*. Ce qui fait véritablement le libre-agir, dit Mullā Ṣadrā, ce n'est pas une impossible non-nécessité, mais la connaissance que l'agent a de l'acte qu'il pose et le fait que cet acte lui est agréable. Seul l'Agent premier est agent libre véritablement car c'est dans Son agir seul qu'aucun objectif, aucune contrainte, aucun empêchement, ne vient interférer. Ainsi Son acte est-il aussi le plus véritablement voulu et agréable à son auteur.

Suhrawardī excluait tout vouloir de l'agir divin. Il n'y voyait en effet que ce qu'il est dans l'agir humain : ce qui permet de sortir de l'indétermination de notre faculté d'agir, qui est cette capacité (*qudra*) que nous avons de faire ou de ne pas faire tel acte[4]. Les Mutakallimūn définissaient ainsi également la faculté d'agir (*qudra*) de Dieu. Dieu peut selon eux aussi bien agir que ne pas agir, et le choix est posé par Lui soit, ainsi que l'affirment les Mu'tazilites, par la recherche du bien-

1. *Asfār*, vol. VI, p. 249.

2. *Ibid.*, vol. II, p. 133 *sq.*; *Ajwiba*, p. 126-141.

3. *Ajwiba*, p. 126 : « Les choses ne sont pas voulues pour elles-mêmes en tant qu'elles-mêmes mais en tant qu'elles émanent de Son essence ».

4. Suhrawardī, *Mashārī'*, p. 470 (§ 197).

être (*maṣlaḥa*) des créatures, Dieu agissant ainsi en vue d'un objectif[1], soit, comme le soutiennent la plupart des Ash'arites, sans qu'il y ait besoin de quelque chose le faisant pencher vers l'un ou l'autre, sinon Son libre choix[2].

Suhrawardī rejette ces façons de penser l'agir divin parce qu'elles introduisent en Dieu possibilité et non-nécessité. Parce que aussi, dans le second cas, elles font de l'agir divin un agir sans ordre ni sagesse, qui résulte dans un effet où l'ordre n'est fondé sur rien. Pour Suhrawardī, la sagesse et le contentement divin suffisent, et il n'est pas besoin de faire appel à la notion de volonté[3].

Mullā Ṣadrā, quant à lui, intègre la volonté dans l'agir divin. Mais cette volonté divine n'est pas ce qu'est la volonté dans notre agir humain. Si la puissance d'agir dans l'homme, ce qui le pose comme agent responsable et libre, est définie comme la « faculté de faire ou de laisser », elle prend pour le Principe premier un autre sens, défini par la formule « s'Il veut (*shā'a*), Il fait; s'Il ne veut pas, Il ne fait pas ». C'est là, dit-il, la définition qu'en ont donné les philosophes par opposition aux Mutakallimūn[4]. Si en Dieu, il y avait un véritable choix entre deux manières d'agir, entre deux façons de faire, il y aurait en Lui non-nécessité et calcul. Si le choix était un choix véritable entre deux choses équivalentes, il faudrait quelque chose d'extérieur qui déterminerait l'agir divin.

La formule des philosophes est plus adéquate. Elle permet en effet d'affirmer la nécessité de l'agir divin tel qu'il est, en même temps que le fait que cet acte est libre : qu'en réalité, ce ne soit jamais que la première condition qui soit remplie n'implique pas que la proposition comme un tout soit fausse[5]. Elle permet également d'affirmer la volonté dans l'agir divin. La volonté n'est plus à comprendre ici comme ce qui fait pencher la balance vers l'un ou l'autre acte, quelque chose qui s'ajoute à la pure capacité d'agir comme « faire ou laisser ». La volonté est ici inscrite au sein même de la définition du libre-agir. S'Il veut cet acte qu'Il pose en Se fondant sur Sa connaissance de Soi et de ce qui suit Son essence, c'est parce que

1. R. Brunschvig, « Mu'tazilisme et optimum (*al-aṣlaḥ*) ». Sur le vouloir divin et la création chez les premiers Mutakallimūn, *cf.* J. Van Ess, *Theologie*, vol. IV, p. 445-459. Voir aussi E. Ormsby, *Theodicy*, en particulier p. 192 *sq.*; Ch. Bouamrane, *Le problème*, p. 202-209.

2. Concernant les différents modes d'agir, voir *supra*, p. 103.

3. Suhrawardī, *Mashārī'*, p. 471, l. 18 (§ 198) : « L'acte du Nécessaire d'existence est plus élevé que la volonté et la nature ».

4. *Ḥudūth*, p. 196. Pour cette définition, voir Ibn Sīnā, *Ta'līqāt*, p. 34 : « Tu sais déjà que ce qui émane du Premier émane de Lui de manière volontaire (*bi-irāda*). Il fait donc parce qu'Il veut, et s'Il (*law*) ne voulait pas, Il ne ferait pas ». Voir également Ibn Sīnā, *'Arshiyya*, p. 11 : « Celui qui est capable d'agir (*qādir*), c'est celui dont l'acte procède conformément à sa volonté, c'est-à-dire qu'il agit s'il veut, et s'il ne veut pas, n'agit pas ». Pour une analyse de ce dernier texte, *cf.* E. Meyer, « Philosophischer Gottesglaube ». Pour un exposé de la discussion entre Avicenne et Ghazālī à propos de cette définition, *cf.* R. M. Frank, « Creation », p. 78-82 et 84.

5. Voir la suite de la citation de la note précédente, Ibn Sīnā, *'Arshiyya*, p. 11 : « Cette proposition étant conditionnelle, il ne s'ensuit pas de notre affirmation "s'il veut, il agit; s'il ne veut pas, il n'agit pas", qu'il doit et vouloir et agir et ne pas vouloir et ne pas agir [...]. Son vouloir et sa volonté ne changent pas ».

celui-ci Lui agrée[1]. C'est là la véritable volonté, celle qui est libre de toute contrainte extérieure[2]. Il ne faut pas considérer la volonté comme un acte premier dans l'acte créateur. La volonté que le Créateur a de poser Son acte fait plutôt suite à Sa connaissance. C'est là ce que Ṣadrā considère comme le sommet de la volonté, une volonté comme agrément donné à son agir qui procède de sa connaissance.

3) *La connaissance divine*[3]

La connaissance divine est à envisager selon deux aspects. Il y a d'une part la connaissance que Dieu a de Lui-même, de Son essence, et d'autre part la connaissance qu'Il a des choses. Mullā Ṣadrā attache beaucoup d'importance à préciser quelle est sa position à ce sujet, surtout en ce qui concerne l'affirmation de la connaissance de toute chose au niveau même de l'essence divine.

– Qu'Il connaît Son essence

La connaissance est reconnue en tout comme une perfection. Celle-ci ne peut être refusée à Dieu qui est le sommet et la source de toute perfection. Dieu, perfection même de l'être, doit comprendre en Lui toute perfection au plus haut degré. Aussi est-Il savant, et Sa science est toute la science. L'on peut en trouver une preuve dans le principe selon lequel la cause doit être plus parfaite que son effet en cet aspect causé par elle. Or nous observons que les existences posées par l'acte divin sont savantes et que la connaissance qui est la leur tient à leur existence. Si l'on n'admettait pas que Dieu fût savant, alors qu'Il peut être considéré comme cause de tout ce qui est, ce qui est causé par Lui serait plus parfait que Lui-même[4].

La connaissance que nous avons de nous-mêmes procède de notre présence à nous-mêmes. Cette connaissance présentielle de soi à soi dont nous avons l'expérience est d'autant plus parfaite qu'il y a moins d'aspect de non-présence, qui est en réalité un aspect de manque d'être. La présence à soi, la connaissance que l'on a de soi-même, est ainsi proportionnelle au degré de perfection dans l'existence. L'essence divine étant pur acte d'être subsistant par soi, sans aucune déficience ni aucun manque, elle ne peut qu'être présente à elle-même, sans aucun empêchement, voilement ou manque. Ainsi est-elle éminemment connaissance de soi[5].

– La connaissance qu'Il a des choses

La connaissance qu'Il a de Lui-même, de Son essence, est en Dieu connaissance de toutes les perfections de Son essence. Mullā Ṣadrā va affirmer

1. *Mafātīḥ*, p. 269 : « [La volonté] en Dieu, c'est que Son essence est telle qu'Il intellige Son essence [...] et qu'Il intellige ce qui est après Son essence et ce qui émane de Son essence [...] et qu'Il veut cela et l'aime d'un amour (*'ishq*) qui suit Son amour de Son essence ».

2. *Ajwiba*, p. 135.

3. Cf. *Asfār*, vol. VI, p. 149-305 ; *Shawāhid*, p. 39-41 ; *Mashā'ir*, § 111-114 et § 119 ; *Mabda'*, p. 76-130 ; *T. sūrat al-Baqara*, vol. II, p. 293-298.

4. *Asfār*, vol. VI, p. 176 (texte 15) ; *Mafātīḥ*, p. 265.

5. *Mashā'ir*, § 111.

que la connaissance que Dieu a de Lui-même, au niveau de Son essence même, est connaissance de toutes les choses. Cette connaissance est globale (*ijmālī*), mais cette globalité ne l'empêche pas de connaître les choses distinctement les unes des autres. Toute la difficulté consistera à montrer comment cela n'introduit pas de multiplicité dans l'essence divine. Cette connaissance est préalable à l'existentiation. Au moment de l'existentiation, il est encore un autre degré de connaissance que nous exposerons ensuite.

Ṣadrā pose qu'au niveau de Son essence, Dieu connaît toute chose, et cela dès le niveau de la *Aḥadiyya*[1]. Étant présent à Lui-même, avant même que ne se distinguent en Lui Ses Attributs, Il est présent à toute chose. Dans l'exposé qu'il donne de sa position, Mullā Ṣadrā parle parfois de l'essence sans distinction, et l'on pourrait comprendre qu'il ne s'agit là que du niveau de la *Wāḥidiyya*, du deuxième niveau de l'Essence du Premier Principe. Cependant, il précise bien qu'avant ce niveau déjà les choses sont connues de Dieu[2], et cela en se fondant sur le principe selon lequel « la réalité simple est toute chose »[3].

Partageant d'abord la perspective proposée par Suhrawardī[4], Mullā Ṣadrā a ensuite choisi une position qui lui permettait d'asseoir sa conception de l'acte créateur comme acte de la providence divine[5]. Suhrawardī n'admet pas en Dieu une connaissance qui précéderait l'existentiation des choses. Dieu connaît les choses dans l'acte même qui les fait exister. L'acte créateur n'est pas fondé sur la connaissance préalable du meilleur ordre. Il ne s'agit pas de l'acte d'une providence, que le Shaykh al-Ishrāq ne conçoit que comme un calcul, un balancement entre le pour et le contre, impossibles en Dieu. La connaissance de Dieu est l'existentiation même des choses, comme il en est de l'esprit humain et de ses pensées s'il avait assez de puissance pour leur donner l'existence et si rien n'empêchait cela. Cette connaissance qu'a Dieu n'implique aucune multiplicité dans le Très-Haut, car elle est une « relation illuminative » (*iḍāfa ishrāqiyya*), et que la multiplication de telles relations n'entraîne pas la multiplicité[6].

Pour préserver la providence divine en Son acte créateur, et peut-être aussi par souci de se conformer à l'enseignement des Imāms[7], Ṣadrā se tourne vers la doctrine de la connaissance divine développée par ceux qui affirment cette providence, les Mashshā'ūn. Pour ceux-ci, la connaissance que Dieu a de Son essence est connaissance de tout ce dont celle-ci est principe. Comme c'est Son essence,

1. *Asfār*, vol. VI, p. 263 *sq.* (texte 16).

2. Il connaît les choses « au niveau de l'Essence pure et sainte, [...] au niveau de la *aḥadiyya* » (*Asfār*, t. VI, p. 263-264, texte 16).

3. Cf. *supra*, p. 91.

4. L'on a dit (voir entre autres Ch. Bonaud, *L'Imam Khomeyni*, p. 378) que dans *al-Mabda' wa-l-Ma'ād*, Mullā Ṣadrā suit la position suhrawardienne. Certains passages le donnent à croire, mais l'on y trouve pourtant indiqué textuellement que Suhrawardī s'est trompé en la matière. Cf. *Mabda'*, p. 90.

5. Cf. *supra*, p. 105-108.

6. *Asfār*, t. VI, p. 180-181.

7. Kulaynī rapporte ce dit : « Dieu n'a pas cessé de connaître les choses avant de créer les choses, de même qu'Il connaît les choses après avoir créé les choses » (Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*, vol. I, p. 107, n° 4).

qui est perfection et bien, qui en est le principe, l'ordre du bien règne en tout ce qui en découle. Ainsi connues comme biens, les choses sont voulues par Dieu, dans la volonté même qu'Il a de Lui-même, et sont ainsi amenées à l'existence[1].

Mullā Ṣadrā leur reproche de ne voir comme mode de connaissance que celui qui procède par représentation. Ce que Dieu connaît en Son essence, ce sont des représentations, des formes, qui mettent à mal l'unicité de l'essence divine[2]. N'ayant pas réalisé ce qu'est la connaissance présentielle, les Mashshā'ūn ne peuvent rendre compte de la connaissance que Dieu a des choses avant de leur donner d'être d'une façon adéquate. Ṣadrā précise que c'est surtout Bahmanyār qu'il vise ici, lui qui aurait parlé des idées dans la connaissance divine en terme d'accidents[3]. Ṭūsī, qui allie connaissance présentielle et représentative en affirmant que Dieu connaît de façon présentielle le premier causé, et le reste des choses dans les représentations de ce dernier, n'échappe pas à la critique. En effet, la connaissance divine dépendrait alors de quelque chose d'extérieur[4].

Derrière cette critique de la conception mashshā'ī de la connaissance divine, il y a une objection fondamentale à la façon dont les Mashshā'ūn considèrent l'acte créateur. En effet, si pour eux les choses doivent être connues premièrement par le Nécessaire, c'est parce que ce que celui-ci fait lors de la création, c'est donner à une quiddité l'existence. C'est cette qualification qui est l'objet de l'agir divin. Mullā Ṣadrā affirme pour sa part que ce qui est instauré par l'acte créateur, ce sont des existences, des actes d'être particuliers, dont les limites sont ce qui définit les quiddités[5].

Ce que Ṣadrā professe concernant la connaissance divine, c'est que le Réel a une connaissance de toutes les choses « précédant toute chose, jusqu'aux formes cognitives (*ṣuwar 'ilmiyya*) qui subsistent par Son essence »[6]. Si l'on n'affirme pas cela, il faudra poser un changement au sein de l'Essence divine. Cependant, si l'on établit cette connaissance au niveau de l'essence même, une autre difficulté surgit, celle de la sauvegarde de l'unité de l'essence et de sa simplicité.

Comment comprendre cette connaissance avant l'existence des choses ? L'on peut penser, comme les Mu'tazilites, que cette connaissance suppose une certaine positivité (*thubūt*)[7] des choses dans l'éternité, alors même que les choses ne sont

1. *Asfār*, vol. VI, p. 180.

2. L'on peut lire pourtant dans le *Shifā'* (p. 363) que les choses intelligées par le Nécessaire le sont « sans qu'elles se représentent (*taṣawwara*) dans la réalité de Son essence par leurs formes (*ṣuwar*) ».

3. *Asfār*, vol. VI, p. 286. C'est là le terme utilisé par Bahmanyār dans son *Taḥṣīl*, p. 574 : « Lorsqu'Il intellige son essence, Il intellige également les concomitants de son essence et les concomitants qui sont ce qui est intelligé par Lui. Si ce sont là des accidents qui existent en Lui, Il n'est pas qualifié par eux ni ne subit leur action. [...] Or ce qui est impossible, c'est seulement que son essence soit le lieu d'inhésion d'accidents dont Il subirait l'action ou par lesquels Il serait qualifié ».

4. *Asfār*, vol. VI, p. 254-256.

5. Cf. *infra*, p. 113-117.

6. *Asfār*, vol. VI, p. 263 (texte 16).

7. Sur la distinction introduite par les Mu'tazilites entre le *thubūt* et le *wujūd*, cf. *supra*, p. 32 et p. 50, n. 2.

pas. L'on peut aussi concevoir que les quiddités sont ce qui suit les Attributs divins dans la connaissance que le Réel a de ceux-ci, ainsi que le pensent les penseurs akbarī. Ce peut aussi être du fait que le Réel se connaît comme principe premier qu'Il connaît les choses de façon globale avant que de les créer. Tout ceci ne permet pas cependant d'affirmer la connaissance que le Réel a des choses au niveau même de la *Aḥadiyya*. C'est là par contre ce que permet une dernière possibilité, qui se base sur le principe posant que « la réalité simple est toute chose »[1]. Le Réel est pur acte d'être, aussi est-Il tout l'être et comprend-il en Lui-même toutes les existences particulières, c'est là ce que signifie ce principe. En intelligeant Son existence, le Réel intellige donc aussi toutes les existences. Le Très-Haut voit ainsi tout ce qui est au niveau même de la *Aḥadiyya*, dès qu'Il Se voit Lui-même.

La voie des penseurs akbarī est également retenue par Mullā Ṣadrā: le Réel connaît en Son essence les choses comme ce qui découle (*lāzim*) de Ses attributs. De même que la connaissance qu'Il a de Ses attributs ne nécessite pas de formes qui s'ajoutent à Son essence, ainsi aussi en va-t-il de ces significations qui découlent d'eux. Cette connaissance est à deux niveaux, comme celle des attributs, globale et non réflexive dans la *Aḥadiyya*, détaillée dans la *Wāḥidiyya*[2].

Ainsi à la connaissance du Très-Haut, qui est perfection même de la connaissance, rien n'échappe de ce qui est connaissance ni de ce qui est connaissable, ou sinon elle ne serait plus la réalité même de la connaissance, mais une connaissance sous un aspect et une ignorance sous un autre[3]. Rappelons encore que ce qui est ainsi inclus dans la connaissance divine ne l'est pas avec son existence propre qui impliquerait la multiplicité. Tout existe dans l'essence du Réel de l'existence de celui-ci. Mais pour comprendre cela, indique Mullā Ṣadrā, il faut concevoir une unité autre que l'unité du nombre[4]. La connaissance qui, ensuite, se donne des formes intelligibles en face d'elle à contempler, reste aussi une malgré la multiplicité de ce qui est intelligé, parce que ce qui est intelligible, en tant qu'il est intelligible, n'est que pour celui qui l'intellige, n'a pas en soi une autre existence que celle-ci[5].

Il est aussi une connaissance qui accompagne l'existentiation. C'est là la même connaissance que celle que nous venons de voir au niveau de l'Essence, mais qui cette fois se donne un objet en face d'elle, intelligible d'abord, puis matériel. La connaissance que Dieu a des concomitants de Ses attributs les pose dans l'existence. La connaissance qu'Il a de l'ordre du bien suffit à faire émaner les choses de Lui[6].

1. Nous avons suivi ici le résumé des différentes doctrines que donne Mullā Ṣadrā dans les *Mafātīḥ*, p. 266-268.

2. *Asfār*, vol. VI, p. 280 *sq.* (texte 16); *Shawāhid*, p. 40; *Mafātīḥ*, p. 268.

3. *Shawāhid*, p. 138; *Mashā'ir*, § 119; *T. sūrat al-Baqara*, vol. II, p. 297.

4. *Shawāhid*, p. 139; *T. sūrat al-Baqara*, vol. II, p. 297.

5. *Asfār*, vol. VI, p. 166; *Mashā'ir*, § 111.

6. *T. sūrat Yā-Sīn*, p. 369.

Il y a trois sortes de concomitants en effet: concomitants de quiddités, concomitants de l'existence mentale, concomitants de l'existence concrète. Les premiers ne peuvent qu'être sans réalité concrète, tout comme les quiddités. Les deuxièmes ne peuvent avoir d'existence en dehors de l'entendement. Les derniers ne peuvent qu'être des réalités concrètes. Or l'Essence divine étant pure existence subsistant par soi, ce qui s'ensuit de Ses attributs, qui ne sont pas autre chose que Son essence, ne peut être que des existences concrètes[1]. La connaissance que Dieu a de ce qui s'ensuit de Ses attributs est ainsi leur existentiation même. Aussi peut-on qualifier Sa connaissance de créatrice[2]. La volonté l'accompagne toujours, non pas que la volonté soit en Lui équivalente à la connaissance – ce qui est compris de l'une est différent de ce qui est compris de l'autre – mais parce que la volonté divine est un attribut de la même essence divine dont la connaissance est un attribut. Étant les attributs de la même essence et les attributs n'étant pas autre chose que l'Essence, ils ne peuvent qu'aller de pair.

La connaissance divine accompagne les existants dans l'ensemble des mondes. Ou plutôt, les mondes sont ce qui est créé par la connaissance divine à ses différents niveaux, jusqu'au dernier, qui est l'existence des choses dans la matérialité[3]. Le premier niveau est celui, parfait, qui n'est pas différent de l'Essence du Réel. Après celui-ci vient le niveau où les intelligibles se distinguent, où le Réel se donne des formes intelligibles à considérer. C'est là le niveau du Décret divin (*al-qaḍā' al-ilāhī*)[4], qui comprend deux aspects: celui des « Clefs du Mystère », tourné vers le Réel, et celui des « Trésors de la Miséricorde », tourné vers le dehors. C'est le monde de l'intellect dont il a déjà été question[5]. Il y a ensuite le niveau du Monde du destin (*'ālam al-qadar* ou *al-taqdīr*), où les choses sont définies dans leur lieu et dans leur temps. C'est là le monde des âmes. Il y a enfin le niveau des existences en leur matière, le Livre évident, écrit « avec l'encre de la *hylè* »[6]. Ainsi Sa connaissance est « connaissance de toutes les choses, universelles et particulières, immuables et changeantes, séparées et matérielles, avant leur existence, avec elle et après elle »[7]. La connaissance est éternelle, même si le connu se renouvelle en lui-même[8].

1. *Shawāhid*, p. 53.

2. *Ibid.*, p. 39.

3. *T. āyat al-Kursī*, p. 146; *T. sūrat al-Sajda*, p. 118-119; *Maẓāhir*, p. 27-31.

4. *Asfār*, vol. VII, p. 74: « Le monde du Décret divin est une expression de l'existence de l'ensemble des choses par leurs formes intelligibles ».

5. Cf. *supra*, p. 100-101.

6. *T. sūrat al-Sajda*, p. 119. *Cf.* Qūnawī, *Miftāḥ*, p. 56. Mullā Ṣadrā explique parfois le rapport entre le Réel et ce qui est dans le temps et le mouvement comme suit: ce que pose le Principe, c'est la nature, nature qui a pour réalité d'être toujours changeante, renouvelée et en mouvement. Ainsi « le temps malgré son renouvellement et le lieu malgré sa divisibilité sont en rapport à Lui comme l'instant et le point » (*R. al-Qaḍā'*, p. 152). Cf. *Asfār*, vol. III, p. 68-69 et *Mashā'ir*, § 139.

7. *T. sūrat Yā-Sīn*, p. 369.

8. *Maẓāhir*, p. 33.

d) *Dieu comme cause de tout ce qui est*

1. *Cause efficiente et cause finale*

Tout ce que nous venons de dire de l'acte créateur posé par le Très-Haut montre que celui-ci est cause de ce qui est autre que Lui. On peut ainsi Le considérer comme cause efficiente (*'illa fā'iliyya*) du monde. C'est Lui en effet qui en est le Principe, l'agent (*fā'il*) qui donne l'existence à toute chose. Là où il expose ce qu'est la cause efficiente, Mullā Ṣadrā se montre fort proche de ce qu'en avait dit Avicenne[1]. Ainsi reprend-il les précisions que celui-ci avait apportées, distinguant la cause efficiente des Physiciens, principe du mouvement, de celle des Métaphysiciens, cause de l'existence même de ce qui est[2]. Ce qui mérite le plus le nom d'agent est celui qui fait exister, et c'est le Nécessaire, dont l'acte est « qu'Il fait effuser l'existence et procure le bien » (*ifāḍat al-wujūd wa ifādat al-khayr*)[3].

Le seul à être véritablement principe et cause est le Nécessaire d'existence, auquel aboutit la chaîne de toutes les causes. Il est aussi cause finale de toute la création : c'est vers Lui que tout tend et c'est en vue de Sa propre essence qu'Il crée. Quand on nie que Son acte est fait en fonction d'une fin (*ghāya*), il s'agit d'une fin qui serait extérieure à Lui-même[4]. De même que Son essence est principe et cause efficiente, ainsi est-elle cause finale[5]. Et pourtant, parler de relation de cause à causé entre le Réel et les existences particulières n'est pas totalement adéquat[6].

2. *L'effet de l'acte créateur*[7]

Que pose l'Instaurateur parfait premièrement et par essence? Poser cette question, c'est s'interroger sur ce qui fait premièrement et par essence que ce qui est existe. Or tout existant en dehors du Nécessaire a été défini comme une dualité composite (*zawj tarkībī*), que l'intellect peut analyser en quiddité et existence[8]. Trois options s'offrent ainsi. L'on peut considérer que ce qui est posé premièrement et par essence, ce sont les quiddités, ou plutôt les essences (*māhiyyāt*), qui sont par là même existantes, le concept d'être pouvant leur être attribué validement par cette instauration même. C'est là ce qui est admis comme étant la position des Ishrāqiyyūn à la suite de Suhrawardī. L'on peut aussi voir dans la qualification de la quiddité par l'existence ce qui est l'objet de l'instauration. C'est là de

1. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 257 *sq.* Sur la notion de cause efficiente chez Avicenne, voir notamment G. Verbeke, *Introduction*, II, p. 19* *sq.* et M. Marmura, « Efficient cause ».

2. *Asfār*, vol. II, p. 212 *sq.* ; *Ḥudūth*, p. 196 ; *T. āyat al-Kursī*, p. 178.

3. *Ḥudūth*, p. 196-197.

4. *Asfār*, vol. VII, p. 367 : « Il n'est pas pour Lui en Son acte d'objectif ni de fin si ce n'est Son essence même, rien au-delà d'elle ».

5. *Ibid.*, vol. VII, p. 111 et *Ajwiba*, p. 141.

6. *Cf.* F. Rahman, *The Philosophy*, p. 84.

7. *Asfār*, vol. I, p. 396-423 (textes 21-25) ; *Mashā'ir*, § 89-90 ; *Shawāhid*, p. 71-75 ; *T. al-Fātiḥa*, p. 51-54 ; *Masā'il*, p. 11.

8. Cf. *supra*, p. 34.

nouveau la quiddité ou l'essence qui est considérée premièrement, l'existence lui étant conférée du dehors, et n'étant pas cela même qui est posé. C'est ainsi que Mullā Ṣadrā comprend la position des Mashshā'ūn. L'on peut encore considérer que c'est l'existence, l'acte d'être, qui est instaurée premièrement. Ce qui a été dit plus haut de la fondamentalité de l'être permet de découvrir sans peine que c'est là la position que défend Mullā Ṣadrā.

Nous avons vu déjà lors de l'exposé de la question de la fondamentalité que Suhrawardī affirmait que ce sont les essences (*māhiyyāt*) qui sont instaurées premièrement, étant par cette instauration même existantes, sans nul besoin d'autre chose, et surtout pas de l'être, qui est selon lui seulement un concept de l'entendement, sans rien qui lui corresponde comme tel dans le concret.

L'on connaît la différence de signification que revêt le terme *māhiyya* dans l'usage qu'en font Suhrawardī et Mullā Ṣadrā[1]. Ce dernier s'empresse de défendre le Shaykh al-Ishrāq : ce qu'il entendait par *māhiyya*, ce sont les essences des choses, ce par quoi celles-ci sont ce qu'elles sont, et il faut entendre par là chez ce penseur les réalités lumineuses, qui correspondent à ce que Ṣadrā appelle « ipséités existentielles » (*huwiyya wujūdiyya*)[2]. Ce ne sont donc pas les significations universelles que sont les quiddités pour Mullā Ṣadrā qui sont comprises comme faisant l'objet de l'instauration divine sans nul besoin d'une autre instauration pour être qualifiées par l'existence.

Mullā Ṣadrā avance différents arguments pour montrer qu'on ne peut tenir que ce sont les quiddités en ce dernier sens, sans aucune autre considération, qui sont instaurées premièrement[3]. En effet, les quiddités ne sont pas des réalités concrètes, elles n'ont de réalité que par la considération de l'intellect, et il n'y aurait ainsi aucune réalité[4]. La quiddité est une signification universelle. D'où tiendrait-elle la particularisation qui la fait être tel existant singulier? Il lui faut pour cela une autre considération, qui est son existence particulière[5]. Autre argument : ce qui émane de l'Existence autosubsistante, qui est la perfection du bien, ne peut être que bon. Or quel bien y a-t-il dans une quiddité? Ce qui est bon, bien et perfection, ce sont les existences, non les quiddités[6].

Il faut donc toujours considérer avec la quiddité autre chose qu'elle-même pour qu'elle soit ce qui est instauré. Ce qui est instauré est ainsi la quiddité existante, et non la quiddité même. Or la quiddité n'est pas existante par elle-même, ou sinon l'on ne pourrait concevoir une quiddité que comme existante, ce qui n'est pas le cas[7]. On ne peut dire non plus que c'est du fait qu'elle est rendue

1. Cf. *supra*, p. 36.

2. *Asfār*, vol. I, p. 411-413 (texte 23).

3. *Ibid.*, p. 199 *sq.* ; p. 410-411 ; *T. al-Fātiḥa*, p. 54.

4. *Asfār*, vol. I, p. 410-411.

5. *Ibid.*, p. 409.

6. *T. al-Fātiḥa*, p. 54 : « Tout qui se représente la quiddité du bonheur n'est pas heureux, et tout qui se représente la quiddité de la joie n'est pas joyeux, mais bien qui obtient l'*existence* du bonheur et l'*existence* de la gaieté ». Cela se trouve déjà chez Avicenne, *cf.* Ibn Sīnā, *Ta'līqāt*, p. 37.

7. *T. al-Fātiḥa*, p. 52.

existante par l'instauration qu'elle est existante. En effet, dans ce cas, on ne pourrait la considérer sans considérer ce qui la constitue, ce qui l'instaure. Or souvent, nous nous représentons des quiddités sans rien considérer d'autre qu'elles, et surtout pas l'Instaurateur premier. Considérer la quiddité en elle-même, et lui attribuer ce qu'elle est – dire « l'équinité est équinité »[1] – n'a nullement besoin d'une cause[2].

Ce n'est donc pas du fait d'elle-même que l'on peut dire d'une quiddité qu'elle est existante, mais toujours du fait de la considération d'un autre point de vue. Ce point de vue, reconnaissons qu'il s'agit de l'existence[3]. Ce qui est instauré, ce n'est donc pas la quiddité seule, mais à tout le moins cette quiddité qualifiée par l'existence[4].

On ne peut pas tenir non plus que ce qui est l'effet premier de l'Instaurateur, c'est la qualification de la quiddité par l'existence, le fait qu'il est donné à la quiddité d'être existante par cet acte[5]. Partant du fait que le besoin de cause qu'a l'existant causé tient à la non-nécessité de sa quiddité, celle-ci étant indifférente à l'existence comme à la non-existence, l'on a pu penser que c'est la qualification de la quiddité par l'existence qui est l'effet de la cause. Or il n'en est rien. D'abord parce que la qualification n'est rien d'autre qu'une considération mentale. Ensuite, parce que c'est là méconnaître ce qu'est la non-nécessité réelle qui pose le besoin qu'a l'existant causé de sa cause, non-nécessité qui tient à son existence même, et pas à sa quiddité. Enfin, parce que s'exprimer de la sorte, c'est être oublieux du fait que cela suppose que la quiddité sera établie avant son existence[6].

Pour Mullā Ṣadrā, Avicenne se serait gardé de tels propos[7]. Tout ce qu'il aurait dit, c'est que ce qui est instauré, c'est l'existant possible. Suivant l'interprétation de Ṭūsī[8], Ṣadrā explique que pour lui, l'existence propre de chaque existant précède sa quiddité pour ce qui est de la réalité et des faits, même si la quiddité peut être dite précéder l'existence et être qualifiée par celle-ci dans l'entendement. Il ne faut pas penser là à une antériorité de la quiddité par rapport à l'existence, puisque ce par rapport à quoi la quiddité est antérieure, c'est l'être comme concept abstrait de cet existant particulier, tandis que son existence propre la précède, aucune quiddité ne pouvant être conçue par l'entendement avant d'être de son existence propre[9]. Mais l'on aurait par la suite compris son propos comme

1. L'identité à soi est la seule chose que l'on puisse affirmer en considérant une quiddité en tant que telle.

2. *Asfār*, vol. I, p. 416. Cela non pas au sens où la quiddité subsisterait par soi, serait nécessaire de soi, mais plutôt au sens où elle est en deçà de la causalité.

3. *Ibid.*, p. 415.

4. *T. al-Fātiḥa*, p. 51-52.

5. *Asfār*, vol. I, p. 398 *sq.* et vol. II, p. 383 *sq.*

6. *Ibid.*, p. 414-415.

7. *Ibid.*, p. 398.

8. Voir notamment Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, p. 189, l. 16-17.

9. *Asfār*, vol. I, p. 415.

signifiant que dans l'instauration, ce qui est posé, c'est d'abord une quiddité à laquelle il est donné d'être.

On pourrait également comprendre cela de certains propos des penseurs de l'École de l'unicité de l'être (*waḥdat al-wujūd*). Certains de leurs exposés semblent en effet indiquer que les déterminations immuables (*a'yān thābita*) ont une sorte d'établissement « en face » du Réel, qui fait fluer sur elles l'être qui Le manifeste, ce qui les rapproche des non-existants établis des Mu'tazilites[1]. En outre, certains de ces auteurs, notamment Jāmī (m. 898/1492), indiquent clairement que ce ne sont pas des *existences* qui sont posées, mais des quiddités, des déterminations, sur lesquelles se répand l'existence. Ainsi peut-on lire dans *Naqd al-Nuṣūṣ* : « Ce ne sont pas les quiddités qui sont instaurées en elles-mêmes; ce n'est pas non plus leurs existences qui sont instaurées en elles-mêmes; mais ce sont les quiddités en ce qu'elles sont existantes qui sont instaurées »[2]. Mullā Ṣadrā s'attache à exposer clairement comment les déterminations ne sont pas par elles-mêmes avant l'instauration de l'existence, en mettant en garde contre ce que l'on pourrait comprendre de certains exposés des gens de l'Unicité de l'être[3].

Ce qui est instauré premièrement, ce ne sont donc pas des quiddités ou des essences auxquelles il est donné d'être, que ce soit du seul fait qu'elles sont instaurées ou parce qu'elles reçoivent l'existence du dehors comme qualification. Ce qui est donné par le Principe premier, ce sont les existences mêmes, et l'instauration est simple : ce n'est pas quelque chose qui est posé comme ceci ou cela, mais quelque chose qui est posé[4]. La quiddité quant à elle n'est dite instaurée que par accident, comme elle n'est dite existante que par accident, du fait que l'existence dont elle est abstraite est instaurée et existante. Ce qui émane (*al-ṣawādir*), ce sont donc les existences. La cause véritable est cause par son essence même, qui est l'existence nécessaire et autosubsistante; ce qui est causé par elle l'est aussi en son essence même qui est le mode d'existence qui lui est propre, qui subsiste par le Premier[5]. Aussi l'être-cause et l'être-causé se situent dans l'être même.

Certains, Fakhr al-Dīn al-Rāzī en particulier, critiquent cette théorie. Pour lui, l'être-cause ne peut avoir lieu dans l'être seul. Il reprend certains des arguments qu'il avait avancés contre le fait que le Premier principe soit pur acte d'être[6] pour soutenir sa position ici : si c'est par l'existence que le Nécessaire est le Principe du tout, il faudrait que toute existence soit ainsi. Si l'existence était ce qui est causé, tout ce qui est causé par une chose le serait par l'ensemble des causes, et toute cause serait cause de l'ensemble des choses, ce qui est absurde[7]. Conclusion : « La

1. C'est là un reproche déjà adressé à ces penseurs par leurs premiers adversaires, en particulier Ibn Taymiyya (XIII^e), et qu'il leur faudra souvent considérer. *Cf.* Ibn Taymiyya, *Majmū'at al-rasā'il wa-l-masā'il*, vol. 4, p. 8 et vol. 1, p. 81 (signalé par A. Knysh, *Ibn 'Arabī*, p. 101, n. 78).

2. *Cf.* 'A. Jāmī, *Naqd al-Nuṣūṣ*, p. 44, l. 6-8.

3. Voir notamment *Asfār*, vol. VI, p. 186-187 et p. 283-284.

4. *Asfār*, vol. I, p. 396.

5. *Ibid.*, vol. VII, p. 106 et *Shawāhid*, p. 79.

6. Cf. *supra*, p. 86-87.

7. *Asfār*, vol. I, p. 400.

cause est cause de la quiddité, non pas de l'existence; la cause des possibles n'est pas cause de leur existence seulement, mais cause de leurs quiddités ou des deux ensemble »[1]. La réponse que Mullā Ṣadrā oppose à ces arguments est qu'ils n'ont pas lieu d'être dans une théorie qui affirme la différenciation graduelle au sein de la réalité de l'existence.

3. *Les limites du modèle causal*

C'est donc une même réalité qui se trouve de part et d'autre de la relation de cause à causé, chaque fois à un degré différent de participation. En certains passages, cela ne semble pas poser problème à Mullā Ṣadrā. L'on peut tenir que l'existence-cause (*al-wujūd al-'illī*) est autre que l'existence-causée (*al-wujūd al-ma'lūlī*) du fait même de cette distinction de degré dans la réalité de l'existence, et cette distinction suffit à justifier le modèle causal: « L'existence en tant qu'existence, même si rien d'autre ne s'y adjoint, est ainsi "cause" et "causé", "condition" et "conditionné" »[2].

Ailleurs cependant, Ṣadrā se montre moins satisfait de ce modèle. On a déjà dit qu'entre l'Existence qui se déploie et le Principe premier, le rapport n'est pas de causé à cause. Ici l'on voit qu'entre les degrés de l'Existence qui se déploie, qui sont des existences particulières, et le Principe premier, il en va de même. Si les quiddités possibles qui sont rendues existantes sont bien séparées de la réalité du Nécessaire, les existences sont des rayons et des clartés de Sa lumière[3]. Le Principe peut être dit cause efficiente (*fā'il*) de la quiddité existante, mais pas à proprement parler de l'existence particulière comme existence. Il convient alors de parler plutôt de ce qui fait subsister cette existence (*muqawwim*) ou d'instaurateur (*jā'il*), ce qui pose cette existence comme existence[4]. Aussi Mullā Ṣadrā conclut-il: « Ce que nous avons d'abord posé, suivant un examen fait en gros, à savoir qu'il y a dans l'être cause et causé, aboutit finalement, suivant le cheminement du *'irfān*, à ce que, des deux, la cause est quelque chose de véritable, tandis que le causé est un de ses aspects, et que l'être-cause (*'illiyya*) de ce qui est appelé la cause et le fait qu'elle a pour effet le causé, reviennent à sa propre modulation (*taṭawwur*) par un de ses modes et à son passage à travers un de ses aspects, non pas à la séparation (*infiṣāl*) d'une chose qui serait distincte d'elle »[5].

Le fait que la Cause suprême produise ce qui est causé par elle est donc fondamentalement une modulation de la cause à travers les différents modes que sa réalité peut revêtir, et tous les causés sont ainsi des actualisations des possibilités sans limite que renferme la perfection de la réalité de la cause. Le mode d'agir propre au Nécessaire, et à Lui seul, est ainsi l'agir par manifestation (*tajallī*), que

1. Cité par Mullā Ṣadrā, *Asfār*, vol. I, p. 401.
2. *Asfār*, vol. I, p. 402. Voir aussi *Shawāhid*, p. 73.
3. *Asfār*, vol. VI, p. 231.
4. *Shawāhid*, p. 79.
5. *Asfār*, vol. II, p. 300-301. Le même texte se trouve dans les *Shawāhid*, p. 50-51, avec quelques variantes, notamment « cheminement de la science » (*al-sulūk al-'ilmī*) au lieu du « cheminement du *'irfān* » (*al-sulūk al-'irfānī*).

Mullā Ṣadrā ajoute en certains textes[1] à la liste des modes d'agir mentionnée plus haut[2] : ce que pose le Réel, ce sont des lieux de manifestation de Lui-même, qui sont des modes de Son existence, puisque l'existence n'appartient qu'à Lui.

Le Réel est le Principe du tout et ce vers quoi tout revient[3]. Les existences particulières sont des modes de l'existence du Réel, sous lesquels se manifeste la richesse des différents aspects de sa perfection[4]. Tout ce qui est dans le monde se trouve déjà en Lui, « comme l'arbre est dans le noyau ou les dinars dans l'élixir »[5]. Aussi est-Il « le fondement (*aṣl*), et ce qui est autre que Lui, ce sont Ses ramifications (*furū'*) »[6].

Si l'Existence qui se déploie, l'Intellect du tout, était déjà présentée comme comprenant toutes les choses et étant toutes les choses, le Réel, qui est plus éminent que celle-ci et qui subsiste par lui-même, est lui aussi toutes les choses[7]. Le principe qui veut que ce qui est simple de réalité est toutes les choses pose que le Réel, pure et simple existence sans aucun mélange de non-être ou de déficience, est tout entier existence et l'existence tout entière, sans rien qui lui échappe de l'être, car ou sinon, il ne serait pas tout l'être, mais être sous un aspect et non-être sous un autre[8]. Il est donc, le reste étant des quiddités, qui relèvent de la non-existence, et des existences particulières, qui ne sont que pures dépendances. Le Réel est le fondement unique de tout l'être, ou même la réalité unique de l'être : « L'existence appartient tout entière au Réel »[9], « il n'est pas d'existence pour ce qui est autre que Lui »[10]. Aussi Ṣadrā conclut-il dans les *Mafātīḥ* : « C'est donc de façon véridique qu'ils disent qu'il n'y a dans l'existence que Dieu »[11], ce qu'exprime le verset « Toute chose périt sauf Sa face » (28 : 88)[12].

Mais qu'en est-il dès lors de la théorie du *tashkīk*, que nous avons présentée comme étant un des fondements de la structure de la réalité dans le système ṣadrien ? Si les existences particulières sont ainsi des modulations de l'Existence réelle, si elles en sont les manifestations, sont-elles des existences particulières véritablement, participant de la réalité de l'être, ce qui était défini par le principe du *tashkīk* ? Et si elles sont à leur niveau des réalités existentielles, comment penser en même temps que seul le Réel est ? On peut peut-être trouver dans une autre expression de Mullā Ṣadrā un élément de réponse. Il dit en effet dans le

1. *Shawāhid*, p. 55 ; *Mashā'ir*, § 123.
2. Cf. *supra*, p. 103.
3. *Mashā'ir*, § 108 et § 110.
4. Ṣadrā cite à ce propos le verset suivant : « Chaque jour, Il est dans un mode (*sha'n*) » (Coran, 55 : 29). Voir par exemple *Mashā'ir*, § 116.
5. *Ḥaqq*, p. 29.
6. *Shawāhid*, p. 36.
7. *Mafātīḥ*, p. 451. Voir aussi *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 72 : « L'existence du Très-Haut en Son unité (*aḥadiyya*) qui comprend [tout] est l'ensemble des existants avant leur actualisation (*ḥuṣūl*) ».
8. Cf. *supra*, p. 91.
9. *Ḥashr*, p. 122 ; *T. al-Jumu'a*, p. 273.
10. *T. al-Jumu'a*, p. 273.
11. *Mafātīḥ*, p. 451.
12. Voir notamment *Mashā'ir*, § 115-117.

Tafsīr sūrat al-Jumu'a que le Réel est tout l'être « en fonction de Son essence, en fonction de Ses Beaux Noms, et en fonction de Ses actes »[1]. Les différents aspects indiqués par les « en fonction » ne permettent-ils pas de trouver une place pour la réalité des existences particulières, ainsi que de garder la transcendance du Réel?

LES EXISTENCES PARTICULIÈRES

Les existences particulières et « ce qui est autre que Dieu »

Les existences particulières sont les choses existant de leur existence propre par l'effusion sainte de l'Existence qui se déploie, choses considérées dans leur existence propre, ou plutôt étant des actes d'être déterminés. Il s'agit de l'ensemble des degrés compris dans l'Existence absolue qui se déploie, « l'existence délimitée (*muqayyad*) par une qualification qui s'ajoute et qualifiée par des statuts définis comme les intellects, les âmes, les sphères, les éléments, et les composés c'est-à-dire les hommes, les animaux, les arbres, les minéraux »[2], le deuxième niveau dans l'existence[3].

Toutes ces existences prennent naissance de façon ordonnée. Dans le chapitre précédent, nous avons vu comment l'Existence qui se déploie est ce qui est posé en premier par le Principe, et qu'à partir de lui, les choses viennent à être une à une. Nous avons indiqué déjà que le mouvement de l'être à partir de l'Intellect du tout qu'est cette Existence se fait en deux mouvements, l'un descendant, l'autre ascendant[4]. Nous allons ici revenir plus en détail sur ce processus qui va de l'Intellect au monde sensible pour remonter à partir de celui-ci jusqu'à son point de départ. Nous insisterons ensuite sur quelques particularités de ces différentes existences particulières, nous interrogeant sur la pertinence qu'il y a à les considérer comme un ensemble.

a) *De l'Intellect au monde sensible et retour : le cercle de l'être*[5]

À partir de l'Intellect du tout, une première série d'existences prennent naissance ou émanent en un mouvement descendant qui va du plus haut degré de l'intensité de l'être, et donc de l'acte, au plus bas niveau, dont l'acte est la puissance même. C'est là la chaîne de ce qui est créé premièrement (*mubda'āt*),

1. *T. al-Jumu'a*, p. 273. Voir aussi *Sharḥ Uṣūl*, t. III, p. 41 : « Il n'y a dans l'existence que Son essence, Ses attributs et Ses actes ».

2. *Asfār*, vol. II, p. 327, correspondant à *Īqāẓ*, p. 6.

3. Cf. *supra*, p. 75.

4. Cf. *supra*, p. 100-101.

5. *Asfār*, vol. IX, p. 130-131 ; vol. VII, p. 108-111 ; *Mashā'ir*, § 147-149 ; *Ḥudūth*, p. 179-180 ; *T. sūrat al-Baqara*, vol. II, p. 365 ; vol. III, p. 60 et 66-67 ; *T. sūrat al-Ḥadīd*, p. 286-287.

c'est-à-dire sans devoir s'appuyer sur rien de préexistant comme matière[1]. Il s'agit d'abord des différents Intellects agents, qui sont les anges rapprochés[2], puis des âmes – supérieures, régissant les corps des sphères, et inférieures, régissant les corps organiques – enfin les corps des sphères, et finalement la *hylè* première, qui est « la limite de l'en-bas »[3].

Mullā Ṣadrā expose ce processus de différentes façons. Ainsi dans les *Mashā'ir* présente-t-il la venue à l'être de ces existants comme différents moments de l'acte divin, exprimés par des termes signifiant chacun « créer », mais avec des nuances : le Principe premier s'étant d'abord manifesté aux Intelligences, Il manifeste ensuite ses opérations à travers celles-ci en créant (*ikhtara'a*) par leur intermédiaire des corps subtils munis d'âmes vivantes. Il crée (*khalaqa*) enfin la matière des éléments, avant de faire revenir le tout à lui en un deuxième mouvement par le « faire devenir » ou la « génération » (*takwīn*)[4]. Dans la *R. fī l-Ḥudūth*, Mullā Ṣadrā utilise d'autres termes pour qualifier ces différents moments de l'agir divin : le Principe origine (*abda'a*) le monde de l'Intellect; Il fait naître (*ansha'a*) ensuite le monde du destin (*'ālam al-taqdīr*)[5]; Il crée (*khalaqa*) enfin les cieux et la terre[6].

Parfois encore, Ṣadrā reprend la structure triadique de l'émanation à partir de l'Intellect premier caractéristique de la doctrine avicennienne : de la contemplation que l'Intellect premier a du Principe dont il est issu s'origine un autre Intellect; de la considération qu'il a de sa non-nécessité en lui-même, le corps d'une sphère, la Sphère extérieure (*al-falak al-muḥīṭ*); de la considération qu'il a de sa nécessité par la nécessité du Principe, une âme, l'Âme du tout[7]. En effet, Mullā Ṣadrā déclare que l'Intellect du tout peut être appelé une substance du fait qu'il subsiste sans nul besoin d'un réceptacle ou d'un substrat, substance de laquelle sont créés les autres intellects du fait de la clarté de sa nécessité (*ḍaw' wājibī*), toutes les âmes, par la non-nécessité de son ombre (*ẓill imkānī*), et l'ensemble des corps, du fait de la non-éternité de sa ténèbre (*ẓulma ḥudūthī*, sic)[8]. De la contemplation de sa non-nécessité s'ensuit la première sphère, « parce que la représentation de l'indigence et de la déficience a rapport avec la matière »; de l'intellection qu'il a de lui-même, « c'est-à-dire de son existence qui est donnée

1. *Abda'a* signifie « faire exister (*ījād*) une chose non à partir de quelque chose » (*T. āyat al-Kursī*, p. 179), « faire-être (*ta'yīs*) la chose après le rien absolu (*lays*) », selon la définition qu'en donne Avicenne (Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 266).

2. *Asfār*, vol. VII, p. 26.

3. *Mashā'ir*, § 148.

4. *Ibid.*, § 149.

5. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 112.

6. *Ḥudūth*, p. 179-180. Notons que dans ce texte, seul le Monde de l'intellect est considéré comme originé premièrement, faisant l'objet de l'acte d'*ibdā'*.

7. Pour un exposé de la façon dont Avicenne conçoit l'émanation, voir notamment G. Verbeke, *Introduction*, II, p. 64*-65*.

8. *Mafātīḥ*, p. 451 ainsi que p. 282, où la nécessité, l'existence et la non-nécessité sont mises en parallèle respectivement avec la lumière, l'ombre et la ténèbre. Voir aussi *Shawāhid*, p. 140.

par Celui qui donne (*al-wāhib*) », s'ensuit l'âme de cette sphère ; et de la représentation de sa nécessité par la nécessité du Principe s'ensuit un autre Intellect[1]. Remarquons qu'ici, ce n'est pas de la contemplation du Principe même que s'ensuit l'Intellect suivant. Par contre, dans les *Shawāhid*, c'est bien « par le biais de sa contemplation de celui qu'il adore et de la nécessité de celui-ci et de l'amour qu'il a pour celui-ci » que provient l'Intellect suivant[2]. Du dernier Intellect ne peuvent plus émaner que la *hylè* et les formes de tout ce qui sera dans le monde de la nature, formes qui sont les « Seigneurs des espèces » (*arbāb al-anwā'*) que l'on appelle également Idées platoniciennes (*al-muthul al-aflāṭūniyya*)[3].

La générosité et la libéralité à la source et au cœur du déploiement de l'être ne peuvent s'arrêter après ce premier mouvement[4]. Elles ne se limitent pas aux existants simples (*basā'iṭ*) posés premièrement, mais par les mouvements des sphères disposant la matière à recevoir les formes qui la feront passer de la puissance à de plus en plus d'acte, un second mouvement s'amorce, ascendant cette fois, comprenant l'ensemble des composés (*murakabbāt*) de ce monde. Ainsi apparaissent les minéraux, puis les végétaux, ensuite les animaux, et enfin l'homme, qui est appelé à gravir les différents degrés de son perfectionnement pour parvenir au stade le plus élevé de l'intellect, par lequel il rejoint le principe dont est issu tout le déploiement de l'être[5]. Ainsi le mouvement parti de l'Intellect revient-il à son point de départ par l'intelligent.

b) *Les différents modes d'existence*

Toutes les existences particulières qui sont les degrés compris dans l'Existence qui se déploie considérés comme existant en eux-mêmes ne sont pas au même degré de perfection et d'actualisation dans l'existence : certaines sont parfaites, d'autres mêlées de déficience et de non-être, certaines sont des substances immatérielles, d'autres sont liées à la matière. Ainsi les Intellects se distinguent-ils par leur perfection. En eux, tout est acte, nul aspect de puissance ne vient troubler leur perfection. S'ils relèvent bien de la non-nécessité (*imkānī*) comme tout ce qui est autre que le Nécessaire, car ils sont instaurés (*maj'ūl*) et « ce qui est instauré ne peut être au même degré que ce qui l'instaure »[6], il n'est en eux aucune perfection en attente : ils sont toujours déjà parvenus à leur perfection[7].

1. *Mafātīḥ*, p. 282.

2. *Shawāhid*, p. 140.

3. *Asfār*, vol. VII, p. 109-110 ; *Mafātīḥ*, p. 455. Mullā Ṣadrā insiste à plusieurs reprises sur l'existence de ces Idées, et consacre de longs exposés à en établir la réalité en repoussant les différents arguments avancés contre elles, notamment par Avicenne. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 46-81 et *Shawāhid*, p. 154-178.

4. *Asfār*, vol. VII, p. 121.

5. Voir entre autres *Mashā'ir*, § 148.

6. *Ibid.*, § 146.

7. *Mafātīḥ*, p. 457 : « Les lumières séparées [...], je veux dire les Intellects agents, sont les Paroles parfaites (*tāmm*) de Dieu, parce que ce qui est parfait est ce pour quoi existe tout ce qui est possible pour lui dès le départ de l'être et en fonction de la nature première, sans rien qui soit en attente ».

Aussi leur non-nécessité est-elle enveloppée dans la nécessité du Réel, leur déficience annihilée par la perfection du Principe : « La ténèbre de la non-nécessité [du monde de l'Intellect] est voilée sous la clarté de la lumière du Premier »[1]. Tout ce qui est autre que ces Intellects est par contre caractérisé par son besoin de perfection, perfection qu'il ne peut atteindre que graduellement.

Aussi convient-il de tenir que le monde de l'Intellect n'est pas en réalité en dehors du monde divin, mais en fait partie. Ce qui est proprement en dehors de Dieu, ce sont les existants déficients, dont la perfection n'est encore qu'en puissance[2]. C'est là « ce qui est autre que Dieu, Ses attributs et Ses noms »[3], le monde de la création (*'ālam al-khalq*), par opposition au monde de l'ordre (*'ālam al-amr*)[4], le monde du décret divin[5], qui est le domaine de l'Intellect. Le monde sensible d'ici-bas est caractérisé par le caractère adventé, le mouvement et le perpétuel renouvellement des substances matérielles qui le composent, alors que les Intellects agents sont eux co-éternels avec le Principe : « Son Ordre (*amr*) est avec Dieu. Sa création (*khalq*) est avènement temporel »[6]. Le monde des âmes tient une position intermédiaire, l'âme étant attachée à ce qui est corporel par son action, alors qu'elle est en elle-même immatérielle[7].

Mullā Ṣadrā distingue ainsi trois niveaux dans les substances posées par l'instauration. Il en est qui ne sont tournées que vers le Réel et n'ont besoin de rien d'autre que Lui, ce sont les Intellects. Il en est qui, bien qu'elles n'aient pas besoin d'autre chose que du Principe pour leur existence, doivent se tourner vers autre chose pour leur perfectionnement, n'étant pas par elles-mêmes et immédiatement parfaites, ce sont les âmes. Il en est enfin qui ont besoin d'autre chose que du Principe et pour leur existence et pour leur perfectionnement, ce sont les corps et ce qui les composent, matière et forme[8].

Du fait de la faiblesse de leur mode d'existence et de leur éloignement par rapport à la source de tout bien et de toute perfection, les existants corporels de ce monde sont mêlés de déficience et de non-être[9]. La corporéité est caractérisée par la division et la limitation : tout ce qui est corporel est défini dans le temps et le lieu, et est ainsi limité dans son degré d'existence, étant absent et non-existant en dehors de ces limites[10].

Les existants qui sont dans ce monde sont composés de matière et de forme, le rapport de la matière à la forme étant le rapport de la puissance à l'acte et de la

1. *Mafātīḥ*, p. 450. Cf. *Asfār*, vol. IX, p. 257 et *Mashā'ir*, § 147.
2. *Asfār*, vol. IX, p. 257 *sq.*
3. *Ḥudūth*, p. 185.
4. *Mashā'ir*, § 124. Cette distinction entre Monde de l'ordre et Monde de la création tient une place importante dans les doctrines ismaéliennes. Voir à ce propos D. De Smet, « Le verbe-impératif ».
5. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 112.
6. *Mashā'ir*, § 124.
7. *Asfār*, vol. V, p. 258. Sur le double aspect des âmes, voir notamment *Asfār*, vol. V, p. 198.
8. *Sharḥ Uṣūl*, t. I, p. 216.
9. *Asfār*, vol. V, p. 196 : « L'existence corporelle (*al-wujūd al-jusmānī*) est mêlée aux non-êtres ».
10. *Ibid.*, vol. VI, p. 306.

déficience à la perfection[1]. Ils sont en constante évolution, une forme en remplaçant une autre – chaque forme étant matière pour une forme plus parfaite – dans un mouvement de perfectionnement continu. C'est là pour Mullā Ṣadrā une évolution et un perfectionnement au sein même de la subtance. La forme substantielle (*ṣūra jawhariyya*) des substances matérielles est amenée à être ce qu'elle est de façon graduelle, c'est-à-dire à devenir pleinement ce qu'elle est en passant par différents degrés de réalisation, cela du fait qu'elle est naturellement attirée par sa perfection et son acte[2]. Tout ce qui est en puissance et déficient tend vers l'acte et la perfection. Chaque perfection par rapport à une déficience est déficience par rapport à une perfection plus grande[3], et la progression se poursuit ainsi de finalité en finalité « du fait des mouvements et des désirs naturels et psychiques »[4], jusqu'à atteindre le plus haut degré d'accomplissement possible, chaque nouvelle perfection englobant tout ce qui la précède et le dépassant[5].

Il convient d'appeler ce processus mouvement substantiel (*ḥaraka jawhariyya*), et d'admettre la possibilité de celui-ci de la même façon que l'on admet le mouvement quantitatif ou qualitatif[6]: « De la même façon que la noirceur lorsqu'elle s'intensifie a dans son intensification un seul individu (*fard shakhṣī*) d'existence temporel continu du début à la fin, et qu'elle a des limites à l'infini en puissance, que celles-ci diffèrent par la quiddité ou pas, de la même façon, la forme substantielle (*al-ṣūra al-jawhariyya*) dans son perfectionnement graduel a un être (*kawn*) unique temporel continu et a [différentes] limites »[7].

Ainsi telle forme substantielle passe d'un degré de perfection à une autre, tout en restant elle-même. Il n'y a pas là un renversement dans la réalité (*inqilāb fī l-ḥaqīqa*) qui serait impossible parce que ce qui est impossible, c'est qu'une quiddité devienne une autre quiddité; or ici, c'est l'existence qui évolue. La forme substantielle est l'existence propre (*al-wujūd al-khāṣṣ*) qui est ce qu'est tel existant particulier, mais cette existence propre ne se réalise pleinement, n'est totalement accomplie, que graduellement, par ce processus appelé « mouvement substantiel ». Il s'agit d'une intensification de l'existence dans sa perfection et d'un perfectionnement d'une forme substantielle en elle-même[8]: « C'est là une sorte de renversement dans la réalité avec la permanence de l'existence et de l'ipséité sous un aspect, ce qui est permis parce que l'existence est le fondement, et que la quiddité ne fait que suivre celle-ci »[9]. Une existence peut passer à travers

1. *Asfār*, vol. V, p. 282 *sq.* et p. 300; *Mafātīḥ*, p. 393.
2. Voir notamment *Asfār*, vol. V, p. 200.
3. Perfection qui pourra être atteinte, ou sinon elle ne serait pas une perfection pour cette puissance. Cf. *Asfār*, vol. V, p. 203.
4. *Shawāhid*, p. 102-103. Sur les sens des termes « nature » et « âme », cf. *Asfār*, vol. II, p. 246 *sq.* et vol. V, p. 248 *sq.*
5. *Shawāhid*, p. 228.
6. *Asfār*, vol. III, p. 85; *Shawāhid*, p. 97; *Mafātīḥ*, p. 392.
7. *Shawāhid*, p. 100. Cf. *Asfār*, vol. III, p. 84; *Mafātīḥ*, p. 392-393.
8. *Asfār*, vol. VIII, p. 352.
9. *Mafātīḥ*, p. 392; cf. *Asfār*, vol. III, p. 84.

différents degrés dans la perfection[1], différents modes qu'elle comprend en elle-même[2], qu'il y ait changement dans l'espèce en considération de la quiddité ou pas[3].

L'existence qui s'intensifie ainsi, qui se parfait, comprend en elle-même une multiplicité de degrés d'existence inférieurs à elle, qu'elle englobe en une unité plus grande. Sous un aspect, on peut donc considérer l'existence qui s'intensifie comme une unité, un tout qui perdure (*mustamirr*), et sous un autre aspect, comme un renouvellement incessant de toutes les existences intermédiaires comprises dans ce mouvement, même si celles-ci ne sont pas en acte une multiplicité[4] : « Si nous disons de l'existence qui s'intensifie (*al-wujūd al-ishtidādī*) qu'elle est une, nous disons vrai, et si nous disons qu'elle est multiple, nous disons vrai »[5]. Ce qui est un comme un continuum (*wāḥid 'alā l-ittiṣāl*)[6] est un seul individu singulier (*wāḥid shakhṣī*), le continu (*muttaṣil*) a une existence unique, et l'existence est l'individualité même, c'est-à-dire l'ipséité individuelle (*al-huwiyya al-shakhṣiyya*), et l'existence particulière peut comprendre, tout en étant une et déterminée, différents stades et degrés[7].

Notre propos n'est pas ici cependant de donner un exposé complet de ce qui est dit par Mullā Ṣadrā du mouvement substantiel[8]. Ces questions ne manquent pas d'intérêt mais nous éloigneraient de notre préoccupation principale, qui est d'établir qu'il est possible d'envisager tout ce qui est, de l'Intellect aux existants mondains, comme étant des existences particulières, malgré les différences qu'entraîne le degré de perfection de chaque chose dans l'existence.

Peut-on en effet considérer les intellects, les âmes, les sphères, les animaux, les végétaux, les hommes, en les regroupant en une seule catégorie, celle définie comme étant un des trois niveaux de l'existentialité?[9]. Nous avons vu déjà que Ṣadrā les donne tous comme exemples des existences déterminées. Mullā Ṣadrā précise également lorsqu'il parle de ce qui est instauré par le Réel, qu'il s'agit des existences, existences qui ensuite sont caractérisées par elles-mêmes, suivant le degré qui est le leur dans l'existence, par la permanence (*baqā'*) ou le caractère

1. *Shawāhid*, p. 96; *Asfār*, vol. IX, p. 186. Signalons la difficulté que comporte le passage des *Asfār*, vol. I, p. 424, qui se lit: « Il n'y a pas de mouvement dans l'existence ». Mullā Ṣadrā ajoute toutefois : « Mais il est un autre discours supérieur à celui-ci ».

2. *Asfār*, vol. III, p. 97; *Shawāhid*, p. 100 et *Mafātīḥ*, p. 392-393.

3. *Shawāhid*, p. 101.

4. De même qu'il en va de l'intensification du noir. Cf. *Asfār*, vol. III, p. 86.

5. *Asfār*, vol. III, p. 84.

6. *Ibid.*, p. 86.

7. *Ibid.*, p. 86 et 97; *Shawāhid*, p. 100 et *Mafātīḥ*, p. 392-393.

8. Sur ces questions, *cf.* F. Rahman, *The Philosophy*, p. 94-121 et 50-55; H. al-'Alawī, *Naẓariyyat al-ḥaraka al-jawhariyya*; M. 'Abdul Haq, « Mullā Ṣadrā's concept ». Signalons seulement encore la place particulière qu'occupe l'homme, qui seul est capable de revêtir l'ensemble des perfections, qui seul peut passer à travers les différents domaines de l'existence comme individu (cf. *Asfār*, vol. IX, p. 194 et *T. sūrat al-Baqara*, vol. III, p. 62) et qui seul n'a pas de place prédéfinie pour ce qui est de son accomplissement final (cf. *Asfār*, vol. IX, p. 225 et *T. sūrat al-Baqara*, vol. III, p. 60).

9. *Cf.* le début de cette section, p. 74.

adventé (*ḥudūth*)[1]. Pour ce qui est des existants composés de matière et de forme, tout ce qui est ainsi composé est par sa forme et non par sa matière[2]. Or nous avons vu que la forme substantielle est le mode d'existence qui est propre à tel existant. Aussi, si les Intellects séparés sont des existences lumineuses pures, tel homme est aussi fondamentalement une lumière existentielle : « La réalité de toute chose est son existence qui est son être-lumière (*nūriyyatu-hu*). Zayd par exemple, en réalité, est son existence propre et la lumière de son ipséité »[3].

Existences particulières et modes du Réel

a) *Des réalités existentielles*

Tout ce qui est est donc une « réalité existentielle » : on l'a vu lors de l'exposé de la fondamentalité, on l'a vu également quand on a considéré ce qui est instauré premièrement et par essence[4]. Or une réalité, c'est ce qui exerce ses effets propres[5] : chaque existence exerce donc ses effets, participe à sa mesure de la réalité de l'être, qui est être en acte (*fi 'liyya*) et actualité (*taḥaṣṣul*). C'est là ce qui est défini par la théorie du *tashkīk*, de la modulation de la réalité de l'être[6].

Si ce qui est est ainsi à chaque fois une existence particulière, une ipséité existentielle, c'est surtout, Mullā Ṣadrā y insiste, une existence *relevant de la non-nécessité* (*imkānī*). La déficience de chaque existence par rapport à l'être parfait qu'est le Nécessaire d'existence et Lui seul, en fait une existence qui ne peut subsister par elle-même, mais qui a besoin d'autrui pour être. Nous avons vu déjà comment Ṣadrā attribue la non-nécessité (*imkān*) aux existences[7]. Il ne peut s'agir pour elles de parler d'indifférence quant à l'existence comme à la non-existence : c'est là une propriété des *quiddités*. En ce sens, les existences particulières peuvent être qualifiées par la nécessité, la non-nécessité et l'impossibilité suivant l'aspect que l'on choisit : par leur existence, elles sont nécessaires ; par leur quiddité, elles sont possibles ; leur non-existence est quant à elle impossible[8].

Si l'on parle des existences particulières comme *imkāniyya*, relevant de la non-nécessité, cela ne veut pas dire qu'elles sont indifférentes à l'existence

1. Voir notamment *Asfār*, vol. I, p. 217-218 (texte 30).
2. *Ibid.*, vol. VII, p. 116 ; vol. IX, p. 186-187 et *Mafātīḥ*, p. 393.
3. *T. āyat al-Nūr*, p. 353.
4. Cf. *supra*, p. 113-117.
5. *Asfār*, vol. II, p. 319 (texte 33). La réalité est encore définie ailleurs de la même façon par Ṣadrā. Voir par exemple *Asfār*, vol. IV, p. 245, parlant de l'existence de la chose : « L'existence qui est propre à toute chose est ce qui est principe de ses effets propres et le point de départ de ses statuts déterminés qui la distinguent des autres » et *Mabda'*, p. 306 : « La réalité de toute chose est une expression de sa détermination propre et du fait qu'elle est le principe d'effets propres et d'actes connus ». Dans ce dernier texte, Mullā Ṣadrā entend défendre les tenants de l'Unicité de l'être de toute négation de la distinction et de la réalité des existences particulières.
6. Cf. *supra*, p. 66-74.
7. Cf. *supra*, p. 77-78.
8. *Mafātīḥ*, p. 234.

comme à la non-existence. Ce sont des existences en effet. La non-nécessité (*imkān*) signifie ici dépendance totale : les existences particulières relèvent de la non-nécessité du fait de leur déficience, parce qu'elles ne sont ce qu'elles sont – des réalités existentielles – que par leur liaison au Nécessaire[1]. C'est surtout cette dépendance qui caractérise les existences particulières que va souligner Mullā Ṣadrā.

b) *Une dépendance totale*

L'on pourrait penser que les existences, une fois posées par l'instauration divine, sont indépendamment, sans nul besoin désormais de quelque chose qui les fasse être. Il n'en est rien pourtant : « L'effusion ne cesse jamais sur ce qui est non-nécessaire (*al-mumkināt*) »[2]. Les existences ne sont jamais indépendantes de ce qui les pose comme telles : ce qui est posé par l'Agent parfait n'est que par sa liaison à Celui-ci[3].

L'on a prétendu parfois que le monde pourrait, une fois posé dans l'existence, exister sans plus avoir besoin du Créateur, au point que si l'on pouvait imaginer celui-ci disparaître, le monde ne cesserait pas pour autant d'être. C'est là pour Mullā Ṣadrā une impiété pure, qui est aussi contraire à la saine raison[4]. Elle procède de l'erreur qui consiste à croire que ce qui fonde le besoin qu'a le monde du Créateur, c'est son caractère adventé (*muḥdath*), c'est-à-dire le fait qu'il est après n'avoir pas été, alors qu'il s'agit de sa non-nécessité foncière[5]. Si les existences ont besoin d'une cause qui les instaure (*jā'il*) et les fasse subsister, c'est du fait de leur déficience (*quṣūr*), de leur manque[6]. Cette déficience ne disparaît pas parce qu'elles sont instaurées : ce serait là un renversement de la réalité même (*inqilāb al-ḥaqā'iq*)[7]. Les existences déficientes ont besoin de ce qui les fait être pour être et pour continuer à être, ainsi qu'il en va de tout ce qui est causé par rapport à sa cause véritable[8]. Aussi, si la maison existe après la mort de celui qui l'a construite ou le fils après le père, c'est parce que le bâtisseur et le père ne sont

1. Mullā Ṣadrā résume ainsi la différence entre non-nécessité dans les quiddités et dans les existences : « La signification de la non-nécessité (*imkān*) [des quiddités], c'est l'égalité de leur rapport à l'existence et à la non-existence, à l'émanation et à la non-émanation, c'est-à-dire la négation de la nécessité (*ḍarūra*) de celles-ci pour elles ; la signification de la non-nécessité (*imkān*) dans les essences existentielles et lumineuses, c'est leur dépendance à autrui, de telle manière que si l'on cessait de considérer ce qui les instaure, elles ne seraient fondamentalement rien, ni existence ni quiddité » (*Asfār*, vol. I, p. 412-413, texte 23).

2. *Asfār*, vol. II, p. 138. Cf. *Asfār*, vol. VII, p. 282 *sq.*

3. *Ibid.*, vol. I, p. 220 (texte 30) ; *T. sūrat Yā-Sīn*, p. 403. Voir aussi Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 264 *sq.*

4. *Asfār*, vol. II, p. 203 *sq.* et *Mafātīḥ*, p. 236-237.

5. *Asfār*, vol. II, p. 203 et 215 *sq.* ; vol. III, p. 252-253 ; *Ḥudūth*, p. 197-198.

6. *Asfār*, vol. I, p. 206.

7. *Mafātīḥ*, p. 237.

8. Ibn Sīnā, *Ishārāt*, p. 149-150 ; Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 75-82, et *Asfār*, vol. I, p. 417.

pas les causes véritables de l'existence de ceux-ci [1]. Les existences particulières ne sont donc que par leur liaison au Réel : « Il n'est pas de subsistance pour ce qui est autre que Lui, sinon par Lui »[2]. Aussi les définit-on comme existences dépendantes (*rābiṭī*). Elles ne sont que par le Réel, elles ne peuvent être considérées en dehors du lien qui les relie à Lui : on ne peut en donner une indication, les désigner, sans considérer en même temps le Réel qui leur donne d'être[3]. Au point qu'elles n'ont aucune ipséité (*huwiyya*) lorsqu'elles sont considérées en elles-mêmes : « Il n'est pas de lui (*huwa*) sans Lui, sinon Lui »[4].

Aussi ne faut-il pas concevoir le rapport du monde à Dieu comme celui de la maison à celui qui l'a bâtie, ni comme celui du livre à celui qui l'a écrit. Cela comporte par trop l'idée d'une position de quelque chose qui a une réalité en dehors de cet acte, qui est extérieur à l'agent. Ce qui se rapproche le plus de la réalité, c'est que le monde est au Créateur ce que la parole est à celui qui parle[5]. Si le locuteur se tait, si son souffle ne passe plus au travers de sa gorge, le discours s'évanouit. Ainsi va le monde, issu du « Souffle du Miséricordieux » (*nafas al-raḥmān*)[6]. Si parfois Mullā Ṣadrā utilise l'image d'un livre pour décrire les existants de ce monde, c'est pour montrer la différence entre ces étants soumis à la génération et à la corruption et aux lois du temps (*kā'ināt*), semblables à un livre dont les pages se tournent une à une, et ce qui est posé en un instant de ce qui n'est pas corporel ni lié aux corporels, le monde de l'Intellect : « Le livre de l'acte dans le devenir (*al-kitāb al-fi'lī al-kawnī*) correspond au discours de la parole intellective (*al-kalām al-qawlī al-'aqlī*), qui elle-même correspond aux Noms et aux attributs divins »[7].

1. *Asfār*, vol. II, p. 213. Ce sont là les exemples mêmes qu'Avicenne proposait. *Cf.* Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 264. Dans tous ces développements Mullā Ṣadrā suit Avicenne de près. *Cf.* Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 261 *sq.*

2. *Asfār*, vol. VI, p. 15 (texte 8).

3. *Ibid.*, vol. I, p. 87.

4. *Shawāhid*, p. 50 : « Et parmi les Noms divins, il y a "ô Lui, ô celui qui est Lui, ô celui qu'il n'est pas de lui sinon Lui" ». Voir aussi *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 64 et *Asfār*, vol. I, p. 71 : « Il n'est pas pour elles d'ipséité séparée (*munfaṣila*) ».

5. *Asfār*, vol. II, p. 216 : « L'existence du monde par rapport au Créateur [...] n'est pas comme l'existence de la maison par rapport à celui qui l'a bâtie, ni comme l'existence de l'écrit [...] par rapport à celui qui l'a écrit [...], mais comme l'existence de la parole par rapport à celui qui parle ».

6. Cf. *supra*, p. 102-103.

7. *Asfār*, vol. VII, p. 32. Voir aussi *Mafātīḥ*, p. 250 : « L'existence des créatures (*khalq*) à partir du Très-Haut est comme l'existence du livre à partir de celui qui écrit, c'est pourquoi cela se passe dans le temps et le lieu, comme le livre pour lequel il faut sans faute matière et temps, ainsi que l'intermédiaire qu'est le calame. Quant à l'existence du monde de l'Intellect à partir du Très-Haut, c'est comme l'existence de la parole à partir de celui qui parle, ou plutôt comme l'existence de l'ordre par rapport à celui qui ordonne ».

c) *Des modes du Réel*

Dans le chapitre consacré au Réel, nous avons vu comment celui-ci est pur acte d'être subsistant par soi et perfection de la réalité de l'être. Étant la perfection même de l'être et étant simple réalité de l'être, Il ne peut que comprendre l'ensemble des modes de l'existence. Au Réel appartient toute l'existence, et ce qui est autre que Lui sont Ses ramifications et les modes qu'Il se donne pour se manifester. Aussi les existences particulières sont-elles des modes de la réalité du Réel dans sa manifestation.

Le Réel est pure lumière subsistant par soi, et ce qui est autre que Lui, ce sont Ses rayons et la clarté qui vient de Lui. Ces rayonnements ne sont rien d'autre que Sa lumière, mais chaque fois déficiente, ce qui fait que des ombres s'ensuivent, qui sont les quiddités[1]. Les existences particulières ne sont finalement que des modes de l'existence qui appartient tout entière au Réel. Elles ne sont pas seulement entièrement dépendantes : elles sont pures dépendances, rien d'autre que la dépendance. Il ne s'agit pas de *quelque chose* qui n'est que par sa dépendance au Réel, mais bien d'une pure *dépendance*, sans autre réalité que celle-ci : « Il n'y a pas pour le causé d'aspect autre que le fait qu'il est relié à son agent parfait, aspect par lequel il serait existant pour lui-même, non pas pour ce qui l'instaure »[2]. Cela, parce que la seule réalité des existences particulières est le mode d'existence qui leur est propre. Si l'on considère les existences particulières comme des réalités auxquelles il est donné d'exister par une existence dépendante, il faudra admettre que ce qui est posé par l'instauration, c'est autre chose que l'existence dépendante. Il faudrait alors déterminer d'où ces réalités sont issues, et comment elles sont, si elles ne sont pas dépendantes du Réel dont tout dépend[3]. La cause étant cause par son essence même, qui est l'existence nécessaire, et le causé étant causé par son essence même, qui est son existence particulière, ce qu'il est, ce n'est que cet être-causé, ce lien sans lequel il n'est pas. En outre, cause et causé partageant la même réalité, le causé n'est autre finalement qu'un des modes de la cause.

Si dans certains textes, ce qui est autre que Dieu, Ses noms et Ses attributs, ce sont « Ses actes et Ses effets »[4], Ses actes étant les existences, et Ses effets, les quiddités qui sont abstraites des déterminations de chacune de celles-ci[5], dans d'autres passages et en dernière analyse, ce qui est autre que Dieu, ce sont les modulations de la réalité de celui-ci. Pour dire « ce qui est autre que Dieu », l'expression arabe, prudente, n'utilise pas le terme *ākhar*, ni même *ghayr*, qui signifierait « autre » au sens de « réalité autre »[6], mais bien le terme *siwā*[1]. En

1. *Shawāhid*, p. 36.

2. *Asfār*, vol. I, p. 80. Cf. *ibid.*, p. 65 : « Les ipséités des existences relevant de la non-nécessité ne sont autres que la dépendance et la liaison à l'Existence nécessaire; elles n'ont pas d'autre signification que la liaison au Réel Très-Haut » (texte 2).

3. *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 62-63 et *T. āyat al-Kursī*, p. 113-114.

4. *Asfār*, vol. VI, p. 15 (texte 8).

5. *Shawāhid*, p. 40.

6. Cf. *supra*, p. 30, n. 5.

effet, cet « autre » ne peut être tout autre, puisque le Réel est acte pur d'être et est ainsi tout l'être, et qu'ici, il s'agit encore d'un mode déterminé de la même réalité. Cet autre conserve-t-il suffisamment d'altérité pour être lui-même, alors que, nous l'avons vu, l'être est tout entier au Réel, et qu'en dehors de l'être, il n'y a rien? Si les existences sont qualifiées de pures dépendances, ou de modes de la manifestation du Réel, n'en viennent-elles pas à n'être que pures illusions, sans réalité en elles-mêmes, miroirs seulement de ce qui seul est? Vues du côté du Réel, ces existences qu'Il pose sont autant de modes de Son existence, en lesquels Il Se manifeste à Lui-même. Elles n'ont aucune réalité en dehors de cette manifestation. Vues en elles-mêmes, elles ne sont que par leur liaison au Réel. Quelle est donc cette existence propre qui est cela même qu'elles sont, si l'existence n'appartient qu'au Réel?

Le maintien problématique du tashkīk

Alors que Mullā Ṣadrā, en affirmant le *tashkīk* dans la réalité de l'être, pose que tout ce qui est, ce sont des *existences* particulières, qui participent, chacune à leur niveau, de la *réalité* de l'être, il en vient à dire que finalement, le Réel seul est. Comment parler d'existences particulières si leur statut est d'être des manifestations de l'être du Réel? Comment ont-elles une réalité propre si elles ne sont que pures dépendances? S'agit-il là de la part de Mullā Ṣadrā de la juxtaposition de deux théories incompatibles, dont il n'aurait pas vu la contradiction, ou d'un abandon à un certain point d'une doctrine qu'il ne peut tenir jusqu'en ses conséquences? Ou bien encore, faut-il y voir une volonté de penser ensemble deux aspects de la réalité indissociables?

Pour F. Rahman, l'affirmation que les existences particulières ne sont que des modes du Réel n'est pas pensée en même temps que l'affirmation de la participation à la réalité de l'existence par tout ce qui est. Si les existences particulières ne sont que des modes, l'on ne peut dire qu'elles sont des existences en réalité, mais tout au plus par métaphore. Emporté par une influence trop grande de la pensée akbarī, Mullā Ṣadrā en viendrait à nier toute existence propre aux existences particulières, en faisant « a mere relation, not something related, a mere manifestation, not something manifested », alors que ce qui est le plus spécifique à la pensée ṣadrienne est l'affirmation que les existences particulières sont des existences *réellement*[2].

Il nous semble pourtant que Ṣadrā tente de penser cela ensemble, ou à tout le moins, se rend compte de la difficulté que pose l'affirmation simultanée de ces deux propositions. Nous allons d'abord voir comment cela, pour ensuite nous

1. Celui-ci apporte une autre difficulté, qui est que le sens premier de la racine *swy* est celui d'égalité, mais ce n'est pas cela qu'il faut entendre ici. Afin d'éviter d'utiliser le terme autre, nous traduirons *māsiwā-hu* par « ce qui est hormis Lui ».

2. F. Rahman, *The Philosophy*, p. 40-41 (la citation se trouve p. 40).

intéresser à la façon dont Ṣadrā interprète la position de l'École de l'unicité de l'être concernant l'existence de ce qui est autre que Dieu.

a) *Existences particulières et lieux de manifestation*

1. *Affirmation et négation*

Mullā Ṣadrā insiste à plusieurs reprises sur le caractère non illusoire des existences particulières. Déjà les termes qu'il utilise pour les désigner sont significatifs à ce propos. Il en parle comme de « réalités existentielles » (*ḥaqā'iq wujūdiyya*), d'« existences particulières » (*wujūdāt khāṣṣa*)[1], d'« existences relevant de la non-nécessité » (*wujūdāt imkāniyya*), d'« ipséités existentielles » (*huwiyyāt wujūdiyya*)[2]. Ce sont bien des réalités, et nous n'avons trouvé chez lui qu'un passage où il qualifiait leur existence d'existence par métaphore, de façon figurée et non au sens vrai[3].

Mais peut-être ne s'agit-il là que de mots qui masquent la véritable doctrine de notre auteur. Son affirmation de la réalité des existences particulières et de la multiplicité des réalités est cependant claire. « Les existences particulières sont des affaires véritables », écrit-il dans les *Asfār*[4]. Si les existences n'étaient pas véritablement des réalités, ce serait nier l'existence des anges, des créatures et de toutes les choses de ce monde. C'est là de l'impiété, dit-il, contraire à la loi religieuse et à l'intelligence. Ainsi la multiplicité dans la réalité de l'existence est proclamée avec force[5] : « Nous n'entendons par la réalité rien d'autre que ce qui est principe d'un effet extérieur, et nous n'entendons par la multiplicité rien d'autre que ce qui rend nécessaire un dénombrement dans les statuts et dans les effets »[6].

L'on ne peut dire qu'il n'y a qu'une seule réalité qui est l'existence du Très-Haut et que tout le reste n'est que pure illusion. Les existences particulières sont des réalités, en ce sens qu'elles peuvent exercer leur effet propre. Participant à la réalité de l'existence, elles sont chacune en acte et à même d'agir. Les réalités sont multiples et exercent leurs multiples effets[7].

Si les existences particulières sont ainsi des réalités pour Ṣadrā, il est vrai que c'est seulement par le fait qu'elles sont posées comme telles par le Réel. Leur existence propre leur vient du Réel. Mais comme le Réel est toute l'existence, l'on peut aussi affirmer que les existences sont des modes de cette existence.

1. Voir notamment *Asfār*, vol. I, p. 406.

2. *Ibid.*, vol. IX, p. 159; *T. āyat al-Nūr*, p. 54. Voir aussi *Asfār*, vol. I, p. 65 : « Les existences véritables (*al-wujūdāt al-ḥaqīqiyya*), qui sont des ipséités concrètes existant par leurs essences » (texte 3).

3. *Maẓāhir*, p. 13. Leur existence est également qualifiée de prêt (*amāna*). Cf. *T. āyat al-Nūr*, p. 367.

4. *Asfār*, vol. I, p. 406.

5. *Ibid.*, vol. II, p. 318-327 (texte 33).

6. *Ibid.*, p. 319 et *supra*, p. 125, n. 5 les différentes définitions de ce qu'est la réalité.

7. Cette affirmation de la multiplicité au sein même de la réalité va d'ailleurs poser un autre problème à Mullā Ṣadrā, concernant la multiplicité et l'unité de la réalité. Nous y reviendrons plus loin.

Ṣadrā ne voit pas ici deux choses incompatibles. Il s'agit de la même réalité vue sous deux angles différents, et tout aussi valides, qu'il faut penser en même temps. Si l'existence des réalités existentielles est leur existence propre, cela n'empêche pas que les existences particulières sont des modes de l'existence du Réel. Comment? Parce que l'existence à laquelle le Réel leur donne de participer, même si elle est autre que Lui dans son caractère particulier, n'est cependant rien d'autre que son existence à Lui, puisque le tout de l'existence est englobé dans la simplicité de Son acte d'être. Les existences des particuliers leur sont propres, tout en n'étant rien d'autre que l'existence du Réel. Ainsi « l'existence de Zayd, qui est en elle-même quelque chose qui a une réalité dans le concret, est reliée (ou attribuée, *mansūb*) à Zayd *en réalité*, non pas métaphoriquement, tout en étant *avec cela* (*ma'a dhālika*) un mode d'entre les modes du Réel premier »[1].

Mullā Ṣadrā en donne pour illustration ce qu'il en est de l'âme humaine et de ses puissances. Si les différents statuts des puissances de l'âme et leurs actes sont bien propres à chacune de ces puissances, elles ne sont rien d'autre en définitive que les actes et les puissances de l'âme elle-même. Ainsi les existences sont-elles des réalités en elles-mêmes, exerçant leur effet propre, tout en n'étant rien d'autre que des modulations de l'existence du Réel.

2. La théorie des actes humains

Nous avons vu que Ṣadrā associe le fait d'être une réalité au fait d'exercer son effet propre. Cela fait nous semble-t-il de ce qu'il dit de l'acte humain un lieu idéal pour vérifier si, pour lui, les réalités existentielles sont bien des réalités, en considérant si dans la façon dont il pense ces questions, une place est laissée à l'agir propre de l'homme, et donc à sa « consistance ontologique », ou si au contraire, pour lui, Dieu seul agit. Le problème de l'agir humain dans son rapport à la toute-puissance divine s'est posé en islam dans les termes suivants : la Toute-Puissance divine ne doit-elle pas englober aussi les actes des créatures? est-ce que l'homme est véritablement créateur de ses actes, et si tel est le cas, comment Dieu peut-Il poser un autre créateur que Lui-même alors qu'à Lui seul appartient la création? Ces questions, liées à celle de la rétribution des actes dans l'au-delà, sont au centre des toutes premières discussions en islam où très tôt, qadarites, partisans du libre arbitre, se sont opposés aux jabrites, partisans de la contrainte absolue[2]. Ṣadrā comprend les différentes positions en présence comme se regroupant autour des quelques grandes tendances suivantes[3].

1. *Asfār*, vol. VI, p. 374.

2. L. Gardet, *Dieu et la destinée*, p. 40; Ch. Bouamrane, *Le problème*, p. 17-22 et p. 33-38. Sur les *jabrites*, *cf.* Shahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, vol. I, trad. Gimaret/Monnot, p. 290 *sq.*, où l'on peut lire : « Le *ǧabr* consiste à nier à l'homme la [faculté d']agir au sens propre, et à l'imputer [exclusivement] à Dieu » (p. 290). Sur les *qadarites*, cf. *ibid.*, p. 140-141, n. 118.

3. Nous n'exposerons ici les différentes théories que comme Ṣadrā le fait, pour voir ce que cet auteur en comprend et comment il fonde sa propre doctrine à partir de là. Cf. *Asfār*, vol. VI, p. 369 *sq.* (repris avec quelques variantes dans la *R. fi mas'alat al-qadar fi l-af'āl*), ainsi que *Shawāhid*, p. 58.

L'on a dit que les hommes avaient été créés créateurs de leurs actes, par une puissance mise en eux par le Créateur. C'est là la position attribuée aux Mu'tazilites : la justice divine ne peut que donner aux hommes le libre arbitre et la création de leurs actes, pour que la rétribution qui leur sera donnée leur soit entièrement imputable. Mullā Ṣadrā reconnaît à cette doctrine les avantages suivants : elle affirme l'utilité de la prophétie et des lois divines, pose que le châtiment et la récompense sont des choses méritées, garde le Très-Haut de la création des actions mauvaises. Cependant, en posant sans ambages la création des actes par les hommes, ces gens ne se sont pas rendus compte qu'ils affirmaient ainsi l'existence d'associés à Dieu, associés dans Son activité créatrice. En outre, leur doctrine implique qu'il y aura dans le Royaume de Dieu ce que Lui-même déteste, à savoir les maux et les mauvaises actions, « et cela est un manque grave dans la puissance (*salṭāna*) et la royauté »[1].

Contre les Mu'tazilites, les Ash'arites ont posé que toute création et toute existentiation n'appartiennent qu'à Dieu, sans nul intermédiaire. Tout ce qui est est par Sa volonté, laquelle n'obéit à aucune loi. Ce qui nous semble être des causes, au moins intermédiaires (*asbāb*)[2], comme les sphères célestes dans leur influence sur le monde, les hommes dans leurs actions, ne sont que semblance et illusion[3]. Mais quel est alors le sens de la rétribution et les actes mauvais sont-ils ainsi attribuables à la volonté du Très-Haut ?

D'autres, les philosophes dit Mullā Ṣadrā, ont posé que Dieu crée les existences, certaines sans intermédiaires, d'autres avec des intermédiaires, ceux-ci étant causes par eux-mêmes, alors que Lui est ce qui rend causes les causes (*musabbib al-asbāb*)[4]. Ce n'est pas là une déficience dans sa Toute-puissance, mais plutôt du côté de ce qui reçoit l'effet de Son acte.

Mais que pose Ṣadrā lui-même ? Sa réponse s'appuie d'emblée sur l'affirmation de l'existence propre des existences particulières. La citation que nous avons faite plus haut concernant l'existence de Zayd[5], dont l'attribution à Zayd en réalité est affirmée en même temps que son attribution au Réel, est extraite d'un passage consacré à l'étude des actes humains. C'est que de la même manière, le fait que tel acte est en réalité – et non de façon figurée, métaphoriquement – acte de cet homme, n'empêche pas qu'il est en même temps acte de Dieu et que tout est dans les mains de Dieu comme un outil dans la main d'un artisan[6]. L'attribution des actes aux hommes est valide, sous un aspect, et l'affirmation que tout acte est acte de Dieu est aussi valide, sous un autre aspect :

1. *Asfār*, vol. VI, p. 369-370. La citation se trouve p. 370.

2. Des causes secondes. Ce terme a pour sens premier « canal », « voie de transmission ». On peut l'entendre au sens de cause seconde, ce qui est intermédiaire entre la véritable cause et ce qui est causé par elle. Sur le terme et son rapport au terme *'illa*, *cf.* L. Gardet, *Dieu et la destinée*, p. 46.

3. Mullā Ṣadrā ne fait aucune allusion à la doctrine de l'acquisition (*iktisāb*) des actes humains. À ce propos, voir entre autres R. Frank, « The Structure ».

4. Sur ce terme, et son importance dans le soufisme, *cf.* B. Reinert, *Die Lehre von Tawakkul*.

5. Cf. *supra*, p. 131.

6. *Asfār*, vol. VI, p. 373-374.

« Éteins donc le feu de tes estimations, ô jabrite (partisan de la contrainte absolue), écrit Mullā Ṣadrā dans les *Shawāhid*, l'action est établie (*thābit*) pour toi, par le fait que tu en es la cause directe (*mubāshara*) et qu'elle subsiste par toi ; et apaise ta fougue, ô qadarite (partisan du libre arbitre), l'action est niée de toi en tant que tu es toi (*min ḥaythu anta anta*), parce que ton existence, lorsque l'on cesse de considérer ta dépendance (*irtibāṭ*) à l'existence du Réel, est vaine, et ainsi ton action, puisque toute action repose sur l'existence de son agent »[1].

Ṣadrā cite, pour confirmer sa position, ces versets du Coran : « Combattez-les, Dieu les châtiera par vos mains » (9 : 14)[2] et « Et vous ne voulez que si Dieu veut » (76 : 30 et 81 : 29)[3]. Mais le verset qui correspond le mieux à ce qu'il défend ici, ainsi qu'à toute sa conception de la réalité, est le suivant : « Ce n'est pas toi qui lançais, lorsque tu lançais, mais c'est Dieu qui lançait » (8 : 17)[4]. Dans la théorie de l'acte humain comme dans la doctrine de la réalité des existences particulières, telle est la perspective ṣadrienne : nier pour affirmer en se référant à Dieu qui fait être les choses. Tes actes ne sont pas tiens, mais sont tiens par Dieu. Et encore, tes actes, s'ils sont bien tiens, sont aussi actes de Dieu, tout autant et en même temps. Les choses ne sont rien en elles-mêmes, ce ne sont que de pures dépendances, et pourtant ce sont bien des réalités en elles-mêmes, car c'est par le Réel qu'elles sont posées comme réalités ; mais si elles sont ainsi des réalités propres, elles ne sont rien d'autre que des modes de l'existence du Réel car à Lui seul appartient l'existence.

Mullā Ṣadrā montre ainsi que pour lui, parler des existences comme modes du Réel n'est pas incompatible avec ce qu'il affirme dans sa théorie du *tashkīk*, à savoir que toutes les existences particulières sont véritablement existences, participent véritablement de la réalité, et non pas seulement métaphoriquement. S'il y a là une tension dans la doctrine ṣadrienne, c'est une tension voulue et pensée, une volonté de penser ensemble deux choses indispensables à une vision globale de la réalité. Les textes où Ṣadrā explique qu'il faut, et comment l'on peut penser en même temps les deux aspects de la réalité, sont peu nombreux, il est vrai. Plus souvent, Mullā Ṣadrā reste focalisé sur un seul de ces aspects, et les passages abondent qui affirment qu'« Il n'est pas d'existence pour ce qui est autre que le Réel »[5]. Il reste aussi certains textes plus difficilement intégrables à l'ensemble, à nos yeux. Ainsi celui-ci où Mullā Ṣadrā dit : « Nous disons : il n'est pas d'existence pour ce qui est hormis (*siwā*) l'Un, le Réel (*al-wāḥid al-ḥaqq*), ni indépendante (*istiqlālī*) ni dépendante (*ta'alluqī*), mais leurs existences ne sont que les

1. *Shawāhid*, p. 58.
2. Cité par Mullā Ṣadrā notamment dans *T. al-Jumu'a*, p. 240.
3. Cité par Mullā Ṣadrā notamment dans *Shawāhid*, p. 58.
4. Cité par Mullā Ṣadrā, notamment dans *Shawāhid*, p. 37, 39 et 58 ; *T. al-Jumu'a*, p. 240. Sur ce verset dans la tradition akbarī, *cf.* W.C. Chittick, *Knowledge*, p. 113 *sq.* et H. Corbin, *L'imagination*, p. 165. Voir aussi Qūnawī, *Miftāḥ al-ghayb*, p. 114-115.
5. Cf. *supra*, p. 118.

modulations du Réel à travers Ses modes »[1]. L'on peut bien sûr mettre en évidence le fait que les termes ici employés ne sont pas le *rābiṭ* et le *irtibāṭ* dont Mullā Ṣadrā use ailleurs pour désigner les existences particulières, mais *istiqlālī*, indépendante, ce qui ne peut en aucun cas qualifier les existences en elles-mêmes, et *ta'alluqī*, qui implique l'existence de deux choses qui sont liées l'une à l'autre. Mais n'est-ce pas le terme *wujūd ta'alluqī* qu'il utilise en d'autres textes pour désigner les existences autres que le Réel ?[2] Parfois l'on peut en effet dire, comme le fait F. Rahman, qu'il s'agit en certains passages d'un « tout autre langage »[3].

b) *La doctrine ṣadrienne et la théorie de l'Unicité de l'être* (waḥdat al-wujūd)

Selon F. Rahman, si Mullā Ṣadrā en vient parfois à contredire ce qu'il avait posé lui-même dans la théorie du *tashkīk*, cela est dû à une trop grande influence exercée sur lui par l'École issue de la pensée d'Ibn 'Arabī, qui défend l'unicité de l'être. Cette influence aurait ainsi masqué parfois ce qui est la véritable spécificité de la doctrine ṣadrienne : l'affirmation de la participation effective de toutes les existences particulières à la réalité de l'être[4].

Nous venons de voir comment l'on peut trouver chez Mullā Ṣadrā même des textes qui montrent qu'il n'est pas contradictoire selon lui de tenir à la fois que les existences sont des réalités, des actes d'être, et qu'elles ne sont que les modulations du Réel, qui seul est. Il convient à présent de nous tourner vers la façon dont Mullā Ṣadrā considère le statut qui est donné à ce qui est autre que Dieu dans les systèmes élaborés à partir d'une affirmation forte de l'unicité de l'être par ceux qui se réclament de l'héritage d'Ibn 'Arabī.

Définir ce qui serait *la* doctrine de l'École akbarī concernant le statut de ce qui est autre que le Réel semble téméraire. En effet, parler d'« école » est trompeur[5] : il s'agit plutôt d'un mouvement de pensée, d'une tradition. Initiée par Ṣadr al-Dīn Qūnawī (m. 673/1274), le premier disciple d'Ibn 'Arabī (m. 638/1240), cette tradition comprend des noms aussi prestigieux que ceux de Jandī (m. 690/1291), 'Abd al-Razzāq Kāshānī (m. 730/1330) ou Dāwūd Qayṣarī (m. 751/1350)[6]. Autant de noms, autant d'accents différents dans la pensée[7]. Aussi quand l'on parle de pensée de type akbarī, cela peut comprendre tout un éventail de conceptions, prenant source dans la pensée d'Ibn 'Arabī, le Shaykh al-Akbar, mais s'en

1. *Asfār*, vol. II, p. 305.
2. Voir notamment *Ḥudūth*, p. 197.
3. F. Rahman, *The Philosophy*, p. 40.
4. *Ibid.*, p. 37-41.
5. J.W. Morris, « Ibn 'Arabī and his interpreters. II », p. 751.
6. Ces différents penseurs forment une lignée de commentateurs des *Fuṣūṣ al-ḥikam*, œuvre d'Ibn 'Arabī sur laquelle, du fait peut-être de sa concision, se sont souvent fondés ceux qui ont suivi le Shaykh al-Akbar.
7. Pour s'en convaincre, il suffit de lire W. Chittick, « The Five divine presences », où l'auteur montre comment la notion de « présence » (*ḥaḍra*) a été différemment interprétée par certains grands noms de la tendance akbarī.

éloignant aussi. Si l'on utilise souvent le terme d'École d'Ibn 'Arabī, sans doute pourrait-on d'ailleurs lui préférer celui d'École de Qūnawī, tant il est vrai que la manière dont celui-ci a interprété et orienté la pensée du Shaykh al-Akbar est déterminante pour les développements ultérieurs que celle-ci a connus[1].

Outre cela, la pensée d'Ibn 'Arabī ne se laisse pas facilement cerner, du fait de sa richesse foisonnante, et aussi de la manière dont elle s'exprime, en des textes où fleurissent les expressions paradoxales et les apparentes contradictions[2]. Les œuvres de ses disciples ne sont pas moins difficiles dans leur expression, ni moins nombreuses et variées, mais peut-être plus systématiques. L'on comprend dès lors la difficulté qu'il y a à donner un aperçu bref de ce qu'il en est de ces doctrines, et combien il est périlleux de s'y aventurer. Il ne faut pas pour autant déclarer la chose totalement impossible. Il nous semble en effet que l'on peut dégager certains traits fondamentaux[3] concernant le statut de ce qui est autre que le Réel, qui permettront de situer la position de Mullā Ṣadrā face à ceux qui affirment l'unicité de l'être, quitte à ne pas faire justice à ce qu'exigerait un exposé de ces doctrines en elles-mêmes.

Pourquoi a-t-on pu parler d'une doctrine de l'unicité de l'être (*waḥdat al-wujūd*), et qu'est-ce qui est entendu par celle-ci? Affirmer l'unicité de l'être, – être comme réalité qui fonde tout ce qui est –, c'est dire que la réalité de l'être est une et unique, que c'est Dieu seul, le Réel, qui est, le « reste » étant les manifestations de Sa perfection, qui ne participent pas de la même réalité, mais en sont un reflet. À ce titre, les choses du monde peuvent être dites existantes, mais pas existences, au sens où Mullā Ṣadrā l'entend. Cela, parce que le fait qu'elles sont dérive de l'existence qui n'est qu'en Dieu seul. Le terme même de *mawjūd*, existant, en est un signe, ainsi que le fait remarquer W. C. Chittick : « Ibn al-'Arabī commonly employs the term « existent » (*mawjūd*) to refer to the existent things, a term which, through its derivative grammatical form, suggests the derivative nature of the existence that is ascribed to the things. [...] this ascription of existence to the things is in any case a mode of speaking more than a description of the actual situation »[4].

Pour Mullā Ṣadrā, il ne faut pas comprendre ce qui se trouve dans certains textes des gens de l'École de l'Unicité de l'être où l'on parle de ce qui est autre que Dieu comme de pures illusions et des imaginations, ce que le sens premier de ces expressions pourrait faire entendre. Ce qui est affirmé là, c'est que, en lui-même,

1. J.W. Morris, « Ibn 'Arabī and his interpreters. III », p. 108.

2. Ainsi W. Chittick, qui a étudié cette œuvre durant de nombreuses années, écrit-il : « I am painfully aware of the inadequacies of my own explanations of the shaykh's teaching » (*Knowledge*, p. XXII). Voir aussi I.R. Netton, *Allāh Transcendant*, p. 269 : « The massive complexity of his thought, before which more than one modern scholar has paused with respect if not quailed... ».

3. Certaines caractéristiques de ce mouvement ont été relevées par J.W. Morris, « Ibn 'Arabī and his interpreters. II », p. 752.

4. W.C. Chittick, *Knowledge*, p. 7, 1re col.

considéré en dehors du fait que le Réel le fait être, ce qui est autre que Lui, comme autre, n'est pas[1].

L'on peut interpréter en effet ainsi certains textes issus de cette tradition. Ainsi, pour nous en tenir au maître lui-même, tel passage des *Fuṣūṣ al-ḥikam* où Ibn 'Arabī dit: «Le monde est illusoire, il n'est pas pour lui d'existence véritable» – où le caractère illusoire du monde est bien établi – est immédiatement suivi par ceci: «c'est-à-dire, qu'il te fait t'imaginer qu'il est quelque chose qui s'ajoute et qui subsiste *par lui-même*, en dehors du Réel»[2], ce qui va dans le sens de l'interprétation ṣadrienne.

Ibn 'Arabī insiste sur le fait que les choses du monde, qui sont des lieux de manifestation du Réel, ne doivent pas être considérées comme de purs néants, mais comme un entre-deux, un intermédiaire entre l'être et le néant, à l'existence relative[3]. Il attire l'attention sur le double aspect de toute chose, illusoire dans sa détermination, mais ayant une réalité, fût-ce à titre d'existence relative, comme manifestation du Réel[4]. Ainsi explique-t-il que dans le *ḥadīth* célèbre où il est dit, parlant de Dieu par rapport à l'homme parfait: «Il [Dieu] devient son oreille par laquelle il entend, son œil par lequel il voit», le pronom «son» indique la réalité de celui qui n'est que parce que le Réel est en lui[5]. Aussi si tu es un jeu de l'imagination et qu'il en est de même de tout ce que tu vois, tu es pourtant, et tu es en tant que les Noms divins te demandent pour être manifestés[6]. Il faut toujours «voir avec les deux yeux», «avoir les deux yeux ouverts». Aussi convient-il de dire: «Si tu dis «réel», ta parole est véridique; si tu dis «illusoire», tu ne mens pas»[7]. Ces propos ne sont-ils pas fort proches de l'expression paradoxale dont use Mullā Ṣadrā?

S'il est vrai que l'on ne peut nier pour Ibn 'Arabī que les choses du monde ont une certaine réalité, déjà chez Ibn 'Arabī, mais plus encore chez ceux qui l'ont suivi, c'est surtout le caractère illusoire des choses qui est souligné. Le possible n'est appelé «existant» selon Ibn 'Arabī que par métaphore, non véritablement[8]: l'existence que les possibles ont n'est qu'un prêt. Le monde est l'ombre du Réel

1. *Asfār*, vol. II, p. 318-319 (texte 33). Il défend encore la doctrine des tenants de l'Unicité de l'être comprise en ce sens dans *Mabda'*, p. 306.

2. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 103.

3. *Cf.* W.C. Chittick, *Knowledge*, en particulier p. 79: «[...] "nonexistence" does not mean absolute nothingness, since the things [...] possess certain modes of relative existence, that is, existence through the Other, who is God, the Necessary Being». Ce sont des clartés (*ḍaw'* ou *ḍiyā'*), intermédiaires entre lumière pure et ténèbre pure. *Cf.* Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 103 et Qūnawī, *I'jāz al-bayān*, p. 132.

4. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 103.

5. *Ibid.*, p. 104 et *Futūḥāt*, vol. II, p. 553. Voir aussi W.C. Chittick, *Knowledge*, p. 176.

6. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 78. Les noms divins réclament les lieux où ils puissent se manifester. Étant seigneurs (*rabb*), il leur faut quelque chose dont ils soient les seigneurs (*marbūb*). *Cf.* Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 105-106 et W.C. Chittick, «Ṣadr al-Dīn», p. 172.

7. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. III, p. 275, l. 8.

8. *Ibid.*, vol. II, p. 99, 3 lignes avant la fin (éd. Yahya, vol. XII, p. 487, § 426).

qu'Il se donne à Lui-même[1], un lieu de manifestation qui ne participe pas de Sa réalité en vérité.

Aussi ne voit-on pas dans cette tradition de pensée quelqu'un qui ait affirmé le *tashkīk* dans la réalité de l'être, alors même que la théorie de Ṭūsī leur était connue. L'on sait que Ṭūsī n'est pas Mullā Ṣadrā et que ce qu'il pose comme *tashkīk* n'est pas ce que Ṣadrā posera plus tard[2]. Il n'empêche que la façon dont Qūnawī, le grand disciple d'Ibn 'Arabī, traite le *tashkīk* dans la correspondance qu'il a avec Ṭūsī, ne laisse aucun doute quant à la non-possibilité pour lui d'intégrer cette théorie à la pensée de l'unicité de l'être[3]. Qayṣarī, dont le commentaire des *Fuṣūṣ* d'Ibn 'Arabī, et surtout son introduction, est un des fondements de la doctrine de l'unicité de l'être pour ceux qui l'ont suivi, abonde dans le même sens : même si en certains endroits il parle, comme le fera Mullā Ṣadrā, d'existences particulières[4], ce n'est pas en leur donnant autant de poids ontologique que Mullā Ṣadrā, puisque pour Qayṣarī, il n'y a pas d'individus (*afrād*) pour l'être, réalité unique[5]. Aussi n'est-ce pas la réalité de l'être qui est en elle-même susceptible de plus et de moins, mais seulement ses manifestations : « L'intensité et la faiblesse arrivent [à l'être] en fonction de sa manifestation et de son occultation en certains de ses niveaux »[6]. La réalité est unique et n'est pas susceptible de degrés, et la multiplicité est seulement dans les lieux d'apparition qui ne sont existences ou existants que par métaphore, non véritablement. La multiplicité des lieux de manifestation n'est pas par l'existence même (*wujūdiyya*), précise al-Qūnawī, mais il s'agit de la multiplicité de « rapports qui reviennent à une seule et même réalité »[7]. Ce qu'il faut donc affirmer selon eux, est la multiplicité des lieux de manifestation et l'unicité de la réalité, et Qūnawī de renvoyer dos à dos ceux qui nient que les choses sont multiples et ceux qui affirment la multiplicité dans l'existence (*al-kathrat al-wujūdiyya*)[8].

Nombre d'expressions de Mullā Ṣadrā sont proches de ce que l'on trouve chez Ibn 'Arabī et ceux qui l'ont suivi, et il les cite d'ailleurs en maint endroit, au point que l'on peut parler à propos de la doctrine ṣadrienne de forme de pensée akbarī (l'on connaît la latitude de l'acception de ce terme).

Il y a toutefois une différence fondamentale d'accent entre les deux modes de pensée[9], et cela, nous semble-t-il, parce que Mullā Ṣadrā est autant ishrāqī qu'il

1. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 101 : « Sache que ce dont on dit "autre que le Réel", ou ce qui est appelé le monde, est par rapport au Réel comme l'ombre pour la personne : c'est l'ombre de Dieu ».

2. Cf. *supra*, p. 65-66.

3. Qūnawī et Ṭūsī, *Murāsalāt*, p. 97 et p. 166. Sur cette correspondance, *cf.* W. Chittick, « Mysticism ».

4. Qayṣarī, *Muqaddima*, p. 142.

5. *Ibid.*, p. 187.

6. *Ibid.*, p. 138.

7. Qūnawī, *Miftāḥ al-Ghayb*, p. 123.

8. *Ibid.*, p. 121-122.

9. Peut-être le système ṣadrien se distingue-t-il plus d'ailleurs des systèmes élaborés dans l'« École » de l'Unicité de l'être que de ce qui est dit par Ibn 'Arabī lui-même.

est akbarī. Pour Ṣadrā, la doctrine des Ishrāqiyyūn est définie comme posant que c'est la réalité même qui comprend différents degrés, qu'il y a multiplicité dans la réalité même, et c'est là ce qui la distingue de celle des soufis s'inscrivant dans un type de pensée akbarī, pour qui la différenciation par degré (*tafāwut*) n'a lieu que dans les lieux de manifestation et les modes, et pas dans la réalité[1]. Par l'affirmation du *tashkīk*, Mullā Ṣadrā montre le caractère profondément ishrāqī de sa vision du réel. L'intérêt dont il fait preuve pour l'établissement des *réalités* particulières en affirmant leur existence propre le fait apparaître comme un penseur fondamentalement *ishrāqī*, qui exprimerait en termes d'existence et en y intégrant l'apport de la mystique du Shaykh al-Akbar, la structure de la pensée du Shaykh al-Ishrāq.

La différence se situe dans la perspective des uns et des autres sur la réalité : Mullā Ṣadrā est premièrement tourné vers les existences particulières et préoccupé d'en établir le caractère réel, même si celui-ci n'est que par le Réel. Ceux qui se situent dans la ligne de ce qu'il est convenu d'appeler « École d'Ibn 'Arabī » sont d'abord préoccupés de l'Essence du Réel : face à Elle, le caractère de réalité des existences particulières est difficile à maintenir. Si l'intuition fondamentale qu'a Mullā Ṣadrā de la réalité de l'être – qui le fait élaborer une métaphysique centrée sur l'être – le rapproche de la tradition akbarī et l'y inscrit, la façon dont il pense la structure de la réalité, malgré souvent une parenté, et plus que cela, dans les expressions et dans le schéma avec la tradition akbarī, est proprement ishrāqī par l'attention qu'elle porte aux existences particulières comme réalités existentielles, plus rayons de la Lumière de l'être qu'ombres du Réel.

Même si Mullā Ṣadrā se détache en de nombreux points, parfois importants, de la doctrine suhrawardienne, c'est en elle qu'il trouve les fondements de sa pensée. Ainsi de l'attention aux réalités particulières et du souci d'affirmer leur existence propre, dont le fruit est la théorie du *tashkīk*, de la participation graduelle de tout à la réalité de l'existence. Nous avons vu déjà que cette thèse était un héritage de la pensée du Shaykh al-Ishrāq. C'est que ce dernier a un souci constant des choses particulières[2]. Alors que la métaphysique de la Lumière qu'il professait aurait pu aboutir à affirmer que la seule réalité est celle de la Lumière des lumières, devant laquelle tout le reste serait vain, sans participer réellement de la

1. *T. āyat al-Nūr*, p. 348.

2. Nous suivons dans notre interprétation de la pensée de Suhrawardī celle de J. Walbridge, pour qui : « The thought of Suhrawardī is based on an intuition of the concrete *specificity* of things » (*The Science of Mystic Lights*, p. 193). *Cf.* aussi *supra*, p. 73. Pour I. Netton, si l'Ishrāq ne prend pas la voie de l'Unicité de la Lumière, c'est qu'il y a dans cette doctrine une réelle distinction ontologique entre la Lumière des lumières et ce qui la suit. *Cf.* I.R. Netton, *Allāh Transcendant*, p. 259 : « Did al-Suhrawardī, then, teach that all lights were only aspects or manifestations of the Light of Lights (*Nūr al-Anwār*) in the sense of Ibn al-'Arabī's *tajalliyāt*? [...] A careful and closer examination of al-Suhrawardī's key concepts shows that he did not hold any doctrine of *Waḥdat al-Ishrāq* according to Ibn al-'Arabī's paradigm ». Et plus loin : « In other words, there is a real ontological distinction to be made in al-Suhrawardī's theology between God and everything else, which is not apparent in the work of Ibn al-'Arabī ».

lumière, il n'en est rien : chaque réalité est pour lui un rayon de lumière qui participe de celle-ci à son niveau [1].

LE RÉEL ET LES EXISTENCES PARTICULIÈRES

Le chapitre précédent a montré comment, pour Mullā Ṣadrā, l'on peut affirmer la réalité des existences particulières, qui sont reconnues comme réalités existentielles, alors même qu'il s'agit de modes de la manifestation du Réel. Il convient à présent de préciser la façon dont Ṣadrā comprend les rapports du Réel aux existences particulières. Nous verrons d'abord comment il conjugue multiplicité et unité de la réalité : alors qu'il pose ainsi une multiplicité réelle dans la réalité de l'être, une pluralité des individus existentiels, Mullā Ṣadrā est animé par un souci égal de maintenir l'unité de la réalité de l'être, et même plus encore, de proclamer le *tawḥīd*, le fait que seul Dieu est. Les tenants de l'Unicité de l'être maintenaient ce principe par leur affirmation que seul le Réel est, les existants ne participant pas à la réalité véritablement. Mullā Ṣadrā se doit quant à lui de montrer comment la multiplicité qu'il affirme ne nie pas la proclamation de l'unicité la plus absolue.

Une seconde question nous préoccupera ensuite, celle du maintien de la transcendance du Réel. Dans le chapitre précédent, nous avons vu que Mullā Ṣadrā s'attache à maintenir la réalité des existences particulières en elles-mêmes, qui sont existences véritablement, des réalités existentielles exerçant leurs effets propres. La question est la suivante : Mullā Ṣadrā maintient-il bien le Réel dans sa réalité propre, de la même façon qu'il maintient la réalité des existences particulières à leur niveau ? Si les existences particulières sont sous un aspect des modes de l'existence du Réel se manifestant à travers les différentes possibilités de Ses perfections, le Réel est-il autre chose que ces modes, et si Son être est tout l'être, comment se situe-t-il par rapport aux existences particulières ?

Multiplicité et unité

a) *Une multiplicité réelle, mais sous-tendue par l'unité*

Les existences particulières sont reconnues par Mullā Ṣadrā comme réalités individualisées, chacune ayant des effets propres qui ne sont à aucune autre. Aussi ne peut-on nier la pluralité au sein de la réalité de l'existence, chaque degré de participation à cette réalité déterminant un certain mode de l'existence qui ne peut être qu'à ce niveau et qui diffère de tous les autres. Nous l'avons vu déjà, nier cette

1. Cf. *supra*, p. 71-73.

pluralité dans la réalité serait parler contre ce que dictent et la raison et la loi divine[1].

Cette pluralité tend cependant à l'unité, et est sous-tendue par, ou subsumée sous, une unité plus fondamentale que la pluralité même. C'est que, pour Mullā Ṣadrā, suivant en cela l'enseignement de la *Théologie d'Aristote*[2], tout ce qui est inférieur existe dans le supérieur de façon plus parfaite qu'en son existence propre, et s'évanouit ainsi en quelque sorte par l'existence qu'il a dans le supérieur par l'existence de ce supérieur. Ainsi tout ce qui est inférieur est compris et transcendé dans le supérieur : en celui-ci, où elle n'est pas de son existence propre mais de l'existence du supérieur, la réalité de ce qui est inférieur est plus accomplie et plus affermie qu'en elle-même, dans son existence propre. Ṣadrā en donne pour exemple l'âme humaine, qui comprend en elle l'animalité et la végétalité ; en elle, l'animalité est plus accomplie et plus parfaite que l'animalité d'un animal, et il en va de même pour la végétalité : « Ne vois-tu pas que tout ce qui est animal croît, se nourrit et engendre, et non l'inverse, et que tout ce qui est homme est animal et non l'inverse »[3]. Ce qui est en soi la perfection d'une réalité (*tamām al-shay'*) à son niveau est englobé par le supérieur qui en est l'accomplissement plus-que-parfait (*fawq al-tamām*).

Des réalités différenciées, ayant chacune une ipséité à un certain niveau, sont ainsi englobées par une réalité supérieure, qui, elle, n'a qu'une seule ipséité dans laquelle les ipséités de ces réalités s'évanouissent. Cela alors qu'à leur niveau, les réalités différentes sont réellement. Mullā Ṣadrā invoque ici encore l'exemple de l'âme pour faire comprendre cette doctrine délicate. Alors que les facultés de l'âme sont différenciées, ayant chacune des statuts et des propriétés particulières, leurs ipséités s'anéantissent dans l'ipséité de l'âme prise comme un tout[4]. Ainsi en va-t-il aussi des membres du corps humain, dont la distinction n'empêche pas qu'ils soient tous compris en un tout qui est l'être humain[5]. Si on les considère comme un tout, l'âme est une, le corps est un ; mais si on les considère du côté de ce que ce tout comprend, les facultés de l'âme sont multiples comme les membres du corps[6].

Ainsi l'ensemble des mondes, monde des corps, monde des âmes, monde des esprits, monde des réalités spirituelles, est comme une pyramide qui du plus multiple arrive à l'unité. Chaque monde est le reflet du monde qui le précède[7] et la réalité du monde qui le suit. Ce qui est reflet existe bien à son niveau, mais est

1. Cf. *supra*, p. 130.

2. Aristūṭālīs, *Théologie*, éd. Dieterici, p. 57-58 (éd. 'A. Badawī, p. 68).

3. *T. sūrat al-Baqara*, vol. I, p. 192.

4. *Asfār*, vol. VI, p. 378.

5. *Mafātīḥ*, p. 327.

6. On peut retrouver certains aspects du propos tenu ici par Mullā Ṣadrā dans la *Théologie d'Aristote*. *Cf.* Aristūṭālīs, *Théologie*, éd. Dieterici, p. 92-93 (éd. 'A. Badawī, p. 97-98).

7. *Shawāhid*, p. 42 : « Tout ce qui est dans le devenir (*kawn*) est une ombre de ce qui est dans le Monde intelligible et toute forme intelligible est à l'exemple de ce qui est dans la Présence divine ». En outre, l'homme est un résumé de ce qui est dans les différents mondes. Voir entre autres *Mafātīḥ*, p. 88.

englobé dans le niveau supérieur par l'existence de ce degré supérieur, et, à ce niveau, disparaît dans son existence propre[1]. C'est parce que les mondes sont hiérarchiquement ordonnés, le plus élevé étant cause de celui qui le suit, que le monde en son entièreté est un, parce que la cause est l'accomplissement du causé à un degré plus élevé que celui-ci, et que ce qui est dans le causé se trouve déjà tout entier dans la cause mais de façon unifiée. Ainsi le monde, tout ce qui est autre que Dieu, est un réellement, et cette unité comprend l'ensemble des réalités qui, à leur niveau, sont multiples et plurielles[2].

Considéré comme un tout, le monde est ce qui émane de l'Unicité divine par l'effusion de l'Existence qui se déploie (*wujūd munbasiṭ*). La pluralité qui fait le monde, ce sont les possibilités contenues dans l'Existence qui se déploie qui existent de leur existence propre, et tout ce qui est dans le monde provient d'un fondement unique[3], entre-deux entre ce qui est un et ce qui est multiple tout en étant sous-tendu par l'unité. Cette existence est à la fois une et multiple, se modulant en degrés d'accomplissement plus ou moins grand, d'existence plus ou moins parfaite, le plus haut degré d'existence étant aussi le plus haut degré d'unité. Rappelons comment la modulation dans la réalité de l'existence avait été définie : ce par quoi est l'accord entre les différentes réalités existentielles est cela même par quoi est leur différenciation[4]. Si l'on se tourne du côté de la différenciation, l'on verra la multiplicité des existences particulières ; si l'on se tourne du côté de l'accord, l'on constatera son unité.

Plus haut encore dans l'unité que l'Existence qui se déploie, il y a le Réel. L'Existence qui se déploie n'est rien d'autre qu'une détermination de l'essence du Réel, et celle-ci est ainsi la pointe de la pyramide de l'être : « Tout ce qui suit comme existences particulières disparaît dans une existence qui la précède, laquelle soumet (*qāhir*) celle-ci ; et le tout s'anéantit dans l'Unité (*aḥadiyya*) de l'Existence du Réel divin, s'évanouit dans la puissance (*qahr*) du Premier, Sa majesté et Sa grandeur »[5]. Alors même que les existences particulières sont vues comme réalités distinctes parce que le Réel les pose comme telles, elles sont ramenées à l'unité[6].

1. *T. āyat al-Kursī*, p. 166 (parallèle à *Mafātīḥ*, p. 88) : « Les mondes sont rangés par niveaux (*mutaṭābiq*) : l'inférieur est une image (*mithāl*) du supérieur et le supérieur est la réalité de l'inférieur, et ainsi de suite, jusqu'à la Réalité des réalités ».

2. *Asfār*, vol. VII, p. 113 et vol. V, p. 349. L'unité est plus élevée et plus fondamentale que la multiplicité, ce que Ṣadrā expose en ces termes : « Son unité [*i.e.* l'unité du monde] est en acte et sa multiplicité, par accident » (*Mashā'ir*, § 37). Voir aussi *Mafātīḥ*, p. 327.

3. *Asfār*, vol. II, p. 321 (texte 33).

4. Cf. *supra*, p. 67 et 74.

5. *Asfār*, vol. I, p. 261.

6. Ce même souci de ramener le tout à l'un se voit dans la façon dont Ṣadrā traite la question des différents attributs et noms divins. Nous avons vu déjà comment tous les noms divins se regroupent sous le nom « Dieu ». Quand Ṣadrā distingue entre les différentes sortes d'attributs, il montre encore comment chacun de ceux-ci se ramènent à l'un. Les attributs sont de trois types, de perfection ou affirmatifs (*thubūtī*), négatifs (*salbī*) et de relation. Tous les attributs de perfection reviennent à un attribut unique qui est la nécessité de l'existence ; tous les attributs négatifs reviennent à la négation

b) *Le Réel seul est*

Si l'on se tourne du côté du Réel, l'on peut non seulement affirmer l'unité de la réalité de tout ce qui est, mais encore proclamer que le Réel est seul à être. Au niveau de la *Aḥadiyya*, c'est l'unité absolue, qui déjà pourtant est toutes les choses en étant la perfection de l'existence, par le principe suivant lequel « tout ce qui est simple est toutes choses ». Au niveau de la *Wāḥidiyya*, unité toujours, puisque c'est par l'existence du Réel que des significations distinctes se manifestent en Lui. Et lorsque, faisant effuser l'Existence qui se déploie, le Réel fait sortir les réalités contenues en Lui pour qu'elles soient de leur existence propre, pour Lui, c'est toujours une unité, parce que l'Existence qui se déploie est une du côté du Réel, et n'est autre que Son existence : l'existence qui est propre à chaque chose n'est autre pour le Réel qu'un mode de Son existence unique. L'existence qui appartient à chaque chose à sa mesure n'appartient qu'à Lui dans sa plénitude.

C'est là ce que proclame le plus haut niveau de l'affirmation de l'unicité divine (*tawḥīd*) selon Mullā Ṣadrā. La distinction entre différents niveaux du *tawḥīd* est au principe de nombreuses spéculations dans le monde musulman, au point que l'on a pu tenir le propos suivant : « In fact the whole history of Islamic thought can be viewed as a gradual unfolding of various possible means to justify and prove the religious teaching concerning God's Unity »[1]. L'affirmation de l'unicité de Dieu est un des principes fondateurs de l'islam et nombre de versets le proclament : « Il n'est pas de divinité sinon Dieu » (37 : 35 et 47 : 19), « Il n'est pas de divinité sauf Lui » (3 : 18), « Dis : Il est Dieu l'Unique » (112 : 1). Certes, cela signifie qu'il n'y a qu'un Dieu, que Dieu est unique dans la divinité, mais certains ont développé l'idée qu'une proclamation plus radicale de l'unicité de Dieu était nécessaire, qu'il s'agissait de professer que Dieu est unique dans l'être. Ainsi ont-ils distingué plusieurs niveaux de la proclamation de l'unicité (*tawḥīd*), l'un réservé à la masse, un autre à l'élite, etc. Plusieurs interprétations ont ainsi vu le jour, chacune apportant son accent propre[2].

Mullā Ṣadrā quant à lui ne développe pas tellement cette question, sinon qu'il distingue en effet deux types de proclamation de l'unicité, l'une ayant trait à la divinité (*tawḥīd* théologique), l'autre à l'existence (*tawḥīd* ontologique)[3]. Si à la première correspond le verset « Il n'est pas de divinité sinon Dieu » (37 : 35 ; 47 : 19), la seconde prend la forme de « Il n'y a dans l'être que Dieu » (*laysa fī l-wujūd*

de la non-nécessité (*imkān*) ; tous les attributs de relation, à la relation sustentatrice. Cf. *T. āyat al-Kursī*, p. 77.

1. W.C. Chittick, « Ṣadr al-Dīn », p. 172.

2. Voir entre autres Anṣārī, *K. Manāzil al-sā'irīn*, § 140-144 ; Ghazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, vol. IV, p. 245 *sq.* (cité par Mullā Ṣadrā, *Asfār*, vol. II, p. 322-327 et *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 47-48). Voir aussi la critique qui en est faite par Ḥaydar Āmolī dans son *Jāmi' al-asrār*, p. 79-80 (Āmolī entreprend dans ce traité d'exposer les différentes façons dont on a compris le *tawḥīd*, *cf.* p. 69 *sq.*). La théorie de ce dernier concernant le *tawḥīd* a été étudiée par H. Corbin, « Le paradoxe du monothéisme ».

3. Nous faisons nôtres ici les traductions que propose H. Corbin, « Le paradoxe du monothéisme », p. 76.

siwā Llāh)[1]. Il s'agit de « nier tout associé dans la nécessité »[2], puis « dans l'existence »[3]. Ainsi « Dieu est, et rien n'est avec Lui »[4]. À son tour, Mullā Ṣadrā reprend la formule de ce *ḥadīth* pour exprimer que Dieu seul est, mais aussi, nous le verrons bientôt, que rien n'est avec Dieu dans le niveau de réalité qui lui est propre.

c) *La nécessité du primat de l'existence*

Les existences particulières ne peuvent revenir ainsi à l'unité que parce que ce sont des existences et rien d'autre. C'est seulement de ce fait que l'on peut affirmer qu'il n'y a pas de résidu, quelque chose qui échappe à l'unité supérieure. Chaque existence dépend de l'existence qui la précède et est ainsi liée à elle. Elle ne peut être dite pure liaison au précédent et finalement au Réel même que parce qu'elle est existence, et que tout ce qui la caractérise comme détermination à son niveau propre relève du néant, c'est-à-dire n'est rien d'autre que des ombres, des manques, qui ne participent nullement à ce qui est.

Si c'était les quiddités qui étaient ce qui constitue la réalité des choses, il n'en irait pas ainsi. Si l'on pose que le Réel est l'existence autosubsistante et fondamentale et que les choses sont des quiddités instaurées par Lui, qui sont par leur dépendance au Réel, l'on ne peut sauvegarder l'unité de la réalité. La réalité sera alors indissolublement plurielle sans possibilité que la pluralité soit reprise sous une unité fondamentale[5]. En effet, les quiddités ont en elles-mêmes une signification autre que la seule dépendance. En elles-mêmes, elles sont ce qu'elles sont, c'est-à-dire telle signification. La dépendance qu'elles auraient vis-à-vis de ce qui les instaure serait en elles un autre point de vue que ce qu'elles sont en elles-mêmes, et elles ne pourraient ainsi être pures dépendances. Par contre, si l'on affirme que les choses, les réalités particulières, sont des existences, et que ce qui est quiddité et signification autre que l'existence relève du non-être, n'est rien sinon des considérations de l'entendement sur les existences, ces réalités peuvent être vues comme de pures liaisons, puisque c'est leur existence même, qui est tout ce qu'elles sont, qui est dépendance par rapport au Très-Haut[6]. C'est là la façon dont Mullā Ṣadrā justifie son propos.

1. *Shawāhid*, p. 37 et p. 49.

2. *Ibid.*, p. 37.

3. *Ibid.*, p. 49.

4. *kāna Llāh wa lā shay' ma'a-hu*, que l'on peut aussi rendre par « Dieu était et il n'y avait avec Lui aucune chose », auquel l'on a ajouté « et maintenant comme Il était » (*wa l-ān kamā kāna*), entendant la première proposition comme s'appliquant à Dieu avant la création. Ibn 'Arabī souligne que cet ajout est redondant et nullement nécessaire, parce que le *kāna* de *kāna Llāh* n'a pas de valeur temporelle. *Cf.* Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. II, p. 56 (éd. Yahya, vol. XII, p. 168 *sq.*).

5. Celui qui affirme que ce sont les quiddités qui sont instaurées premièrement et par essence nie ainsi, selon Mullā Ṣadrā, la proclamation de l'unicité (*tawḥīd*). Cf. *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 58.

6. *Mafātīḥ*, p. 60; *Shawāhid*, p. 145 : « Tu as déjà appris que ce que sont en eux-mêmes les existants qui émanent du Réel, est le fait même qu'ils sont à partir du Réel, sans aucune différence ».

Dans la critique qu'il fait ici, c'est en particulier Jalāl al-Dīn al-Dawwānī (m. 908/1502) qui semble visé, Dawwānī qui est connu pour tenir que le Réel seul est, les existants étant des quiddités qui sont dites existantes, c'est-à-dire auxquelles on peut validement attribuer le concept d'être, du fait de leur liaison au Nécessaire. Les quiddités sont pour lui ce qui fait l'objet de l'instauration, des réalités dont l'intellect abstrait le concept d'être parce que le Nécessaire leur donne d'être telles[1]. Mais c'est de façon plus générale une critique de toutes les doctrines tenant que l'être est un concept intellectuel, sauf dans le Nécessaire qui est existence fondamentale et réelle, et que ce sont les quiddités qui sont objet de l'instauration[2]. Voici ce que leur répond Mullā Ṣadrā: nous voyons certains existants en précéder d'autres alors qu'ils partagent la même quiddité. Comment cela peut-il être expliqué si l'existence est une réalité entièrement une et que la quiddité en elle-même n'implique aucune préséance dans ses individus? D'où proviendra donc cette distinction entre les individus d'une quiddité unique? Tenir la doctrine ici mise en cause, c'est dire que l'essence du Très-Haut est l'existence de l'ensemble des *quiddités*. Et comment alors préserver la transcendance divine[3]?

d) *Unité et multiplicité*

La réalité de l'existence, partagée ainsi à différents degrés par les existences particulières, se montre en chacune d'elles sous d'autres aspects et avec d'autres effets. Pour chaque existence particulière, c'est là sa réalité propre; du côté du Réel, c'est là Sa réalité à Lui qui se donne à voir en son déploiement à différents degrés. L'on trouve ainsi une multiplicité réelle du fait qu'en chaque chose, l'existence est différente et en même temps, il y a unité, puisque cette existence qui, pour la chose, lui appartient en propre réellement, est un mode d'entre les modes de l'existence une du Réel: la réalité de l'existence est à la fois une et multiple, multiple et une. Vu d'en bas, du côté des existences particulières existant de leur existence propre, il faut affirmer que la réalité de l'existence est multiple et plurielle; vu d'en haut, de l'Existence subsistant par soi et faisant subsister autrui, il faut affirmer l'unité de cette même réalité. Le propos concernant l'unité et la multiplicité de la réalité rejoint ainsi ce qui a été dit de la réalité des existences particulières, à la fois réalité et pure dépendance.

1. *Asfār*, vol. I, p. 71-74 (texte 31) et p. 408; *Mashā'ir*, § 25; *Shawāhid*, p. 51; *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 58-59.

2. Mullā Ṣadrā dit en effet que ce que présente Dawwānī en pensant qu'il s'agit de ce que professent les *'urafā'* n'est pas différent, si ce n'est dans les termes, de ce que tiennent les penseurs modernes, à savoir que l'être est concret et véritable dans le Nécessaire, abstrait et conceptuel dans les non-nécessaires. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 74 (texte 31) et *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 59. Sur ceci, *cf.* T. Izutsu, « Fundamental », p. 135. Il faut sans doute voir ici une critique du maître même de Mullā Ṣadrā, Mīr Dāmād. Voir son *Qabāsāt*, p. 73. Voir aussi *supra*, p. 41, n. 3.

3. Voir les références données, *supra*, n. 1.

De l'un à l'un en passant par le multiple, tel est le déploiement de la réalité de l'existence. Affirmée comme réalité en elle-même, la chose est un indice de l'Unité dont elle provient et à laquelle elle revient, comme n'existant que par elle et comme n'étant fondamentalement rien d'autre qu'elle. C'est là ce qu'exprime admirablement ce vers attribué à Abū l-'Atāhiyya[1] et abondamment cité par Ibn 'Arabī et ceux qui le suivent : « En toute chose, il est pour Lui un signe qui indique qu'Il est un »[2]. Comme chaque existence ne peut, du fait qu'elle est existence dépendante, être désignée sans que l'on désigne en même temps qu'elle Celui dont elle dépend, toute désignation (*ishāra*) est désignation du Réel, alors même qu'Il ne peut être désigné[3].

Partir de l'un pour revenir à l'un, ainsi va la réalité de ce qui est. D'abord, comme nous l'avons vu, du fait que tout ce qui se déploie à partir de l'Un comme manifestation de Lui-même à travers différents modes, revient à Lui du fait de sa totale dépendance à l'Un. Ensuite, parce que toute la multiplicité ainsi issue de l'Un est une multiplicité sous-tendue par l'unité et qui revient à l'Unité du fait que chaque existence supérieure comprend ce qui lui est inférieur. Enfin, parce que le déploiement de l'existence est appelé à revenir totalement à l'Un lors de la Grande résurrection, quand tout ce qui est « hors » de l'Un sans être autre que Lui disparaîtra pour manifester Son unicité qui soumet tout[4].

Le mouvement de la réalité de l'existence est ainsi une expansion entre deux concentrations[5]. Concentration du Premier sur Lui-même qui ouvre au déploiement à travers les perfections ainsi reconnues en Lui, expansion dans la sortie hors de Lui-même des réalités particulières de ces perfections, concentration nouvelle englobant cette multiplicité et la ramenant à l'Un comme sa source et sa réalité fondamentale. Ce mouvement est le propre du Souffle du Miséricordieux qui tantôt expire tantôt inspire : « Le monde tout entier est une seule personne, dont le début est le Réel et la fin le Réel [...]. Comme un seul cercle dont le début est un point et la fin un point, ou plutôt qui est tout entier un point qui coule (*sayyāl*) de son essence dans son essence vers son essence »[6].

« Il est toutes les choses et Il n'est pas les choses »[7]

Le Réel est tout être et Il est le tout de l'être. Comme Il est simple de réalité, Il est toute chose, Il est le tout de tout ce qui est, de façon parfaite et éminente. Ce qui est posé par Lui, ce sont les modes de Sa manifestation, qui ne peuvent être sans

1. Kūfā, 130-210 ou 211/748-825 ou 826. Voir son *Diwān*, éd. 1886, p. 70.

2. Voir entre autres Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. II, p. 289-290 et vol. III, p. 67. Ce dernier passage a été traduit en anglais par W.C. Chittick, « Two chapters », p. 94-102.

3. *T. āyat al-Fātiḥa*, p. 64 : « C'est Lui qui est désigné en toute désignation, alors qu'il n'y a pas de désignation de Lui, qui Le limiterait ».

4. *Asfār*, vol. I, p. 262. Ce passage est repris de D. Qayṣarī, *Muqaddima*, p. 153.

5. Nous empruntons cette expression à M. Giannini. Voir *Ibn 'Arabī. Le voyage*, p. 78.

6. *Asfār*, vol. VII, p. 107.

7. *Ibid.*, p. 332.

Lui et qui ne peuvent être totalement autre que Lui, parce qu'Il est tout l'être, et que l'être est la seule réalité. Il ne faut pas cependant conclure de cela que le Réel, ce sont les choses. Mullā Ṣadrā reprend ici les expressions paradoxales qu'il trouve dans la *Théologie* dite d'Aristote[1], mais aussi chez Ibn 'Arabī et ses commentateurs. Le Réel reste en sa non-manifestation première et s'Il est bien éminemment toutes les choses, Il n'est aucune chose dans sa particularité et au niveau de la chose comme chose.

Le Réel, sortant de Lui-même, Se manifeste à travers le monde après S'être manifesté pour Lui-même en Lui-même. Cela ne veut pas dire que le monde serait la manifestation totale de ce qu'est le Réel ni que Celui-ci nous est manifeste en Lui-même. Le Réel reste toujours en Sa non-manifestation première, il demeure le non-manifesté dans la manifestation même. Le fond (*kunh*) de l'essence divine, ce qu'elle est en elle-même, n'est pas ce que le monde manifeste de façon directe : ce dont le monde est la manifestation toujours partielle, c'est de la face que le Réel tourne vers l'extérieur, les perfections de l'essence que sont les Attributs et les Noms divins. Ce sont eux, rappelons-nous, qui ouvrent l'essence divine à la manifestation au dehors.

La non-manifestation et l'occultation sont pourtant des propriétés des non-êtres, des privations et des manques, la manifestation étant propre à l'existence. Comment le Réel peut-Il être non-manifeste? S'Il est ainsi, ce n'est pas signe d'une déficience, mais bien d'un excès de perfection : en Lui-même, le Réel, pur acte d'être subsistant par Soi, est le plus manifeste, mais cette manifestation est trop grande, et de ce fait reste non-manifeste : « Il est manifeste (*ẓāhir*) parce que Lumière, et caché (*bāṭin*) parce que Lumière des lumières »[2]. S'Il se manifeste, c'est seulement à travers les effets de Ses Noms. Mais ces Noms ne se manifestent jamais non plus que derrière des voiles de lumières et de ténèbres : voiles de ténèbres que sont les existants corporels, voiles de lumières que sont les existences spirituelles. Ce n'est ainsi qu'en s'occultant qu'Il se révèle : « Dans les nuages, Il se manifeste, et se cache dans le ciel serein »[3] ; « Il est le manifeste et le caché ; [...] Son être-manifeste (*ẓuhūr*) est Son être-caché (*buṭūn*) et Son être-caché, Son être-manifeste »[4].

Ainsi peut-on à la fois proclamer la transcendance la plus absolue (*tanzīh*), au sens où il n'y a aucune ressemblance entre le monde et le Réel, qui s'applique au Réel en Lui-même dans Son unité, et affirmer la ressemblance la plus étroite entre Dieu et les créatures (*tashbīh*), qui s'applique au Réel en tant qu'Il Se manifeste à travers toutes les choses et qu'ainsi toutes les choses trouvent en Lui leur fondement, alors qu'aucune chose ne Lui est semblable. Ainsi peut-on dire : « Les existences des possibles sont des signes (*āyāt*) qui indiquent Son Essence, Très-Haut

1. Voir notamment *infra*, p. 147, n. 7.
2. *Mafātīḥ*, p. 254.
3. *Īqāẓ*, p. 26.
4. *Mafātīḥ*, p. 254, faisant allusion au verset « Il est le Manifeste et le Caché » (57 : 3).

est-Il »[1], où l'incise « Très-Haut est-Il » vient tempérer l'affirmation de la phrase principale. Mais le *tanzīh* signifie aussi, au-delà de la non-ressemblance, la transcendance par rapport à ce monde, qu'il faut également affirmer clairement.

Aussi, l'expression la plus juste du rapport du Réel aux choses est l'expression attribuée à l'Imam 'Alī, qui dit que le Réel est « avec toute chose sans liaison (*muqārana*), autre que toute chose sans délaissement (*muzāyala*) »[2]. La cause véritable accompagne toujours ce qu'elle cause : le causé n'est que du fait que ce qui le cause est avec lui, ou sinon il n'est pas. Or le Nécessaire est cause suprême de tout ce qui est. Il englobe tout ce qu'Il fait subsister. Il est ainsi présent à toutes les choses, Il est avec toutes les choses et toutes les choses sont par Lui[3]. Mais s'Il est ainsi avec toutes les choses, Il n'est pas avec elles dans leur détermination ; Il n'en est aucune en particulier et aucune chose n'est Lui : « Il est avec toutes les choses et n'est aucune chose, en tout temps mais n'est dans aucun temps, en tout lieu mais n'est dans aucun lieu »[4]. L'« être-avec » (ou communauté, *ma'iyya*) n'est pas un « être-avec » dans le niveau et le degré de l'existence, ce n'est pas un « être-avec » au niveau de la particularité en tant que particularité[5].

Il ne faut pas comprendre l'omniprésence du Réel en tout comme union (*ittiḥād*) ni comme inhésion (*ḥulūl*)[6]. Le Réel est avec toute chose et fait ainsi qu'elle est, mais est toujours autre que chaque chose, n'étant délimité par aucune chose ni par le tout des choses. Encore une fois, un verset coranique est invoqué par Mullā Ṣadrā pour confirmer cela : « Pas de conciliabule entre trois dont Il ne soit le quatrième, ni entre cinq dont Il ne soit le sixième » (58 : 7). Quatrième de trois, sixième de cinq, et non pas troisième de trois ni cinquième de cinq : Il est avec tout sans être rien des choses, et en restant toujours en dehors des choses.

S'il s'agit d'affirmer que le Nécessaire est avec toutes les choses sans en être aucune en particulier, il faut tenir de la même façon qu'Il est toutes les choses, puisqu'Il est le tout de ce qui est de façon éminente, mais sans être aucune des choses : « Il est toutes les choses et Il n'est pas les choses »[7]. C'est par Son existence que tout ce qui existe est, puisqu'il n'est pas d'existence qui ne provienne de Lui. Mais chacune de ces existences particulières est en sa particularité et sa détermination propres et ne peut être l'Être subsistant par soi. Le Réel quant à lui

1. *Asfār*, vol. VI, p. 289.

2. [Imām 'Alī], *Nahj al-Balāgha*, p. 232, cité par Mullā Ṣadrā notamment dans *Asfār*, vol. I, p. 261 ; vol. VII, p. 274 ; *Mafātīḥ*, p. 322 ; *Mabda'*, p. 32. Sur le recueil de propos de l'Imām 'Alī (m. 40/661) que constitue le *Nahj al-Balāgha* compilé par al-sharīf al-Raḍī (m. 406/1016) et sur la question de son authenticité, *cf.* M. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 56-57.

3. Mullā Ṣadrā trouve confirmation de cela dans le verset qui dit : « Il est avec vous où que vous soyez » (57 : 4), cité entre autres dans *Shawāhid*, p. 48 (traduit *infra*, n. 6).

4. *Asfār*, vol. VII, p. 332.

5. *Shawāhid*, p. 48.

6. « "Il est avec vous où que vous soyez" (Coran, 57 : 4). Cet "être-avec" n'est ni mélange ni pénétration ni inhésion ni union. Ce n'est pas non plus un "être-avec" dans le niveau ni dans le degré de l'être » (*Shawāhid*, p. 48). Voir aussi *T. sūrat al-Jumu'a*, p. 200.

7. *Asfār*, vol. VII, p. 332. Voilà encore qui rappelle l'enseignement de la *Théologie* dite d'Aristote. Voir notamment Arisṭūṭālīs, *Théologie*, éd. Dieterici, p. 136 (éd. 'A. Badawī, p. 134).

n'est aucune des choses en particulier. Il est à la fois le plus proche et le plus en retrait, le plus bas et le plus élevé[1].

Il ne s'agit pas de penser que le Réel n'aurait d'autre lieu pour subsister que le monde qui le manifeste, que le Réel, ce serait le tout qui le manifeste et rien d'autre[2]. Il faut aussi se garder de la mésinterprétation qui consisterait à affirmer que le monde, c'est le Réel qui prend différentes formes, « au point que l'on pourrait dire « Dieu est Zayd » »[3]. C'est là pour Mullā Ṣadrā ce qu'implique la doctrine de ceux pour qui il n'y a qu'un unique à être, le Nécessaire, ce qui est posé par Lui étant les quiddités des choses[4].

Le Réel a sa réalité propre et ce qui se manifeste, nous l'avons vu, est déjà un degré autre de réalité. En outre, il ne faut pas oublier le rôle de l'Existence qui se déploie. Ce qui est le fondement de tout ce qui est comme particulier, ce n'est pas le Réel directement, mais bien à travers Ses noms d'abord, puis par l'intermédiaire de l'Existence qui se déploie. Les différents niveaux définis dans l'essence du Réel ainsi que le rôle joué par l'Existence qui se déploie, Souffle du Miséricordieux et premier à émaner de Lui, permettent de garder la réalité transcendante du Réel, ainsi que de garantir la réalité des existences particulières.

Il faut se garder de toute confusion entre les différentes occurrences du terme « existence ». L'existence, c'est ce qu'est le Réel en lui-même; l'existence, c'est l'Existence qui se déploie qui s'étend à toute chose; l'existence, c'est ce qui est la réalité de chaque existence particulière[5]. L'existence qui sous-tend toutes les choses, c'est l'Existence qui se déploie, et non pas l'existence de l'Essence même dans son absoluité. Ainsi le Réel peut-Il rester en Son absoluité tout en faisant être la multiplicité. Ainsi aussi les choses peuvent-elles être des choses, tout en dépendant totalement du Réel. L'Existence qui se déploie, objet de l'acte divin, est l'intermédiaire entre l'Être autosubsistant et les existences particulières. Cet entre-deux permet de sauvegarder la réalité des deux pôles de la réalité de l'existence que sont le Réel et les existences particulières. L'Existence qui se déploie n'est toutefois rien d'autre que l'existence du Réel dans un des degrés de Sa manifestation, et ainsi l'on peut dire que Son existence est l'existence de toute chose. C'est là toute la difficulté qu'il y a à penser que le Réel donne aux existences de participer à l'existence qui Lui appartient éminemment. Il convient toutefois de souligner que Mullā Ṣadrā n'utilise pas toujours clairement le rôle d'intermédiaire que peut jouer l'Existence qui se déploie entre les deux pôles de la réalité que sont l'Existence subsistant par soi et les existences particulières : dans ses exposés, il préfère souvent s'en tenir aux expressions paradoxales.

1. *Asfār*, vol. I, p. 114 : « Il est dans l'élévation la plus haute eu égard à Sa perfection suprême, et dans l'abaissement le plus bas, eu égard à la capacité de Sa miséricorde. Il est ainsi l'Elevé tout en étant bas, et le Bas tout en étant élevé » (texte 12).

2. *Īqāẓ*, p. 21.

3. *T. āyat al-Kursī*, p. 75.

4. *Asfār*, vol. I, p. 251 ; *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 58. Voir aussi *supra*, p. 144.

5. *Asfār*, vol. II, p. 345-346 et *Īqāẓ*, p. 21.

Les images du paradoxe

Soulignant la difficulté qu'il y a à exposer ce que sont les rapports entre le Nécessaire et les existences particulières, Mullā Ṣadrā offre plusieurs images pour faire comprendre ce qu'il en est, même si aucune ne peut correspondre totalement à la réalité. Chacune de ces images permet d'expliciter tantôt un, tantôt plusieurs aspects de la réalité : unité et multiplicité de ce qui est, le fait que les existences particulières sont des réalités tout en n'étant rien d'autre que des modulations du Réel, le fait que le Réel est avec toutes choses sans en être aucune et sans qu'aucune chose ne soit Lui. Ces « mises en image » ne sont pas nouvelles : on les retrouve dans nombre d'écrits néoplatoniciens[1]. Mais par le choix qu'il fait, et la façon dont il les exploite, Ṣadrā nous dit quelque chose de sa vision du réel.

On peut rapprocher le rapport du Réel aux existences du rapport de la lumière du soleil à ses rayons, à condition que ces rayons soient vus comme eux-mêmes doués de raison, de vie, etc.[2]. En effet, la lumière du soleil comprend la lumière des rayons, les accompagnant et leur donnant d'être, mais les rayons ont aussi leur réalité propre, et le soleil n'est aucun de ces rayons.

La réalité de l'existence et la façon dont elle se déploie sur les choses sont semblables à la lumière du soleil et de la lune[3]. Pour la lune, la lumière qui est sienne lui est propre, même si elle provient du soleil : en elle, elle a des propriétés qui ne se voient pas dans la lumière du soleil. Alors que la lumière du soleil réchauffe, celle de la lune ne le fait pas. Pourtant cette lumière n'est autre que la lumière du soleil : du côté du soleil, il s'agit de sa lumière qui se répand à partir de lui. La lumière de la lune est ainsi propre à la lune et en même temps n'est que la lumière du soleil. Cette image illustre aussi comment, même regardée comme réalité propre à la lune, la lumière de celle-ci n'est rien, s'évanouit, lorsque se lève la lumière solaire. Ainsi aussi, nous l'avons vu, les existences, mêmes vues comme réalités en elles-mêmes par le Réel, ne sont rien face à l'Existence autosubsistante du Réel[4].

Autre aspect encore mis en lumière par cette image : les degrés de lumière sont autant de niveaux qui dépendent chacun directement du niveau précédent, jusqu'à la lumière du soleil : soit la lumière du soleil se répandant sur la lune, la lumière de la lune tombant sur un miroir ; ce miroir reflètant la lumière sur le mur en face de

1. Sur ceci, voir notamment F. Brunner, « Les métaphores de l'émanation ».

2. *Asfār*, vol. II, p. 45 et vol. V, p. 205.

3. Cette image est aussi attestée dans de nombreux textes néoplatoniciens. Voir entre autres, *Aqwāl al-Shaykh al-Yūnānī*, p. 186 : « L'Un pur ressemble à la clarté ; l'Un second qui est relié à autre chose ressemble au soleil ; la troisième chose ressemble à la lune qui reçoit sa clarté du soleil. [Pour ce qui est de] l'âme, il y a en elle un intellect acquis qui l'illumine de sa lumière et la fait devenir intellective. [Pour ce qui est de] l'Intellect, il y a en lui une lumière essentielle, mais il n'est pas lumière seulement mais une substance qui est réceptrice de la lumière. Quant à la chose qui illumine l'Intellect et qui fait fluer sur lui la lumière, elle est Lumière seulement. Ce n'est pas une chose autre, différente de la lumière, mais c'est une Lumière simple, pure, inaltérée, dont la puissance flue sur l'Intellect et le fait devenir Intellect, lumineux et brillant ».

4. *T. sūra Yā-Sīn*, p. 112-113.

lui. Chacune de ces lumières est propre à l'objet où elle se montre. Pourtant toutes viennent d'une même lumière. Chacune n'est rien face à la lumière qui la précède, et le tout revient finalement à la lumière du soleil.

Une des images les plus adéquates pour faire comprendre ce que sont les rapports entre le Réel et les existences particulières est celle de l'un et des nombres[1]. L'un n'est pas un nombre, il en est le principe : « L'unité n'est pas un nombre même si celui-ci est composé à partir d'elle, parce que le nombre est une quantité susceptible d'être divisée, ce dont n'est pas susceptible l'unité. [...] L'unité est plutôt principe pour le nombre, parce que le nombre ne peut être constitué que par l'unité, non pas par ce qui est sous ce nombre parmi les nombres »[2]. Les nombres ne sont pas l'un ni une somme d'unités, puisqu'ils ont d'autres statuts que l'unité en elle-même. Et pourtant les nombres ne sont rien d'autre que l'un qui se répète. L'un qui n'est aucun des nombres est ce qui fonde tous les nombres et est par là au cœur de chaque nombre, même si aucun nombre n'est l'un. Dans deux textes des *Asfār*, Mullā Ṣadrā insiste également sur la distinction qu'il y a entre l'Un, unité pure, à-condition-que-rien-ne-l'accompagne (*bi-sharṭ lā shay'*), qui précède l'ensemble des nombres, lequel correspond à l'Existence relevant de la nécessité (*al-wujūd al-wājibī*), et l'un inconditionné (*lā bi-sharṭ shay'*), qui fonde la réalité de tous les nombres, lequel correspond à l'Existence absolue qui se déploie[3]. Les nombres sont à la fois différents de l'un et rien d'autre que lui ; l'un n'est aucun des nombres et pourtant c'est par lui que les nombres sont : « Ainsi tu ne cesses d'affirmer cela même que tu nies et de nier cela même que tu affirmes »[4].

Mullā Ṣadrā nous invite à affirmer et à nier tout à la fois : les existences particulières existent bien à leur niveau – et il faut donc bien affirmer la multiplicité réelle de tout ce qui est – mais en même temps, le Réel seul est, Il est unique dans l'être – et il faut ainsi affirmer l'unité foncière de tout ce qui est. Les existences particulières ne sont autres que des modes de l'existence qui n'appartient qu'au Réel en sa plénitude, et pourtant elles ne sont pas le Réel et le Réel n'est aucune d'entre elles. C'est cette affirmation qui est en même temps négation que nous avons déjà vue à l'œuvre dans la formule coranique « Ce n'est pas toi qui

1. *Asfār*, vol. II, p. 87 *sq.* et p. 308 *sq.* (texte 36) ; *Shawāhid*, p. 65-67 et 79 ; *Mashā'ir*, § 88 ; *T. sūrat al-Baqara*, vol. I, p. 219. Voir aussi F. Rahman, *The Philosophy*, p. 84-85 et H. Corbin, « Le paradoxe », p. 96 *sq.* Sur le symbolisme des nombres, *cf.* F. Brunner, « Creatio numerorum, rerum est creatio ».

2. *Asfār*, vol. II, p. 98 (texte 35).

3. *Ibid.*, p. 98 et 308-309 (textes 35 et 36). Ces termes ont été utilisés de plusieurs façons pour distinguer les différents degrés dans les niveaux de l'être (Existence pure, Premier Principe, Existence absolue qui se déploie et existences particulières). Pour Ṣadrā, le premier niveau est celui de l'être « à la condition de rien », ainsi que nous le voyons ici (voir aussi *Asfār*, vol. II, p. 330, texte 19). Certains auteurs ne partagent pas cette appellation. Voir à ce sujet T. Izutsu, « The Basic structure of existence », p. 48 *sq.*

4. *Asfār*, vol. II, p. 88.

lançais, lorsque tu lançais, mais c'est Dieu qui lançait» (8: 17)[1]. Ainsi toute chose, alors qu'elle est posée comme autre par le Réel, n'est finalement rien d'autre que Lui : « Par là l'on connaît ce qu'est l'aspect de l'unité et de la mêmeté (l'identité, *huwahuwiyya*)[2], et ce qu'est l'aspect d'altérité et de multiplicité »[3].

Pour considérer la réalité telle qu'elle est, il faut être attentif à la fois à l'unité et à la multiplicité. Mullā Ṣadrā affirme après Ibn 'Arabī[4] qu'il faut être un homme aux deux yeux ouverts[5], ni voilé à l'unité par la vision de la pluralité des réalités existentielles, ni absent aux réalités multiples par l'attention exclusive à l'Un sans voir son déploiement : « Si tu vois l'aspect (*jiha*) de l'unité seulement, tu es avec le Réel seul, t'élevant au-dessus de la multiplicité qui s'ensuit des créatures. Si tu vois la multiplicité seulement, tu es avec les créatures seules. Mais si tu vois que l'unité est cachée dans la multiplicité et que la multiplicité s'évanouit dans l'unité, tu as réuni les deux perfections et tu as atteint la station des deux biens »[6].

1. Cf. *supra*, p. 133.

2. Sur la formation de ce terme et sur la tendance ṣadrienne à forger des termes abstraits en *-iyya*, *cf.* S.M. Afnan, *Philosophical Terminology*, p. 122.

3. *T. sūrat al-Jumu'a*, p. 240.

4. Celui-ci dit en effet : « Qui se tient dans la multiplicité est avec le monde et avec les Noms divins et les noms du monde. Qui se tient avec l'unicité est avec le Réel en fonction de Son essence qui n'a pas besoin des deux mondes » (Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 104). Voir aussi *supra*, p. 136.

5. Voir notamment *T. sūrat al-Baqara*, vol. II, p. 29. Ou, selon une autre image, quelqu'un qui est éclairé par deux lumières. Cf. *T. sūrat al-Jumu'a*, p. 262 : « Qui est parfait dans la connaissance (*'irfān*) a deux lumières dans le jardin de sa connaissance : la lumière de l'affirmation de l'unicité (*tawḥīd*) et la lumière de la sagesse (*ḥikma*). Aucune de ces deux lumières n'étouffe l'autre. Par l'une des deux lumières, il considère l'unicité du Très-Haut, et par l'autre, il considère Sa sagesse dans l'échelonnement des causes et des causés. Il voit la multiplicité des formes des concrets qui sont les lieux de manifestation des noms dans l'unité de Son existence et l'épanchement de Sa générosité ».

6. *Asfār*, t. II, p. 367.

CONCLUSIONS

Reprenons pour conclure différents points que notre étude de la structure de la réalité dans le système de Mullā Ṣadrā a permis de dégager. Pour avancer dans une recherche qui se veut chemin vers une compréhension de la réalité des choses, il faut, selon Ṣadrā, centrer son questionnement sur la question de l'être, fonder sa réflexion sur l'être comme réalité, lequel ne peut être saisi que dans une intuition présentielle, face à face, nécessaire préalable à toute argumentation.

La métaphysique ṣadrienne se construit par un processus d'intégration, de synthèse, à partir de différentes théories et questionnements antérieurs. Mullā Ṣadrā intègre dans son système les héritages de différentes écoles de pensée, en particulier les écoles mashshā'ī, ishrāqī et akbarī. Il relit les doctrines tenues avant lui et expose sa position propre sur fond des discussions qui ont jalonné l'élaboration du discours métaphysique dans la tradition où il s'inscrit. Il reprend les aspects qui lui conviennent, répond aux arguments adverses, comprend à la lumière de son intuition propre les théories de ses prédécesseurs.

Nous avons souligné l'importance de la philosophie avicennienne dans l'élaboration et l'expression de la métaphysique ṣadrienne, non seulement par les doctrines qui y sont développées, mais aussi par ses questionnements, et par les discussions qu'elle a suscitées. Plutôt même que la philosophie proprement avicennienne, c'est celle que Ṭūsī a bâtie à partir d'elle et pour la défendre face aux attaques qui lui avaient été faites, en particulier par Fakhr al-Dīn al-Rāzī, qui est la base de la compréhension par Ṣadrā de la philosophie mashshā'ī. Nous avons également constaté la grande part jouée par les théories issues des traditions akbarī et ishrāqī, ainsi que les fréquentes références à la *Théologie d'Aristote*. Mullā Ṣadrā construit une métaphysique qui se veut compréhensive, synthétique, mais toujours éclairée par la vision fondamentale qu'il a du réel. Cette façon de procéder ne manque pas, nous l'avons vu, de compliquer parfois la compréhension de sa pensée propre.

Si pour exposer la position de Mullā Ṣadrā, et, à un certain point, en définir la particularité, nous avons dû considérer différentes discussions et théories sur fond desquelles elle se construit – ce qui nous a permis de mieux saisir les enjeux de

certaines questions – notre questionnement central portait non pas sur les sources de sa pensée, mais bien sur la cohérence interne du discours tenu par Mullā Ṣadrā concernant la structure de la réalité.

Deux principes se sont révélés centraux pour la métaphysique ṣadrienne, à savoir le principe de la fondamentalité de l'être et celui du caractère modulé de l'être comme réalité. Le premier, formulé dans le cadre des discussions nées autour de la distinction posée par Avicenne entre quiddité et existence au sein des existants non-nécessaires, est l'occasion de poser deux distinctions importantes à maintenir entre le concept et la réalité de l'être d'une part et entre ce qui a lieu dans l'entendement et ce qui a lieu dans le concret d'autre part. Pour Mullā Ṣadrā, les controverses et échanges d'arguments à propos de la distinction avicennienne reviennent à une méconnaissance de ces distinctions, ainsi qu'à une mécompréhension de ce qui est entendu par *māhiyya* (quiddité ou essence) chez les uns et les autres, le terme pouvant revêtir deux significations distinctes. Lui-même tient que la réalité de l'être est fondamentale et primordiale, qu'elle fonde la réalité de tout ce qui est. Tout ce qui est, alors qu'il ne nous apparaît que comme telle ou telle chose, est en définitive un acte d'être, la quiddité n'étant que l'expression de la limite de tel acte d'être particulier.

Le second principe définit ce qui fait la distinction entre les différentes existences particulières. Ce qui distingue fondamentalement les différentes choses, c'est le degré de perfection de l'être de chacune. C'est là ce qui est appelé le principe du *tashkīk*, du caractère modulé de l'être. Ce principe pose en effet que tout ce qui est participe de l'être, est une existence particulière, chacun à sa mesure, et que c'est cette mesure même de participation qui détermine les propriétés et les effets de tel être, cette différenciation suffisant à maintenir les différents niveaux de l'être.

La façon dont Mullā Ṣadrā expose le déploiement de l'être à partir du Réel, pur acte d'être, ne comprenant ni déficience ni non-être, et subsistant par soi, nous a conduit à mettre en question la réalité effective de ce qui est défini par le *tashkīk* comme étant des existences particulières. En effet, le Réel est en Lui-même le tout de ce qui est : le principe « toute réalité simple est toute chose » implique qu'à ce qui est pur acte d'être subsistant par soi et perfection de l'être, rien, aucun élément de la réalité de l'être ne peut échapper. Aussi, la position par le Réel de ce qui est autre que Lui est-elle un déploiement progressif de ce qui est déjà compris dans la perfection du Premier, déploiement qui est une manifestation du Réel d'abord en Lui-même puis vers l'extérieur, par l'effusion de l'Existence qui se déploie, intermédiaire entre l'un et le multiple, entre l'Être nécessaire et parfait et les êtres non-nécessaires et déficients. Si l'on peut parler en termes de causalité et de création, il faut finalement reconnaître que ce qui est posé par la Cause suprême n'est autre qu'un des modes de sa manifestation, et que le déploiement de l'être consiste en une modulation de la réalité du Réel à travers les différentes possibilités de manifestation de ce qu'elle est.

Si telle est la façon dont il faut comprendre la position par le Réel des existences particulières, qu'en est-il de la réalité de ces dernières ? Mullā Ṣadrā

n'en vient-il pas ainsi à tenir un discours semblable à ceux issus de l'École développée à partir de la pensée d'Ibn 'Arabī, qui, malgré leur variété, peuvent être décrits eux aussi comme centrés sur la réalité de l'être, avec cette différence importante que le principe du caractère modulé de la réalité de l'être n'y est pas affirmé. Certains textes ṣadriens sont fort proches en effet de ce que l'on trouve dans l'École de l'Unicité de l'être. Mullā Ṣadrā se démarque toutefois de cette dernière – plus d'ailleurs que de ce que tient Ibn 'Arabī lui-même – par l'insistance avec laquelle il affirme la réalité de ce qui est autre que le Réel, des existences non-nécessaires, qui sont pour lui des réalités existentielles à part entière. Elles ne sont que par le Réel, certes, mais elles n'en sont pas moins, à leur niveau, des réalités exerçant leurs effets propres, et ce n'est que comme telles qu'elles peuvent être des manifestations du Réel. C'est pourquoi l'on peut parler chez Mullā Ṣadrā des rapports entre le Réel et *les réalités*.

Mais si les existences non-nécessaires sont ainsi des réalités, elles ne le sont que parce que le Réel les rend telles, et sont ainsi totalement dépendantes de Lui. Plus encore, s'il s'agit bien de réalités à leur niveau, si pour elles et à leur niveau, les actes qu'elles posent ou les effets qu'elles entraînent leur appartiennent bien et sont de leur fait, ces réalités sont, du point de vue du Réel, un des modes de l'être qu'Il est tout entier. Les expressions paradoxales utilisées alors par Mullā Ṣadrā sont une tentative de dire l'indicible : comment penser que le Réel donne de participer à la réalité qui n'appartient qu'à Lui de façon plénière et parfaite, qu'Il pose comme autre que Lui et en dehors de Lui ce qui ne peut être autre que Lui, puisqu'Il est tout être et tout l'être et qu'en dehors de l'être, il n'y a rien ? Pourtant c'est bien là ce qu'il s'agit de tenir selon Mullā Ṣadrā.

Ce sont les expressions paradoxales qui permettent de dire au mieux le rapport entre le Réel et les existences particulières. Lorsque l'on affirme que les existences particulières sont les modes par lesquels se module le Réel, cela ne doit pas être compris au sens où le Réel serait telle existence particulière, telle chose dans sa particularité : « Il est toutes les choses, et Il n'est pas les choses ». L'Existence qui se déploie peut jouer là un rôle majeur, même si celui-ci n'est pas toujours clairement mis en œuvre par Mullā Ṣadrā. C'est elle en effet qui est le fondement du monde, les existences particulières étant les différents degrés qu'elle comprend en son unité synthétique, existant de leur existence propre. Or, l'Existence qui se déploie n'est pas l'Existence pure subsistant par soi, mais ce qui émane en premier d'elle ou ce qu'elle fait effuser premièrement. Si elle est le Souffle du Miséricordieux, elle n'est pas le Miséricordieux, et ce qu'est Celui-ci en Lui-même reste à jamais non manifesté, alors même que le déploiement de l'être est un processus de manifestation. Mullā Ṣadrā s'emploie ainsi à maintenir les trois degrés qu'il définit dans la réalité de l'être, l'Existence qui ne dépend de rien, les existences particulières et dépendantes, et l'Existence qui se déploie, intermédiaire entre le Réel et les créatures. Ainsi le Réel est-Il le Réel, et les existences particulières, des existences particulières.

Dans la question de l'unité et de la multiplicité, Mullā Ṣadrā demande à nouveau de dépasser la contradiction apparente. On l'a vu, Ṣadrā reconnaît la

réalité propre des différents niveaux de l'être, il affirme la multiplicité des réalités existentielles, la multiplicité dans ce qui est, dans un souci pour les existences particulières où nous avons reconnu la marque de l'influence de la pensée de Suhrawardī. Mais un désir aussi grand l'habite de proclamer que seul Dieu est, d'affirmer le *tawḥīd* compris en ce sens, ce qui conduit à une autre difficulté. Comment l'affirmation de la multiplicité dans les réalités existentielles pourrait-elle ne pas contredire l'affirmation de l'unicité de la réalité ? Pour Mullā Ṣadrā, ces deux propositions peuvent être tenues à la fois, comme deux aspects de ce qui est, mais à la condition de considérer, comme il le fait, que ce que sont les existants particuliers, ce sont des existences, et que les quiddités ne sont rien de la réalité, mais suivent seulement ce qui est réellement. Chaque existence se trouvant à un degré de la réalité est reprise sur un mode plus élevé et plus unifié dans les degrés supérieurs, où se situe son accomplissement au-delà de la perfection, sans aucun résidu, puisque l'existence non-nécessaire et dépendante n'a d'autre réalité que cette dépendance. Ainsi, chaque existence qui est une réalité à son niveau propre, est reprise de façon plus parfaite et plus éminente que ce qu'elle est en elle-même dans le niveau immédiatement supérieur, les existences s'unifiant de plus en plus jusqu'à aboutir à l'unité compréhensive de l'Existence qui se déploie, et finalement à l'Un qui est tout.

On peut dire que ce qui est est un d'une autre manière encore. L'existence, qui est pour chaque niveau son existence propre et sa réalité propre, n'est en définitive qu'un des modes de l'existence qui n'appartient en sa plénitude qu'au Réel : Lui seul donc est, et rien n'est avec Lui. Mais comme, à leur niveau, les existences particulières sont bien des réalités, l'expression la plus adéquate reste celle-ci : « En toute chose, il est pour Lui un signe qui indique qu'Il est un ». Mullā Ṣadrā demande de nier et d'affirmer, d'affirmer tout en niant, de dépasser la négation et l'affirmation en une vision globale que l'on pourrait décrire comme une pensée du « à la fois... à la fois... ». Les expressions paradoxales qu'il aime à manier sont pour lui la seule façon d'exprimer la réalité de ce qui est : s'il y a tension dans l'expression, celle-ci est voulue et pensée comme telle. Mullā Ṣadrā reconnaît lui-même toutefois la difficulté d'une telle pensée et en avertit son lecteur : « Mais peut-être le propos est-il ici parvenu à un point que ne peuvent atteindre les limites de la pensée humaine »[1].

1. *T. sūrat al-Jumu'a*, p. 240.

DEUXIÈME PARTIE

CHOIX DE TEXTES

PRÉSENTATION

Mullā Ṣadrā a beaucoup écrit, en arabe principalement, nous laissant une série d'œuvres personnelles, longs traités et courtes épîtres, ainsi que divers commentaires[1]. Ses écrits ne se limitent pas à des textes préoccupés seulement de questions philosophiques : on y compte un commentaire inachevé du Coran ainsi que du recueil de ḥadīth d'al-Kulaynī, le *Uṣūl al-Kāfī*. Mais dans ces textes aussi, le philosophe se devine et c'est la même pensée qui se dit. Ṣadrā évoque parfois cependant une distinction entre des écrits qu'il qualifie d'"intellectuels" (*'aqliyya*) et d'autres, rédigés selon une méthode plus directement inspirée par le parcours spirituel ou préoccupés de questions plus directement liées à la révélation, comme les *Mafātīḥ al-ghayb* (*Clefs du mystère*)[2]. Les deux ouvrages dont nous allons ici traduire des extraits, les *Asfār al-arba'a* et les *Shawāhid al-rubūbiyya*, sont considérés par Ṣadrā comme appartenant à la première de ces deux catégories.

Les *Asfār al-arba'a* (*Les quatre voyages*)[3], impressionnante somme comptant neuf volumes dans son édition moderne, constituent sans doute le texte le plus connu de Ṣadrā. Divisé en quatre parties ou voyages, de la métaphysique générale au devenir de l'homme jusque dans l'au-delà[4], ce texte conduit son lecteur à travers les questions principales de la pensée ṣadrienne, mais aussi de l'histoire de

1. On trouvera une liste des différentes œuvres de Ṣadrā dans H. Corbin, *Pénétrations*, p. 27-41 ; S.H. Nasr, « Introduction » ; M. Bīdārfar, « Introduction », p. 90-107 ; S.J. Ashtiyānī, dans Mullā Ṣadrā, *Rasā'il-e falsafī*, intro., p. 45-71. De nombreuses questions restent encore en suspens à propos de cette œuvre. Concernant la chronologie de celle-ci, *cf.* Khājavī, dans Mullā Ṣadrā, *T. sūrat al-Jumu'a*, intro., p. 188-189 et M. Bīdārfar, « Introduction », p. 107-111.

2. Cf. *Mafātīḥ*, p. 106 et 421.

3. Le titre complet est *al-Ḥikma al-muta'āliyya fī l-asfār al-'aqliyya al-arba'a* : *La sagesse transcendante dans les quatre voyages intellectuels*.

4. Le texte se découpe comme suit dans son édition moderne : vol. 1-3 : Métaphysique générale (l'être, l'instauration, les quiddités, la manifestation) ; vol. 4-5 : Physique (accidents, catégories, substance, corps, *hylè*) ; vol. 6-7 : le Nécessaire, son existence, son unicité, ses attributs, l'existentiation des choses) ; vol. 8-9 : Psychologie (âme humaine, connaissance, résurrection). Pour une description plus détaillée, voir F. Rahman, « al-Asfār al-arba'a », p. 744-746.

la pensée arabo-islamique : dans ce texte, en effet, Ṣadrā évoque souvent les débats soulevés avant lui et entend situer sa propre pensée sur fond des idées de ses prédécesseurs. Nous lirons ici des extraits des premier et troisième voyages, qui traitent respectivement de questions de métaphysique générale et de métaphysique « au sens particulier », c'est-à-dire de théologie spéculative.

Pour ce qui est des *Shawāhid al-rubūbiyya fī l-manāhij al-sulūkiyya* (*Les attestations seigneuriales*), il a été dit à leur propos qu'il s'agirait de l'une des dernières œuvres de Ṣadrā [1], reprenant de façon concise les points principaux de sa pensée. Le texte est divisé en cinq parties, appelées « scènes » (*mashhad*) : 1) Des significations générales requises dans l'ensemble des sciences ; 2) De l'existence du Très-Haut et de Sa création (*inshā'*) de la création dernière ainsi que de la première ; 3) De l'examen réservé à la science du Retour ; 4) Où l'on établit la résurrection corporelle et le reste des promesses de la Loi ; 5) De la prophétie et de la *walāya* [2]. Ce seront ici principalement des extraits des deux premières parties qui seront proposés en traduction. Ils fourniront à chaque fois un exposé synthétique de la question que des extraits des *Asfār* viendront développer.

Dans notre traduction, les chiffres en grasse entre crochets renvoient à la pagination de l'édition du texte arabe.

1. F. Rahman, « al-Asfār al-arba'a », p. 746.
2. Sur le terme *walāya*, cf. *supra*, p. 20, n. 5.

DE L'ÊTRE

TEXTES EXTRAITS DES *SHAWĀHID*, p. 6-14 (Texte 1)

Nous traduisons ici le premier chapitre (« attestation ») de la première des cinq scènes des *Shawāhid al-rubūbiyya*[1]. Ce chapitre, intitulé De l'être, développe les fondements de la métaphysique ṣadrienne. Le passage que nous traduisons est suivi par une discussion sur l'être comme sujet de la métaphysique[2] et le chapitre s'achève sur un bref exposé sur les catégories[3].

[6] Scène 1 : Des notions générales requises dans l'ensemble des sciences
Cette [première scène] comporte [un certain nombre d'] attestations.
Première [attestation] : De l'être[4]. Celle-ci comporte [plusieurs] illuminations.

PREMIÈRE [ILLUMINATION] : Qu'il a une réalité[5]

L'être est parmi les choses ce qui est le plus en droit d'avoir une réalité. [Cela] parce que ce qui est autre que lui, c'est par lui qu'il a une réalité et qu'il est (*kā'in*), dans le concret et dans les entendements. C'est par lui que tout ce qui participe au réel obtient sa réalité. Comment donc l'être serait-il quelque chose qui ne

1. Cette première partie comprend cinq chapitres : De l'être (p. 6-24) ; De l'être mental (p. 24-35) ; Du Nécessaire d'existence (p. 35-59) ; Des autres choses générales à propos des divisions de l'être (p. 59-109) ; Des états de la quiddité (p. 110-136). Nous traduirons plus loin de larges extraits du chap. 3 (textes 7 et 26) et du chap. 4 (textes 1 et 27).

2. *Shawāhid*, p. 14-21. Sur ce sujet, cf. *Asfār*, vol. I, p. 23-35.

3. *Shawāhid*, p. 21-24. Sur ce sujet, cf. *Asfār*, vol. IV.

4. Comment rendre le terme *wujūd* est une question difficile à laquelle est confronté le traducteur de l'arabe, tout comme le traducteur du latin face au terme *esse*. Il désigne aussi bien l'être comme acte, que l'existence, que le concept d'être (il est alors souvent qualifié de *maṣdarī*, conceptuel). Voir à ce propos *supra*, p. 25-28. Ṣadrā, comme ses prédécesseurs, joue souvent de l'étendue du champ sémantique du terme. Une des possibilités pour le traducteur est de rendre toujours *wujūd* par un même terme, quitte à jouer avec les règles du français ou à proposer un texte parfois étrange. Nous avons ici préféré le traduire différemment suivant les contextes : l'existence, l'acte d'être, l'exister, l'être, tous ces termes rendront un même terme arabe, *wujūd*, sauf dans quelques cas que nous indiquerons.

5. Sur cette question, cf. *Asfār*, vol. I, p. 38 *sq.* (texte 2) et *Mashā'ir*, 3[e] pénétration (§ 15-37).

relèverait que de la considération de [l'entendement], ainsi que l'affirment ceux qu'un voile empêche de le contempler[1] ? [Cela] aussi parce que l'être est ce qui est instauré par essence, à l'exclusion de ce qui est appelé quiddité, ainsi qu'il apparaîtra bientôt, si Dieu veut[2].

DEUXIÈME [ILLUMINATION] : Qu'il est évident[3]

Il n'est pas possible de se représenter l'être par la définition ni par la description[4] ni par une forme qui lui soit adéquate. En effet, se représenter une chose concrète, cela veut dire que sa signification passe du registre du concret au registre de l'entendement et devient actuel en celui-ci. Cela se fait sans difficulté pour ce qui est autre que l'être, mais pour ce qui est de l'être, ce n'est pas possible. [On ne peut se le représenter] que par la pure contemplation et la vision directe, à l'exclusion de ce qu'indiquent la définition et la démonstration[5] et de ce que font comprendre l'expression et l'explication.

Et puisqu'il n'y a pas pour l'être d'existence mentale, il n'est ni universel ni particulier, ni général ni singulier, ni absolu ni déterminé. Ces choses le suivent plutôt eu égard à [ses différents] degrés et en fonction de ce qui existe par lui comme quiddités et accidents de celles-ci. [7] En soi, il est quelque chose de simple. Il n'est pas pour lui de genre ni de différence[6], et il n'a pas besoin non plus pour être actualisé qu'on lui adjoigne une détermination qui serait une différence ou quelque chose d'accidentel, qui le classe ou l'individualise.

1. Pour comprendre ce qu'il en est de la réalité de l'être, c'est de vision, de contemplation (*shuhūd*) dont il s'agit, et non de démonstration.

2. Ce qui est instauré, l'objet de l'instauration, c'est ce qui est posé par le premier Principe. La question de ce qui est instauré en premier lieu par l'acte créateur s'est surtout posée dans le cadre des discussions à propos de la distinction entre quiddité et être. Voir *supra*, p. 36 et 46-47.

3. Voir encore *Mashā'ir*, 1re pénétration (§ 5-11).

4. La définition (*ḥadd*) est définie par Avicenne comme « un énoncé qui indique la quiddité de la chose, c'est-à-dire la perfection de son être essentiel. Elle s'obtient de son genre proche et de sa différence » (Ibn Sīnā, *Ḥudūd*, *s.v.*, déf. [1], nous traduisons ; *cf.* trad. Goichon, *Introduction*, p. 22). La description (*rasm*) est quant à elle définie comme « un énoncé qui fait connaître la chose d'une manière non essentielle et cependant propre, ou l'énoncé qui distingue la chose de ce qui n'est pas elle, mais non par l'essence. Elle est composée du genre de la chose et de ses accidents concomitants » (Ibn Sīnā, *Ḥudūd*, *s.v.*, déf. [2], nous traduisons ; *cf.* trad. Goichon, *Introduction*, p. 24 et *Lexique*, *s.v.*, p. 143, n° 276). L'être n'ayant ni genre ni différence spécifique ne peut être défini ni décrit. On ne peut non plus le faire connaître puisque cela ne peut se faire que par ce qui est plus manifeste que ce qu'on fait connaître, et rien n'est plus manifeste que l'être. Voir notamment *Asfār*, vol. I, p. 25 et *Mabda'*, p. 10. Ce dernier texte ajoute qu'il n'y a aucun mal à évoquer l'être par d'autres termes proches, mais qu'il ne s'agit pas là d'une définition, mais tout au plus d'un rappel. Ceci rappelle ce que Suhrawardī dit de la lumière, cf. *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 107 (§ 107).

5. Comme il n'y a pas de définition pour l'être, il n'y a pas pour lui de démonstration, puisque définition et démonstration comprennent les mêmes éléments. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 26.

6. *Asfār*, vol. I, p. 38 (texte 2).

TROISIÈME [ILLUMINATION]: Que l'être ne comprend pas les choses à la manière dont l'universel comprend les particuliers ainsi que nous l'avons indiqué[1]

La façon dont l'être comprend les choses est plutôt de l'ordre du déploiement et de la diffusion sur les structures des quiddités – diffusion que l'on ne peut se représenter. Bien qu'il soit quelque chose d'individuel, individué par soi et individuant pour ce qui existe par lui parmi ce qui possède des quiddités universelles, on peut dire de l'être qu'il comprend des réalités différentes entre elles en fonction des quiddités, lesquelles lui sont unies chacune par l'un de ses rangs et de ses degrés. [Ceci] à l'exclusion de l'Existant premier que ne ternit absolument aucune quiddité, parce qu'Il est pur acte d'être – rien n'est plus plénier que lui –, être inaltéré, assuré et intense. Il n'y a pas de fin dans sa puissance et dans son intensité, ou plutôt, Il est au-dessus de ce qui n'a pas de fin malgré qu'Il n'a pas de fin[2]. Aucune définition ne Le définit[3], aucune description ne Le saisit, *aucune science ne Le cerne, et les faces s'humilient devant le Vivant, Celui qui subsiste par soi* (20 : 110-111).

Déduction

Si l'on examine attentivement, il n'y a pas de divergence entre ce que nous avons pour doctrine, à savoir que la réalité de l'être est une et que ses degrés se différencient par l'antériorité et la postériorité, l'assurance et la faiblesse, et ce qu'ont pour doctrine les **Mashshā'ūn**[4], les tenants du Premier philosophe[5], [qui affirment que] ce sont les réalités mêmes de [l'être] qui diffèrent entre elles[6].

QUATRIÈME [ILLUMINATION]: Que l'être en toute chose est la science et la puissance d'agir (*qudra*) et le reste des attributs de perfection pour l'existant en tant qu'existant

[Cela] toutefois en chaque chose existante en fonction de celle-ci. [Bientôt] viendra le moment d'expliquer ceci.

CINQUIÈME [ILLUMINATION]: Qu'entre l'être et la quiddité qui existe par lui, il y a une corrélation intellective, et qu'ils ne vont pas de compagnie en fonction **[8]** du hasard seulement, mais plutôt au sens bien connu parmi les Philosophes[7]

Comme il s'agit d'une corrélation intellective, il faut que l'un des deux éléments de la corrélation ait une réalité du fait de l'autre ou bien qu'ils soient tous deux réalisés par une troisième chose qui pose le lien entre les deux.

1. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 50-53 (texte 2), ainsi que *Mashā'ir*, § 12-14.

2. Ou : Il est au-dessus de ce qui n'a pas de fin en tant qu'il n'a pas de fin.

3. Ou : aucune limite ne Le limite.

4. Ce terme désigne chez Ṣadrā les philosophes procédant par voie d'examen, par preuve et démonstration, disciples d'Aristote et des penseurs grecs et héritiers de ceux-ci, comme Avicenne et Naṣīr al-Dīn Ṭūsī. Cf. *supra*, p. 37, n. 4.

5. Aristote.

6. Ce qui est visé ici par Ṣadrā est la doctrine défendue par Ṭūsī, à savoir que les existants sont des réalités différentes entre elles (chacune étant un acte d'être propre), qui ont en commun l'être comme concept. Cf. *supra*, p. 65-66.

7. Nous traduisons ainsi ici le terme *ḥukamā'* (pluriel de *ḥakīm*). Cf. *supra*, p. 18, n. 3.

La seconde proposition n'est pas exacte. L'un des deux en effet – à savoir la quiddité – n'est pas instauré ni existant en soi et par soi, ainsi que nous en donnons la démonstration en son lieu. Reste donc la première proposition.

Ensuite, il n'est pas permis que la quiddité implique l'être, car sinon elle serait existante avant l'acte d'être, ce qui est absurde. Ce qu'il en est en réalité, c'est que celui des deux qui précède l'autre, c'est l'être, non pas cependant au sens où il aurait pour effet la quiddité, – celle-ci en effet n'est pas instaurée ainsi que nous l'avons dit[1] –, mais plutôt au sens où l'acte d'être est le fondement dans la réalisation, et où la quiddité le suit, non pas comme l'existant suit l'existant mais plutôt comme l'ombre suit la personne et le spectre, ce qui a un spectre[2], sans qu'il y ait production ni réception d'un effet. L'existence[3] est ainsi existante en elle-même par son essence, tandis que la quiddité est existante par l'existence, c'est-à-dire par accident, et toutes deux sont unies par ce mode d'union.

SIXIÈME [ILLUMINATION]: Que l'être en son essence n'est ni substance ni accident

En effet, chacun des deux est un titre qui ne convient que pour une quiddité universelle. Or tu as déjà appris que l'être est individualisé par lui-même, actualisé par son essence[4] et par celui qui le fait émaner et qui l'instaure. S'il était subsumé sous la [catégorie de] la substance – dont ils ont fait un genre –, ou sous une signification générique parmi les accidents[5], il aurait besoin de quelque chose qui l'actualise comme acte d'être, comme la différence ou ce qui, pour l'être, joue le même rôle de « rendre actuel ». L'être ne serait donc pas être, ce qui est absurde.

En outre, sache que l'être de la substance est une substance par la substantialité même de cette substance et que l'être de l'accident est un accident de la même manière[6].

[9] *Lever d'une lumière pour que se dissipe une obscurité*

Maintenant que la demeure de ton cœur s'est illuminée par le lever de la lumière de la connaissance à l'horizon de la démonstration et que tu as acquis la certitude que l'être n'est ni une substance ni un accident, chasse de toi l'obscurité de toute [vaine] opinion et ne te soucie pas de ce que tu trouves dans le propos de l'un d'entre eux[7], là où il a dit: « L'être est un accident », en prenant pour argument que « l'être causé a un substrat. Or ce qui constitue tout accident, c'est le fait qu'il existe dans son substrat. Tel est donc aussi le cas de l'être. Ce qui constitue l'être de l'homme, c'est donc le fait qu'il est mis en relation avec l'homme et ainsi,

1. Cf. *supra*, ***Shawāhid***, p. 6 (1re illumination).

2. Il s'agit des esprits. Voir notamment ***Asfār***, vol. VI, p. 146, traduit *supra*, p. 98.

3. Nous traduisons ainsi le même terme ***wujūd*** traduit par « être » et « acte d'être » auparavant, afin de conserver la proximité avec le terme ***mawjūd***, existant.

4. Ou : par soi.

5. C'est-à-dire, l'une des autres catégories.

6. Cf. ***Mabdā'***, p. 11 et ***Asfār***, vol. I, p. 258.

7. Il s'agit de Bahmanyār (m. v. 458/1066), l'un des premiers disciples d'Avicenne.

l'être de Zayd subsiste par le fait qu'il est mis en relation avec Zayd. Il n'en va pas comme de la chose qui est dans un lieu et à laquelle, par la suite, une relation arrive de l'extérieur »[1]. Fin [de citation].

Ce qu'il a mentionné là provient de quelque chose qui couvre [sa] vision, un voile qui l'empêche de voir que l'être par rapport à la quiddité n'est pas comme les accidents par rapport à leurs substrats. Les deux, [être et quiddité], sont plutôt une seule et même [chose] dans le concret et de même dans les entendements. Il n'y a donc ni être-recevant ni être-reçu, ou sinon il s'ensuivrait les difficultés bien connues – antériorité de la chose sur elle-même, que l'être soit avant l'être, etc. Il appartient cependant à l'intellect de considérer dans l'existant deux significations, quiddité et acte d'être. Lorsque l'intellect analyse l'existant concret ou mental en deux choses (*amr*), celles-ci sont plus semblables à la matière et à la forme qu'au substrat et à l'accident.

Cette qualification et cette réception se font comme ceci : il appartient à l'intellect de considérer la quiddité et de la dépouiller de la totalité des existences ainsi que de ce dépouillement même, parce qu'il est aussi un mode d'existence, et de la qualifier par l'existence par laquelle elle est existante. Cette considération rend aussi valide le principe de subordination[2] du fait qu'elle est à la fois dépouillement et mélange, car elle vide le réceptacle [10] de ce qui est reçu. C'est ainsi que la quiddité est différente de l'existence alors même qu'elle est elle-même un mode d'existence et qu'elle est ainsi unie à l'existence. Considère donc combien ample est le déploiement de la lumière de l'être et combien étendue la propagation de sa clarté, au point que de sa négation s'ensuit encore son affirmation !

Clarté déductive

L'affaire est percée au jour désormais et il apparaît clairement que l'existence des choses est leur être-existant (*mawjūdiyya*) même, et qu'il n'en va pas comme de la blancheur et du corps[3]. De même qu'il y a une différence entre le fait que la chose soit dans le lieu ou dans le temps et le fait que ce qui inhère, comme l'accident et la forme, soit dans un lieu d'inhésion, comme le substrat et la matière – parce que dans le premier [cas], il y a une existence pour la chose en elle-même et une existence autre pour elle en autrui, alors que dans le second [cas], il y a une existence pour la chose en elle-même qui est par elle-même son existence pour autrui – ainsi aussi y a-t-il une différence entre le fait que la chose soit dans une chose et le fait que cette même chose soit, non pas qu'une chose soit en elle.

1. Bahmanyār, *Taḥṣīl*, p. 282, l. 14-17. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 47 (texte 2).

2. *qā'idat al-far'iyya* : c'est-à-dire le principe qui veut que la qualification de *a* par *b* est subordonnée à l'existence de *a*. Cf. *Shawāhid*, p. 11. H. Corbin propose de le rendre en français par « principe de présupposition », la qualification de *a* par *b* présupposant l'existence de *a*. *Cf.* H. Corbin, *Pénétrations*, § 69. Le terme « subordination », ou « dérivation », est cependant plus proche du sens du mot *far'ī*.

3. *Cf.* Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 39 : « La qualification de la quiddité par l'être est quelque chose qui a lieu dans l'intellect. Il n'en va pas comme de la qualification du corps par la blancheur ».

L'existence pour les choses, c'est le fait même que les choses sont, et non pas que quelque chose d'autre qu'elles serait en elles ou pour elles.

SEPTIÈME [ILLUMINATION] : Par quoi se fait la distinction entre les existences[1]

On a vu déjà que l'existant[2] est individualisé[3] par essence[4], qu'il se modalise par ses [différentes] modalités et niveaux. Toute existence se particularise par l'antériorité et la postériorité, la perfection et la déficience, l'autosuffisance et le manque, ou bien, si elle se trouve dans les matières, par des accidents matériels, qui sont les concomitants et les signes caractéristiques de l'individu matériel. Le fait pour chaque existence de se trouver dans une station d'entre les stations lui est constitutif. L'antériorité et la postériorité sont comme ce qui constitue les existences qui sont au-dessus des générations et des mouvements. Toute existence qui a lieu dans un des degrés qui précèdent l'occurrence dans les matières et les dispositions, son occurrence en ce degré est ce qui la constitue : on ne peut se représenter qu'elle abandonne cela tout en demeurant en elle-même. Pour ce qui est des existences matérielles, [11] il en est de même, sauf qu'il est possible qu'elles abandonnent les matières, mais pas qu'elles abandonnent leurs propriétés, tout en restant elles-mêmes.

HUITIÈME [ILLUMINATION] : De ce qu'est en réalité la qualification de la quiddité par l'être[5]

Les compréhensions des Modernes ont été troublées concernant la qualification [de la quiddité] par [l'être] et leurs entendements ont été incapables de se la représenter, parce que le fait qu'une chose est établie pour une [autre] chose[6] est quelque chose de subordonné au fait que cette chose-ci en elle-même soit établie[7]. À supposer cette qualification, il s'ensuivrait que la quiddité serait existante avant son existence. Tantôt ils ont nié le principe de subordination et l'ont remplacé par

1. Cf. *Mashā'ir*, 6e pénétration (§ 81-87) ; *Asfār*, vol. I, p. 44 *sq.* (texte 2). Il n'y a que dans le texte des *Shawāhid* qu'une distinction est faite entre ce qui est dans les matières et ce qui est au-dessus de celles-ci.

2. Peut-être conviendrait-il de lire ici *wujūd* plutôt que *mawjūd*, et de traduire : « On a déjà vu que l'être est individualisé par essence, qu'il se modalise... ». Soulignons que les deux graphies sont très semblables en arabe.

3. La distinction (*imtiyāz*) se différencie de l'individualité (*tashakhkhuṣ*) par le fait que la première n'est qu'en rapport à quelqu'un qui observe la chose, tandis que la seconde est pour la chose en elle-même. *Cf.* Suhrawardī, *Muqāwamāt*, p. 162, l. 8-9 (§ 35). Pour Ṣadrā, la distinction distingue entre elles des choses qui participent à quelque chose de plus englobant, tandis que l'individualité est pour la chose en considération d'elle-même : « La distinction dans le concret est autre chose que l'individualité, parce que la première est pour la chose en comparaison aux [choses] qui lui sont associées dans quelque chose de général, tandis que la seconde est du fait de sa considération en elle-même. Si bien que si [la chose] n'avait pas d'associé, elle n'aurait pas besoin de quelque chose qui la distingue qui s'ajoute, tandis qu'elle aurait une individualisation en elle-même » (*Shawāhid*, p. 113).

4. Voir aussi *Shawāhid*, p. 113-120.

5. Voir aussi *Asfār*, vol. I, p. 43-44 (texte 2) ; *Mashā'ir*, § 71 ; *Sharḥ al-Hidāya*, p. 398.

6. Ou le fait qu'une chose soit affirmée d'une autre chose. Sur le terme *thubūt* ici utilisé et les connotations qu'il peut avoir pour un penseur de la tradition arabo-islamique, cf. *supra*, p. 50, n. 2.

7. C'est là le principe de subordination dont il est question *supra*, p. 165, n. 2.

la concomitance [1], et tantôt ils l'ont restreint aux attributs autres que l'être [2]. Tantôt encore, ils ont pris comme pivot de l'être-existant, l'union de la quiddité avec le concept dérivé d'existant, sans que l'être ait de subsistance ou soit établi pour lui-même ou pour autrui, ainsi qu'il en va de tout dérivé pour celui qui affirme cela [3].

Aucun d'eux n'a réalisé le fond de l'affaire en cette matière, à savoir que l'existence, ainsi qu'il a été dit, est le fait même pour la quiddité d'être existante, non pas que quelque chose d'autre qu'elle-même soit existante pour elle, comme [c'est le cas pour] le reste des accidents, ce qui entraînerait que la qualification de la quiddité par elle serait subordonnée à sa réalisation à elle, [la quiddité], en elle-même. Ainsi le principe demeure dans toute sa généralité sans qu'il y ait besoin de faire des exceptions dans les jugements intellectifs universels, comme c'est parfois nécessaire dans les jugements qui sont rapportés traditionnellement lorsque les arguments s'opposent.

Ce que nous avons montré n'a lieu que selon la voie de ceux [qui tiennent] que la quiddité est existante et que l'être est l'un de ses accidents. Selon notre propre voie cependant, il n'est nul besoin de cela [4] puisqu'il n'y a pas de qualification pour [la quiddité] par [l'être] et que [l'être] n'arrive pas comme un accident à la [quiddité], mais que ce qui existe dans le concret, c'est seulement la réalité même de l'être par essence. Pour ce qui est de ce qui est appelé quiddité, c'est là quelque chose qui est uni à l'être par une sorte d'union. Le rapport de l'être à [la quiddité] est de l'ordre de la semblance [5], non pas de la réalité, ainsi que nous l'avons clarifié dans nos écrits en nous y employant au mieux.

[12] *Confirmation qui réveille*

Ce que dit le Shaykh al-Ra'īs [6] dans un de ses livres [7] confirme ce que nous avons mentionné, – à savoir que ce qui est apporté par notre proposition « Zayd est » (*zayd mawjūd*) dans la [proposition] « est-ce que ? » simple [8], c'est l'existence de Zayd, non pas l'existence de quelque chose pour lui, ainsi que l'a déclaré l'un de ceux qui vérifient. [Il y dit ceci] : « L'existence qui appartient au corps, c'est « l'être-existant » du corps [9]. Il n'en va pas comme de la blancheur dans le corps

1. Ce serait là le cas de Jalāl al-Dīn al-Dawwānī. Cf. *supra*, p. 50, n. 4.

2. Ce serait là l'option choisie par Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Cf. *supra, ibid.*

3. Ce serait là le cas de Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī (m. 903/1497-1498) suivant H. Corbin (*Pénétrations*, § 71). Nous n'avons pu consulté un ouvrage de cet auteur pour confirmer cette attribution.

4. C'est ici une illustration du penchant de Ṣadrā à participer aux discussions qui ont eu lieu avant lui et à répondre aux objections, même si celles-ci n'ont pas prise sur ce qu'il affirme lui-même. Voir aussi *Mashā'ir*, § 80.

5. Ou de la métaphore (*ḥikāya*). Sur ce terme, cf. *supra*, p. 41, n. 2.

6. Avicenne.

7. Dans les *Mashā'ir* ainsi que dans les *Asfār*, où la même citation est faite par Mullā Ṣadrā, il est précisé qu'il s'agit d'un extrait des *Ta'līqāt*. Cf. *Mashā'ir*, § 84 et *Asfār*, vol. I, p. 48 (texte 2).

8. « Est-ce qu'il est ? », par opposition à la « est-ce que ? » composée, qui a la forme « est ce qu'il est tel ou tel ? ». *Cf.* Th.V. Upton, « The if-it-is question in Aristotle ».

9. C'est-à-dire le fait que le corps est existant.

pour que celui-ci soit blanc [1], parce que le blanc, il ne lui suffit pas de la blancheur et du corps »[2]. Fin [de citation].

Le sens de [ce propos] est que, pour que soit véridique l'attribution à une chose de tout attribut autre que l'être, il faut qu'il y ait pour l'attribut en lui-même une signification et qu'il y ait pour lui une existence dans le substrat, même si son existence en lui-même est son existence même dans le substrat. Il y a donc là trois choses : l'existence du substrat, ce qui est entendu par l'attribut, et une existence qui fait le lien entre les deux. Par contre, dans une proposition comme « le corps est », il suffit du corps et de l'existence sans besoin d'un troisième [élément].

[Avicenne] dit aussi dans les *Ta'līqāt* : « L'existence des accidents en eux-mêmes est leur existence dans leurs substrats, sauf pour ce qui est de l'accident qui est l'existence. Celui-ci diffère en effet des [autres accidents] du fait que ces derniers ont besoin de l'existence pour être existants alors que l'existence n'a pas besoin de l'existence pour être existante. Il n'est donc pas valide de dire à son propos que son existence dans son substrat est son existence en elle-même, au sens où il y aurait pour l'existence une existence, de même qu'il y a une existence pour la blancheur. Le sens en est plutôt que son existence dans son substrat est l'existence même de son substrat, tandis que pour ce qui est des autres accidents, leur existence dans leur substrat est leur existence à eux »[3]. Fin [de citation].

Ce propos, comme celui que nous avons rapporté avant lui, montre clairement qu'il y a pour l'existence un être (*kawn*) dans [13] le concret. Seulement le fait qu'elle est (*kaynūniyyatu-hu*) n'est pas par quelque chose qui s'ajoute à elle, comme dans le cas des accidents. Elle n'a pas besoin non plus pour subsister de ce qu'on appelle « substrat » – qui est la quiddité qui existe par elle – car il n'y a pas pour [la quiddité] d'autre existence par laquelle elle pourrait précéder celle-ci. Pour ce qui est du fait qu'ils appellent la quiddité « substrat » et l'existence « accident », c'est là faire usage des termes en un sens élargi dans la [seule] considération de l'intellect.

Quant à ce que dit l'un de ceux qui vérifient[4], à savoir que l'être précède la quiddité à l'extérieur et lui est postérieure dans l'intellect, ce qui est entendu par là, c'est ce que nous avons indiqué précédemment, à savoir qu'à l'extérieur, l'être est un fondement qui émane de l'Instaurateur et que la quiddité la suit, tandis que dans l'entendement, il appartient à l'intellect de considérer la quiddité dépourvue de sa jonction à l'être pour ensuite la qualifier par celui-ci.

1. Différence entre « le corps *est* » et « le corps *est* blanc ».

2. Nous n'avons pas trouvé ce passage dans le texte des *Ta'līqāt* d'Ibn Sīnā édité par 'A. Badawī. On verra dans les traductions qui suivent que ceci n'est pas le seul passage indiqué par Mullā Ṣadrā comme extrait des *Ta'līqāt* qui ne se trouve pas dans cette édition.

3. Ce texte est souvent cité par Ṣadrā, voir notamment *Mashā'ir*, § 83, *Asfār*, vol. I, p. 47-48 (texte 2). Nous n'en avons pas trouvé trace dans l'édition par 'A. Badawī du texte des *Ta'līqāt* d'Ibn Sīnā.

4. Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 245, cité dans *Asfār*, vol. I, p. 55-56 (texte 2). Voir aussi Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, p. 189, l. 16-17 (cité par Ṣadrā, *Asfār*, vol. I, p. 415, texte 24). Sur ceci, cf. *supra*, p. 46 et 49.

NEUVIÈME [ILLUMINATION]: Où l'on indique la solution des difficultés invoquées contre le fait que l'être ait une réalité dans le concret[1]

Pour ceux qui affirment que l'être n'est qu'une considération [de l'entendement] et qu'il fait partie des intelligibles seconds et des considérations mentales, il est des arguments puissants, en particulier ce qu'a mentionné le Shaykh al-Ishrāq[2] dans le *Ḥikmat al-ishrāq*, les *Talwīḥāt* et les *Muṭāraḥāt*. Il est malaisé d'y répondre et il faut beaucoup de subtilité pour le suivre. Mais Dieu – Glorifié est-Il – nous a guidé au fond de l'affaire; Il a illuminé nos cœurs de la vision de ce qu'il en est réellement en cette matière; par Son inspiration et Sa conduite, Il nous a rendu aisé de rejeter tous ces doutes, et a écarté totalement les ténèbres de ces suggestions et de ces [vaines] opinions: *Louange à Dieu qui nous a guidés vers ceci. Nous n'aurions pu nous guider si Dieu ne nous avait guidés* (7: 43). Que quiconque veut être au fait de cette question, se réfère au début du premier voyage (*safar*) de nos *Quatre voyages* (*Asfār* [14] *al-arba'a*). Il s'y trouve suffisamment pour qui cherche à être guidé[3]. Ce qu'il en est en réalité, c'est qu'ignorer la question de l'être rend nécessaire pour l'homme d'ignorer l'ensemble des fondements des connaissances et des principes[4]. C'est par l'être en effet que toute chose est connue. [L'être] est la première de toutes les représentations, il est plus connu que tout ce qui est représentable. Si on l'ignore, on ignore tout ce qui est après lui. Le connaître ne peut se faire que par le dévoilement et la vision, ainsi que nous l'avons vu, et c'est pourquoi l'on a dit: « À celui pour qui il n'est pas de dévoilement, il n'est pas de connaissance ».

Ajoutons qu'il est étonnant qu'alors qu'il a construit de nombreux arguments dans les *Talwīḥāt* [prouvant] que l'être ne relève que de la considération qu'on en a, qu'il n'a ni forme ni réalité dans le concret, ce shaykh éminent[5] affirme à la fin de ce livre que les âmes humaines et ce qui est au-dessus d'elles sont tous des actes d'être simples sans quiddité[6]. Est-ce là autre chose qu'une pure contradiction de sa part?[7].

1. Voir aussi *Asfār*, vol. I, p. 39-43 et 54-63 (texte 2).

2. Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī. Cf. *supra*, p. 38-39.

3. Voir références *supra*, p. 168, n. 4.

4. Ṣadrā évoque la même idée au début de *Mashā'ir*, § 4.

5. Suhrawardī.

6. *Cf.* Suhrawardī, *Talwīḥāt*, p. 116: « Je juge que ce que je suis (*māhiyyatī*) est l'être même (*nafs al-wujūd*) » et p. 117: « Si mon essence est d'une telle simplicité, les intellects en sont encore plus dignes ».

7. Ṣadrā insiste à plusieurs reprises sur cette contradiction. Voir notamment *Asfār*, vol. I, p. 43 (texte 2), *Masā'il*, p. 15, et *Asfār*, vol. I, p. 173, contre ceux qui affirment que l'être n'est qu'un concept mental: « Plusieurs faits font vaciller ce principe. D'abord, le fait que selon ceux qui affirment la validité de ce [principe] et sa solidité, le Nécessaire est pur acte d'être et nécessité pure, subsistant par essence, nécessaire par soi, et combien plus dès lors a-t-il une réalité dans le concret. Ils se contredisent ainsi eux-mêmes au sujet de l'être qui est selon eux purement affaire de considération, sans forme dans le concret, alors que l'essence du Créateur est selon eux aussi la Forme des formes et le Fondement des réalités ».

TEXTES EXTRAITS DES *ASFĀR*

Plusieurs thèmes ont été développés par le texte des *Shawāhid* que nous venons de traduire (texte 1) : l'être est la réalité fondamentale de ce qui est ; il est toute perfection ; son existence ne peut ni ne doit être démontrée ; il comprend tout ce qui est, les actes d'être se distinguant primordialement par le degré de perfection dans l'être ; dans ce dont l'être est distinct de la quiddité, la source de la réalité est l'être. Ces thèmes se retrouvent, souvent plus amplement développés, dans les « étapes » 1 et 2 du premier « voyage » des *Asfār al-arba'a*, qui traite « de la nature de l'être et de ses accidents essentiels »[1]. Nous allons ici en traduire quelques extraits, qui éclairent les questions présentées dans les *Shawāhid* – à la fin du passage que nous venons de traduire, **Mullā Ṣadrā** n'invite-t-il pas lui-même son lecteur à se tourner vers les *Asfār* pour un exposé plus détaillé ? – et en abordent d'autres, notamment la distinction entre concept et réalité de l'être. Nous avons regroupé les textes traduits autour de trois sujets : De l'être ; Quiddité et existence ; L'être comme bien pur.

De l'être : *Asfār*, vol. I, p. 35-46 et 47-65 (Texte 2)

La première étape du premier voyage des *Asfār* est consacrée à l'être et à ses divisions premières[2]. Elle comprend trois « chemins » : 1) des états de l'être même ; 2) des « matières » des propositions ; 3) de l'être mental. Le texte que nous traduisons ici est extrait du premier de ces « chemins » et traite de questions générales à propos de l'être. Il s'ouvre sur un point qui n'avait pas été abordé comme tel dans les *Shawāhid* : l'attribution du concept d'être, qui conduit à insister sur la distinction fondamentale entre ce concept et la réalité de l'être. Certains aspects qui n'étaient qu'effleurés dans les *Shawāhid* se trouvent ici plus amplement développés, comme la réponse aux objections de **Suhrawardī** à la réalité concrète de l'être. C'est là un débat dont on mesurera l'importance pour comprendre les rapports entre quiddité et existence dans les textes dont la traduction suit (textes 3-5). Il convient enfin de signaler ce passage où **Ṣadrā** présente son attention à l'être comme le fruit d'une conversion qui l'a fait passer du monde des essences à celui de la réalité unique de l'être (p. 49). Plutôt que d'opérer des divisions et de rapprocher les passages où il est parfois question des mêmes choses, nous avons préféré conserver cet extrait des *Asfār* dans son développement propre, et dans toute sa longueur, pour donner à

1. *Asfār*, vol. I, p. 20.

2. Le premier voyage des *Asfār* comprend dix étapes : 1) De l'être et de ses divisions premières (vol. I, p. 23-326) ; 2) Des statuts de l'être et de ce qu'il convient de mentionner comme statuts du non-être (vol. I, p. 327-395) ; 3) De l'instauration (vol. I, p. 396-446) ; 4) De la quiddité (vol. II, p. 1-81) ; 5) De l'un et du multiple (vol. II, p. 81-126) ; 6) De la cause et du causé (vol. II, p. 126-396) ; 7) De la puissance et de l'acte (vol. III, p. 2-183) ; 8) Du mouvement (vol. III, p. 184-243) ; 9) Du caractère pré-éternel et adventé (vol. III, p. 244-277) ; 10) De l'intellect et de l'intelligible (vol. III, p. 278-519). Signalons que cette division correspond au texte tel que nous en disposons, mais que le début de cette partie des *Asfār* annonce une division autre. On lit en effet qu'elle est divisée en plusieurs voies (*maslak*), dont la première, « Des connaissances dont l'homme a besoin dans l'ensemble des sciences », comprendra une introduction et six étapes (*Asfār*, vol. I, p. 20). On ne retrouve cependant pas d'autre *maslak* par la suite. On peut se demander si c'est là le fait de l'édition, des manuscrits ou du texte même, dont la division aurait évolué en cours de rédaction. Il est intéressant de noter que le titre de l'étape 7 (qui, à suivre la division annoncée, devrait être la première d'une deuxième voie) est étonnamment long et disparate (*Asfār*, vol. III, p. 2).

voir la façon dont la pensée de Ṣadrā se dit et se construit. Un passage cependant fait exception : celui, fondamental pour la question de la réalité des existences particulières, que nous traduirons dans le Texte 29.

[35] SECTION 2 : Que le concept d'être est partagé et attribué à ce qui est sous lui par l'attribution modulée (*tashkīk*), non pas l'attribution univoque (*tawāṭū'*)[1]

[a. Le concept d'être n'est pas un concept purement équivoque]

Pour ce qui est du fait qu'il est partagé entre les quiddités[2], c'est là quelque chose de proche des évidences premières. L'intellect trouve en effet entre un existant et un [autre] existant comme correspondance et ressemblance ce dont il ne trouve pas l'équivalent entre un existant (*mawjūd*) et un non-existant (*ma'dūm*). Or si les existants n'étaient pas associés dans un [même] concept mais étaient dissemblables sous tous les aspects, il y aurait aussi peu de correspondance entre certains d'entre eux et les autres qu'entre l'existence et la non-existence[3]. Cela ne provient pas du fait qu'ils ont un même nom, de telle manière que si nous posions par hypothèse qu'un nom unique serait donné à un groupe d'existants et de non-existants tandis qu'aucun nom unique ne serait donné aux existants, la correspondance entre les existants et les non-existants ayant un même nom ne serait pas plus grande que celle qu'il y aurait entre les existants qui ne partagent pas un même nom. Elle ne lui serait pas même égale, ainsi que le juge [tout] intellect sain. Cet argument est préférable pour l'auteur à de nombreux [autres] arguments et démonstrations mentionnés en cette matière, même s'il n'est pas convaincant pour celui qui s'adonne à la controverse[4].

1. Sur ces termes, cf. *supra*, p. 54 *sq.* Le passage qui suit est fortement influencé, semble-t-il, par Fakhr al-Dīn al-Rāzī particulièrement dans son *al-Mabāḥith al-mashriqiyya*, à moins qu'il y ait une source commune aux deux auteurs. On ne trouve rien concernant cette question dans les *Shawāhid*.

2. C'est-à-dire qu'il n'est pas un pur équivoque. Le terme *mushtarak* revêt deux significations : il peut aussi bien désigner un terme équivoque qu'un terme qui est commun à plusieurs choses, que ce soit univoquement, « analogiquement » ou équivoquement.

3. *Cf.* Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mabāḥith*, vol. I, p. 106-107 : « C'est là quelque chose qui est presque de l'ordre des évidences premières. L'explication en est que si nous mettons en rapport un existant et un non-existant nous ne trouvons là aucune communauté ni aucune corrélation dans la réalisation et le fait d'être établi. Lorsque nous mettons en rapport un existant et un [autre] existant, soit il y aura entre les deux comme communauté et corrélation ce qu'il n'y a pas entre l'existant et le non-existant, soit il n'en sera pas ainsi. S'il n'en est pas ainsi, l'état de l'existant avec un [autre] existant sera comme l'état de l'existant avec le non-existant dans le fait qu'ils n'ont rien en commun. Or l'intellect à lui seul juge que c'est là quelque chose d'erroné. Et si [l'on dit qu']il y a entre les deux existants comme ressemblance ce qu'il n'y a pas entre l'existant et le non-existant, c'est là reconnaître que le fondement de l'être est commun ».

4. Rāzī, *Mabāḥith*, vol. I, p. 107 : « Quelqu'un pourrait dire : "Bien que les existences (*wujūdāt*) diffèrent entre elles en elles-mêmes, elles sont unies dans le nom. C'est de cette façon qu'il y a pour elles une communauté [entre elles]". Mais nous dirions qu'alors, si nous posions comme hypothèse que celui qui pose les [noms pour les choses] pose un nom unique pour un groupe d'existants et un groupe de non-existants et ne pose pas un nom unique pour chacun des existants, il serait nécessaire que le rapport entre ces existants et les non-existants qui ont un même nom soit plus grand que celui qu'il y a entre les existants qui n'ont pas un même nom. Or l'intellect à lui seul juge que cela est faux.

Ce qui est étonnant, c'est que celui qui affirme qu'il n'y a aucune communauté [dans le terme][1] affirme déjà qu'il y a communauté d'une façon dont il n'a pas conscience, parce que si l'être en chaque chose était différent de l'être des autres, il n'y aurait pas là une chose unique à propos de laquelle émettre le jugement qu'elle n'est pas partagée, mais il y aurait là des concepts à l'infini qu'il faudrait prendre en considération un à un pour savoir à propos de chacun s'il est partagé [36] ou pas. Puisque l'on n'a pas besoin de cela, l'on sait de cette façon que l'être est partagé[2].

En outre, ce qui fait le lien dans les propositions et les jugements est une sorte d'être. Or dans l'ensemble des jugements, malgré leur différence dans les sujets et les attributs, c'est là une signification unique.

Parmi ce qui atteste [ce que nous entendons montrer], il y a aussi que lorsqu'un homme déclame un poème en prenant comme rime dans l'ensemble de ses vers le terme « être », chacun se verra forcé de reconnaître que la rime est répétée, au contraire de ce qu'il en est s'il prenait comme rime de l'ensemble des vers le terme *'ayn* par exemple[3]. On ne jugerait pas alors que [la rime] est répétée. S'il n'y avait pour chacun une science nécessaire du fait que ce qui est entendu par le terme « être » est une seule et même [signification] en tout, ils ne jugeraient pas tous qu'il y a là répétition, de la même façon qu'ils ne jugent pas qu'il y a répétition dans l'autre cas[4].

[b. Le concept d'être est attribué de façon modulée]

Pour ce qui est du fait qu'il est attribué à ce qui est sous lui de façon modulée (*bi-l-tashkīk*) – j'entends par là par la préséance et la primauté, la priorité et la plus grand intensité –, c'est parce qu'en certains existants, à l'exclusion des autres, l'existence s'implique elle-même, ainsi qu'on le verra, et qu'en certains d'entre eux, elle précède les autres eu égard à la nature, et qu'en certains, elle est plus accomplie et plus puissante. Ainsi l'acte d'être pour lequel il n'y a pas de cause mérite plus l'être-existant que tout autre et précède l'ensemble des existants par nature. De même, l'existence de chacune des Intelligences actives [précède] l'existence de ce qui la suit et l'existence de la substance précède l'existence de l'accident. En outre, l'existence séparée [de la matière] est plus puissante que l'existence matérielle, et en particulier, que l'existence de la matière réceptrice même. Celle-ci est en effet faible à l'extrême, au point d'être presque semblable au non-être.

Cet argument n'est pas convaincant pour celui qui s'adonne à la controverse et cherche les difficultés, mais pour l'auteur, il est décisif ».

1. C'est-à-dire, celui pour qui l'être est un terme purement équivoque.

2. Rāzī, *Mabāḥith*, vol. I, p. 111 (argument 6).

3. Le terme *'ayn* est utilisé comme exemple-type des termes équivoques. Il peut signifier suivant le cas « œil », « source », ou encore « espion ». Cf. *supra*, p. 56-57.

4. Rāzī, *Sharḥ 'Uyūn*, t. III, p. 54 (argument 6) et *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. I, p. 200, l. 33-36. Cet argument ne se trouve pas dans *al-Mabāḥith al-mashriqiyya*.

L'antérieur et le postérieur, et de même le plus puissant et le plus faible, sont comme constitutifs des existences[1], bien qu'il n'en soit pas ainsi pour les quiddités. En effet, on ne peut se représenter que l'existence qui se trouve à chacun des niveaux [de perfection] se trouve à un autre niveau, précédent ou suivant, ni qu'une autre existence qui précède ou qui suit soit à son niveau. Et lorsque les Mashshā'ūn disent que l'intellect par exemple précède par nature la *hylè*, et que la *hylè* et la forme précèdent toutes deux par nature ou par causalité le corps, ce qu'ils veulent [dire] par là, ce n'est pas que la quiddité de l'un précède la quiddité de l'autre et que l'attribution de la substance au corps et à ses deux parties se fait par antériorité et postériorité, mais ce qui est visé, c'est plutôt que l'existence de celle-là précède l'existence de celle-ci[2].

L'explication en est que l'on peut se représenter l'antériorité et la postériorité dans une signification quelconque de deux façons.

[1] L'une, que ce soit par cette signification même, de sorte que ce en quoi est l'antériorité et ce par quoi est l'antériorité soit une chose unique, [37] comme l'antériorité des parties du temps les unes par rapport aux autres : les avant et les après dans celles-ci sont par leurs ipséités mêmes, qui se renouvellent et arrivent à leur terme par essence, et non par quelque chose d'autre qui leur arrive [du dehors] (*'āriḍ*), ainsi que tu l'apprendras dans la suite du livre, si Dieu veut.

[2] L'autre, que ce ne soit pas par cette signification même mais bien par l'intermédiaire d'une signification autre. Dans ce cas, ce en quoi est l'antériorité est distinct de ce par quoi est l'antériorité. [Un exemple de cela] est l'antériorité de l'homme qui est le père sur l'homme qui est le fils. Celle-ci ne réside pas dans la signification de l'humanité, qui est dite des deux de manière égale, mais plutôt dans une signification autre, qui est l'existence ou le temps[3]. Ce en quoi est l'antériorité et la postériorité en eux, c'est l'existence ou le temps, tandis que ce par quoi est l'antériorité et la postériorité, c'est la propriété de la paternité et de la filiation. De même que l'antériorité de certains corps par rapport à d'autres n'est pas dans la corporéité mais plutôt dans l'existence, ainsi lorsque l'on dit que la cause précède le causé, la signification en est que son existence à elle précède son existence à lui, et il en va de même de l'antériorité de 2 par rapport 4, et [autres choses] semblables. Si on ne prenait pas en considération d'existence, il n'y aurait ni antériorité ni postériorité[4]. L'antériorité et la postériorité, la perfection et la déficience, la puissance et la faiblesse sont donc dans les existences par leurs ipséités mêmes, non pas par quelque chose d'autre, et dans les choses et les quiddités par leurs existences mêmes, non pas par elles-mêmes. Il te sera donné davantage d'éclaircissement à ce sujet lorsque nous étudierons la modulation

1. *Cf.* Bahmanyār, *Taḥṣīl*, p. 281, l. 19-20.

2. *Lorsque... celle-ci* : ce passage se retrouve dans le *Sharḥ al-Hidāya* de Mullā Ṣadrā, p. 303.

3. *Cf.* Bahmanyār, *Taḥṣīl*, p. 299, l. 9-300, l. 3 et Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Maqūlāt*, m. 2, f. 4, p. 74, l. 16-75, l. 10.

4. *Cf.* Bahmanyār, *Taḥṣīl*, p. 281, l. 14-20.

(*tashkīk*) dans ce livre[1]. Ce que l'on a ici mis en lumière, c'est que l'être eu égard au concept est quelque chose de général qui est attribué aux existants de façon modulée, et non absolument univoque.

SECTION 3 : Que l'être général et *a priori* est une considération de l'intellect non constitutive de ses individus

L'explication en est que dans tout ce qui, des réalités extérieures, se dessine tel qu'il est dans les entendements, il faut que la quiddité soit conservée alors que le mode d'existence change. La réalité de l'être étant d'être dans le concret et tout ce dont la réalité est d'être dans le concret ne pouvant être dans les entendements – car cela entraînerait un renversement de la réalité par rapport à ce qu'elle était en fonction d'elle-même –, il est impossible que la réalité de l'être soit actualisée dans un quelconque entendement. Tout ce qui se dessine de l'être dans l'âme et à quoi arrivent [comme accidents] l'universalité et la généralité, ce n'est donc pas la réalité de l'être, mais plutôt un **[38]** de ses aspects, un de ses points de vue et un de ses signes.

La généralité (*'umūm*) de ce qui se dessine de l'être dans l'âme en rapport aux existences n'est pas la généralité d'une signification générique[2], mais plutôt la généralité de quelque chose de concomitant, qui ne relève que de la seule considération [de l'entendement], quelque chose d'abstrait, comme la choséité pour les choses particulières parmi les quiddités actualisées aux différentes significations. En outre, si [l'être] était un genre pour ses individus, la différenciation de l'Existence nécessaire par rapport à ce qui est autre qu'elle serait par une différence[3]. L'essence [du Nécessaire] serait donc composée, ce qui est absurde, ainsi qu'on le verra[4].

Certains ont dit que tout ce qui est attribué à des choses de façon modulée est accidentel pour elles, et que, comme l'être est attribué à ses individus de cette façon ainsi qu'on l'a vu, il est donc accidentel pour eux[5]. Cela n'est pas complet toutefois selon une partie des Anciens[6] ainsi que cela te sera dévoilé, si Dieu veut[7].

1. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 443 *sq.*

2. Cf. *Shawāhid*, p. 6-7 (texte 1). Ceci rappelle Bahmanyār, *Taḥṣīl*, p. 282, l. 2 : « Sa généralité (*'umūmiyya*) n'est pas la généralité du genre ».

3. *Cf.* Bahmanyār, *Taḥṣīl*, p. 282, l. 2-5 : « Si l'être était attribué à ce qui est sous lui de façon univoque, c'est-à-dire de l'attribution du constituant, il serait nécessaire que son attribution au Nécessaire d'existence par essence et au reste des existants soit l'attribution d'un constituant. Il serait donc nécessaire que le Nécessaire d'existence par essence se différencie de ce qui est autre que lui par une différence, ce qui est absurde ».

4. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 96-121 (textes 9-12) et *Mafātīḥ*, p. 256-258.

5. Voir Ṭūsī, *al-Murāsalāt*, p. 97-99. Sur ceci, cf. *supra*, p. 65-66.

6. Suhrawardī est opposé au fait que ce n'est que ce qui n'est pas essentiel qui peut être attribué de façon modulée. Il s'appuie lui aussi dans cette affirmation sur ce que tiennent les Anciens, sans préciser lesquels. *Cf.* Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 87, § 88. Sur cette question, cf. *supra*, p. 69-71.

7. Voir sur ceci *Shawāhid*, p. 9 (texte 1) et *Asfār*, vol. I, p. 47 et 255.

SECTION 4 : Qu'il y a pour l'être une réalité concrète[1]

La réalité de toute chose étant le caractère propre de l'être qui est établi pour elle[2], l'être mérite plus [39] que cette chose, ou plutôt même, que toute chose, de posséder une réalité, de même que la blancheur mérite plus d'être blanche que ce qui n'est pas blancheur et à quoi la blancheur arrive comme accident. L'existence[3], en effet, c'est par essence (ou par soi) qu'elle est existante, tandis que le reste des choses autre que l'existence, ce n'est pas par essence (ou par elles-mêmes) qu'elles sont existantes mais bien par les existences qui leur adviennent. *En réalité, l'existence est l'existant de même que ce qui est mis en relation, c'est la relation*[4], non pas ce qui lui arrive comme substance, quantité, qualité, etc., comme le père, l'égal, le semblable, etc. Bahmanyār a dit dans le *Taḥṣīl* : « En somme, la réalité de l'existence est qu'elle est dans le concret et rien d'autre. Comment donc ce dont la réalité est telle ne serait-il pas dans le concret ? »[5].

Discussion et échappatoire : [Réponse aux objections de Suhrawardī][6]

Voici ce à quoi le Shaykh al-Ishrāq[7] s'agrippe pour nier que l'être ait une réalité [dans le concret] : 1) si l'existence [40] était actualisée dans le concret, elle serait existante, parce que l'actualité (*ḥuṣūl*), c'est l'existence[8]. Or tout existant a une existence[9] : il y aura donc une existence pour son existence, à l'infini[10].

L'on pourrait dire pour le réfuter que l'existence n'est pas existante. La chose en effet n'est pas qualifiée par elle-même. Ainsi ne dit-on pas dans l'usage que la blancheur est blanche. Le fin mot de l'affaire, c'est que l'existence ne possède pas d'existence, comme la blancheur ne possède pas de blancheur. Le fait qu'elle soit non-existante (*ma'dūm*) en ce sens ne rend pas nécessaire que la chose soit qualifiée par son contraire lorsque cela est validement dit d'elle. Le contraire de l'existence, en effet, c'est l'inexistence (*al-'adam*) et la non-existence (*al-lā-wujūd*), non pas l'inexistant (*al-ma'dūm*) et le non-existant (*al-lā-mawjūd*).

1. Cf. *Shawāhid*, p. 6, 1re illumination (texte 1).

2. Ce sont les termes mêmes d'Avicenne dans le *Najāt*. *Cf.* Ibn Sīnā, *Najāt*, p. 266.

3. C'est le même terme *wujūd* que nous traduisons ici par « existence », et non plus par « être », pour pouvoir conserver en français le rapport qu'il y a en arabe entre *wujūd* (« existence ») et *mawjūd* (« existant »).

4. Le passage en italique se retrouve dans Bahmanyār, *Taḥṣīl*, p. 280-281.

5. Bahmanyār, *Taḥṣīl*, p. 286, l. 16, en note. Il s'agit d'une variante par rapport au texte édité par M. Muṭaharrī. Celui-ci signale que dans le manuscrit qu'il utilise, cette variante est signalée comme suit : « Dans un autre manuscrit, cette première section de la métaphysique est exprimée d'une autre façon, que nous allons faire suivre ici ».

6. Cf. *Shawāhid*, p. 13-14, 9e ill. (texte 1), où il est seulement fait allusion à ces objections. Le passage des *Asfār* suit les *Mashā'ir*, § 39-49 et 69-71, où les différentes questions qui sont ici abordées sont exposées de façon plus développée. L'on trouve également des réponses aux arguments apportés par Suhrawardī contre la réalité de l'être dans le concret dans les *al-Masā'il al-qudsiyya*, p. 12-17. Dans le *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 55-57, certaines de celles-ci sont expliquées (les deux premières).

7. Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī.

8. *Cf.* Ibn Sīnā, *Shifā', Ilāhiyyāt*, p. 32, l. 18, cité *supra*, p. 38, n. 3.

9. C'est-à-dire tout existant a besoin d'une existence pour être existant.

10. *Cf.* Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 64-65.

On [pourrait] aussi dire: l'existence est existante, et le fait qu'elle est existence est le fait même qu'elle est existante. Elle est l'être-existant de la chose dans le concret, non pas [au sens où] il y aurait pour elle une autre existence: elle est plutôt l'existant en tant qu'existant[1]. [L'existence] qui est à ce qui est autre qu'elle provient d'elle. Pour elle, c'est en son essence qu'elle est qualifiée comme étant existante, et c'est là son essence même, de la même façon que l'antériorité et la postériorité, comme elles sont parmi les choses temporelles par le temps, sont dans les parties de celui-ci par essence, sans qu'il y ait besoin d'un autre temps[2].

2) Quelqu'un dira peut-être que toute existence sera alors nécessaire, car il n'y a pas pour le nécessaire d'autre signification que ce dont la réalité est par lui-même[3].

Nous lui répondrons que ce qui est signifié [lorsque l'on affirme] que l'existence du Nécessaire est par elle-même, c'est qu'elle implique son essence sans besoin d'un agent ou d'un récepteur, tandis que ce qui est signifié par le fait que l'existence a une réalité par elle-même, c'est que lorsqu'elle est actualisée – que ce soit par son essence (ou par soi), comme pour le Nécessaire, ou par un agent – sa réalité n'a pas besoin d'une autre existence par laquelle elle subsisterait, au contraire de [ce qui est] autre que l'existence. Ceci n'a de réalité en effet qu'après que **[41]** l'agent ait produit son effet pour qu'il existe et soit qualifié par l'existence[4].

Le résultat [de tout ceci], c'est que l'existence est quelque chose de concret par essence, qu'il soit valide ou non eu égard à la langue d'utiliser le terme dérivé pour elle[5]. Lorsque les philosophes (*ḥukamā'*) disent: «Cela est existant», ils ne veulent pas [dire] par là que l'existence s'ajoute à cela, mais plutôt que parfois elle le fait, et parfois pas, comme [c'est le cas pour] l'Existence nécessaire (*al-wujūd al-wājibī*) qui est séparée de [toute] quiddité. Le fait que ce qui existe possède une quiddité ou n'en possède pas n'est connu que par une explication et une démonstration autres que le fait même qu'il est existant. Le concept d'existant est partagé selon eux par les deux catégories.

1. Cf. *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 49: «Il est donc pour elle sans nul doute une forme concrète, lorsque l'on cesse de prendre en compte la considération de l'intellect. C'est là ce qui est signifié par le fait que l'existence est existante, non pas qu'il y ait pour elle une existence qui s'ajouterait, ainsi que le fait penser l'expression, car cela entraînerait les dangers bien connus».

2. Cf. *Mashā'ir*, § 39-40; *Masā'il*, p. 12-13; *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 55.

3. Nous n'avons pas trouvé cet argument dans les textes de Suhrawardī. Remarquons que dans les *Masā'il*, il n'est pas repris au nombre des arguments du Shaykh al-Ishrāq, mais est exposé dans un paragraphe à part (*Masā'il*, p. 13).

4. Cf. *Mashā'ir*, § 41, où le passage des *Asfār* est seulement la conclusion d'une réponse beaucoup plus longue; *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 55; *Masā'il*, p. 13.

5. C'est-à-dire que l'on dise dans l'usage de la langue «l'existence est existante» ou non. Pour Ṣadrā, il ne faut pas se soucier de l'usage des linguistes pour ce qui est de la philosophie: «Il ne convient pas de faire cas de l'usage des gens du lexique et des maîtres du langage dans la recherche de ce que sont les réalités» (*Asfār*, vol. I, p. 251). Voir aussi *Asfār*, vol. I, p. 253: «Vous n'avez aucun argument pour cela sinon que les linguistes n'en font pas usage. Or cela est d'entre ce dont on ne fait pas cas quand il s'agit de vérifier ce que sont les réalités».

3) Par cela est réfuté ce qu'on a dit également, à savoir que si l'on prend le fait que l'existence est existante comme étant une expression de l'existence même, son attribution à l'existence et à ce qui est autre qu'elle ne se fera pas en un même sens, puisque ce qui est compris par là dans les choses, c'est que c'est une chose pour laquelle est l'existence, et dans l'existence même, que c'est l'existence. Or nous ne l'utilisons dans les deux cas qu'en un seul et même sens. S'il en est ainsi, il faut prendre « l'existence est existante » de la même façon que dans le reste des choses, à savoir [comme signifiant] que c'est une chose pour laquelle il y a une existence. Il s'ensuivra qu'il y aura pour l'existence une existence à l'infini, et l'on recommencera le raisonnement depuis le début[1].

Nous dirons en effet que cette différence entre les choses et l'existence n'est pas dans le concept d'existant : le concept est bien un selon eux dans l'ensemble – que leur utilisation [du terme] coïncide avec l'usage des linguistes ou non. Que l'existant comprenne quelque chose d'autre que l'existence ou non, mais soit plutôt pure existence, cela ne provient que des propriétés de ce dont il est dit véridiquement, non pas du concept même d'existence[2].

Dans la Métaphysique du *Shifā'*, le Shaykh[3] a dit quelque chose de semblable à cela : « Parfois on comprend par "nécessaire d'existence" le nécessaire d'existence même, comme de l'un, parfois l'on comprend l'un même. Et parfois, on comprend par là que sa quiddité[4] est par exemple un humain, ou une autre substance parmi les substances, et que cet humain, c'est lui qui est nécessaire d'existence, de même que l'on peut comprendre de l'un qu'il est de l'eau, ou de l'air, ou un humain, et qu'il est un »[5]. Il ajoute : « Il y a donc une différence entre une quiddité à laquelle arrive l'un ou l'existant, et l'un et l'existant en tant qu'ils sont un et existant »[6]. Et dans les *Ta'līqāt*, lorsqu'on lui a demandé : « L'existence est-elle existante ou n'est-elle pas existante ? », il a dit : « La réponse est qu'elle est existante, au sens où la réalité de l'existence est d'être existante. L'existence en effet, c'est l'être-existant »[7].

1. Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 65.

2. Cf. *Mashā'ir*, § 43-45 ; *Masā'il*, p. 13-14. Le *T. sūrat al-Fātiḥa* ne suit plus ces arguments-ci, mais entreprend de répondre à ceux concernant le rapport entre quiddité et existence, qui seront abordés ici plus loin (*Asfār*, I, p. 54 *sq.*).

3. Avicenne (Ibn Sīnā), al-Shaykh al-Ra'īs.

4. Ce que c'est.

5. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 344, l. 12. La traduction que nous donnons de ce texte est une tentative d'en rendre le sens. G. Anawatī traduit ce passage comme suit : « Le nécessairement existant peut intelliger le nécessairement existant lui-même » (*La métaphysique*, vol. II, p. 86). Ṣadrā évoque encore ce texte dans *Asfār*, vol. I, p. 131 (texte 14). Ce dernier passage confirme notre traduction. L'éditeur a choisi ici de citer le texte des *Ilāhiyyāt* en se référant à l'édition de celui-ci et non pas à ce qui se trouve dans les manuscrits des textes ṣadriens, ainsi qu'il l'indique dans la note 1. Ce choix ne laisse pas de poser question.

6. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 345, l. 4-5.

7. Nous n'avons pas trouvé ce passage dans l'édition des *Ta'līqāt* par 'A. Badawī.

Ce que l'on trouve dans les *Ḥawāshī al-sharīfiyya*[1] appuie encore cela. On y lit en effet que le concept de la chose n'est pas pris en considération dans le concept de rationnel (*nāṭiq*)[2] par exemple, ou sinon l'accident général entrerait dans la différence, et si l'on prenait en considération dans le [terme] dérivé ce à quoi la chose est validement attribuée, la matière[3] de la possibilité particulière se transformerait [42] en nécessité. En effet, la chose qui possède le rire, c'est l'homme; or que la chose soit établie pour elle-même est [un jugement] nécessaire. Si l'on mentionne la chose dans l'explication des dérivés, c'est pour expliquer ce à quoi renvoie le pronom qui est mentionné en eux[4]. Ce qu'a pour doctrine l'un des plus éminents Modernes[5], à savoir l'identité de l'accident et de l'accidentel, [confirme cela] encore (même si lui-même ne l'a pas vérifié avec précaution), [43] ainsi que ce à quoi conduit l'examen du Shaykh divin[6] à la fin des *Talwīḥāt*, à savoir que l'âme et ce qui est au-dessus d'elle comme [réalités] séparées sont des anéités[7] pures et de purs actes d'être[8]. Je ne sais pas comment il se permet[9] en dépit de cela de nier que l'être soit quelque chose qui a lieu dans le concret. Est-ce là autre chose qu'une contradiction dans le propos[10]?

1. Il s'agit des *Ḥawāshī al-Maṭāli'* de Jurjānī ('Alī b. Muḥammad al-Ḥusaynī, dit al-Sayyid al-sharīf, m. vers 88/1415). *Cf.* H. Corbin, *Pénétrations*, p. 136-137, n. 33.

2. Le texte des *Mashā'ir* est ici plus explicite : « ... le concept de la chose n'est pas pris en considération dans la forme dérivée, comme par exemple, "rationnel" » (*Mashā'ir*, § 48, notre traduction).

3. La « matière » des propositions indique la manière dont le prédicat est attribué au sujet. Nous parlerions en français plutôt de modalité. Les matières sont au nombre de trois : possibilité, impossibilité, nécessité. *Cf.* A.-M. Goichon, *Lexique*, p. 379 : « En Logique, un chapitre s'intitule "Des *matières* des propositions et de leurs modes" [...]; et un autre "Des *matières* des propositions" [...]. Ils énumèrent trois sortes de matières : "La *matière nécessaire*", l'attribut étant inséparable du sujet, comme "animal" chez l'homme; "la *matière métaphysiquement impossible*", comme dans le cas du prédicat "pierre" attribué à "homme"; et enfin "la *matière possible*", lorsque ni la présence ni l'absence du prédicat ne se trouve requise, c'est le cas du prédicat "écrivain" ».

4. Le texte des *Masā'il*, p. 14 ainsi que celui des *Mashā'ir*, § 50 ajoutent : « On apprend par là que ce qui est apporté par (*muṣāḥ* dans *Masā'il*; *miṣdāq* dans *Mashā'ir* : "ce à quoi est attribué validement") le dérivé et ce qui lui correspond, est quelque chose de simple, dans lequel ce qui est qualifié n'entre pas, ni de façon générale ni de façon particulière ».

5. Le texte des *Mashā'ir* (§ 49) précise : « ... dans les *Ḥāshiya al-qadīma* ». Il est fait ici allusion à Jalāl al-Dīn al-Dawwānī dans l'un des trois commentaires (*qadīma*, *jadīda* et *ajadd*, ancien, nouveau, et plus nouveau encore) qu'il a donnés du commentaire de Mullā 'Alī Qūshjī (m. 879/1474) au *Tajrīd al-'aqā'id* de Ṭūsī, chacun étant critiqué par Ṣadr al-dīn Dashtakī (m. 903/1497-1498). *Cf.* J. Cooper, « From al-Ṭūsī », p. 592 et H. Corbin, *Pénétrations*, p. 137, n. 34, où l'on trouvera également la traduction du texte qui est ici évoqué par Ṣadrā. Pour J. Ashtiyānī, l'éditeur des *Masā'il*, ce texte se trouve dans les *Ḥawāshī al-jadīda* (*Masā'il*, p. 14, n. 2).

6. Suhrawardī, Shaykh al-Ishrāq.

7. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 85, n. 6.

8. Suhrawardī, *Talwīḥāt*, p. 116 et 117, traduit *supra*, p. 169, n. 6.

9. Nous lisons *:yasa'u la-hu* (éd. Qom, 1387 h.) plutôt que : *yasma'u la-hu* (éd. Beyrouth, 1981).

10. Voici encore un rappel de la contradiction interne des doctrines qui nient toute réalité concrète à l'être, dont nous avons déjà signalé la fréquence. *Cf.* p. 169, n. 7. Cette série de citations se retrouve dans les *Masā'il*, p. 14-15 et dans les *Mashā'ir*, § 46-49, où le dernier point concernant Suhrawardī n'est pas mentionné toutefois. Les *Mashā'ir* et les *Masā'il* continuent ici en exposant d'autres arguments de Suhrawardī contre la réalité concrète de l'être, se basant sur l'adjonction de l'être à la quiddité. Dans les *Asfār*, ces derniers arguments sont évoqués plus loin, p. 54-63.

Nous disons ensuite : s'il n'y avait pas pour l'être d'individus véritables au delà des instances [du concept universel][1], il ne serait pas qualifié par les concomitants des quiddités aux essences différentes ou aux degrés différents. Or il est qualifié par eux. Ainsi l'Existence nécessaire (*al-wujūd al-wājibī*) n'a pas besoin de cause du fait de son essence, et l'existence du non-nécessaire (*mumkin*) a besoin d'une cause du fait de son essence, et il n'y a aucun doute que le besoin et l'autosuffisance sont parmi les concomitants de la quiddité ou parmi les concomitants des degrés de la quiddité, laquelle comprend plusieurs degrés en perfection et en déficience. Il faut donc qu'il y ait en chaque existant quelque chose au delà de l'instance du concept d'être. Ou sinon les existences ne seraient pas différentes par la quiddité, ainsi qu'ont pour doctrine les Mashshā'ūn, ou différentes par leurs degrés [de perfection], ainsi qu'a pour vue un autre groupe[2], car l'universel pris absolument par rapport à ses instances est une espèce qui n'est pas différenciée par degrés.

Quelqu'un a dit que s'il y avait pour l'être des individus dans les quiddités en dehors des instances [du concept universel], le fait qu'un individu d'être soit établi pour la quiddité serait subordonné au fait que cette dernière soit déjà établie, du fait de la nécessité qu'il y a à ce que le fait que la chose soit établie pour [une] autre [chose] soit subordonné à ce que cette autre [chose] soit elle-même déjà établie ; [la quiddité] serait ainsi établie avant d'être établie. Ce qu'il dit là n'est pas correct, car cela n'est pas propre au fait que l'être possède un individu. Son point de départ est plutôt la qualification de la quiddité par l'être, qu'il y ait pour celui-ci des individus concrets ou qu'il n'y ait pour lui que des instances [du concept][3].

Ce qu'il en est en réalité, c'est que l'existence est le fait même que la quiddité est établie, pas le fait qu'une chose est établie pour la quiddité, de sorte qu'elle serait subordonnée au fait que la quiddité soit déjà établie. Mais les gens du commun négligent cette subtilité. Aussi les voit-on tantôt **[44]** restreindre le principe universel qui affirme la subordination par l'exception[4], tantôt passer de [ce principe] à [celui] d'implication[5], tantôt nier que l'être, [qu'il soit] mental ou concret, ait une réalité positive[6] et affirmer plutôt que la quiddité est unie au concept d'existant, lequel est quelque chose de simple, comme le reste des

1. *ḥiṣṣa* : les instances de l'être, sont chacune une part de la *notion* d'être. L'instance ou la part (*ḥiṣṣa*), « c'est le concept même d'être avec une propriété quelconque » (*Asfār*, vol. I, p. 113). Ce sont des « existences de », reflétées dans notre entendement qui les a dégagées des quiddités. La représentation dans l'entendement de chacune des « existences de » est appelée *ḥiṣṣa*. *Cf.* T. Izutsu, « The Fundamental structure », p. 78 *sq.*

2. Comme les Ishrāqiyyūn à la suite de Suhrawardī, concernant la réalité de la Lumière, et comme Mullā Ṣadrā lui-même.

3. Cf. *Mashā'ir*, § 69-70.

4. Ce serait là le cas de Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Cf.* texte 1, p. 167, n. 2.

5. Ainsi que l'a fait Jalāl al-Dīn al-Dawwānī. *Cf.* texte 1, p. 167, n. 1.

6. *thubūt* : sur ce terme, cf. *supra*, p. 50, n. 2.

dérivés, qu'on exprime en persan par *hast* et ses synonymes, et n'a absolument aucun principe, ni dans l'entendement ni à l'extérieur[1], et autres aberrations[2].

SECTION 5 : Par quoi se fait la particularisation de l'être[3]

Sache que toute existence est particularisée soit par sa réalité même, soit par un degré d'antériorité **[45]** et de postériorité, d'intensité et de faiblesse, soit par son substrat[4].

Pour ce qui est de la particularisation de l'existence par sa réalité même, plénière et nécessaire, et par ses degrés dans l'antériorité et la postériorité, l'intensité et la faiblesse, l'autosuffisance et l'indigence, c'est là pour elle une particularisation par ses états[5] essentiels par la prise en considération de sa réalité simple même, pour laquelle **[46]** il n'y a ni genre ni différence.

Quant à sa particularisation par son substrat – j'entends par là les quiddités qui sont qualifiées par elle dans la considération de l'intellect –, elle n'est pas par la prise en considération des états [de l'existence] en elle-même, mais plutôt en prenant en considération ce qui provient d'elle comme quiddités aux essences différentes, bien que l'existence et la quiddité dans tout ce qui possède une quiddité soient unies dans le concret. C'est là quelque chose d'abstrus dont le secret te sera expliqué dans ce qui suit[6].

Le Shaykh[7] a dit dans les *Mubāḥathāt* : « L'existence dans ce qui possède des quiddités[8] ne diffère pas par l'espèce, mais s'il y a différenciation, c'est plutôt par l'assurance et la faiblesse. Ce ne sont que les quiddités des choses qui obtiennent l'existence qui diffèrent par l'espèce. Ce qui est en elle comme existence quant à lui ne diffère pas par l'espèce. L'homme en effet diffère du cheval par l'espèce du fait de sa quiddité, pas à cause de son existence »[9]. La particularisation de

1. Ainsi que l'aurait fait Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī. *Cf.* texte 1, p. 167, n. 3.

2. Cf. *Shawāhid*, p. 11 (texte 1) ; *Mashā'ir*, § 71 et *Sharḥ al-Hidāya*, p. 298.

3. Cf. *Shawāhid*, p. 10 (texte 1) ; *Mashā'ir*, § 81-88, où l'ordre de l'exposé est différent, et *Masā'il*, p. 22-25, qui suit les *Mashā'ir*. L'être étant la réalité de tout ce qui est, se pose la question de savoir comment il peut être approprié à chaque être particulier, comment il se particularise. La réponse sera que c'est la réalité de l'être elle-même qui est susceptible d'être à différents degrés, et que c'est cette différence dans l'intensité de l'être même qui fait la particularité et l'individualité de chaque être. Ainsi peut-on dire de la réalité de l'être qu'elle est une réalité modulée. Mais d'autres éléments viennent s'ajouter quand l'être, du fait de sa déficience, est lié à une quiddité. Ici, deux possibilités sont ainsi envisagées, comme dans *Asfār*, vol. VI, p. 14-15 (texte 8). Dans les *Mashā'ir*, ce sont trois possibilités qui sont distinguées.

4. Dans les *Mashā'ir*, la dernière possibilité y est décrite comme étant « [la particularisation] par certains caractères adventices, comme dans le cas des êtres individuels du monde du devenir » (trad. H. Corbin, *Pénétrations*, § 81).

5. Nous lisons : *bi-shu'ūni-hi* plutôt que : *bi-shu'ni-hi*.

6. Pour ces deux paragraphes, voir *Mashā'ir*, § 86 et *Masā'il*, p. 24.

7. Avicenne (Ibn Sīnā).

8. Dans les *Mubāḥathāt* (éd. Bīdārfar, § 9), on lit *dhawāt al-wujūd* : *ce qui possède l'existence*.

9. Ibn Sīnā, *Mubāḥathāt*, éd. Bīdārfar, § 9 et éd. Badawī, dans *Arisṭū 'inda l-'arab*, p. 241. Ce passage d'Avicenne est cité également dans *Mashā'ir*, § 87 et *Masā'il*, p. 24. Les citations qui suivent, ainsi que le développement qui viendra ensuite, ne se trouvent pas dans le texte des *Mashā'ir*.

l'existence selon le premier aspect est en fonction de son essence et par son essence, et selon le second aspect, par la prise en considération de ce qui est avec elle dans chaque degré comme épithètes universelles [...][1].

[Proposition et réponse : l'être n'est pas un accident][2]

[47] On a dit aussi[3] : « *La particularisation de l'être* dans les non-nécessaires [par soi] *est* seulement *par sa relation à son substrat, et cette relation ne lui est pas jointe de l'extérieur. En effet, l'être qui a un substrat est un accident. Or ce qui constitue tout accident, c'est le fait qu'il existe dans son substrat. La relation à la quiddité sera ainsi constitutive de l'être de toute quiddité. Il n'en va donc pas comme de la chose qui est dans le lieu*[4], le fait que [cette chose] soit (*kawn*) en elle-même étant différent du fait qu'elle est (*kawn*) dans le lieu ».

Cela n'est pas correct, car si ce qu'est l'accident en lui-même, c'est qu'il est dans son substrat, – en se basant sur ce qui a été confirmé, à savoir que l'existence des accidents en eux-mêmes est leur existence pour leurs substrats –, l'existence par rapport à son substrat n'est pas cependant comme les accidents par rapport à leurs substrats. En effet, [l'existence] n'est pas l'être d'une chose autre que le substrat, dont ce qu'elle est en elle-même serait qu'elle est pour le substrat. L'existence est plutôt le fait même que le substrat est, non pas le fait que quelque chose d'autre est pour lui, de même que la lumière qui subsiste par le corps est le fait même que le corps est manifeste, non pas le fait que quelque chose est manifeste pour le corps. Il y a donc une différence entre le fait que la chose est dans le lieu et le fait que la chose est dans le substrat, et c'est là ce que l'on peut comprendre du propos de celui qui parle ainsi.

Il y a encore une autre distinction entre le fait que la chose est dans le substrat et le fait même que le substrat est[5], qui est ce dont a parlé le Shaykh al-Ra'īs[6] dans les *Ta'līqāt*, là où il a dit : « L'existence des accidents en eux-mêmes est **[48]** leur existence dans leurs substrats, sauf pour ce qui est de l'accident qui est l'existence. Celui-ci diffère en effet des [autres accidents] du fait que ces derniers ont besoin de l'existence pour être existants alors que l'existence n'a pas besoin de l'existence pour être existante. Il n'est donc pas valide de dire à son propos que son existence dans son substrat est son existence en elle-même, au sens où il y aurait pour l'existence une existence, de même qu'il y a une existence pour la blancheur. Le sens en est plutôt que son existence dans son substrat est l'existence même de

1. Nous traduirons le passage ici laissé *infra*, texte 29.

2. Cf. *Mashā'ir*, § 82 et *Masā'il*, p. 22, ainsi que *Shawāhid*, p. 10 (texte 1).

3. Ceci est une allusion à ce que dit Bahmanyār.

4. Le passage en italique se trouve dans Bahmanyār, *Taḥṣīl*, p. 282, l. 13-17. Ce texte est cité dans les *Shawāhid*, p. 9 (texte 1).

5. Voir encore *Mashā'ir*, § 82.

6. Avicenne.

son substrat, tandis que pour ce qui est des autres accidents, leur existence dans leur substrat est leur existence à eux »[1].

[Mésinterprétation possible d'un propos d'Avicenne]

C'est en ce sens aussi qu'il faut entendre ce qu'il a mentionné en un autre lieu des *Ta'līqāt*, et non pas, ainsi que l'ont compris certains, comme signifiant que l'être n'a d'autre réalité que la considération de l'entendement et qu'il est quelque chose d'abstrait et un nom verbal[2]. Il y dit en effet : « L'existence qui appartient au corps, c'est « l'être-existant » du corps. Il n'en va pas comme de la blancheur dans le corps pour que celui-ci soit blanc, parce que le blanc, il ne lui suffit pas de la blancheur et du corps »[3].

Son disciple[4] a dit dans le *Kitāb al-Taḥṣīl* : « Lorsque nous disons : « Cela est existant », nous n'entendons pas par là l'être général. Il faut plutôt que tout existant soit particularisé par une existence particulière. Soit l'existence est particularisée par des différences, et de cette manière, l'existence – c'est-à-dire l'[existence prise] absolument[5] – est un genre, soit l'existence générale est au nombre des concomitants des significations particulières par lesquelles la chose devient existante »[6]. Il y dit aussi : « Tout existant qui a une quiddité, a une quiddité en laquelle est un attribut par lequel elle devient existante, et la réalité de cet attribut est qu'il est nécessaire »[7].

Je dis : que ne t'abuse pas ce qu'il dit dans la suite, [à savoir] : « Lorsque nous disons l'existence de cela, nous n'entendons par là que son existentialité[8]. Si l'existence était ce par quoi la chose devient dans le concret, elle aurait besoin d'une autre existence, et cela s'enchaînerait [à l'infini]. L'existence est donc le fait même que la chose devient dans le concret »[9]. Fin [de citation].

1. Cette citation se retrouve dans les *Shawāhid*, p. 12 (texte 1) et dans les *Mashā'ir*, § 83. Nous n'en avons pas trouvé trace dans l'édition par 'A. Badawī du texte des *Ta'līqāt* d'Ibn Sīnā.

2. L'être au sens du nom verbal (*al-wujūd al-maṣdarī*) est l'être compris comme le concept que l'on abstrait en considérant la quiddité qui est. C'est le concept général d'être, « faisant l'objet de l'abstraction de l'intellect » (*Asfār*, vol. I, p. 63), l'existentialité au sens conceptuel, et non au sens de la réalité de l'être. Rappelons l'exemple de *maṣdar* que donne Fārābī : *insāniyya* (humanité) par rapport à *insān* (homme). *Cf.* Fārābī, *K. al-Ḥurūf*, p. 111, l. 17. Nous traduirons parfois le terme *maṣdarī* par « conceptuel », pour une plus grande compréhension.

3. Cette citation se retrouve dans les *Shawāhid*, p. 12 (avant la citation d'Avicenne qui précède dans ce texte-ci, *cf.* texte 1) et dans les *Mashā'ir*, § 84. Nous n'avons pas trouvé ce passage dans le texte des *Ta'līqāt* d'Ibn Sīnā édité par 'A. Badawī.

4. Bahmanyār.

5. Cette incise est ajoutée par Mullā Ṣadrā pour expliciter le texte de Bahmanyār.

6. Bahmanyār, *Taḥṣīl*, p. 287 (en note), l. 14-16. Il s'agit de la variante à l'édition du texte signalée *supra*, p. 175, n. 5.

7. *Ibid.*, p. 287 (en note), l. 17-18.

8. Son être-existant, *mawjūdiyya*. *Ibid.*, p. 287 (en note), l. 22.

9. *Ibid.*, p. 287 (en note), l. 24-25. M. Muṭahharī, l'éditeur du *Taḥṣīl*, signale que ce dernier passage ne figure que dans un manuscrit, et qu'il pourrait bien s'agir d'une annotation d'un auteur plus récent.

Ce qu'il veut [dire] par existentialité[1] n'est pas la signification générale, abstraite et conceptuelle, qui est un concomitant pour les existences particulières[2], mais ce qui est voulu par là, c'est l'existence pure dont l'existentialité est par elle-même, alors que l'existentialité de la quiddité est par elle, non pas par quelque chose d'autre, différent de la réalité de l'existence, par lequel elle deviendrait existante. Il exprime ceci par « le fait même que la chose devient dans le concret », et l'autre, par « ce par quoi la chose devient dans le concret », pour que les parties de son discours soient cohérentes, dans ce qui précède et dans ce qui suit[3].

Combien souvent les Modernes ont fait faux pas [ici], du fait qu'ils ont pris ces expressions et leurs semblables, héritées du Shaykh al-Ra'īs, de ses contemporains et de ceux qui l'ont suivi, comme [voulant dire] que l'être n'a pas d'autre réalité que la considération [de l'entendement] et qu'il n'y a pas pour lui d'individu dans les quiddités sinon **[49]** les instances [du concept universel][4], pervertissant ainsi le sens des termes[5].

[La conversion de Mullā Ṣadrā][6]

Moi-même, j'étais un de leurs ardents défenseurs pour affirmer que l'être n'a d'autre réalité que la considération qu'on en a et que les quiddités sont fondées dans la réalité, jusqu'à ce que mon Seigneur m'eût guidé et eût dévoilé pour moi de façon claire que ce qu'il en est est exactement le contraire. Ce sont les existences en effet qui sont les réalités ancrées [dans la réalité] et qui ont lieu dans le concret, tandis que les quiddités – qu'on appelle dans l'usage d'un groupe des gens du dévoilement et de la certitude « les déterminations immuables » (*al-a'yān al-thābita*) – n'ont jamais senti le parfum de l'existence[7], ainsi que cela t'apparaîtra du contenu de ce que nous allons dire, si Dieu veut.

[Les existences particulières sont les modes de manifestation que se donne à elle-même l'Existence véritable][8]

Tu apprendras également par une démonstration irréfutable que les degrés des existences relevant de la non-nécessité (*imkāniyyāt*) – lesquelles sont les réalités des non-nécessaires (*mumkināt*) – ne sont rien sinon des rayons et des clartés de la Lumière véritable, l'Existence nécessaire – grande est Sa gloire. Ce ne sont pas des choses indépendantes par elles-mêmes ni des ipséités autonomes par leurs essences, mais ce ne sont que des modes d'une Essence unique et des modalités

1. *al-mawjūdiyya : al-mawjūdīh*.
2. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 65.
3. Ce développement à propos de Bahmanyār ne se trouve pas dans les *Mashā'ir*.
4. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 179, n. 1.
5. Cf. *Mashā'ir*, § 85 et *Masā'il*, p. 23.
6. *Ibid.*, § 85.
7. *Cf.* Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 76. Ce texte est souvent cité par Mullā Ṣadrā. Voir entre autres, *Asfār*, vol. I, p. 66 (texte 3) et p. 331 ; vol. II, p. 289 ; vol. VI, p. 282 ; *Shawāhid*, p. 79 ; *Mafātīḥ*, p. 335 ; *Īqāẓ*, p. 28.
8. Ṣadrā a déjà effleuré la question plus haut dans ce texte (*Asfār*, vol. I, p. 46-47, texte 29).

d'une Réalité singulière[1]. Ceci est un aperçu de ce dont l'exposé et la vérification te seront donnés si Dieu, le Très-Haut, veut.

[Conclusion : concept d'être et réalité de l'être]

Bref, il est clair pour toi à présent que même si le concept général d'être est quelque chose de mental, de conceptuel et d'abstrait, ses individus et ce dont il est le concomitant sont des affaires concrètes, ainsi qu'il en va de la chose par rapport à ses individus parmi les choses particulières. *Le rapport* du concept d'*être* (*wujūd*) à ses individus *est comme le rapport* du concept *de chose* à ses individus, mais les existences (*wujūdāt*) *sont des significations dont les noms sont ignorés.* Qu'elles diffèrent par l'essence ou par le degré de perfection et de déficience, *leurs noms sont expliqués comme étant telle* existence et telle existence, *et* l'existence *qui n'a pas de cause*, [etc.]. *De l'ensemble s'ensuit dans l'entendement l'être général* et a priori[2]. Les quiddités par contre sont des significations dont les noms et les propriétés sont connus.

[50] SECTION 6 : Que les existences (*wujūdāt*) sont des ipséités simples et que la réalité de l'être (*wujūd*) n'est absolument pas une signification de genre, ni d'espèce, ni d'universel[3]

[Les existences sont des réalités simples]

Sache que les réalités existentielles (*al-ḥaqā'iq al-wujūdiyya*) ne sont pas constituées de genre et de différence. L'explication de ceci fait suite à ce qui a été déterminé dans la science de la logique, à savoir que le genre n'a pas besoin de la différence pour être constitué en tant qu'il est ce qu'il est, mais plutôt pour exister et être actuel en acte. La différence est ainsi comme la cause qui procure le genre en considération de certains points de vue de l'intellect qui opèrent des distinctions. S'il[4] y avait pour la réalité de l'être un genre et une différence, son genre serait ou bien la réalité de l'être ou bien une autre quiddité à laquelle l'être arriverait comme un accident. [a] Selon la première [hypothèse], il s'ensuivra que la différence procurera la signification du genre même ; la différence qui est ce qui distingue sera dès lors constitutive, ce qui est absurde. [b] Et selon la seconde [hypothèse], la réalité de l'être sera soit la différence soit autre chose, et ces deux propositions ont pour conséquence **[51]** une violation de l'hypothèse, c'est là quelque chose de clair, puisque les natures qui sont attribuées sont une en fonction de l'être et diffèrent en fonction de la signification et du concept. Or il n'en va pas

1. Cf. *Mashā'ir*, § 85 et *Masā'il*, p. 23-24.

2. *Cf.* Bahmanyār, *Taḥṣīl*, p. 283, l. 7-8 et l. 11-12 : « Les existants sont des significations dont les noms sont ignorés. Leurs noms sont expliqués comme étant tel existant ou l'existant qui n'a pas de cause. Ensuite, de l'ensemble s'ensuit dans l'entendement l'être général. [...] Le rapport de l'être à ses divisions (*aqsām*) est comme le rapport de la chose à ce qui est sous elle, mais les divisions de la chose ont des noms et des propriétés connus, alors qu'il n'en va pas ainsi des divisions de l'être ». Nous avons souligné dans notre traduction des *Asfār* les termes parallèles à ceux de Bahmanyār.

3. Cf. *Shawāhid*, p. 7, 3e illumination (texte 1).

4. Nous lisons : *huwa anna-hu law kāna* (éd. Qom, 1387 h.) plutôt que : *huwa anna-hu kāna* (éd. Beyrouth, 1981).

ainsi ici. En outre, cela entraînerait que l'Être pour lequel il n'est absolument pas de cause serait composé, ce qui ne se peut pas.

[L'être n'est pas un genre]

Certains ont dit pour réfuter que l'être soit un genre, que s'il était un genre, sa différence serait soit de l'être soit autre [chose] que de l'être ; – si c'est de l'être, il s'ensuit que la différence serait le lieu de l'espèce puisque le genre lui serait attribué, et si c'est autre [chose] que de l'être, il s'ensuit que l'être serait autre [chose] que de l'être. Ce qu'ils disent là est sot. En effet, les différences spécifiques des substances simples, par exemple, sont des substances, et elles ne sont pas pour autant des espèces subsumées sous la substance par essence, mais elles sont plutôt seulement des différences. De même, la différence de l'animal, par exemple, on lui attribue l'animal, ce qui n'entraîne pas que la différence de l'animal soit une espèce pour celui-ci. Nous verrons bientôt, si Dieu, le Très-Haut, veut, comment cela se fait.

[L'être n'est pas une espèce]

Il est ainsi établi que l'être n'est pas un genre, du fait que les propriétés des différences sont niées de lui. **[52]** Qu'il n'est pas une espèce peut être montré par quelque chose de semblable à cette explication. En bref, sa généralité et son universalité s'accompagnent de la négation de ce par quoi a lieu une différence autre qu'une différence spécifique, comme les propriétés extérieures – que ce soit des propriétés qui classifient ou autre. Cela en effet, ce sont seulement des causes pour que la chose soit existante en acte, non pas pour constituer la signification de l'essence et pour affirmer sa quiddité. De même que l'espèce n'a pas besoin de la différence spécifique pour être qualifiée par la signification générique mais bien pour être actuelle en acte, ainsi l'individu n'a pas besoin de ce qui l'individualise pour être qualifié par la signification qui est l'espèce mais en a besoin pour être existant. L'on ne peut se représenter cela que pour ce qui est autre que la réalité de l'être. Si ce dont la réalité est l'être était individualisé par ce qui s'ajoute à son essence, ce qui l'individualise entrerait dans la quiddité de l'espèce. Il est ainsi établi que ce dont la réalité est l'être n'est pas une signification générique ni spécifique ni un des universels, car tout universel, même si c'est un **[53]** des trois restants [1], revient au genre et à l'espèce, c'est là quelque chose de clair [2].

[Les existences sont des ipséités concrètes]

Il est donc manifeste que les existences sont des ipséités concrètes et individualisées par leurs essences (ou par soi), sans être qualifiées par la générité (l'être-genre, *jinsiyya*) ni la spécificité (*naw'iyya*), l'universalité ou la particula-

1. Les cinq prédicables universels sont le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident. *Cf.* Ibn Sīnā, *Ishārāt*, éd. Forget, p. 16-17 (trad. Goichon, *Directives*, p. 102-103).

2. Cf. *Mashā'ir*, § 81 : « Tu auras compris maintenant que la réalité de l'acte d'être est une réalité concrète déterminée ; elle n'est pas un universel naturel qui, pour la pensée, est le sujet recevant l'un des cinq universaux logiques, sinon quant à la quiddité avec laquelle elle est unie, et lorsque cette quiddité est considérée en tant que telle » (trad. Corbin, *Pénétrations*).

rité, au sens où elles seraient rangées sous une espèce ou un genre ou au sens où elles seraient individualisées par quelque chose qui s'ajoute à leur essence. Elles se distinguent seulement par leur essence, pas par une différence spécifique ni par quelque chose d'accidentel.

Comme il n'y a pas de genre pour elles ni de différence, il n'y a pas pour elles de définition[1]. Et comme il n'y a pas de définition pour elles, il n'y a pas de démonstration conduisant à elles, puisque les deux, [définition et démonstration], sont associées dans la définition, ainsi que nous l'avons indiqué déjà[2]. La connaissance que l'on peut avoir de ces [existences] est dès lors soit par contemplation présentielle soit par induction à partir de leurs effets et de leurs conséquences. Ainsi ne les connaît-on que d'une connaissance faible.

SECTION 7 : Qu'il n'y a de cause pour la réalité de l'être d'aucune manière

Je pense que tu fais partie de ceux qui comprennent à partir de ce que nous avons développé ici, qu'il n'est pas possible que la réalité de l'être en tant que telle soit composée à partir d'une multiplicité concrète, extérieure ou mentale, en acte ou relevant d'une analyse de l'intellect. Quand tu examines ce dont l'essence est composée en sa substance de lui-même et d'autre chose, ne vois-tu pas que l'essence, en sa racine et sa substance, a besoin[3] des deux, même si ce n'est pas en tant qu'elle en est un effet qui en émane mais en tant que sa réalité en tant qu'elle est ce qu'elle est dépend d'eux pour subsister. Ou plutôt même, la substance de l'essence est la substance de ces deux substances, que ce soit eu égard aux propriétés de l'extérieur ou de l'entendement ou de ce qu'il en est absolument[4].

Si l'on posait donc pour la réalité de l'être en tant que telle des principes substantiels à partir desquels son essence serait composée en sa substance, chacun de ces constituants ou certains d'entre eux seront soit la pure réalité de l'être – et l'être sera ainsi actuel par ce principe avant lui-même; soit ils seront, ou l'un d'entre eux sera, quelque chose d'autre que l'être – et ce qui est posé par hypothèse comme étant la réalité de l'être est-il autre chose que ce qui est au delà de cette chose qui est autre que l'être ? Ce qui est posé comme étant la réunion de ces choses reviendra ainsi à être une partie de celles-ci ou à être extérieur à celles-ci.

Ensuite, il s'ensuivrait que ce qui est autre que l'être précéderait l'être par l'être, ce dont l'absurdité est spontanément connue et dont le caractère erroné est irréfutable.

En outre, la réalité de l'être serait actuelle pour ces constituants avant d'être actuelle pour ce qui est constitué par ceux-ci, c'est-à-dire l'être. Cela entraînerait

1. La définition est en effet composée du genre prochain et de la différence. Voir la définition qu'en donne Avicenne dans son *K. al-Ḥudūd*, p. 10 (déf. [1], traduit *supra*, p. 162, n. 4) et ce qu'en dit Ṣadrā lui-même, *Asfār*, vol. I, p. 25.

2. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 25.

3. Nous lisons *muftaqira*.

4. Ce qu'il en est absolument, c'est-à-dire ce qui regroupe ce qu'il en est dans l'entendement et dans le concret.

que la chose serait actuelle avant elle-même, et l'être tournerait ainsi sur lui-même, ce qui est impossible.

[54] Il est donc impossible que la réalité de l'être soit en son essence (ou en soi) [le résultat de] la réunion de parties distinctes dans l'être, comme la matière et la forme, ou se résolve en choses unies eu égard à la réalité et à l'être. Bref, il est impossible de se représenter que sa réalité se résolve en une chose et une autre d'aucune manière. Comment en serait-il autrement alors que la réalité pure ne se répète pas ni ne se dédouble eu égard à elle-même, ni dans le concret ni dans l'entendement ni absolument?

Et comme tu sais qu'il est absurde que ce qui n'est pas l'être précède l'être par l'être, il t'apparaît clairement que l'être en tant qu'il est fondé par lui-même et existant par soi (ou par son essence), est son propre fondement et l'être de son essence. Eu égard à son essence (ou à soi), il n'est donc rattaché à absolument rien, mais bien eu égard aux déterminations qui lui sont accidentelles et aux modalités qui lui sont concomitantes. L'être en tant qu'être n'a donc pas d'agent dont il proviendrait ni de matière qui se transformerait en lui, ni de substrat dans lequel il existerait, ni de forme dont il se revêtirait, ni de finalité en vue de laquelle il serait, mais c'est plutôt lui qui est l'agent des agents, la forme des formes, la finalité des finalités, puisqu'il est la Finalité extrême, le Bien pur auquel aboutissent l'ensemble des réalités et toutes les quiddités. L'être est trop grandiose pour être rattaché à une cause, puisqu'il a été dévoilé qu'il n'y a absolument pas de cause pour lui : ni de cause par laquelle, ni de cause à partir de laquelle, ni de cause en laquelle, ni de cause pour laquelle. Tu parviendras bientôt à comprendre tout ceci en détail, si Dieu, le Très-Haut, veut.

Problèmes et solutions [Réponse aux objections de Suhrawardī] [1]

Il reste un certain nombre de questions suscitant le doute concernant le fait, pour l'être, d'avoir des réalités concrètes.

[1. Première mise en doute]

Parmi celles-ci, il y a ce que l'auteur des *Talwīḥāt* [2] a mentionné en disant : « Si l'existence était dans le concret un attribut de la quiddité et que celle-ci était [ainsi] réceptrice, [la quiddité] serait soit existante *après* [l'existence], – l'existence se produirait alors indépendamment, sans elle, et il n'y aurait dès lors ni **[55]** réception ni qualification ; ou bien *avant* elle, – et elle serait alors existante avant l'existence ; ou bien *avec* elle, – et la quiddité serait alors existante avec

1. Cf. *Shawāhid*, p. 13-14 (9e ill., texte 1), où mention est faite des critiques de Suhrawardī, mais sans que celles-ci soient détaillées. Les objections auxquelles il est ici répondu font appel à la question de la qualification de la quiddité par l'existence. Aussi verra-t-on dans les réponses qui seront données des éléments de ce que tient Ṣadrā sur cette question.

2. Suhrawardī.

l'existence, non pas par l'existence, et elle aurait donc une autre existence. Les différents conséquents étant tous faux, l'antécédent l'est aussi »[1].

On y répondra en choisissant que la quiddité est *avec* l'existence dans le concret. Ce par quoi est « l'être-avec » (*ma'iyya*), c'est l'existence même par laquelle elle est existante, sans besoin d'une autre existence, de la même manière que la simultanéité temporelle qui a lieu entre le mouvement et le temps dans lequel celui-ci se produit est par ce temps même, sans prise en considération d'un autre temps de sorte qu'il y aurait pour ce temps, un temps, à l'infini.

De plus, la qualification de la quiddité par l'existence est quelque chose qui a lieu dans l'intellect. Il n'en va pas comme de la qualification du substrat par les autres accidents qui subsistent par lui, de sorte qu'il y aurait pour la quiddité une existence isolément, qu'il y aurait pour son existence une existence, et qu'ensuite l'une des deux serait qualifiée par l'autre. Dans les faits[2], [existence et quiddité] sont plutôt quelque chose d'unique, sans qu'il y ait antériorité entre les deux ni postériorité, ni non plus simultanéité au sens mentionné. La qualification de [la quiddité] par [l'existence] a lieu dans l'intellect[3].

Le détail de ce propos se trouve [dans] ce qu'a évoqué l'un de ceux qui font cercle autour du Trône de la réalisation[4] : « Lorsqu'une existence émane du Principe, cette existence a une ipséité différente du Premier. Ce qui est entendu par le fait qu'elle émane de lui est différent de ce qui est entendu par le fait qu'elle possède une ipséité. Il y a donc ici deux choses à intelliger : la première, ce qui émane du Premier, qui est ce qui est appelé existence ; la seconde, l'ipséité concomitante à cette existence, qui est appelée quiddité. Eu égard à l'acte d'être (*wujūd*), elle suit cette existence (*wujūd*)[5], parce que si le Principe premier ne faisait pas une chose, il n'y aurait **[56]** absolument pas de quiddité, mais eu égard à l'intellect, c'est l'existence qui la suit, du fait qu'elle en est un attribut »[6]. Fin [de citation].

À partir de ce que celui-là a évoqué et de ce que nous avons évoqué nous-même, on apprend donc que la quiddité est unie à l'existence dans les faits par une espèce d'union[7]. Lorsque l'intellect les analyse en deux choses, il juge de l'antériorité de l'une eu égard aux faits, et c'est l'existence, parce que celle-ci est le fondement pour qu'il y ait une réalité émanant du Principe, la quiddité lui étant unie et étant prédiquée d'elle, mais au niveau de l'ipséité de son essence, non pas

1. Suhrawardī, *Talwīḥāt*, p. 23, l. 5-9. Il s'agit ici d'une citation littérale. Ṣadrā répond également à cette objection dans les *Mashā'ir*, § 53-55 et dans les *Masā'il*, p. 15.

2. Par opposition à ce qu'il en est dans l'entendement.

3. *Asfār*, t. I, p. 243 (texte 5).

4. *Cf.* Coran, 39 : 75 : « Et tu verras les Anges faisant cercle autour du Trône ». Il s'agit ici de Naṣīr al-Dīn Ṭūsī.

5. Rappelons que le terme arabe *wujūd* a pour signification à la fois « acte d'être », « existence » et « Être ». Pour une plus grande compréhension du texte, il a semblé indispensable ici de traduire ce mot, dans la même phrase, par des termes français différents.

6. Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 245.

7. Cf. *Asfār*, t. I, p. 245 (texte 5).

comme l'accident concomitant[1]. Eu égard à l'entendement cependant, c'est l'autre, à savoir la quiddité, qui est antérieure. Elle est, en effet, le fondement pour ce qui est des jugements de l'entendement. Cette antériorité soit sera par l'existence, comme tu l'apprendras, soit ne sera pas par l'existence, mais par la quiddité. On verra qu'il y a aussi une antériorité différente des cinq [modes d'antériorité] connus[2], à savoir l'antériorité en considération de la substance et de la réalité mêmes, telle l'antériorité de la quiddité du genre sur la quiddité de l'espèce, sans prise en considération de l'existence[3]. En bref, que la quiddité soit différente de l'existence et qu'elle soit qualifiée par celle-ci, c'est là quelque chose d'intellectif qui n'a lieu que dans l'entendement, pas à l'extérieur. Mais si cela a bien lieu dans l'entendement, ce n'est pas pour autant séparé de l'existence, car le fait d'être dans l'intellect est aussi une existence intellective, de même que le fait d'être à l'extérieur est une existence extérieure. Cependant, il appartient à l'intellect de prendre en considération la quiddité seule, sans rien considérer avec elle des deux existences extérieure et mentale, et de la qualifier par cette [existence][4].

Peut-être diras-tu : cette considération aussi est un des modes de l'existence de la quiddité. Comment la quiddité peut-elle être qualifiée par ce mode d'existence ou par [l'existence] absolue qui englobe ce [mode], tout en maintenant le principe de subordination dans la qualification[5] ?

Nous dirons alors : cette considération peut être envisagée de deux façons. **[57]** La première, l'envisager comme étant la suppression de l'ensemble des modes de l'existence de la quiddité dans son essence ; la seconde, l'envisager comme étant un des modes de l'existence. Par l'un des deux points de vue, la quiddité est qualifiée par l'existence, et par l'autre, elle est mêlée à elle, et non pas qualifiée par elle[6]. Cependant pour notre part, nous n'avons pas à prendre une pareille peine, puisque nous avons affirmé que l'existence est le fait même que la quiddité est établie, non pas le fait que quelque chose est établi pour la quiddité. Il n'y a donc pas **[58]** place ici pour la subordination. Faire usage du terme « qualification » pour la liaison (*irtibāṭ*) qu'il y a entre la quiddité et l'existence relève de la

1. Cf. *Mashā'ir*, § 55 : « L'antériorité de l'existence sur la quiddité n'est pas la même que l'antériorité de la cause sur le causé, ni la même que l'antériorité du réceptacle sur la chose reçue, mais elle est comme l'antériorité de ce qui est par essence à l'égard de ce qui est par accident ; comme l'antériorité de ce qui est au sens vrai, à l'égard de ce qui est au sens figuré » (trad. Corbin, *Pénétrations*).

2. Ces cinq modes sont l'antériorité par le temps, par la dignité, par la nature, par le rang et par la causalité. Cf. *Shawāhid*, p. 59.

3. *Ibid.*, p. 61. Ce paragraphe est parallèle à *Mashā'ir*, § 77.

4. Ce passage rappelle Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 39 : « La quiddité n'est isolée (*tata-jarrada*) de l'existence que dans l'intellect. Non pas que dans l'intellect, elle soit séparée (*munfakka*) de l'existence – en effet être dans l'intellect, c'est encore une existence intellective, de même qu'être à l'extérieur est une existence extérieure –, mais du fait qu'il appartient à l'intellect de la considérer seule sans considérer l'existence ».

5. C'est-à-dire le principe qui veut que la qualification de *a* par *b* soit subordonnée à l'existence de *a*. *Cf.* p. 165, n. 2.

6. Cf. *Mashā'ir*, § 78-79.

généralisation ou de l'équivocité. Il n'en va pas, en effet, comme lorsqu'on l'utilise pour la liaison entre le substrat et les autres accidents et états. La qualification de [la quiddité] par l'existence est plutôt de l'ordre de la qualification des [réalités] simples par ce qui leur est essentiel, et non son union à l'[existence][1].

[2. Deuxième mise en doute]

Parmi [ces questions], il y a aussi le fait que si l'existence était dans le concret, elle subsisterait par la quiddité. Sa subsistance serait donc soit par la quiddité existante – et il s'ensuivrait que l'existence [de cette quiddité] précéderait son existence; soit par la quiddité non-existante – et il s'ensuivrait la réunion des deux contradictoires; soit par la quiddité isolée de l'existence et de la non-existence – et il s'ensuivrait l'élimination des deux contradictoires[2].

Voici comment l'on y répondra[3]. Si l'on entend par « existante » et « non-existante » ce qu'il en est eu égard à ce qui est en réalité[4], nous préférons que l'existence subsiste par la quiddité existante, mais [existante] par cette même existence, non pas par une existence qui la précéderait, de même que la blancheur subsiste par le corps blanc par cette blancheur même qui subsiste par lui, non pas par une autre blancheur.

Si l'on entend par ces deux [termes] ce qui est pris au niveau de la quiddité en tant que telle, de telle sorte que, des deux, quelque chose sera considéré dans la définition d'elle-même en tant qu'elle est elle-même, ou une partie d'elle-même, nous préférons que l'[existence] subsiste par la quiddité en tant que telle, sans prise en considération de rien de l'existence ou de la non-existence dans la définition d'elle-même. Ce n'est pas là éliminer les deux contradictoires de ce qu'il en est dans les faits, parce que les faits sont plus vastes que ce niveau. Dans les faits, la quiddité n'est pas dépourvue de l'une des deux choses, de même que la blancheur subsiste par le corps sans condition de blancheur ou de non-blancheur dans la définition de son essence et de son existence; dans les faits, le corps n'est pourtant pas dépourvu de l'un des deux. La différence entre les deux cas, c'est que

1. Cf. *Mashā'ir*, § 80.

2. La même question est traitée dans les *Mashā'ir*, § 75-76, ainsi que dans les *Asfār*, t. I, p. 246-247 (texte 5). Dans ce dernier texte, Ṣadrā reprend cet argument à son propre compte, pour montrer que quiddité et existence sont une seule et même chose dans le concret.

3. La réponse donnée par Ṣadrā peut paraître un peu compliquée. Ce qui est entendu ici, c'est que le concept d'être ne peut être dit qualifier la quiddité que lorsque cette dernière est considérée en tant que telle, c'est-à-dire sans considération de l'existence ni de la non-existence. Dans le monde extramental, la quiddité n'a pas d'existence séparée de son existence, mais existence et quiddité sont une seule et même chose.

4. Le *nafs al-amr*, la chose même, est la réalité de la chose en elle-même. Cf. *T. sūrat al-Sajda*, p. 42 : « Le *amr*, c'est l'existence des choses en elles-mêmes ». On peut aussi l'entendre comme ce qui est dans le Monde de l'ordre (*'ālam al-amr*) par opposition à ce qui est dans le Monde de la création (*'ālam al-khalq*), qui est un reflet du premier, existant dans le devenir. Cf. *T. sūrat al-Baqara*, vol. II, p. 143 : « Les philosophes (*ḥukamā'*) ont pour doctrine que le *nafs al-amr* est une expression de l'Intellect agent tel qu'ils l'entendent. Ce qui est entendu par le *amr*, c'est la signification opposée au *khalq* (création). Et donc, ce qu'ils entendent par "ce qui existe dans le *nafs al-amr*", c'est ce qui existe dans le Monde de l'ordre ». Sur ceci, *cf.* J. Van Ess, *Die Erkenntnislehre*, p. 71.

le corps, selon ce point de vue, a une existence précédant l'existence de la blancheur et de son contraire. Le qualifier à l'extérieur [de l'entendement] par l'un des deux est donc possible, à la différence de la quiddité par rapport à l'existence[1]. À l'extérieur [de l'entendement], [la quiddité] est l'existence même; il n'y a donc pas de qualification pour elle par l'existence eu égard à [l'extérieur], vu que sa qualification par elle se fait dans le cadre de ce qui n'implique pas la moindre différence entre les deux, même si cela n'implique pas la subordination. Et dans l'intellect, il en va de même, car là aussi, tout autant qu'à l'extérieur, [quiddité et existence] sont mêlées l'une à l'autre, si ce n'est dans un mode de considération de l'intellect qui comprend la prise en compte des deux aspects de mélange et de dépouillement[2]. L'intellect qualifie ainsi [la quiddité] par l'existence de la façon que nous avons mentionnée.

Tu sais déjà que, pour notre part, nous pouvons nous passer de ce propos. En effet le fait que l'existence soit dans le concret n'entraîne pas **[59]** qu'elle subsiste par la quiddité ni qu'elle soit un accident de celle-ci, puisque les deux, [quiddité et existence], sont une seule et même chose dans ce qu'il en est en réalité, sans distinction entre elles. En effet, la quiddité est unie à l'existence extérieure à l'extérieur, et à l'existence mentale dans l'entendement. L'intellect cependant, lorsqu'il intellige la quiddité en ne prenant en compte aucun des modes de l'existence, juge que les deux – quiddité et existence – sont distinctes du point de vue de l'intellect, en ce sens que ce qui est entendu par l'une est différent de ce qui est entendu par l'autre, de même qu'il juge que le genre et la différence dans les [réalités] simples sont distincts, alors qu'ils sont unis dans les faits pour ce qui est de l'instauration comme de l'existence.

[Rapport avec la doctrine de Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī]

La doctrine de l'un des gens de la finesse[3] est proche de ce que nous venons de mentionner par certains aspects. Il [a pour doctrine] en effet qu'il n'est pas permis que l'être conceptuel ou le concept d'existant arrive comme un accident à la quiddité eu égard à ce qu'il en est en réalité[4], parce que le fait qu'une chose arrive comme un accident à une autre et qu'elle soit établie pour cette autre [chose] est subordonné à l'existence de ce à quoi elle arrive comme un accident. Il y aurait ainsi pour la quiddité une existence avant son existence. En outre, le concept d'existant est uni aux quiddités. Or il est interdit que l'une des deux [choses] unies l'une à l'autre arrive comme un accident à l'autre lorsqu'elles sont unies.

1. En effet, « La quiddité en tant que telle, sans considération de l'existence et de la non-existence, n'a pas d'actualisation (*taḥaṣṣul*) à l'extérieur sinon par la prise en considération de son existence, non pas antérieurement à cette considération » (*Asfār*, t. I, p. 246, l. 12-14).

2. Sur ces deux aspects, cf. *Asfār*, vol. I, p. 57, traduit *supra*, p. 189.

3. Le terme ici choisi (*ahl al-tadqīq*) doit renvoyer à Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī, le Sayyid al-Mudaqqiq (m. 903/1497-1498), ce que confirme aussi l'allusion aux controverses avec Dawwānī que l'on trouvera à la fin de ce passage, p. [60].

4. Nous traduisons ainsi l'expression *fi nafs al-amr*. Cf. *supra*, p. 190, n. 4.

Eu égard à la considération de l'entendement, il n'est pas [permis] non plus que l'être comme source [de dérivation][1] arrive comme un accident [à la quiddité]. En effet, si l'intellect trouve bien la quiddité dépourvue de l'[être] lorsqu'il la prend en elle-même sans aucune adjonction, il ne la trouve pas toutefois qualifiée par l'être après ce degré. Il la trouve alors existante, ce qui n'entraîne pas que [60] l'être subsiste par elle. En effet, que le dérivé[2] soit dit véridiquement [de quelque chose] n'entraîne pas que le principe dont il est dérivé[3] subsiste par cette chose.

Par contre, l'être au sens de l'existant, lui, arrive comme un accident à la quiddité eu égard à la considération de l'entendement. En effet, l'intellect trouve la quiddité dépourvue de l'[être], lorsqu'elle est prise par elle-même sans adjonction, et il trouve l'[être], à un deuxième degré, arrivant comme un accident à [la quiddité]. C'est pour cela qu'il juge que l'[être] arrive comme un accident à la [quiddité], alors qu'il n'est pas permis qu'il lui arrive comme un accident dans ce qu'il en est en réalité. En effet, [être et quiddité] dans les faits sont une seule et même chose, il n'y a là aucune altérité entre les deux, de la nécessité que, dans les faits, la noirceur et l'être sont une seule et même [chose] eu égard à l'essence et à l'existence. On ne peut donc se représenter ici entre les deux de rapport, que ce soit le fait d'arriver comme un accident ou autre [chose]. Par contre, dans la considération de l'entendement, ce sont deux choses. En effet, l'intellect peut diviser cette chose unique en quiddité qui précède et être qui suit et, par cette considération, il se représente qu'il y a entre les deux une relation. Fin du résumé de ce qu'il a mentionné.

Il n'est pas caché à celui qui est doué de raison que ses propos et ce dont nous avons montré la réalité s'accordent d'une certaine manière, bien qu'il y ait aussi une certaine divergence entre les deux. C'est que pour lui, l'être est soit quelque chose de conceptuel soit un concept général et évident qui peut être attribué, et ce sont là deux choses ne relevant que de la considération de l'entendement. Pour nous par contre, c'est quelque chose de véritable et de concret qui est par essence (ou par soi), sans considération de rien d'autre, être et existant. Mais pour ce qui est de l'union de l'être et de la quiddité, cela fait partie de ce à propos de quoi nous sommes d'accord lui et moi[4]. Il y a par ailleurs dans son propos matière à examen. Son contemporain al-'Allāma al-Dawwānī[5] a avancé contre lui certaine [objections], et [Dashtakī] a également rétorqué de nombreuses choses à [son]

1. C'est ainsi qu'il faut comprendre ici le terme *maṣdarī*, semble-t-il, au vu de la suite du passage. Voir aussi *supra*, p. 182, n. 2.

2. Le dérivé est le terme « existant », dérivé de « existence ».

3. Le terme « existence » ou « être ».

4. Sur les rapports entre quiddité et existence selon Mullā Ṣadrā, cf. *Asfār*, vol. I, p. 245 *sq.* (texte 5).

5. Jalāl al-Dīn al-Dawwānī (m. 908/1503).

détracteur[1]. Si nous nous occupions de [ces questions], nous dépasserions cependant les limites de ce livre.

[3. Troisième mise en doute]

Parmi les [questions qui suscitent le doute], il y a aussi ce qui se trouve dans le *Ḥikmat al-ishrāq* et dans les *Talwīḥāt*, à savoir qu'*il n'y aurait pas, dans l'existence, ce dont la quiddité même est l'existence. C'est qu'en effet, après que nous nous en sommes représenté le concept, il nous est possible de douter s'il a l'existence ou non. Il a donc une existence qui se surajoute.* Il en va de même de son existence *et cela s'enchaîne* à l'infini, ce qui ne se peut pas. Il n'y a pas d'échappatoire, sinon [dire] que l'être prédiqué des existants est une considération de l'intellect[2].

[61] On y répondra par ce que nous avons dit auparavant, à savoir que la réalité de l'être et sa nature profonde n'adviennent pas dans l'entendement. Ce qui y advient de [cette réalité], c'est quelque chose d'abstrait par l'intellect, qui en est [seulement] un aspect. La science de sa réalité repose sur la contemplation présentielle ; après la contemplation de sa réalité et la pénétration jusqu'au fond de sa quiddité, qui est l'anéité[3] même, il ne reste pas de place pour un tel doute.

Il est préférable de présenter cette question aux **Mashshā'ūn** comme les contraignant [à admettre notre point de vue], ainsi que [Suhrawardī] l'a fait dans le *Ḥikmat al-ishrāq*. Ceux-là ont en effet présenté comme preuve de la différence entre l'existence et la quiddité le fait que nous pouvons intelliger la quiddité tout en doutant de son existence. Ce dont on doute n'étant pas ce qui est connu, et n'entrant pas en lui, les deux sont différents dans le concret, et l'existence se surajoute donc à la quiddité. Le Shaykh[4] les a contraints par cet argument même : l'existence aussi en effet, comme l'existence de la *'Anqā'* [5] par exemple, nous pouvons la concevoir, tout en ne sachant pas si elle est existante ou non dans le concret. L'existence a donc besoin d'une autre existence et cela s'enchaîne, en

1. Sur les discussions entre **Ṣadr al-Dīn al-Dashtakī** et **Jalāl al-Dīn al-Dawwānī**, cf. *supra*, p. 178, n. 5.

2. **Suhrawardī**, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 65, l. 10-14 : « Les adversaires de ceux-là, [c'est-à-dire, ceux qui suivent les **Mashshā'ūn**], comprennent [ce qu'est] l'existence tout en doutant sur la question de savoir si elle advient dans le concret ou non, ainsi qu'il en est au sujet du fondement de la quiddité. Il y aura donc pour l'existence une autre existence, et un enchaînement [à l'infini] s'ensuivra nécessairement. Il est manifeste de ce fait qu'il n'y a pas dans l'existence ce dont la quiddité même est l'existence. C'est qu'en effet, après que nous nous en sommes représenté le concept, il nous est possible de douter de ce qu'il a l'existence ou non. Il a donc une existence qui se surajoute, et cela s'enchaîne [à l'infini] ». Nous soulignons dans notre traduction des *Asfār* les termes repris directement de **Suhrawardī**. Voir aussi **Suhrawardī**, *Talwīḥāt*, p. 22, l. 10-13 (traduit *infra*, p. 194, n. 1). Il est répondu à cet argument dans *Mashā'ir*, § 56-58 et *Masā'il*, p. 15-16.

3. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 85, n. 6.

4. **Suhrawardī**.

5. Sur la *'Anqā'*, oiseau fabuleux, cf. *supra*, p. 20, n. 2. L'exemple est traditionnel en logique chez les philosophes arabo-musulmans. Sur l'emploi de ce terme en logique, voir Sh. Abed, *Aristotelian Logic*, p. 111, ainsi que F. Zimmermann, *Al-Fārābī's Commentary*, p. 15, qui offre une analyse de l'origine du terme.

s'échelonnant, en existences s'enchaînant à l'infini[1]. Cependant, ce que nous avons mentionné contre lui a aussi bien lieu pour le fondement de l'argument, et les deux principes sont ainsi détruits.

[4. Quatrième mise en doute]

Parmi ces [questions], il y a encore ceci, que [Suhrawardī] mentionne également dans le *Ḥikmat al-ishrāq : si l'existence était* une qualification *pour la quiddité*, se surajoutant à elle dans le concret, *il y aurait pour [l'existence] une relation à [la quiddité], et pour la relation, il y aurait une existence, et pour l'existence de la relation, une relation à la relation, et cela s'enchaînerait ainsi à l'infini*[2].

[62] On y répondra de la manière suivante. L'existence des relations n'est que dans l'intellect, et non pas dans le concret. Cet enchaînement s'interrompt donc quand s'interrompent les considérations de l'intellect. La vérité toutefois, selon nous, ainsi qu'on l'a dit plus haut, c'est qu'entre la quiddité et l'existence, il n'y a fondamentalement pas de différence dans les faits. Il appartient cependant à l'intellect d'analyser certains existants en quiddité et existence, et de considérer entre les deux une qualification et une relation de la manière que nous avons décrite précédemment.

[5. Cinquième mise en doute]

Parmi ces [questions], il y a encore ceci. *Si l'existence était* actuelle *dans le concret sans être une substance, elle serait*, dit-il, *déterminée à être une disposition dans la chose.* Si elle était ainsi, *elle subsisterait par la substance et serait donc, selon les* Mashshā'ūn, *une qualité. Elle serait en effet une disposition permanente pour la représentation de laquelle il n'y aurait besoin de prendre en considération ni une division ni une relation à quelque chose d'extérieur, et c'est là ce qu'ils mentionnent comme définition de la qualité. Or ils ont jugé de manière absolue que le réceptacle précède l'accident, qu'il s'agisse des qualités ou d'autre chose.* L'existant précéderait donc l'existence, ce qui est impossible du fait que cela entraînerait que l'existence précède l'existence. *En outre, l'existence ne serait pas la plus générale des choses absolument, mais la qualité et l'accidentalité seraient, sous [cet] aspect, plus générales qu'elle. Et encore, si elle était un accident, elle subsisterait par le réceptacle. Or le fait pour elle de subsister par le réceptacle signifierait qu'elle serait existante par le réceptacle, [et qu'elle serait donc] indigente. Elle aurait, en effet, besoin de lui pour être réalisée. Or, cela ne*

1. Suhrawardī, *Talwīḥāt*, p. 22, l. 10-13 : « Il n'est pas permis de dire que l'existence s'ajoute dans le concret aux quiddités parce que nous intelligeons [la quiddité] sans elle. C'est que l'existence aussi, comme l'existence de la *'anqā'*, nous la comprenons en tant que telle, sans savoir si elle est existante dans le concret. L'existence aurait donc besoin d'une autre existence et cela s'enchaînerait en s'échelonnant en existants s'enchaînant à l'infini. Or tu connais l'absurdité de cela ».

2. Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 65, l. 15-16. Nous soulignons dans notre traduction les termes repris de ce passage. Ṣadrā répond également à cette objection dans les *Mashā'ir*, § 67-68 et dans les *Masā'il*, p. 17.

fait aucun doute, le réceptacle est existant par l'existence. La subsistance tournerait ainsi en rond, ce qui est absurde[1].

La réponse sera ce qui suit. Pour caractériser ce que sont les catégories, ils considèrent que ce sont des quiddités universelles dont la réalité de l'existence concrète est telle ou telle. La substance, ont-ils dit par exemple, est une quiddité dont la réalité de l'existence dans le concret est qu'elle n'est pas dans un sujet. Et de même, par exemple, la quantité est une quiddité qui, lorsqu'elle existe à l'extérieur, est par essence réceptrice d'égalités et d'inégalités[2], et il en va de même de la qualité **[63]** et du reste des catégories. Partant, le fait que l'existence soit en son essence une substance ou une qualité, etc., tombe, du fait qu'elle n'est pas un universel. Les existences, ainsi qu'on l'a dit plus haut, sont plutôt des ipséités concrètes et individualisées par elles-mêmes, qui ne peuvent être classées sous un concept universel essentiel, comme le genre, l'espèce ou la définition.

[L'existence] n'est pas non plus un accident au sens où elle subsisterait par la quiddité qui est existante par elle, même si elle est un accidentel uni à elle d'une certaine façon. À supposer même qu'elle soit un accident, il ne s'ensuivrait pas nécessairement [non plus] qu'elle soit une qualité, vu son absence d'universalité et de généralité. Ce qui fait partie des accidents généraux et des concepts englobant les existants, c'est seulement l'être qui fait l'objet de l'abstraction de l'intellect, [l'être] conceptuel[3], duquel dérive le concept d'existant en tant qu'existant.

[L'existence] est également différente du reste des accidents en ceci que l'existence de ces derniers en eux-mêmes est leur existence même pour le substrat, tandis que l'existence de l'existence est l'existence même de la quiddité, non pas l'existence de quelque chose d'autre pour elle[4]. Il apparaît de ce fait qu'elle n'a pas besoin du substrat pour être réalisée. Le cercle qu'il a mentionné ne s'ensuit donc pas nécessairement. Ce qui est préférable selon nous toutefois, c'est que l'existence de la substance est une substance par la substantialité de cette substance, non pas par une autre substantialité. Et de même, l'existence de l'accident est un accident par l'accidentalité de cet accident, non pas par une autre accidentalité, du fait de ce que nous avons dit précédemment, à savoir que l'existence n'arrive pas comme un accident à la quiddité dans ce qu'il en est en réalité, mais plutôt dans la considération de l'entendement, en vertu de l'analyse opérée par l'intellect.

1. Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq*, p. 65, l. 17-66, l. 11. Nous soulignons dans notre traduction les termes repris mot à mot de Suhrawardī. Ṣadrā répond également à cette objection dans les *Mashā'ir*, § 59-66 et dans les *Masā'il*, p. 16-17.

2. Dans les *Mashā'ir*, c'est la qualité qui est prise comme exemple. Elle est définie comme étant « une quiddité universelle dont la vérité dans l'existence concrète est de ne comporter ni la divisibilité ni la mise en relation (avec quelque chose d'extrinsèque) » (trad. Corbin, *Pénétrations*, § 60).

3. *maṣdarī* : sur ce terme, cf. *supra*, p. 182, n. 2.

4. Cf. *supra*, p. [47-48], la citation des *Ta'līqāt* d'Ibn Sīnā.

Clarification et avertissement [*Conclusions*]

[Concept et réalité de la lumière]

[Ce qui suit] est quelque chose de clair dont la réalité a été montrée par ce que nous avons mentionné au sujet de l'être. Parfois on utilise [le terme] « lumière » en entendant par là la signification conceptuelle[1], c'est-à-dire la luminosité (*nūrāniyya*) d'une chose d'entre les choses – et il n'y a pas d'existence pour cela dans le concret : son existence est seulement dans les entendements. Et parfois on l'utilise en entendant par là ce qui est manifeste par essence et rend manifeste **[64]** ce qui est autre que lui, qu'il s'agisse d'essences lumineuses, comme le Nécessaire Très-Haut, les intellects et les âmes, ou de lumières accidentelles intelligibles ou sensibles, comme la lumière des étoiles et des lampes – et il y a pour cela une existence dans le concret et non dans les entendements, ainsi qu'un aspect t'en sera révélé si Dieu, le Très-Haut, veut. Suivant l'usage, on utilise [le même terme] « lumière » pour ces [différentes significations] de façon modulée.

Au premier sens, c'est un concept universel accidentel pour ce qui tombe sous lui comme individu, mais pas au deuxième sens. Il s'agit là en effet de ce que sont les réalités lumineuses mêmes avec leur modulation en perfection et déficience, puissance et faiblesse. [En ce sens, la lumière] n'est qualifiée ni par l'universalité ni par la particularité au sens où elle serait ce à quoi arrive comme accident l'individualisation, laquelle s'ajouterait ainsi à elle. La lumière est plutôt pur acte, fait même d'être distinct, clarté et manifestation. Qu'elle ne soit pas manifeste et éclatante provient soit du fait de la faiblesse de la perception – que celle-ci soit intelligible ou sensible – soit du fait qu'elle est mélangée aux ténèbres provenant de ses degrés de descente, du fait des chocs qui se produisent entre les degrés de déficience due à la non-nécessité et des défauts de la langueur provenant de la matière (*hylè*). Il y a, en effet, correspondant à chacun des niveaux de déficience et de faiblesse de la lumière, de manque par rapport au degré de la perfection lumineuse plénière qui n'a pas de limite dans la grandeur, la gloire, l'ornement et la beauté, un des niveaux des ténèbres et des néants, qui sont appelés les quiddités relevant de la non-nécessité (*al-māhiyyāt al-imkāniyya*). Tu en apprendras bientôt davantage dans ce que tu vas entendre.

[Concept et réalité de l'être]

De la même façon, on peut utiliser le [terme] « être » en entendant par là la signification qui résulte d'une abstraction [opérée] par l'intellect, qui fait partie des intelligibles seconds et des notions **[65]** conceptuelles, pour lesquels il n'y a pas de réalisation dans ce qu'il en est en réalité – c'est là ce qui est appelé l'être prédicatif[2]. On peut aussi utiliser le [terme] en entendant par là l'affaire véritable

1. *maṣdarī* : sur ce terme, cf. *supra*, p. 182, n. 2.

2. *wujūd ithbātī*. Celui-ci est l'être utilisé dans les proposition comme « Homère est poète ». Il est souvent mêlé au non-être. Ainsi peut-on dire « Zayd est à la maison, il n'est pas au marché ». Cf. *Asfār*, vol. II, p. 333 (texte 13), parallèle à *Īqāẓ*, p. 10. C'est l'être de la copule, faisant le lien entre le prédicat et le sujet, et non l'être au sens existentiel.

qui rend impossible qu'arrivent la non-existence et la non-choséité, pour son essence, par son essence, et pour la quiddité, par sa jonction à celle-ci. Il n'y a aucun doute que lorsque l'on considère la jonction à la quiddité de l'être abstrait qui est l'un des non-existants, l'être-inexistant n'est pas impossible, mais ceci est seulement impossible par la prise en considération de ce dont [l'être abstrait] s'ensuit, ce dont il est abstrait par essence, qui est l'existence véritable, que ce soit une existence éternelle et nécessaire ou une existence non-nécessaire qui est par dépendance et par liaison [à la première].

[Les existences non-nécessaires sont de pures dépendances][1]

Ce que sont les existences relevant de la non-nécessité en elles-mêmes, ce sont des dépendances et des liaisons mêmes à l'Existence nécessaire : elles n'ont d'autre signification que la liaison au Réel Très-Haut, à la différence de ce qu'il en est des quiddités relevant de la non-nécessité. Pour chacune de celles-ci, il y a en effet une réalité et une quiddité auxquelles arrive la dépendance au Réel Très-Haut en raison des existences véritables, lesquelles ne sont rien d'autre que des modes de l'essence du Très-Haut, des manifestations de Ses attributs élevés, des éclats de Sa lumière et de Sa beauté, et des illuminations de Sa clarté et de Sa gloire, ainsi que nous t'en donnerons la démonstration, si Dieu, le Fort, veut.

[Concept et réalité de l'être : l'être est ce qui est la réalité de ce qui est]

Maintenant ce qui nous concerne, c'est que l'être en toute chose est quelque chose de véritable, qui est autre que l'être abstrait, lequel est l'existentialité (*mawjūdiyya*)[2] – que ce soit l'existentialité de l'existence ou l'existentialité de la quiddité. Le rapport de l'être abstrait à l'être véritable est comme le rapport de l'humanité à l'humain[3] et de la blancheur au blanc, et sa relation à la quiddité est comme la relation de l'humanité au riant et de la blancheur à la neige.

Quiddité et existence

La question du rapport entre quiddité et existence, héritée d'Avicenne et amplement débattue par la suite, est l'une de celles qui préoccupent **Ṣadrā**. C'est à partir d'elle qu'il va montrer le plus clairement le renversement de sa perspective métaphysique, du monde des essences à celui de l'être. Dans les différents passages où il discute cette question, on le voit prendre position dans les débats antérieurs soulevés par celle-ci, notamment la question de l'instauration (*ja'l*), de ce qui se passe quand quelque chose d'autre que le Réel

1. Nous traduirons plus loin d'autres textes se rapportant à cette question, *cf.* textes 28-30.

2. Cf. *supra*, p. [48-49], où **Ṣadrā** explique comment dans tel passage de **Bahmanyār**, il ne faut pas comprendre le terme *mawjūdiyya* comme signifiant le concept abstrait d'existant, mais bien la réalité de l'existence.

3. C'est là, nous l'avons vu, l'exemple qui est donné par **Fārābī** du *maṣdar* que l'on construit pour les termes premiers comme *insān*, termes premiers qui en eux-mêmes n'ont ni *maṣdar* ni conjugaison. *Cf.* p. 182, n. 2 et Sh. Abed, *Aristotelian Logic*, p. 156-157.

vient à être : ce qui est ainsi instauré par le Réel est-ce une essence, qui de ce fait est ? L'instauration est-elle plutôt la qualification d'une quiddité par l'être ? Ou est-ce, ainsi que le défend Ṣadrā, un acte d'être qui est posé, acte d'être dont le caractère limité et imparfait se reflète dans ce qui, pour notre intellect, est la quiddité. Ce sont ces questions que nous allons voir développées dans les extraits des *Asfār* dont la traduction suit [1].

a) *Asfār*, vol. I, p. 65-71 (Texte 3)

Ce texte fait suite au Texte 2. Il pose les fondements de la question des rapports entre quiddité et existence au sein des existants non-nécessaires : l'être comme objet de l'instauration, la question de la fondamentalité, comment les quiddités viennent à apparaître.

[L'être comme objet de l'instauration] [2]

[65] Le Principe de l'effet et l'effet du Principe ne sont autres que les existences véritables qui sont des ipséités concrètes existant par leurs essences (ou par elles-mêmes), non pas les existences abstraites qui sont des affaires qui ne sont que dans l'intellect et n'existent pas à l'extérieur de celui-ci – c'est là quelque chose d'unanimement admis par ceux qui sont doués d'intelligence –, ni les quiddités prises absolument [3] **[66]** aux essences indéterminées [4] qui, par leurs essences (ou par elles-mêmes) et dans les limites d'elles-mêmes, n'ont pas senti le parfum de l'existence [5]. Nous montrerons ainsi dans l'étude de l'instauration que ce qui est instauré, c'est-à-dire l'effet de l'Instaurateur et ce qui résulte de lui par essence, c'est un mode d'existence par l'instauration simple [6], à l'exclusion de la quiddité. De même, l'Instaurateur en tant qu'il est Instaurateur n'est autre qu'un degré de l'être, et non une quiddité d'entre les quiddités [7].

1. Sur les rapports entre quiddité et existence, voir aussi *Asfār*, vol. I, p. 54-63 (texte 2).

2. Sur cette question, voir les textes 17 et 20.

3. Le terme *mursal*, qui correspond dans certaines traductions du grec à ἁπλῶς (*cf.* G. Endress, *Proclus Arabus*, p. 126-127), est utilisé au même titre que *muṭlaq* (absolu) comme épithète de *māhiyya* (quiddité), pour désigner la quiddité en tant que telle, en ce qu'elle est en elle-même. Cet usage est très répandu dans les *Qabasāt* de Mīr Dāmād. Voir notamment Mīr Dāmād, *Qabasāt*, p. 21 : « ... le niveau de la quiddité même absolue en tant que telle, non à la condition de quelque chose ».

4. *mubham*, c'est-à-dire non précis, non spécifique. Ce terme désigne une classe de mots chez les grammairiens et les théologiens du Kalām. *Cf.* R. Frank, *Beings*, p. 91, n. 102.

5. Pour cette expression, voir Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 76. Cf. *supra*, p. 183, n. 7.

6. L'instauration simple consiste à instaurer telle chose, ce qui la différencie de l'instauration composée, qui consiste à rendre une chose telle ou telle, à l'instaurer telle ou telle. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 396 : « L'instauration est soit simple – c'est faire émaner la chose même, dépendante par son essence, qui est exempte de tout mélange avec la composition ; soit elle est composée (*mu'allaf*) – c'est instaurer la chose comme telle chose et le fait qu'elle devienne celle-ci. L'effet qui se range sous [cette deuxième sorte d'instauration], c'est ce qui est obtenu par la proposition "est-ce que" composée [c'est-à-dire la proposition de type "est-ce que la chose est ainsi ?", qui se distingue de la proposition "est-ce que" simple, qui, elle, interroge au sujet de l'existence de la chose, et qui est de type "est-ce que la chose est ?". Cf. *supra*, p. 167, n. 8. Cela demande donc deux éléments : quelque chose qui est instauré (*maj'ūl*) et quelque chose que cet instauré devient (*maj'ūl ilay-hi*) ».

7. Cf. *infra*, texte 17.

Ce qui est visé, c'est que ce qui existe à l'extérieur, ce ne sont pas les seules quiddités, sans les existences concrètes, ainsi que l'ont estimé la plupart des Modernes. Comment [en serait-il ainsi] alors que la signification dont ils jugent qu'elle précède l'ensemble des qualifications et qu'elle rend impossible la venue de la non-existence, ne peut être quelque chose relevant de la non-existence, quelque chose d'abstrait qui n'existe que dans l'intellect? En effet, ce qui relève de la non-existence, est mental et abstrait, ne peut empêcher l'anéantissement ni précéder la qualification par autre [chose]. Du fait de cet « empêchement » et de cette antériorité, on sait donc qu'il y a pour cela une réalité réalisée dans ce qu'il en est en réalité[1], et cette réalité, c'est ce qu'on appelle les existences véritables[2]. Tu as déjà appris qu'elles sont la réalité et la réalisation même, non pas quelque chose de réalisé, ainsi que nous l'avons indiqué. Quelle confusion plus grande y a-t-il que celle de ces gens qui ont pour doctrine que l'être n'a d'autre signification que l'affaire abstraite et n'existant que dans l'intellect, à l'exclusion de la réalité concrète?

Ce que nous avons mentionné réfute aussi le propos de l'un de ceux qui réalisent [les choses][3], [qui affirmait] que l'on ne peut validement porter le jugement que l'être précède l'être-en-acte des quiddités parce qu'il n'y a pas de signification véritable pour l'être autre qu'abstraite. Nous dirons en effet que ce dont on juge qu'il précède la subsistance des quiddités et leur affirmation, c'est l'être au sens véritable et concret, et non pas [au sens] abstrait et intellectif.

Ce qu'a mentionné le Shaykh[4] dans la Métaphysique du *Shifā'* montre aussi que l'existence est existante dans le concret. Il y dit, en effet : « Ce dont l'existence est nécessaire par autrui toujours, s'il est, n'est pas de réalité simple. En effet, ce qui lui appartient en considération de son essence est autre que ce qui lui appartient en considération d'autrui. Il actualise son ipséité à partir de ces deux [éléments] ensemble dans l'existence. C'est pourquoi rien de ce qui est autre que le Nécessaire n'est dépourvu d'un certain revêtement par la puissance et la non-nécessité en considération de lui-même. Il est le singulier et ce qui est autre que Lui est une dualité composite »[5]. Fin [de citation].

On apprend de son propos que ce qui est produit par l'agent est quelque chose au delà de la quiddité et de la signification de l'être **[67]** prédicatif et abstrait. Quand il dit : « Il actualise son ipséité à partir de ces deux [éléments] ensemble dans l'existence », ce qu'il entend par là, ce n'est pas qu'il y a pour la quiddité une existentialité[6] et pour l'existence une autre existentialité. Ce qui existe, c'est plutôt l'existence en réalité, et la quiddité lui est unie selon un mode d'union[7]. Il

1. *nafs al-amr* : sur ce terme, cf. *supra*, p. 190, n. 4.
2. Nous lisons : *bi-l-wujūdāt al-ḥaqīqiyya* plutôt que : *bi-l-wujūdāt al-ḥaqīqī*.
3. La note 1 de l'édition indique qu'il s'agirait de Jalāl al-Dīn al-Dawwānī.
4. Ibn Sīnā.
5. Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 47, dernière ligne.
6. Un être-existant (*mawjūdiyya*).
7. C'est le terme *ittiḥād* qui est ici utilisé.

est incontestable pour tous que la distinction entre l'existence et la quiddité n'est que dans la perception qu'on en a, et non en fonction du concret.

[La question de la fondamentalité]

Ce préliminaire étant posé, nous dirons que l'aspect d'union en tout ce qui est par union, c'est l'être, que l'union, c'est-à-dire l'identité (*huwa huwa*), soit par essence – comme l'union de l'homme à l'être ou son union à l'animal – ou par accident, – comme l'union de l'homme au blanc. L'aspect d'union entre l'homme et l'être, c'est l'être même qui lui est attribué par essence, tandis que l'aspect d'union entre [l'homme] et l'animal, c'est l'être qui leur est attribué à tous deux ensemble par essence, l'aspect d'union entre l'homme et le blanc étant l'être qui est attribué à l'homme par essence et au blanc par accident. Il n'y a dès lors aucun doute que les deux [éléments] qui sont unis ne peuvent être existants tous les deux ensemble eu égard à la réalité, ou sinon il n'y aurait pas union des deux. C'est une existence unique qui est attribuée aux deux par un certain mode d'attribution. Sans aucun doute, l'un des deux, ou les deux, sera donc abstrait, et l'aspect d'union sera quelque chose de véritable. L'union entre les quiddités et l'être **[68]** sera donc soit telle que l'être sera abstrait et ne relèvera que de la considération de l'intellect tandis que les quiddités seront des affaires véritables, ainsi qu'ont pour doctrine ceux qu'un voile empêche de percevoir la voie des gens du dévoilement et de la vision; soit elle sera telle que les quiddités seront des affaires abstraites et ne relevant que de la considération de [l'intellect] tandis que l'être sera véritable et concret, et c'est là la doctrine victorieuse.

En somme, bien que l'existence concrète soit une réalité une et une espèce simple, qui n'est ni genre ni différence, et à laquelle ne sont attribuées ni l'universalité ni la généralité, ni la particularité ni la singularité, – la multiplication (*ta'addud*) et la différenciation étant plutôt pour elle en vertu de son essence et non pas par quelque chose d'extérieur –, elle est cependant partagée par l'ensemble des quiddités, unie à elles, véridique pour elles du fait qu'elle leur est unie. Ce que signifie l'existence dans l'existence véritable et concrète, c'est cela même que signifie l'existant. En tant qu'elle est le point de départ de l'abstraction de l'existentialité, elle est l'existant, et en tant qu'elle est, en considération de son essence, le point de départ de cette abstraction et que, par elle, a lieu l'être-existant des quiddités, elle est l'existence.

[Et l'être au sens abstrait et la réalité de l'être sont partagés entre les quiddités]

Chacune des deux conceptions de l'être, à savoir véritable et abstraite, est partagée entre les quiddités. À l'[être] abstrait arrivent toutefois l'universalité et la généralité du fait qu'il fait partie des concepts intellectifs généraux comme la choséité, l'être-connu, la possibilité générale, et ce qui leur est semblable. [Cela] à la différence de ce qu'il en est de l'[être] véritable, puisque celui-ci est la pure réalisation concrète, l'individualisation et la détermination pures, sans nul besoin de [quelque chose] qui le particularise ni qui le détermine. C'est plutôt du fait de sa jonction à chaque quiddité que s'actualisent pour celle-ci la distinction et

l'actualisation. [La quiddité] sort ainsi de l'occultation, de l'indétermination[1] et du secret[2].

[L'être est la manifestation même][3]

L'être véritable est manifeste par essence par l'ensemble des modes de manifestation, et ce qui rend manifeste **[69]** autrui. C'est par lui que les quiddités se manifestent, et pour lui, et avec lui, et en lui, et à partir de lui. N'étaient sa manifestation dans les essences des êtres générés, et son rendre-manifeste[4] pour lui-même par essence, et pour ces [essences] par accident, celles-ci ne seraient pas manifestes et existantes, sous aucun aspect. Elles demeureraient plutôt dans le voile de la non-existence et l'obscurité de l'occultation, car, on l'a déjà appris, eu égard à leur essence et dans leurs propres limites, elles sont dépourvues de l'être et de la manifestation. L'être et la manifestation leur arrivent d'autrui. Elles, dans les limites d'elles-mêmes, sont d'essences périssables, de réalités vaines, depuis toujours et à jamais, non pas[5] en un temps donné ni en un degré donné, ainsi que l'on a dit en persan :

> La disgrâce[6], dans les deux mondes, du non-nécessaire
> n'est jamais séparée, et Dieu est plus savant[7].

Ceci traduit la parole [du Prophète], – sur lui les bénédictions de Dieu : « La pauvreté est une disgrâce dans les deux demeures ».

[L'apparition des quiddités]

La manifestation de l'être en son essence dans chaque degré des êtres générés et sa descente vers chacun des modes rend nécessaire la manifestation d'un des degrés des non-nécessaires et d'une des déterminations immuables (*al-aʿyān al-thābita*). Plus nombreux sont les degrés de descente, et plus éloignés de la source de l'être, plus grande est la manifestation des non-existences et des ténèbres avec l'attribut de l'existence et l'épithète de la manifestation, et [plus important] le voilement de l'être par les déterminations des lieux de manifestation, son occultation par les formes des lieux d'apparition, et sa teinture par la teinte des êtres générés. Toute apparition rend nécessaire une chute par rapport au degré de la

1. Nous traduisons ainsi le terme *ibhām*, qui indique la non-précision, la non-spécificité. Dans la traduction latine de la *Métaphysique* d'Avicenne, le terme *ibhām* est rendu par *dubitatio, ignorantia*. Voir le lexique de l'*Avicenna latinus, Philosophia prima, s.v.* Cf. *supra*, p. 198, n. 4, sur le terme *mubham*.

2. Le terme *kumūn*, secret, latence, a une importance particulière dans les systèmes des premiers théologiens, en particulier chez al-Naẓẓām (m. entre 220 et 230/835 et 845). Voir à ce propos J. Van Ess, « kumūn », *EI*^{2}, *s.v.* Il est opposé au terme *ẓuhūr*, apparition, par Ash'arī. *Cf.* D. Gimaret, *La doctrine*, p. 240.

3. Le passage qui suit est parallèle à *Īqāẓ*, p. 23-25.

4. Nous traduisons ainsi le terme *iẓhār*.

5. *Īqāẓ*, p. 23, l. 21 omet la négation.

6. Littéralement : « La noirceur de la face ».

7. Shabistarī, *Gulshan-e Rāz*, p. 72, v. 126 (*cf.* trad. Mortazavi et *alii*, *La roseraie*, p. 31). Nous traduisons.

perfection et un abaissement par rapport au sommet de l'élévation, de la grandeur, de l'intensité de la luminosité et de la puissance de l'être.

[La manifestation de l'être par rapport aux différents niveaux de perception][1]

Tout degré d'entre les degrés [de l'être] dans lequel la chute et l'occultation sont plus grandes, est plus intensément manifeste pour les perceptions faibles, alors qu'il en va à l'inverse pour les perceptions puissantes. [Il en va] comme des degrés des lumières du soleil par rapport aux yeux des chauves-souris et aux yeux des autres. C'est pourquoi la perception des corps, qui sont à l'extrémité de la déficience de l'être, est plus aisée pour les gens que la perception des séparés lumineux, qui sont à l'extrémité de la puissance de l'être et de l'intensité de la luminosité; il n'y a pas plus intense qu'eux dans l'être et la luminosité, sinon leur Créateur et leur Originateur, qui est la Lumière des lumières et l'Existence des existences, car la puissance de Son existence et l'intensité de Sa manifestation sont infinies en puissance, en durée et en nombre. Du fait de l'intensité de Son existence et de Sa manifestation, les regards ne Le perçoivent pas, les compréhensions ne Le circonscrivent pas, bien plus les sens et les estimatives sont détournés de Lui et les intelligences et les compréhensions rebondissent[2] sur Lui.

Les perceptions faibles perçoivent les existences déchues, qui sont accompagnées de non-existences, et les non-nécessaires[3] occultés, qui sont voilés par les êtres générés et teints de la teinture des quiddités différentes entre elles et des significations s'opposant mutuellement, alors qu'en leur réalité, [les existences] ont une seule et même signification. La différenciation entre elles est seulement fonction de la puissance et de la faiblesse, de la perfection et de la déficience, de la hauteur et de la bassesse, qui s'actualisent pour elles eu égard au fondement de la réalité simple, en considération des degrés de chutes, et rien d'autre, ainsi que cela sera dévoilé par l'étude de la modulation[4].

[La manifestation du Nécessaire]

Si les perceptions n'étaient pas faibles et déficientes par rapport à la perception des choses telles qu'elles sont, il conviendrait que ce dont l'être est plus parfait et plus puissant soit plus pleinement et plus clairement manifeste et présent à la puissance de perception. Le Nécessaire d'existence étant au plus haut mode de l'éminence de l'existence et à l'ultime degré de la clarté de la lumière, il faudrait que Son existence soit la plus manifeste des choses pour nous. Mais comme nous trouvons qu'il en va différemment, nous savons que cela ne provient pas de Son côté, puisqu'Il est à l'extrémité de la grandeur, de l'étendue, de la brillance, de la clarté, de l'accomplissement et de la majesté. C'est plutôt du fait de la faiblesse de nos intellects, et du fait que ceux-ci sont plongés dans la matière et qu'ils sont revêtus des non-êtres et des ténèbres, qu'ils ont des difficultés à Le

1. Ce passage est parallèle à *Īqāẓ*, p. 24.
2. Comme l'épée qui ne parvient pas à pénétrer.
3. Nous lisons : *al-mumkināt* (*Īqāẓ*, p. 24, l. 16) plutôt que : *al-malakāt* (*Asfār*, vol. I, p. 69, l. 22)
4. Le paragraphe qui suit ne figure pas dans le texte du *Īqāẓ*.

percevoir. Nous ne pouvons L'intelliger selon ce qu'Il est dans l'être. L'excès de Sa perfection aveugle [nos intellects] du fait de leur faiblesse et de leur éloignement par rapport à l'Origine de l'être et à la Source de la lumière et de la manifestation, du côté de la racine de leur essence à eux, et non de Son côté à Lui. Lui en effet, du fait de Sa grandeur, de l'étendue de Sa miséricorde, de l'intensité de Sa lumière pénétrante, et de Son infinité, est plus proche de nous que toute chose, ainsi que le Très-Haut y a fait allusion en disant : « Nous sommes plus proche de lui que la veine jugulaire » (50 : 16), et en disant : « Très-Haut est-Il. Lorsque Mes serviteurs t'interrogent à Mon sujet, Je suis proche » (2 : 186). Il est ainsi établi que Son intériorité est du fait de Sa manifestation. Il est ainsi intérieur du fait qu'Il est manifeste. Plus la perception est valide dans sa perception et plus son rang est éloigné des revêtements sensoriels et des enveloppes matérielles, plus intenses et plus nombreuses sont pour elle la manifestation des lumières du Réel premier et les apparitions de Sa beauté et de Sa majesté. Et malgré cela, elle ne Le connaît pas selon ce qu'est la véritable connaissance ni ne Le perçoit selon ce qu'est la perception véritable, du fait de la finitude des puissances et des perceptions et de Son infinité dans l'être et la luminosité : *Les faces s'humilient devant le Vivant, Celui qui subsiste par soi* (20 : 111).

[Les déterminations des existences particulières]

[70] Il faut également réaliser [ce qui suit]. Bien qu'il n'y ait pas entre les existences de différence par leurs essences, si ce n'est par ce que nous avons mentionné, à savoir la perfection et la déficience, l'antériorité et la postériorité, la manifestation et l'occultation, il s'ensuit toutefois d'elles en fonction de chacun des degrés, des qualifications déterminées et des épithètes propres relevant de la non-nécessité (*imkāniyya*), qui sont ce qui est appelé « quiddités » chez les philosophes et « déterminations immuables » chez les maîtres du dévoilement d'entre les soufis et les mystiques spéculatifs[1].

Regarde les degrés des lumières qui émanent du soleil, qui sont une image de Dieu dans le monde des sensibles : ils sont teints par la teinture des couleurs des verres, alors qu'en eux-mêmes, ils n'ont pas de couleur et qu'il n'y a pas de différenciation entre eux, sinon par l'intensité ou la déficience de la clarté. Celui qui s'en tient aux verres et à leurs couleurs et qui est voilé de leur fait à la lumière véritable et à ses degrés véritables de descente, [71] la lumière lui est cachée, comme celui qui a pour doctrine que les quiddités sont des affaires véritables, ayant un fondement dans l'être et que les existences sont des affaires abstraites et mentales. Mais qui contemple les couleurs de la lumière et sait qu'elles [proviennent] des verres et qu'il n'y a pas de couleur pour la lumière en elle-même, la lumière lui apparaît et il sait que ce sont ses degrés qui apparaissent dans la forme des déterminations, selon la teinture de leurs dispositions, comme celui qui a pour doctrine que les degrés des existences, qui sont les éclats de la Lumière véritable et

1. *'ārif*. Le terme semble ici désigner clairement les penseurs de l'École d'Ibn 'Arabī. Voir aussi *supra*, p. 18, n. 5.

nécessaire et des manifestations de l'Existence réelle et divine, apparaissent dans la forme des déterminations et sont teints de la teinture des quiddités relevant de la non-nécessité, voilés à l'Ipséité divine nécessaire par les formes créaturelles [1].

b) *Asfār*, vol. I, p. 100-101 (Texte 4)

Il s'agit cette fois d'un extrait du deuxième chemin de la première étape du premier « voyage » des *Asfār* : des trois matières [des propositions] : possible-impossible-nécessaire [2]. Dans ce passage, **Ṣadrā** formule en termes clairs la question de la fondamentalité [3].

[100] *Critique et indication* [*L'existence n'est pas un accident de la quiddité*]

Tu le sais, le rapport de l'existence à la quiddité n'est pas comme le rapport de l'accident au substrat, au sens où il y aurait pour la quiddité un être (*kawn*) et pour son existence un autre être (*kawn*) qui inhère dans la quiddité. L'existence est plutôt le fait même que la quiddité est [4], l'actualité de celle-ci et ce par quoi elle est actualisée [5]. [La quiddité] dans la limite d'elle-même est à l'extrémité du secret [6], de l'intériorité [7] et de l'occultation. Elle ne vient à l'être, n'est illuminée et n'apparaît que par l'existence.

[La question de la fondamentalité]

Le rapport entre les deux, [quiddité et existence], est un rapport d'union, il ne s'agit pas d'une interdépendance. Or l'union ne se conçoit pas entre deux choses actualisées. Elle ne peut se concevoir qu'entre quelque chose d'actualisé et quelque chose de non-actualisé, comme entre le genre et la différence, en tant qu'ils sont genre et différence, non pas en tant qu'ils sont une matière et une forme intelligibles. Ce n'est qu'eu égard à l'intellect que la quiddité est teinte par l'existence, lorsqu'il analyse l'existant en une quiddité indéterminée [8] et une existence qui lui arrive [du dehors] et qu'il qualifie la quiddité par celle-ci, ainsi qu'on l'a vu. Ce qui est indéterminé n'est pas, en tant qu'il est indéterminé, une cause pour ce qui est actualisé, et en particulier pour l'actualisé par lequel cet indéterminé est actualisé et sans lequel il n'est pas pour lui d'actualisation. Ce qui est actualisé est plutôt son actualisation même, de même que ce qui est mis en relation en réalité, c'est la relation même du sujet à lui. Pour ce qui est de l'antériorité de ce qui est essentiel eu égard à la quiddité sur ce qui est composé à partir

1. Ici s'arrête le parallèle avec *Īqāẓ*.
2. Sur ceci, cf. *supra*, p. 178, n. 3.
3. Sur la question de la fondamentalité, cf. *supra*, p. 30 *sq.*
4. ***nafs kawn al-māhiyya***.
5. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 290 : « Le rapport de l'être-existant (***mawjūdiyya***) aux quiddités n'est pas comme le rapport de l'être-blanc (***abyaḍiyya***) au corps lorsque nous émettons au sujet du corps de façon véridique le jugement qu'il est blanc. [...] En effet, il n'y a pas de subsistance pour l'existence par la quiddité ni non plus d'existence pour la quiddité avant l'existence ».
6. ***kumūn***, sur ce terme, cf. *supra*, p. 201, n. 2.
7. Nous traduisons ainsi le terme ***buṭūn***.
8. ***māhiyya mubhama*** : sur ce terme, cf. *supra*, p. 198, n. 4.

de lui, et l'antériorité de la quiddité sur ce qui découle d'elle, c'est là un autre mode d'antériorité, différent de ce qui est par la causalité. Or nous parlons ici de l'antériorité qui est en fonction de la causalité et de la production d'effet.

[101] L'on pourrait dire : « Que l'antériorité de la quiddité par rapport à son existence soit de ce type »[1]. Nous répondrons que ceci n'est pas correct de [plusieurs] façons.

[a] L'une de celles-ci est que nous avons montré que la liaison entre les deux, [quiddité et existence], est unitive sans qu'il y ait antériorité de l'un des deux par rapport à l'autre dans les faits. L'existant en réalité, c'est l'existence en effet, et la quiddité est abstraite d'elle et unie à elle[2]. Celui d'entre ceux qui réalisent [les choses] qui affirme l'antériorité de l'existence par rapport à la quiddité en fonction du concret[3], ce qu'il veut dire, c'est que c'est l'existence qui est le fondement (*aṣl*) dans l'émanation à partir de l'Instaurateur et dans la stabilité dans le concret, du fait qu'elle est le fait même d'être stable dans le concret, tandis que la quiddité est ce qui est compris à partir d'elle et uni à elle. [La quiddité] est ainsi subordonnée à [l'existence] selon cette considération, non pas au sens où elle serait causée ou au sens où elle [en] serait l'effet, puisque les quiddités ne sont ni instaurées ni le résultat d'une production d'effet, ni par l'instauration simple ni par l'instauration composée[4], ainsi que tu l'apprendras. Bref, tant que l'existence relevant de la non-nécessité n'a pas émané de l'Instaurateur, il n'y a pas là de quiddité. Lorsque l'existence émane, la quiddité se fixe, mais dans le degré de l'existence toutefois, non pas dans un degré postérieur ni antérieur, puisqu'elle n'a aucune indépendance dans l'être (*kawn*) et l'actualité dans les faits.

[b] [La proposition envisagée est aussi erronée] du fait que les concomitants de la quiddité sont des choses abstraites, non fondées [dans la réalité]. Or nous avons déjà montré que l'existence est quelque chose de véritable. Comment serait-elle donc parmi les concomitants de la quiddité ? Même si l'antériorité et la postériorité entre la quiddité et ce qui s'ensuit d'elle sont réalisées sans que l'existence entre en aucun des deux, elles le sont toutefois alors que le jugement de l'existence leur est appliqué, mais pas par ce jugement, du fait que quiddité et concomitants ne sont pas séparés de l'existence qui leur convient. La quiddité, dans le degré de son implication de ce qui s'ensuit d'elle, est mêlée à l'existence, même si le fait qu'elle implique [ses concomitants] n'est pas en fonction de

1. Il s'agit là d'une proposition de Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 98 (texte 10).

2. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 290 : « C'est plutôt la quiddité qui est abstraite de l'existence et pas l'existence de la quiddité. Aussi poser le jugement que tel mode d'existence est un homme est premier par rapport au jugement [disant] que la quiddité de l'homme est existante ».

3. Ṭūsī affirmait, nous l'avons vu, que l'existence est antérieure à la quiddité dans le concret, et lui est postérieure dans l'intellect. *Cf.* Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 245 (cité dans *Asfār*, vol. I, p. 55-56, texte 2) et *Maṣāri' al-muṣāri'*, p. 189, l. 16-17 (cité dans *Asfār*, vol. I, p. 415, texte 24).

4. Sur la distinction entre ces deux modes d'instauration, cf. *supra*, p. 198, n. 6.

l'existence[1]. Comment donc l'existence serait-elle un concomitant pour elle alors qu'elle est dans le degré [de la quiddité] et n'est pas postérieure à celle-ci?

c) *Asfār*, vol. I, p. 243-249 (Texte 5)

Ṣadrā termine le chapitre sur les trois matières des propositions en revenant encore sur la question des rapports entre être et quiddité au sein des existants non-nécessaires, se demandant si l'être est quelque chose qui s'ajoute à ce que la chose est, et s'il convient d'opérer une distinction entre ce qui a lieu dans l'entendement et ce qui a lieu dans le concret, ainsi que le propose Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī.

[243] SECTION 21: Que l'être du non-nécessaire s'ajoute à sa quiddité dans l'intellect

Que l'être du non-nécessaire s'ajoute à sa quiddité, le sens n'en est pas que les deux sont séparés eu égard à la réalité. Comment [en serait-il ainsi] alors que la réalité de toute chose est le mode d'être[2] qui lui est propre? [Il ne faut pas comprendre par là non plus] que [l'être] serait un accident qui subsisterait par la [quiddité], comme les accidents subsistent **[244]** par leurs substrats, de sorte que cela impliquerait une existence autre pour la quiddité, outre son existence. Le sens en est plutôt que l'être relevant de la non-nécessité (*al-wujūd al-imkānī*), du fait de sa déficience et de son indigence, comprend une signification autre que la réalité de l'être, [signification] qui est abstraite de lui, qui lui est attribuée, jaillissant de sa non-nécessité et de son manque, comme les entrelacs [de lumière et d'ombre] qui se donnent à voir[3] du fait des degrés de manques de clarté et d'obscurités qui se produisent en fonction des formes que prend la lumière.

Ce que l'on trouve classiquement dans les livres des gens comme preuves de ce que l'être s'ajoute aux quiddités sont des aspects qui n'ont nul profit, sinon la différenciation[4] entre l'être et la quiddité eu égard au concept et à la signification, non pas eu égard à l'essence et à la réalité[5].

1. Tant que la quiddité n'a pas d'existence, l'intellect ne peut la considérer en tant que telle et juger par exemple qu'elle implique par elle-même tel concomitant. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 288: « Tu sais en effet que c'est là un propos erroné, car avant l'existence, on ne peut émettre sur les quiddités de jugement par aucune chose, pas même juger qu'elles sont ce qu'elles sont, parce qu'il n'y a pas pour elles de manifestation ni de distinction entre elles avant l'existence ». Sur le fait que la quiddité est mêlée à l'existence dans le degré de son implication de ses concomitants, voir Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 40.

2. Nous lisons: *al-wujūd* plutôt que: *wujūd*.

3. Nous lisons: *yatarā'ā* plutôt que: *tayarā'ā*.

4. Le terme ici utilisé par Ṣadrā est *taghāyur*. Sur les différents termes utilisés pour signifier « autre », cf. *supra*, p. 30, n. 5.

5. Pour les preuves dont la mention suit, voir notamment Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Tajrīd*, p. 16-17, où ces preuves ne sont que citées, et l'explication qu'en donne Jamāl al-Dīn al-Ḥillī (m. 726/1326) dans son *Kashf al-murād*, édité en même temps que le *Tajrīd*.

1) Parmi ces [preuves], il y a l'utilité de l'attribution : attribuer l'être à la quiddité apporte quelque chose en effet, tandis qu'attribuer la quiddité et ce qui lui est essentiel à elle-même n'est d'aucun profit[1].

2) Parmi elles aussi, le besoin de recherche de preuve : assentir au fait que l'être est établi pour la quiddité a parfois besoin en effet d'une acquisition et d'un examen – ainsi de l'être de l'intellect par exemple – au contraire du fait que la quiddité est établie et [qu'est établi] pour elle ce qui lui est essentiel, parce que cela est établi pour elle de façon évidente[2].

3) Parmi elles encore, la validité de la négation[3] : on peut en effet validement nier l'être de la quiddité – la *"Anqā"* [4] par exemple n'est pas existante – tandis qu'on ne peut validement nier la quiddité et ce qui lui est essentiel d'elle-même.

4) D'entre elles également, l'unité du concept[5] : l'être est en effet une signification une, tandis que l'homme, le cheval, l'arbre sont différents.

5) Parmi elles enfin, la séparation dans l'intellection : parfois en effet, nous nous représentons la quiddité sans nous représenter qu'elle est (*kawn*) ni extérieurement ni mentalement. Qu'on ne dise pas que la représentation n'est autre que l'être mental (*al-kawn al-dhihnī*), parce que nous, nous n'acceptons pas que la représentation soit l'être dans l'entendement. Pour l'accepter, il faudrait une preuve. Et à l'admettre, la représentation de la chose n'entraîne pas la représentation de sa représentation. Quant à ce que disent la plupart des gens, à savoir que parfois nous nous représentons la quiddité tout en doutant de son existence concrète et mentale, on leur renvoie l'objection [en leur disant] qu'elle n'est pas pertinente ici, parce que ce qui en résulte, c'est que nous percevons la quiddité en représentation alors que nous ne percevons pas l'existence en lui donnant notre assentiment, et cela ne nie pas l'union ni n'entraîne la différenciation entre la quiddité et l'existence du fait que le moyen terme n'est pas le même dans le raisonnement[6].

1. Ḥillī explique ceci de la façon suivante : « Lorsque nous attribuons l'existence à la quiddité, disant donc "la quiddité est existante", nous en tirons un profit intelligible qui n'était pas nôtre avant cette attribution. Ce profit n'a de réalité qu'à la condition de la différenciation [entre existence et quiddité], car si l'existence était la quiddité même, dire "la quiddité est existante" serait comme dire "la quiddité est quiddité" ou "l'existant est existant". Le conséquent étant faux, l'antécédent l'est aussi » (Ḥillī, *Kashf*, p. 17).

2. Ḥillī donne le commentaire suivant : « Pour attribuer l'existence à la quiddité, nous avons besoin d'une preuve (*dalīl*) dans le cas de nombreuses quiddités. Si l'existence était la quiddité même ou une partie de [la quiddité], nous n'aurions pas besoin de preuve, parce que la preuve a besoin que le sujet et le prédicat soient différents l'un de l'autre » (*Kashf*, p. 17).

3. Cette preuve ne se trouve pas dans le texte de Ṭūsī, mais elle peut être rapprochée de ce qu'il dit de la négation des deux contradictoires, cf. *infra*, n. 6.

4. Sur cet oiseau mythique, cf. *supra*, p. 193, n. 5 et p. 20, n. 2.

5. Cette preuve ne se trouve pas dans le texte de Ṭūsī.

6. Ṭūsī propose encore d'autres preuves : la réalité de la non-nécessité (*Tajrīd*, p. 16 ; dans son commentaire, Ḥillī explique que le possible d'existence ne peut avoir de réalité que si l'existence s'ajoute à la quiddité. *Cf.* Ḥillī, *Kashf*, p. 16-17) ; la négation des deux contradictoires (*Tajrīd*, p. 17 ; Ḥillī explique cela en disant que parfois nous disons d'une quiddité qu'elle est inexistante. Si

[245] Ces cinq aspects, lorsqu'on les mène à leur terme, prouvent seulement que ce qui est intelligé de l'être est autre que ce qui est intelligé de la quiddité, alors que ce que eux cherchent [à prouver], c'est que quiddité et être sont différents eu égard à l'essence et à la réalité. Ne vois-tu pas que les attributs du Principe le plus haut selon les gens du Réel sont différents en fonction du concept, un en fonction de l'essence et du point de vue [1], car le point de vue de l'essence est le point de vue même de l'ensemble de Ses attributs de perfection, ainsi qu'on le verra si Dieu, le Très-Haut, veut [2].

SECTION 22 : Où l'on établit que l'être du non-nécessaire est sa quiddité même à l'extérieur [de l'entendement] et qu'il lui est uni par un mode d'union [3]

Nous avons expliqué que l'être au sens véritable, non pas [au sens] abstrait, conceptuel et général, compte parmi les affaires concrètes. Si l'être relevant de la non-nécessité (*imkānī*) n'était pas uni à la quiddité possible (*mumkin*) de l'union de l'affaire concrète au concept relevant de la seule considération de l'entendement, il serait soit la quiddité même en fonction du concept soit une partie de celle-ci de la même manière. Or cela est clairement faux selon l'accord unanime et selon [ce qu'exige] l'intelligence, parce qu'il est possible de se représenter [la quiddité] en étant inattentif à son existence, ainsi que pour d'autres aspects déjà mentionnés.

Ou bien [l'être] s'ajouterait à [la quiddité] et subsisterait par elle dans le concret comme la qualité subsiste par ce qui est qualifié. Mais qu'une chose subsiste par une chose et qu'elle soit établie pour elle est subordonné à la subsistance de cette chose-ci sans ce qui subsiste par elle, et le fait que [cette chose] soit établie en elle-même. Il s'ensuivra donc l'antériorité de la chose par rapport à elle-même ou la répétition des modes d'existence d'une chose unique sous un aspect unique, et tous les deux sont impossibles. En effet, ce qui n'a pas d'être (*kawn*) en lui-même ne peut être le sujet d'inhésion d'une autre chose. La quiddité sera [246] soit par l'être qui [lui] arrive comme un accident – ce qui entraîne que la chose se précède elle-même, par la nécessité que l'être de ce à quoi quelque chose arrive comme un accident soit antérieur à l'être de ce qui arrive –, soit par un autre être – ce qui entraîne la seconde difficulté. On en arrivera à un enchaînement [à l'infini] dans les degrés réunis d'existence. Cet enchaînement – outre le fait que les démonstrations en montrent l'impossibilité et qu'il entraîne que quelque chose d'infini soit compris entre deux limites, l'être et la quiddité – entraîne ce qui était maintenu [au départ], à savoir que l'être est la quiddité même dans le concret,

l'existence était la quiddité même, cela entraînerait une contradiction. Si elle était une partie de [la quiddité], il y aurait également contradiction, parce que la réalisation de la quiddité implique la réalisation de ses parties, dont l'existence [selon cette supposition] (*Kashf*, p. 17) ; la composition du Nécessaire (*Tajrīd*, p. 18).

1. Peut-être conviendrait-il ici de lire *ḥaqīqa* plutôt que *ḥaythiyya*, et de traduire : *un en fonction de l'essence et de la réalité*.

2. Cf. *Asfār*, vol. VII, p. 230-231 et *Mafātīḥ*, p. 325-326.

3. Pour le début de cette section, cf. *Mashā'ir*, § 73-76.

parce que la subsistance de l'ensemble des existences qui arrivent [à la quiddité] de telle sorte qu'aucune existence qui lui arrive ne soit séparée de celle-ci, entraîne une existence pour elle qui, elle, n'arrive pas [comme un accident], ou sinon l'ensemble ne serait pas un ensemble.

Autre voie : si l'existence subsistait par la quiddité, la quiddité à laquelle [cette existence] arriverait [comme un accident] serait soit non-existante – et il y aurait contradiction –, soit existante – et il y aurait cercle ou enchaînement [à l'infini][1].

Il n'est d'aucune utilité de répondre en disant : sa subsistance est par la quiddité en tant que telle, non pas par la quiddité non-existante – car il s'ensuivrait la contradiction –, ni par la quiddité existante – car il s'ensuivrait le cercle ou l'enchaînement [à l'infini] –, de la même façon que la subsistance de la blancheur n'est pas par le corps blanc ni par le corps non-blanc – car il s'ensuivrait d'une part la contradiction et de l'autre, le cercle ou l'enchaînement [à l'infini] – sa subsistance étant plutôt par le corps en tant que tel.

En effet, pour la quiddité en tant que telle, sans rien considérer de l'existence ou de la non-existence, il n'y a pas d'actualisation à l'extérieur, si ce n'est par la prise en considération de son existence, non pas précédemment à celle-ci. Il n'est pas permis d'établir pour elle à l'extérieur la moindre chose selon cet aspect, ou plutôt tout ce qui lui arrive selon cet aspect fait partie de ses concomitants abstraits pour lesquels il n'est pas d'existence dans le concret. [Cela] au contraire du corps en tant que tel – c'est-à-dire sans rien considérer de la blancheur et de la non-blancheur – qui, lui, existe à l'extérieur de ce point de vue d'une existence qui précède l'existence de la blancheur et de son contraire. En outre, le fait que la blancheur est établie pour le corps n'est pas subordonné à la blancheur du corps mais est subordonné à l'existence du corps, et ainsi le fait que toute qualification – blancheur ou autre – soit établie pour tout qualifié – que ce soit un corps ou autre chose – est subordonné au fait que ce qui est qualifié soit établi en lui-même, et non pas à l'actualité de cette qualification. Cela n'entraîne donc pas que la chose repose sur elle-même ni qu'il y ait enchaînement [à l'infini]. Cela au contraire de l'existence. Si elle était une qualification de la quiddité, en effet, l'existence de la quiddité reposerait sur son existence, et la chose reposerait sur elle-même. Comparer [247] l'existence, si elle était une qualification s'ajoutant à une chose, au reste des qualifications est erroné.

Ce qu'il en est en réalité, ainsi que nous l'avons dit précédemment, c'est que c'est dans la représentation et non dans le concret que l'être s'ajoute à la quiddité, du fait que l'intellect regarde chacune des deux, [quiddité et être], sans regarder l'autre. Il considère alors l'être comme s'ajoutant et il considère une signification qui a une propriété et qui qualifie la quiddité. Cela non pas en fonction de l'extérieur, comme la qualification du corps par la blancheur, parce qu'il s'ensuivrait

1. Cet argument, hérité de Suhrawardī, est combattu par Ṣadrā dans *Asfār*, vol. I, p. 58-59 (texte 2), lorsqu'il s'agit pour lui de défendre le caractère véritable de l'être comme réalité. Il est ici utilisé par le même Ṣadrā pour étayer sa thèse, à savoir que quiddité et existence sont une seule et même chose dans le concret.

que [la quiddité] précéderait l'[existence] par l'existence d'une antériorité par le temps ou par l'essence, ce qui entraînerait les absurdités [bien connues]. Le fin mot de l'affaire est plutôt que cela entraîne l'antériorité [de la quiddité] sur l'[existence] par l'existence mentale. Nous déduisons cela du fait qu'il est permis que l'intellect considère [la quiddité] seule sans considérer d'existence extérieure ou mentale avec elle. Certes, considérer [la quiddité] en ne considérant rien de l'existence avec elle est encore un mode de l'existence mentale. L'intellect ne la considère pas cependant du point de vue de cette existence, puisqu'il ne prend pas en considération cette existence, même si elle n'est rien d'autre que cette considération. Ne pas prendre en considération quelque chose n'est pas prendre en considération que cette chose n'est pas[1]. [Il appartient] à l'intellect de qualifier la quiddité par l'être au sens absolu[2] dans cette considération, non pas en fonction d'elle-même. Ensuite, lorsque l'intellect considère son existence mentale, cela n'entraîne pas d'enchaînement [à l'infini] dans les existences mais cet [enchaînement] s'arrête lorsque s'arrête la prise en considération. Parmi les gens, il en est aussi qui nient la nécessité de l'antériorité de ce à quoi l'accident arrive sur ce qui arrive par l'existence de façon absolue, disant que ceci n'a lieu que pour les accidents de l'existence à l'exclusion des accidents de la quiddité[3].

Fausse opinion et compréhension[4]

On a dit que nous nous représentons la quiddité en étant inattentifs à son existence. Cela n'a lieu toutefois qu'en rapport à l'existence extérieure. En effet, si nous étions inattentifs à son existence mentale, il n'y aurait absolument rien dans l'entendement. Et si l'on admettait que nous sommes inattentifs à son existence mentale sans être inattentifs à elle, cela n'entraînerait pas non plus qu'elle serait autre que l'existence de manière absolue, car il est permis que la quiddité soit une existence particulière à laquelle arrive l'existence dans l'entendement d'un côté – et c'est le fait qu'elle est dans l'entendement –, de même qu'elle lui arrive à l'extérieur – et c'est le fait qu'elle est à l'extérieur. Il y a donc inattention à son existence dans l'entendement mais pas inattention à elle. L'existence peut parfois aussi arriver à elle-même en considération de sa multiplication[5], comme l'existence pour l'accident général qui s'ensuit des existences particulières[6]. À partir de là, on a dit que l'existence, c'est l'être (*kawn*) et l'actualité (*ḥuṣūl*). Ce

1. Cette expression est reprise de Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 39. Voir aussi *supra*, p. 49.

2. C'est-à-dire l'être comme concept universel.

3. Cf. *Ittiṣāf*, p. 114, et *Shawāhid*, p. 11 (texte 1).

4. Le début de ce paragraphe est constitué d'extraits de la *Muqaddima* de Dāwūd Qayṣarī (m. 751/1350). Ce fait a déjà été souligné par S.H. Nasr, « Mullā Ṣadrā as a source », p. 130.

5. En existence conceptuelle, concrète, etc.

6. Qayṣarī, *Muqaddima*, p. 376. Le texte des *Asfār* tel qu'il est édité pose question. Nous avons pour traduire fait une correction minimale qui consiste à choisir *ka-l-wujūd li-l-'araḍ al-'āmm* plutôt que *ka-l-wujūd li-'araḍ al-'āmm*. Peut-être faudrait-il cependant pousser plus loin la correction. Le texte de Qayṣarī, plus clair, se lit comme suit : *ka-'urūḍ al-wujūd al-'āmm* : « comme le fait que l'existence générale arrive... ».

qu'il en est en réalité, ainsi que nous avons pour doctrine en accord avec ceux qui réalisent [les choses] d'entre les gens de Dieu, c'est **[248]** que toutes les quiddités sont des existences particulières[1]. À la mesure de la manifestation de la Lumière de l'existence selon ses [différents niveaux] de perfection, ces quiddités et leurs concomitants se manifestent, tantôt dans l'entendement tantôt à l'extérieur. La puissance de cette manifestation et sa faiblesse sont fonction de la proximité ou de l'éloignement par rapport au Réel Premier, du plus ou moins grand nombre des intermédiaires, et de la pureté ou de l'impureté de la disposition. Ainsi se manifestent pour certains l'ensemble des perfections concomitantes à l'existence en tant qu'existence, et pour d'autres, moins que cela.

Les formes de ces quiddités dans nos entendements sont les ombres de ces formes existentielles qui se répandent à partir du Réel par la voie de l'origination primordiale (*al-ibdā' al-awwalī*) et qui s'actualisent en nous par la voie de la réflexion[2] à partir des Principes élevés, ou bien par la manifestation de la Lumière de l'existence en nous, à la mesure de la part que nous avons de cette présence. C'est pourquoi **[249]** la science des réalités des choses selon ce qu'elles sont est difficile, si ce n'est pour celui dont le cœur a été illuminé par la lumière du Réel, et entre lequel et l'Être pur le voile a été levé. Celui-ci en effet perçoit par le Réel ces formes de connaissance selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, et malgré cela, à la mesure de son anéité[3] à lui, il demeure voilé. Le point ultime de la connaissance (*'irfān*) de ceux qui connaissent est d'affirmer leur incapacité et leur déficience, et de savoir que tout retourne vers Lui : Il est l'Omniscient, le Connaissant[4].

Propos détaillés pour clarifier ce qu'il en est[5]

Les propos de ceux qui s'adonnent à l'examen et à la réflexion divergent sur ce par quoi a lieu l'existentialité des choses[6].

1) L'un des plus éminents parmi les nobles a pour doctrine que l'existentialité de toute chose est le fait qu'elle est unie au concept d'existant, qui est selon lui un concept évident et simple, qu'on exprime en persan [par le terme] *hast*[7].

2) Abū l-Ḥasan al-Ash'arī, quant à lui, a pour doctrine que l'existence de toute chose est son essence même[8], au sens où ce qui est compris par l'existence de l'homme, c'est « l'animal raisonnable ». Le terme « existence » en arabe et ce qui lui correspond dans les autres langues est commun à d'innombrables significations[9].

1. Qayṣarī, *Muqaddima*, p. 372.
2. Au sens de la réflexion des ondes ou des rayons, *in'ikās*.
3. De son acte d'être, de ce qu'il est. Sur le terme « anéité », cf. *supra*, p. 85, n. 6.
4. *Cf.* Coran, 49 : 13 et 56 : 3. Qayṣarī, *Muqaddima*, p. 381. Ici s'arrêtent les citations de Qayṣarī.
5. Ce passage est parallèle à *Sharḥ al-Hidāya*, p. 297-299.
6. Ce par quoi les choses sont existantes, *mawjūdiyyat al-ashyā'*.
7. Nous lisons : *bi-hast* plutôt que : *beh hast*.
8. *Sharḥ al-Hidāya*, p. 298 : « ... est ce qu'elle est même » (*'ayn māhiyyati-hī*). Nous avons souligné déjà que *māhiyya* peut être utilisé comme synonyme de *dhāt*. Voir à ce sujet *supra*, p. 36.
9. Sur ceci, cf. *supra*, p. 62.

3) La plupart des gens du Kalām [ont pour doctrine] que l'existence est un accident qui subsiste par la quiddité à la fois dans le Nécessaire et dans le non-nécessaire, de la subsistance des accidents[1].

4) Ce qui est connu de la doctrine des philosophes mashshā'ūn[2], c'est que l'existence est ainsi pour les non-nécessaires, tandis que pour le Nécessaire, elle est son essence même[3]. Ce que vise leur doctrine, ainsi que nous l'avons vu déjà, c'est que l'existence du non-nécessaire s'ajoute à sa quiddité dans l'entendement – au sens où ce qui est compris de l'un est autre que ce qui est compris de l'autre dans l'entendement – alors qu'elle est la quiddité même en réalité et dans le concret, au sens où il n'y a aucune distinction entre existence et quiddité par l'ipséité.

L'existence du Nécessaire est son essence même, c'est-à-dire que sa réalité est une existence particulière subsistant par essence, sans prise en considération d'une signification autre en elle, différente du point de vue de l'existence : on ne doit pas pour cela considérer qu'elle est mise en relation à un agent qui la ferait exister ou à un lieu d'inhésion par lequel elle subsisterait, fût-ce dans l'intellect. Elle est selon eux différente des existences des non nécessaires [250] en réalité, même si elle leur est associée dans le fait que l'être au sens absolu[4] lui arrive comme un accident. Ils l'appellent l'acte pur d'être (*al-wujūd al-baḥt*) et l'existence à-la-condition-que-non (*al-wujūd bi-sharṭ lā*), au sens où cette existence ne subsiste pas par la quiddité, comme c'est le cas de l'existence des non-nécessaires. Ils ont dit : si le Nécessaire possédait une quiddité, soit le Nécessaire serait l'ensemble – ce qui entraînerait qu'Il serait composé, fût-ce dans l'intellect ; ou bien Il serait l'un des deux – ce qui entraînerait qu'Il serait dans le besoin, par la nécessité du besoin qu'a la quiddité de l'existence pour être réalisée et du besoin qu'a l'existence de la quiddité pour arriver [comme un accident], fût-ce dans l'intellect.

Lorsqu'on leur a objecté que l'existence particulière aussi a besoin de l'existence absolue, du fait qu'il est nécessairement impossible que ce qui est particulier soit réalisé sans ce qui est général, ils ont répondu [en disant] qu'une existence particulière, réalisée par elle-même, non pas par un agent, subsistant par essence, non pas par une quiddité, peut se passer pour être réalisée de l'existence absolue, ainsi que de tout accident et de toute cause. Le fait que l'existence absolue soit attribué à la [quiddité] est une attribution d'un concomitant d'une existence extérieure non constituante, de même que le fait que la chose soit plus particulière que la quiddité absolue ne rend pas nécessaire qu'elle ait besoin de celle-ci. Comment [en serait-il autrement], alors que l'[existence] absolue relève purement de la considération de l'[entendement], et que les existences selon eux sont des réalités différentes entre elles, multiples par elles-mêmes, non pas par le

1. Voir ce que dit Rāzī, *supra*, p. 86-87.
2. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 37, n. 4.
3. Cf. *infra*, textes 9 *sq.*
4. C'est-à-dire, l'être comme concept.

seul fait qu'elles sont en relation avec les quiddités auxquelles elles arrivent [comme des accidents] – de sorte qu'elles seraient semblables de réalité –, ni par les différences spécifiques – de sorte que l'existence absolue serait un genre pour elles? Cependant, comme il n'y a pas un nom particulier pour chacune des existences, ainsi qu'il en va des divisions de la chose, l'on pense que la multiplication des existences est par la seule relation aux quiddités auxquelles [les existences] arrivent, alors qu'il n'en est pas ainsi. Certains d'entre eux se sont séparés, affirmant qu'il y a différenciation par la réalité du fait qu'il y a une différenciation entre elles par modulation, comme l'existence du Nécessaire et l'existence du non-nécessaire[1].

(5) Un groupe des Modernes a prétendu que l'être[2] est quelque chose de général, d'intellectif et d'abstrait, qui fait partie des intelligibles seconds, et qu'il n'est ce qu'est en réalité aucun des existants. Certes, ce qui rend valide son attribution au Nécessaire, c'est son essence par son essence, et à ce qui est autre que lui, son essence en tant qu'il est instauré par autrui, mais ce qui est attribué dans l'ensemble [des cas] est quelque chose qui s'ajoute en fonction de l'entendement. Le point de départ de l'abstraction de l'attribut dans le non-nécessaire, c'est son essence selon un point de vue acquis à partir de l'Agent, et dans le Nécessaire, son essence par son essence[3].

C'est vers cette doctrine qu'a penché l'auteur de *l'Ishrāq*[4], ainsi qu'il apparaît de son propos et de ses livres. Le résumé de ce qu'il a mentionné de ses discussions avec les Mashshā'ūn en ce domaine, c'est que si l'existence existait, [251] ce serait soit par une existence qui s'ajoute, et cela s'enchaînerait [à l'infini]; soit par une existence qui serait elle-même, et l'emploi [du terme] « existant » pour l'existence et pour le reste des choses ne serait pas en un seul sens, puisque sa signification dans l'existence serait qu'elle est l'existence, et dans ce qui est autre qu'elle, qu'il possède l'existence. En outre, à supposer que l'existence ait une réalité, ce serait soit une substance, et elle n'arriverait pas aux choses comme un attribut, ou un accident, et le réceptacle subsisterait sans elle, or la subsistance sans l'existence est impossible. Et encore, si l'existence existait pour la quiddité, il y aurait pour elle une relation à celle-ci, et pour la relation, il y aurait une existence, et pour l'existence de la relation, une relation à la relation, et cela s'enchaînerait [à l'infini]. En outre, si elle existait, ce serait soit avant la quiddité, et elle serait ainsi indépendante sans elle, non pas un attribut pour elle; soit après elle, et

1. Le *Sharḥ al-Hidāya*, p. 298 omet de mentionner cette division au sein des Mashshā'ūn.

2. *al-wujūd* (*Sharḥ al-Hidāya*, p. 298 et *Asfār*, Qom, s.d.) : *li-wujūd* (*Asfār*, Beyrouth, 1990, vol. I, p. 250, l. 18)

3. Ce texte est ailleurs mentionné par Ṣadrā comme étant une citation de Dawwānī. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 408. Voir aussi *Asfār*, vol. I, p. 74 (texte 31).

4. Suhrawardī.

celle-ci serait ainsi existante avant l'existence; soit avec elle, et celle-ci serait alors existante avec elle, non pas par elle[1].

6) Un groupe a dit: l'être-existant du Nécessaire est par le fait que Son essence, Très-Haut est-Il, est une existence propre et véritable, et l'être-existant des non-nécessaires est par leur liaison à l'existence véritable, qui est le Nécessaire par essence. L'existence selon eux est donc un seul individu unique, la multiplication des existants se faisant par la multiplication des liaisons, non pas par la multiplication de leurs existences[2]. Lorsque l'existence véritable entre en relation avec l'homme, par exemple, un existant s'actualise, et si elle entre en relation avec le cheval, un autre existant, et ainsi [de suite]. Lorsque nous disons « le Nécessaire est existant », le sens en est qu'il est existence, et lorsque nous disons « l'homme, ou le cheval, est existant », le sens en est qu'il est pour lui une relation au Nécessaire, au point que dire « l'existence de Zayd » et « l'existence de 'Amr », équivaut à dire « dieu est Zayd » et « dieu est 'Amr »[3].

Ce qui est entendu par « existant » est donc plus général que l'existence subsistant par essence et que les affaires qui sont en relation avec elle selon un mode de relation. En effet, le fait que le dérivé soit valide ne nie pas que ce dont part la dérivation soit subsistant par essence, ce qui revient au fait que sa subsistance n'est pas par autrui. Cela [n'empêche pas] non plus que ce dont il est valide soit quelque chose qui est relié au principe [de la dérivation], non pas ce à quoi arrive [le dérivé], ainsi du ferronnier (*ḥaddād*)[4] pris du fer (*ḥadīd*), et du fruitier (*thāmir*) pris du fruit (*thamr*)[5]. Il ne convient pas toutefois de faire cas de l'usage des gens de la langue et des maîtres du langage dans la recherche de ce que sont les réalités.

Ils ont dit aussi que le fait que le dérivé soit parmi les intelligibles seconds, les concepts généraux et les évidences premières, n'empêche pas que le principe [dont il est dérivé] soit une réalité fondée [dans la réalité], individuelle, ignorée en son fond. Le fait que l'intelligible soit second et son caractère fondé diffèrent parfois par rapport aux [différentes] choses. Ils ont attribué [252] cette doctrine aux sapiences des Divins d'entre les Sages, et nous avons déjà indiqué que c'est là selon nous une diffamation[6].

1. Il s'agit ici d'un résumé de tous les arguments de Suhrawardī détaillés auparavant par Ṣadrā. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 61 *sq.* (texte 2). Ce résumé ne se trouve pas dans le passage du *Sharḥ al-Hidāya* parallèle à celui-ci.

2. Nous reviendrons plus loin sur cette position, dans la traduction de textes ayant trait aux rapports entre le Nécessaire et les non-nécessaires. *Cf.* textes 26 et 31.

3. Cf. *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 58.

4. Le terme *ḥaddād* est plus généralement traduit par « forgeron ». Nous avons choisi le terme « ferronnier » pour montrer la parenté de ce terme avec *ḥadīd*, « fer ».

5. C'est là ce qu'on lit dans l'édition de Beyrouth. L'édition de Qom donne *al-thāmir min al-thamr*, ce qui pourrait se traduire : « celui qui a des dattes pris de datte ».

6. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 74 (texte 31); *Shawāhid*, p. 51 (texte 26).

L'être est bien pur : *Asfār*, vol. I, p. 340-342 (Texte 6)

Dans le texte des *Shawāhid* traduit plus haut (*Texte 1*), la 4e illumination exposait comment l'être est l'ensemble des attributs de perfection en toute chose. Le passage des Asfār traduit ici explique comment l'être est en soi pur bien, et que les maux et les non-êtres reviennent à des déficiences de l'être. Il est extrait cette fois de la deuxième étape du premier « voyage » : Des statuts de l'être et du non-être.

[340] SECTION 3 : Que l'être est bien pur

Cette question n'est éclairée comme il se doit qu'après qu'il a été établi qu'il y a pour le concept intelligible d'être qui est d'entre les plus claires évidences premières, quelque chose qui correspond validement à l'extérieur, et une réalité et une essence dans le concret, et que sa réalité est l'être-en-acte, l'actualité et le fait d'avoir lieu même, non pas au sens conceptuel [1], ainsi qu'ont pour opinion tous les Modernes, mais plutôt au sens où elle est la réalité même de l'avoir-lieu et ce par quoi est l'avoir-lieu, que ce soit le fait qu'elle-même a lieu – c'est-à-dire [la réalité de] l'être même – ou qu'une autre chose a lieu, qui est la quiddité.

Celui qui ne pose pas de réalité ni d'essence pour ce qui est conçu de l'être par l'intellect au delà de ce concept abstrait dont la représentation est a priori, il est malaisé pour lui, ou plutôt même il ne lui est pas possible, de prétendre que l'être est bien pur. En effet, ce que signifie le bien pour ceux qui usent de leur intelligence, c'est ce qui produit un effet [341] et que les choses désirent, que cherchent les existants et autour de quoi ils tournent par nature, volontairement ou de manière innée. Il est clair que les choses ne recherchent pas une signification conceptuelle et que l'objet de leur désir et de leur visée n'est pas un concept mental et un intelligible second. Cela est manifeste et clair à l'extrême. Sa vanité ne doit pas être cachée à ce que les intellects des hommes trouvent de façon première, sans devoir recourir à la pensée et à la réflexion.

L'être de toute chose étant, ainsi que nous en avons montré la réalité, le mode de sa manifestation par l'épanchement de la lumière de l'être sur elle provenant de Celui qui fait subsister [2], le Nécessaire par essence, qui illumine les quiddités et les fait sortir des ténèbres du non-être vers la lumière de l'être, le bien en réalité revient à la réalité de l'être, que [l'être] soit séparé de tout mélange de malignité – laquelle est une expression soit du défaut et de la déficience de l'être dans une chose d'entre les choses soit de sa perte et de son impossibilité foncière – ou qu'il ne le soit pas.

1. *maṣdarī* : sur ce terme, cf. *supra*, p. 182, n. 2.

2. Le terme *qayyūm* a pour sens à la fois « subistant par soi » et « faisant subsister autrui ». Cf. *T. āyat al-Kursī*, p. 90 : « Il est ce qui fait subsister (*qayyūm*), au sens où Il est ce qui fait subsister autrui (*muqawwim li-ghayri-hi*) et ce qui influe dans l'ensemble de ce qui est autre que Lui que ce soit avec ou sans intermédiaires ». Voir aussi *ibid.*, p. 95 : « Il est ce qui fait subsister ce qui est autre que Lui pour ce qui est de l'essence et de l'être ». Il s'agit d'un des noms divins attestés par le Coran (voir notamment 20 : 111). Sur les différents sens donnés à ce terme traditionnellement, *cf.* D. Gimaret, *Les noms divins*, p. 188-190.

Le mal relève du non-être de façon absolue – que ce soit le non-être d'une essence quelconque ou le non-être d'une perfection et d'un accomplissement dans une essence quelconque, ou dans un attribut d'entre ses attributs de perfection existentielle. Il n'est donc fondamentalement aucune essence pour le mal.

Quant aux quiddités relevant de la non-nécessité et aux déterminations immuables dans les intellects, elles ne sont caractérisées dans les limites d'elles-mêmes ni par la bonté ni par la malignité parce que, en considération d'elles-mêmes, elles ne sont ni existantes ni non-existantes. C'est leur être, qui leur est relié de la manière que nous avons établie à plusieurs reprises, qui est leur bonté, et leur non-être, leur malignité.

L'être est bien pur et le non-être mal pur[1]. Tout ce dont l'être est plus accompli et plus parfait, est plus intense et plus élevé en bonté que ce qui lui est inférieur. Le Bien des biens sous l'ensemble des aspects et des points de vue est tel qu'il est une existence sans non-existence, un acte sans puissance, une réalité sans rien de vain, une nécessité sans non-nécessité, une perfection sans déficience, une permanence sans changement et une continuité sans renouvellement.

Ensuite, l'existence qui est la plus proche du [Bien des biens] parmi les existences est le Bien des biens relatif, et ainsi de suite de proche en proche vers le plus en plus éloigné, et de plus accompli en plus accompli vers le plus en plus déficient, jusqu'à aboutir au niveau de descente le plus extrême qui est la *hylè* première dont la part [342] d'existence est la privation en son essence de l'existence, et l'activité le fait qu'elle est la puissance des existences des choses, l'accomplissement la déficience, la noblesse la vilénie, l'acte la réceptivité, l'actualisation l'indétermination, la différence le genre, ainsi que la démonstration t'en sera donnée en son lieu. C'est là la source des maux et des non-existences et l'origine des déficences et des souffrances : elle est comme un filet où les âmes rationnelles sont captives, elles qui sont des oiseaux célestes [enfermés dans] les cages des éléments.

Ensuite, sache que les existences demeurent en leur bonté fondamentale aussi bien qu'accidentelle tant qu'elles ne descendent pas vers le monde de l'affrontement et de l'opposition et que leur chaîne n'aboutit pas à un endroit du lieu et du temps. Mais lorsque la chaîne de l'existence en arrive au monde des corps et des ténèbres et aux lieux étroits et encombrés des êtres générés, certaines existences – bien qu'elles soient bien pur par essence et par accident en fonction de leur essence et par rapport à ce qui ne subit aucun dommage de leur part mais au contraire en bénéficie, et c'est là ce à quoi ces existences ressemblent et auquel elles sont semblables – sont cependant caractérisées par la malignité en rapport à ce qui subit un dommage de leur part ou de ce qui est lésé par elles ou rendu inexistant de leur fait, parce qu'elles conduisent à la non-existence d'une essence ou à la non-existence d'une perfection pour une essence. Le mal par essence est

1. *Cf.* Ibn Sīnā, *Ta'līqāt*, p. 21 : « Le mal, c'est le non-être, et le bien, c'est l'être ».

une de ces deux non-existences, pas l'existence en tant qu'existence puisque celle-ci est pur bien, comme tu le sais.

Le mal véritable ne relève pas du tout du Décret [divin]. Le mal non véritable, quant à lui, est ainsi décrété, mais par accident, du fait qu'il s'ensuit de ce qui est bien véritable et de ce qui est décrété par essence, qui est l'existence en sa racine et sa nature. On a dit déjà que ce qui découle des quiddités ne remonte pas à l'Instaurateur. La source des maux, ce sont donc les défauts des anéités[1] et les déficiences de l'existence par rapport à la perfection plénière et à la beauté la plus grande.

1. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 85, n. 6.

L' ÊTRE NÉCESSAIRE SUBSISTANT PAR SOI

TEXTES EXTRAITS DES *SHAWĀHID*, p. 35-46 (Texte 7)

Nous avons traduit plus haut (texte 1) le 1er chapitre (« attestation ») de la première des cinq scènes dont est composé le ***Shawāhid***. Le texte ici proposé consiste en de larges extraits du 3e chapitre de la même scène, consacré au Nécessaire d'existence. Il y est question de l'établissement de Son existence (Illuminations 1 et 9), de Son unicité (Illumination 2.), de Ses noms et de Ses attributs, en particulier Sa science (Illuminations 3 et 8). Nous donnerons plus loin la traduction des Illuminations 1 et 11, consacrées à montrer qu'Il est non seulement entièrement être mais qu'Il est tout l'être (texte 26).

[35] Troisième attestation : Où l'on indique le Nécessaire d'existence et ce qui convient à Sa majesté et à Son rang, quelle unité Lui est propre et quelles épithètes Lui sont propres

Cette [attestation] comporte [plusieurs] illuminations.

PREMIÈRE [ILLUMINATION] : Où l'on établit [l'existence de] l'Être autosuffisant et nécessaire[1]

L'existant est soit dépendant d'autrui selon un aspect d'entre les aspects, soit fondamentalement non dépendant de quelque chose. Ce qui est dépendant d'autrui, c'est [a] soit du fait qu'il est existant après la non-existence, [b] soit du fait de sa non-nécessité, [c] soit du fait qu'il possède une quiddité.

[a] Le premier, analysons-le en non-être qui précède, être, et fait que cet être soit après le non-être[2]. Le non-être en tant que non-être est une négation pure, et n'est donc pas susceptible d'être dépendant de quelque chose. Le fait que l'être soit après le non-être s'ensuit nécessairement de ce qui est comme lui, et ce qui s'ensuit de la chose du fait de son essence ne fait pas l'objet d'une instauration. [36] Ce qui est dépendant d'autrui [dans l'existant dépendant] est donc le fondement même de l'être.

1. *al-wujūd al-ghanī al-wājibī*. Cf. *Mashā'ir*, § 104.

2. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 217-218 (texte 30), où cette analyse conduit à affirmer que ce sont les actes d'être qui font l'objet de l'instauration.

[b] Quant à la non-nécessité, elle n'a d'autre réalité que la considération qu'on en a. C'est quelque chose de négatif, car ce qui est compris par là, c'est la négation pour la quiddité de la nécessité (*ḍarūra*) de l'être comme du non-être. Cela ne nécessite donc pas de dépendance à autrui, de même que ce n'est pas causé du fait d'une cause qui serait distincte de la quiddité, car [la non-nécessité] fait partie des concomitants des quiddités relevant de la non-nécessité, tout comme le caractère adventé[1] fait partie des concomitants des actes d'être adventés.

[c] Pour ce qui est de la quiddité, elle n'est pas une raison du besoin de la cause, et elle n'est pas non plus l'objet d'une instauration, dépendante de l'Instaurateur, du fait de démonstrations que nous exposerons bientôt. Elle n'est pas non plus existante par son essence, si ce n'est par accident et du fait qu'elle suit les actes d'être. Reste donc que ce qui dépend d'autrui ce soit l'être de la chose, et non sa quiddité ou autre chose.

L'être qui dépend d'autrui et qui est rendu subsistant par autrui, demande que ce par quoi il est rendu subsistant soit également un acte d'être, puisque l'on ne peut se représenter qu'autre [chose] que l'être soit ce qui rend subsistant l'être. Si ce qui le rend subsistant subsiste par lui-même, c'est ce qui est recherché, et s'il subsiste par autrui, le propos se tournera vers cet autre qui [le] fait subsister, et ainsi de suite jusqu'à ce que cela s'enchaîne à l'infini ou que cela fasse un cercle ou que cela aboutisse à un acte d'être subsistant par son essence (ou par soi), non dépendant d'autrui.

Ensuite, l'ensemble de ces actes d'être qui s'enchaînent ou qui font cercle sont comme un seul acte d'être en ce qu'ils sont tous rendus subsistants par autrui. Et celui-ci, c'est le Nécessaire, majestueuse est Sa mention. Il est donc le fondement des existences et ce qui est hormis Lui[2], ce sont Ses ramifications. Il est la Lumière qui fait subsister[3] et ce qui est hormis Lui sont Ses radiations, les quiddités étant Ses ombres : *Dieu est la Lumière des cieux et de la terre* (24 : 35). Que l'on reconnaisse donc qu'Il est subsistant par Son essence et que les existences qui ont des quiddités sont Ses modes, Ses considérations, Ses aspects et Ses points de vue : *À Lui seul sont la création et l'ordre* (7 : 54).

[37] DEUXIÈME ILLUMINATION : De l'unicité du Nécessaire Très-Haut[4]

Il est pour nous par enseignement divin une démonstration Trônale[5] de cette question noble, qui est le dessein suprême des gens du cheminement, solidement

1. Le fait d'avoir un commencement (*ḥudūth*).

2. *māsiwā-hu* : sur ce terme, cf. *supra*, p. 128-129.

3. *qayyūmī* : sur ce terme, signifiant à la fois subsistant par soi et ce qui rend subsistant autrui, cf. *supra*, p. 215, n. 2.

4. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 129-137, spécialement 135-137 (texte 14) ; *Mashā'ir*, § 106-107 ; *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 62-63 ; *al-Masā'il al-qudsiyya*, p. 30-32 ; *Mabda'*, p. 53 ; *'Arshiyya*, p. 222.

5. La qualification de « Trônale » ou « venant du Trône » (*'arshī*) indique une démonstration ou une pensée qui est propre à l'auteur, due à une inspiration personnelle. Un des commentateurs du *K. al-Mashā'ir*, Mirzā Aḥmad Ardakānī (seule date connue où il est en vie, 1225/1810, *cf.* H. Corbin, *Pénétrations*, p. 51), explique le sens de cette expression comme suit : « Proposition Trônale, [...] c'est-à-dire une question élevée dont beaucoup de gens ne peuvent saisir le sens. Ou bien, ce qu'il

fixée dans le ciel de sa fermeté qui *est rempli d'une forte garde*[1], que ne parviennent pas à toucher les satans des estimatives et *que ne touchent pas* ceux qui sont assis à *une place pour entendre*[2], *si ce n'est ceux qui sont purifiés*[3] des infamies de l'âme acquises du fait des ténèbres des corps.

En voici l'explication : la chaîne des besoins et des dépendances aboutissant au Nécessaire, son existence à Lui ne repose pas sur quelque chose. Il est donc simple de réalité de l'ensemble des points de vue et son essence est nécessaire d'existence sous tous les aspects, de même qu'Il est nécessaire d'existence par essence. Il n'y a donc pas en Lui d'aspect de possibilité ni d'impossibilité, ou sinon il s'ensuivrait la composition, laquelle implique la non-nécessité[4], ce qui est contradictoire. Le résultat de ce [que nous venons de dire] est que tout acte d'être et toute perfection pour une existence doivent nécessairement être actuelles pour l'essence du Très-Haut, ou se répandre à partir de Lui, coulant à partir de Lui sur ce qui est autre que Lui, ainsi qu'Il a dit : « Notre Seigneur, Tu étends sur toute chose la miséricorde et la science » (40 : 7), toutes deux séjournant en Son essence.

Ce préliminaire étant posé, s'il y avait dans l'être un nécessaire autre que Lui, il serait sans nul doute distinct par essence de celui-ci. Il est absurde en effet qu'il y ait entre les deux nécessaires un lien essentiel qui rendrait nécessaire la dépendance de l'un à l'autre, car sinon il s'ensuivrait que l'un des deux ou tous les deux seraient causés, ce qui va à l'encontre de ce qui est posé par hypothèse.

Il y aura donc pour chacun des deux un rang de la perfection existentielle qui n'est pas à l'autre, qui ne jaillit pas à partir de lui ni ne se répand d'auprès de lui. Chacun des deux sera ainsi privé[5] d'une perfection existentielle et dépourvu d'une actualisation seconde[6]. L'essence de chacun ne sera donc pas le pur point de vue **[38]** de l'activité et de la nécessité, mais son essence en vertu de son essence (ou par elle-même) sera plutôt ce qui peut rendre véridique l'actualité d'une chose et la privation d'une autre chose, chacune des deux [choses] étant de la nature

entend [par là], c'est un propos qui est attribué au Trône du Miséricordieux sur lequel Celui-ci siège, lequel est le cœur du croyant, qui est la maison de Dieu. Il fait ainsi allusion à sa propre âme noble. Ce qu'il vise alors, c'est que cela fait partie des inspirations (*wāridāt*) de son cœur » (texte arabe cité par H. Corbin, dans Suhrawardī, *Œuvres*, t. I, intro., p. LIV). Suhrawardī faisait déjà usage de ce terme en ce sens. *Cf.* H. Corbin, Suhrawardī, *Œuvres*, t. I, intro., p. LIII-LIV. Pour un exposé plus long sur le sens de cette expression chez Ṣadrā, *cf.* H. Corbin, *Pénétrations*, p. 166, n. 58 et J.W. Morris, *The Wisdom*, p. 57-59.

1. Coran, 72 : 8 : *wa annā lamas-nā al-samā'a fa-wajadnā-hā muli'at ḥarasan shadīdan wa shubuhan* : « Nous avons touché le ciel et l'avons trouvé rempli d'une forte garde et de bolides ».

2. *une place pour entendre* : Coran, 72 : 9.

3. *que ne touchent... purifiés* : Coran, 56 : 79.

4. Tout ce qui est composé est causé, au moins de ses parties, et ce qui est causé ne peut être nécessaire par soi.

5. Nous comprenons *'ādim* comme synonyme de *'adīm*.

6. *taḥaṣṣul thānawī* : le sens de ce terme nous pose question. Il ne se trouve dans aucun des passages que nous avons signalés parallèles à celui-ci (cf. *supra*, p. 220, n. 4). Ainsi *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 62, s'arrête après « perfection existentielle ». Peut-être le sens en est-il que chacun sera dépourvu de l'actualité qui appartient au second.

de l'être en tant qu'être. Son essence ne sera donc pas purement acte d'être ni véritablement une. Or la composition nie la nécessité essentielle, ainsi que nous l'avons indiqué.

Il est donc nécessaire que le Nécessaire d'existence par essence, du fait de l'éminence de [Son] activité et de la perfection de [Son] actualité, réunisse l'ensemble des modes de l'être. Il n'y a donc rien qui Lui soit égal dans l'être, ni rien de pareil ni de semblable. Au contraire, du fait de la plénitude de [Son] éminence, Son essence doit nécessairement être ce sur quoi s'appuie l'ensemble des perfections et ce dont sourdent tous les biens. En ce sens, elle est parfaite au-dessus de la perfection[1].

TROISIÈME ILLUMINATION : De Ses attributs, Très-haut est-Il[2]

Les attributs du Nécessaire, Majestueux est Son Nom, ne s'ajoutent pas à Son essence, ainsi que l'affirment les Ash'arites qui affirment les attributs (*al-ṣifātiyyūn*). Ils ne sont pas non plus niés de Lui, comme le disent les Mu'tazilites dépouilleurs (*al-mu'aṭṭilūn*), qui nient Ses attributs tout en établissant leurs effets[3], Très-Haut est Son essence par rapport à la fois à l'assimilation (*tashbīh*) et au dépouillement (*ta'ṭīl*), à l'exagération comme à l'amoindrissement par rapport à ce qui est Son droit[4].

Son être, qui est Son essence, est plutôt par lui-même ce qui fait apparaître l'ensemble de Ses attributs de perfection, sans que cela entraîne de multiplicité, ni de passion[5], ni de réception, ni d'acte.

La distinction entre Son essence et Ses attributs est comme la distinction entre l'acte d'être et la quiddité dans ce qui possède une quiddité, sauf qu'il n'y a pas de quiddité pour le Nécessaire, parce qu'Il est pur acte d'être et que Son anéité[6] est première : d'elle jaillissent toutes les anéités. Ainsi, de même que l'existence est existante en elle-même, en fonction d'elle-même, tandis que la quiddité n'est pas existante en elle-même, en fonction d'elle-même, mais bien en fonction de l'existence, ainsi les attributs du Réel et Ses Noms sont existants non pas en eux-

1. *Mafātīḥ*, p. 338 : « Lorsqu'est actualisé pour ce qui est parfait (*tāmm*) ce qui lui convient, et qu'il est également tel que s'actualise pour autrui à partir de lui un surplus (*faḍl*, ou : une [certaine] grâce), on l'appelle "au-dessus de la perfection" ». Sur la notion de plus-que-parfait, cf. *supra*, p. 93, n. 1.

2. Cf. *Asfār*, vol. VI, p. 142 *sq.*

3. Sur *ṣifātiyya* et *mu'aṭṭila*, *cf.* Shahrastānī, *Livre des religions*, trad. Gimaret/Monnot, vol. I, p. 308-310, spécialement 309, n. 8.

4. Ce qu'il faut rechercher est le juste milieu. *Cf.* Shahrastānī, *Livre des religions*, trad. Gimaret/Monnot, p. 121 : « En bref, "les deux extrêmes du juste milieu des choses sont [pareillement] blâmables". Les Mu'tazilites pèchent par excès dans ce qu'ils prétendent être le *tawḥīd* [l'affirmation de l'unité de Dieu], au point qu'ils en arrivent au *ta'ṭīl* [dépouillement], du fait qu'ils nient les attributs. Quant aux assimilationnistes, ils pèchent par défaut, au point d'attribuer au Créateur les attributs des corps ». Les termes entre double crochets sont ajoutés par nous.

5. Au sens aristotélicien (*infi'āl*).

6. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 85, n. 6.

mêmes, en fonction d'eux-mêmes, [mais bien] en [39] fonction de la Réalité unique (*al-ḥaqīqa al-aḥadiyya*)[1].

QUATRIÈME ILLUMINATION : De la puissance [d'agir] (qudra) du Très-Haut et de Sa science

Sa puissance est qu'Il fait se répandre les choses à partir de Lui par Son vouloir, lequel ne s'ajoute pas à Son essence, et c'est la providence éternelle[2]. Et Sa science, qui est cette même providence, est une expression du dévoilement de Son essence par l'aspect selon lequel les biens se répandent sur Son essence par Son essence.

CINQUIÈME ILLUMINATION : De la science qu'Il a de ce qui est autre que Son essence[3]

Ce par quoi se fait la science parfaite qu'Il a de ce qui est non-nécessaire [par soi] n'est pas comme ont pour doctrine les Mashshā'ūn – les deux shaykhs Abū Naṣr[4] et Abū 'Alī[5], Bahmanyār[6], et d'autres les suivant [en cela] – à savoir que les formes des choses se dessineraient dans Son essence et que les figures des [choses] saisies et les contours des non-nécessaires [par soi] se fixeraient en Lui. Ce n'est pas non plus comme ont pour doctrine les Ishrāqiyyūn – le shaykh al-Suhrawardī, l'auteur du *Ḥikmat al-Ishrāq*, les suivant [en cela] – à savoir que ce par quoi se fait la science qu'Il a des choses non-nécessaires [par soi] serait la présence même de ces choses dont l'existence serait distincte de Son existence. Ce n'est pas non plus ce qu'ont pour doctrine les Mu'tazilites, qui affirment que les non-existants ont une positivité[7]; ni non plus ce qu'a pour doctrine Platon, qui affirme la subsistance des idées (*muthul*) et des formes séparées par essence; ni non plus ce sur quoi s'est arrêtée l'opinion de Porphyre, qui affirme l'unité de ce qui intellige et de ce qui est intelligé[8], même s'il est pour chacune de ces quatre doctrines[9] un aspect de validité en ce qui concerne Sa science en détail qui est après l'essence, mais pas ce dont les cœurs des Modernes se satisfont concernant la science globale de la façon qu'ils ont rapportée et établie [40] en leurs livres.

Il en va plutôt comme Dieu, Gloire à Lui, nous a enseigné par une voie particulière outre celles qui viennent d'être mentionnées. Je ne vois aucun profit à étendre les explications à ce propos, du fait de la profondeur [de cette question] et

1. *lā fī anfusi-hā min ḥaythu anfusi-hā bal min ḥaythu al-ḥaqīqa al-aḥadiyya*, apparat critique : *lā fī anfusi-hā min ḥaythu al-ḥaqīqa al-aḥadiyya* : « non pas en eux-mêmes en fonction de la réalité unique ».

2. Sur l'attribut de puissance, cf. *Mafātīḥ*, p. 268.

3. *Asfār*, vol. VI, p. 263 *sq.*

4. Abū Naṣr al-Fārābī.

5. Abū 'Alī Ibn Sīnā, Avicenne.

6. Sur Bahmanyār, cf. *supra*, p. 164, n. 7.

7. Sur le terme *thubūt*, cf. *supra*, p. 50, n. 2.

8. Avicenne attribuait déjà cette conception de l'intellection à Porphyre. Cf. *Ishārāt*, p. 178 (trad. Goichon, *Directives*, p. 442). Sur ceci, voir *supra*, notre « L'intellection ».

9. Il nous semble que Mullā Ṣadrā en dénombre ici cinq.

de la difficulté qu'il y a à la saisir pour la plupart des entendements[1]. Je vais cependant en donner une indication pour y conduire qui lui est propre et a été créé pour lui. L'essence du Très-Haut dans le degré de Son essence est le lieu de manifestation de l'ensemble de Ses Attributs et de tous Ses Noms. Elle est également un lieu d'apparition par lequel et en lequel Il voit les formes de l'ensemble des possibles sans inhésion ni union. L'inhésion implique en effet l'existence de deux choses qui ont chacune une existence qui est autre que l'existence de son compagnon, et l'union suppose l'affirmation de deux affaires qui participent à une existence unique, cette existence étant reliée à chacune des deux par essence. Or il n'en va pas de cette façon ici, comme nous l'avons indiqué. Son essence est plutôt comme les miroirs en lesquels se montrent les formes des existants en leur totalité. Or l'existence des miroirs n'est en rien l'existence de ce qui se donne à voir en eux.

Indication exemplative

Sache que ce qu'il en est des miroirs est quelque chose d'étonnant. Dieu les a créés comme exemple instructif pour ceux qui examinent. En effet, ce qui s'y manifeste et s'y donne à voir comme formes, ce ne sont pas les individus extérieurs mêmes, ainsi qu'ont pour doctrine les Mathématiciens (*al-riyāḍiyyūn*) qui affirment la sortie des rayons. Ce ne sont pas non plus des formes imprimées en eux, ainsi qu'ont préféré les Physiciens (*al-ṭabī'iyyūn*), ni non plus des existants du Monde des Idées (*'ālam al-mithāl*), comme ont estimé les Ishrāqiyyūn. Chacune de ces trois voies a été contrée de différentes façons et différentes objections ont été apportées contre elles, ainsi que cela est expliqué dans les livres des philosophes.

Ce qui est exact, c'est plutôt ce à quoi nous avons été guidé par la lumière de l'enseignement seigneurial particulier, à savoir que ces formes sont des existants non pas par essence mais bien par accident, du fait qu'elles suivent l'existence des individus qui sont liés à un corps diaphane et une surface polie selon des conditions particulières. Leur existence à l'extérieur est donc l'existence de la semblance (*ḥikāya*)[2] en tant que semblance. Telle est selon nous l'existence des quiddités et des natures universelles à l'extérieur. L'universel naturel, c'est-à-dire la quiddité en tant que telle, existe par accident, du fait qu'il est une semblance de l'existence. Il n'est pas absolument non-existant, ainsi que l'affirment les gens du Kalām, ni existant [41] fondamentalement, ainsi que l'affirment les philosophes, mais il est pour lui une existence qui relève de l'ombre (*wujūd ẓillī*), ainsi que cela te sera dévoilé, si Dieu, le Très-Haut, veut.

Perfectionnement

La science que [le Très-Haut] a des particuliers matériels est à la mesure de Son être-agent. En effet, rendre les choses existantes et les connaître sont dans le Très-haut un seul et même aspect, ainsi qu'il a été démontré. L'existence des

1. Nous lisons : *akthar al-afhām* plutôt que : *al-akthar al-afhām*.
2. Ou de ce qui raconte quelque chose des individus. Sur le terme *ḥikāya*, cf. *supra*, p. 41, n. 2.

choses est pour Lui la science même qu'Il en a, Très-Haut est-Il. Ceci pour la science qui est avec l'existentiation. Quant à Sa science qui est antérieure à l'existentiation, tu as déjà été guidé vers elle, souviens-t-en.

Indication venant du 'irfān[1]

Celui dont Dieu a ouvert la poitrine à l'islam (39 : 22) et dans le cœur duquel Il a jeté la lumière de la foi[2], voit qu'il est pour Dieu, le Très-Haut, une science qui suit ce qui est connu parmi les formes des réalités des Noms divins, et il voit qu'il est pour Lui une science qui est suivie et qui est antérieure à l'existentiation de ce qui est connu parmi les formes des existants concrets. Il a les deux yeux ouverts : par l'un de ses yeux, il voit que le Très-Haut est un miroir pour les formes des non-nécessaires en soi, et par l'autre, il voit que celles-ci, par leurs réalités existentielles, sont des miroirs de Sa Face en lesquels il contemple les formes des Noms du Très-Haut[3].

SIXIÈME ILLUMINATION : Où l'on indique Ses Beaux Noms[4]

Dieu, Majestueux est Son Nom, dit : « Dis : chacun agit à sa ressemblance » (17 : 84), c'est-à-dire ne fait que ce qui lui est semblable, au sens où ce qui se manifeste à partir de lui conduit à ce qu'il est en lui-même. Or le monde est l'œuvre de Dieu et Sa production. Son œuvre est donc à Sa ressemblance et il n'est ainsi rien dans le monde qui n'ait en Dieu son fondement.

Tout ce pour quoi il y a une définition **[42]** spécifique de ce qui est dans le monde se limite à dix catégories, puisqu'il est existant à l'image de Celui qui le rend existant. La substance du monde est ainsi à l'image et à la ressemblance de l'essence de Celui qui donne d'exister ; ses accidents, de Ses attributs ; son quand, de Son éternité ; son où, qu'Il est assis sur le Trône ; son combien, du nombre de Ses Noms ; son comment, de Son contentement et de Sa colère ; sa position, qu'Il Se tient debout[5] par essence et *Ses deux mains sont grandes ouvertes* (5 : 64) ; sa possession, du fait qu'Il est Celui qui possède la royauté[6] ; sa relation, de Sa seigneurialité ; son action, qu'Il fait exister ; et sa passion, de Sa réponse à qui L'appelle, et il en va de même des genres des catégories, de leurs espèces, et de leurs individus.

Il n'est donc rien qui apparaisse dans le monde sans avoir dans la Présence divine (*al-ḥaḍra al-ilāhiyya*)[7] une forme qui lui soit semblable. N'était celle-ci, il

1. Il nous semble que le terme *'irfāniyya* ici utilisé renvoie à la doctrine d'Ibn 'Arabī et de ceux qui l'ont suivi. L'on trouve en effet abondamment chez ceux-ci mention de la nécessité de « voir avec les deux yeux », ainsi que l'idée du miroir réciproque. *Cf.* W.C. Chittick, *Knowledge*, index, sous *vision* et sous *mirror*.

2. Cette expression rappelle Coran, 33 : 26 : « Il a jeté l'effroi dans leurs cœurs ».

3. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 356 *sq.*

4. Ce passage est parallèle à *Mafātīḥ*, p. 330-331.

5. *Qiyām* a pour sens à la fois se tenir debout et être subsistant.

6. *Cf.* Coran, 3 : 26.

7. Le terme « présence » dans cette expression désigne de façon globale la sphère d'influence, ici celle de Dieu (*Allāh*), le Nom qui englobe tous les noms. Ce qui est visé par ceci est le niveau de la

n'apparaîtrait pas, parce que l'existence du causé, ainsi qu'on le verra, provient[1] de l'existence de la cause. Tout ce qui est dans le devenir est une ombre de ce qui est dans le Monde de l'Intellect, et toute forme intelligible est à l'exemple de ce qui est dans la Présence divine. Cependant il faut que l'on se représente ce qui est là comme étant d'une manière plus élevée et plus noble, et qu'on croie qu'il est ainsi[2].

Et malgré cela, Son essence est à l'extrémité de l'unité (*aḥadiyya*) et de la majesté, Il ne ressemble à rien et rien ne Lui ressemble sous aucun aspect. Il n'est pas une substance, ou sinon il y aurait pour Lui une quiddité, et Il serait associé à autrui dans la catégorie de la substance et se distinguerait donc par une différence, Son essence étant dès lors composée, ce qui ne se peut pas. Son essence n'est pas qualifiée par un attribut qui s'ajoute, ainsi que tu le sais. Il est trop Haut pour avoir un comment, ou un combien, une position, un où, un quand, une possession, une action ou une passion. Son action n'est autre que Sa relation qui donne de subsister (*iḍāfatu-hu l-qayyūmiyya*)[3] qui rend valide pour Lui l'ensemble des relations, comme l'être-savant, l'être-puissant, l'être-voulant, la parole, l'être-sustentateur, l'écoute, la vue, etc. Il y a ainsi seulement pour Lui une seule et unique relation, qui rend valides l'ensemble des relations d'actes, de même qu'il y a pour Lui une essence une (*wāḥida*)[4] qui rend valides l'ensemble des perfections existentielles.

SEPTIÈME ILLUMINATION : Où l'on nie toute définition et toute démonstration pour le Très-Haut

On a vu que l'essence du Très-Haut est pur acte d'être par rapport auquel il n'y a pas plus parfait. Or l'être est la plus connue des choses [43] et la plus simple. Il n'y a donc rien qui le fasse connaître ni qui le dévoile. Il n'y a pas non plus pour lui de partie à l'extérieur, et comme il n'y a pas de quiddité pour lui, il n'y a pas de genre pour lui, ni de différence, et il n'y a donc pas de définition pour lui, puisque la définition est généralement composée de ces deux [choses], alors que lui est simple. Or ce pour quoi il n'y a pas de définition, il n'y a pas pour lui de démonstration, car définition et démonstration sont associées dans les définitions. L'essence du Créateur est donc au nombre de ce pour quoi il n'y a ni définition ni démonstration.

divinité dans l'Essence du Réel, dont nous avons vu dans la 1re partie qu'elle comprend tous les Noms divins et tous les noms de ce qui seront les créatures. Cf. *supra*, p. 94 *sq.* Cette notion de « présence » (*ḥaḍra*) est fréquemment utilisée dans l'« École d'Ibn 'Arabī », où elle joue un rôle différent d'un auteur à l'autre, étant parfois développée pour former la base structurelle de ce qui est. Ainsi des cinq présences définies par Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī. *Cf.* W.C. Chittick, « Five divine presences ».

1. Nous lisons : *nāshi'* plutôt que : *nāsh*. *Mafātīḥ*, p. 331 : « ... l'existence du causé est un mode (*sha'n*) de l'existence de la cause ».

2. C'est ici une expression concise de ce qu'est pour Ṣadrā la structure des mondes, le plus bas étant le reflet du plus élevé, et tout ce qui est dans le devenir étant de façon plus éminente dans le monde divin.

3. *Mafātīḥ*, p. 331, omet le *illā*, ce qui semble être un oubli typographique.

4. *Ibid.* : *aḥadiyya*. Sur *wāḥid* et *aḥad*, cf. *supra*, p. 95-96.

Pour ce qui est de Ses Attributs et de Ses Noms, il n'y a par contre rien d'absurde à ce que leurs significations possèdent des définitions et des démonstrations, parce que ce sont des notions universelles pour ce qui est de ce qui est entendu par eux (*mafhūm*). Quant à ce qui est entendu par le nom « Dieu » (*Allāh*) et à sa signification, l'existence de l'ensemble des existants est sa démonstration et les définitions de l'ensemble des réalités relevant de la non-nécessité se trouvent dans sa définition[1].

Déduction Trônale[2]

Le monde est l'image du Réel et de Son Nom, le Caché (*ghayb*), de la signification du Nom « l'Intérieur » (*al-bāṭin*) et le Visible (*shahāda*), de la signification du Nom « le Manifeste » (*al-ẓāhir*). Cela aussi est au nombre des sagesses *que ne touchent que les purifiés*[3].

HUITIÈME ILLUMINATION : De la différence entre le nom et l'attribut

Ce qui est entendu par le [terme] dérivé[4] selon la plupart des savants du Kalām est obtenu de l'essence, de l'attribut et du rapport [entre les deux]. Pour l'un de ceux qui réalisent [les choses], c'est l'attribut même, parce que selon lui, l'accident et l'accidentel sont une seule et même chose par essence[5], la différence se situant dans le fait que l'attribut est un accident qui n'est pas attribué lorsqu'il est pris dans l'intellect à la condition de rien, et un accidentel attribué lorsqu'il est pris sans condition. C'est là une différence du même type que celle qu'il y a entre la partie formelle et la différence ou entre la partie matérielle et le genre. **[44]** Pour un autre, [le terme dérivé] est l'essence avec un rapport au principe [de la dérivation], de telle façon que le rapport entre dans le concept, tandis que le principe, lui, reste extérieur.

Ce qu'il en est en réalité, c'est que ce qui est entendu par le dérivé est ce dont est affirmé le principe de la dérivation absolument, ce qui est plus général que le fait que la chose soit affirmée d'autrui ou de ce qui en est une partie ou encore d'elle-même. Dans le premier [cas], cette affirmation absolue est le lieu de la qualification de quelque chose de séparé par cette chose ; dans le deuxième [cas], elle est le lieu de la qualification du tout par sa partie ; et dans le troisième [cas], elle est le lieu de la qualification de la chose par elle-même.

Ceci étant réalisé, nous disons : la différence entre les noms de Dieu et Ses attributs dans l'usage des mystiques spéculatifs est comme la différence entre le composé et le simple. Ils ont expliqué en effet que l'essence avec la considération d'un des attributs est le nom. On a dit aussi parfois que le nom est pour l'attribut, puisque l'essence est commune à tous les noms, la multiplicité en eux étant en

1. Sur le nom Dieu, cf. *supra*, p. 97.
2. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 220, n. 5.
3. *Cf.* Coran, 56 : 79.
4. Le terme dérivé, c'est par exemple « savant ».
5. Dans les *Mashā'ir* (§ 49), Dawwānī est présenté comme défendant l'identité de l'accident et de l'accidentel dans ses *al-Ḥāshiya al-qadīma*. Cf. *supra*, p. 178, n. 5.

raison de la multiplicité des attributs. C'est pourquoi ils ont divergé sur [la question de savoir] si le nom est l'essence même ou pas. Si ce qui était entendu [par le nom] était le terme seulement, on ne pourrait se représenter ici nul doute ni nulle divergence concernant [la question de savoir] s'il est autre que l'essence. Ces termes, ce sont plutôt les noms des Noms : ne sois pas négligent !

NEUVIÈME ILLUMINATION : Où l'on explique la fermeté de cette voie sur laquelle nous cheminons pour atteindre le Réel, Ses Attributs et Ses Effets[1]

Sache que les voies vers Dieu, Ses Attributs et Ses Actes sont nombreuses. Parmi elles, il y a la voie des quiddités : tout ce pour quoi il est une quiddité autre que l'existence, l'existence est pour [cette quiddité] parmi les accidents qui proviennent d'autrui, car il est absurde que l'existence soit parmi les concomitants de la quiddité. En effet, si elle l'était, l'existence [de la quiddité] précéderait son existence et [la quiddité] serait existante, qu'elle soit posée comme étant existante ou non-existante, ainsi que c'est le propre de la qualification des quiddités par leurs concomitants. Ce dont l'existence est nécessaire, son existence ne peut être que son essence même. L'ensemble des substances et des accidents, du fait qu'ils sont subsumés sous les catégories, ont besoin de différences. Leur essence est ainsi constituée des deux choses **[45]**, et leur existence est autre que leur quiddité. Si le Nécessaire d'existence est pur acte d'être, il n'y a pas de nécessaire autre que Lui, ou sinon l'un des deux serait acte d'être et [quelque chose] s'y ajoutant, et serait ainsi causé, ce qui est absurde[2].

Parmi elles, [l'on trouve aussi] la voie du corps et de sa composition de matière et de forme. Chacune des deux, du fait de leur mutuelle implication et de leur « être-avec » (*ma'iyya*) dans l'être, a besoin de sa compagne. Il y a donc pour elles quelque chose qui les fait être qui est autre qu'elles deux, et qui n'est ni corps ni corporel. En outre, les corps sont finis, et il y a pour eux quelque chose qui les fait être qui n'est pas un corps ; ils témoignent donc de l'existence d'un créateur (*mubdi'*).

Parmi elles encore, la voie du mouvement, selon l'aspect de son caractère adventé[3], de son renouvellement et du besoin qu'il a d'un agent qui conserve le temps, qui définisse le lieu et qui donne au corps de recevoir des mouvements sans fin d'une puissance sans fin pour que s'ordonne par lui l'existence de tout ce qui est adventé. En outre, il faut aussi que la finalité de ces mouvements et de ces désirs soit quelque chose relevant de l'intellect qui ne soit pas susceptible de changement ni de déficience. Les mouvements indiquent donc l'existence d'un agent et d'une finalité qui est préservée de l'advention, du déclin, du non-être, de la déficience et de la non-nécessité, – Majestueuse est Sa grandeur.

1. Cf. *Asfār*, vol. VI, p. 41-47 ; *Mafātīḥ*, p. 245-252 ; *Sharḥ Uṣūl*, vol. I, p. 271-276, et *supra*, p. 78-84.

2. Cf. *infra*, sur l'unicité du Nécessaire, texte 14.

3. C'est-à-dire du fait qu'il a un commencement (*ḥudūth*).

Parmi elles aussi, la voie de la connaissance de l'âme et du fait qu'elle est une substance du Royaume (*malakūtī*) qui passe du stade de la puissance et de la disposition au stade de la perfection intelligible. Elle a besoin sans faute de quelque chose d'intellectuel qui la rende parfaite, qui la fasse passer de la puissance à l'acte et de la déficience à la perfection. Et il faut aussi sans faute que ce quelque chose ne soit pas un intellect en puissance, ou sinon ce qui donne la perfection manquerait de celle-ci et aurait besoin de quelque chose d'autre encore qui le fasse passer [de la puissance à l'acte]. Alors soit il y aurait enchaînement [à l'infini] ou cercle – et tous deux sont impossibles; soit l'on aboutirait à un intellect et un intelligeant en acte, qui sera le Créateur ou un Ange rapproché de ce qui est originé premièrement[1]. L'âme est la Voie vers Dieu qui est large pour celui qui y chemine vers le Très-Haut, et la plus Grande Porte vers Dieu.

Parmi [les voies conduisant à établir l'existence du Nécessaire], il y a encore la voie de l'examen du monde comme un ensemble et du fait qu'il est un individu unique qui a une unité individuelle du fait que ses parties sont liées les unes aux autres et qu'il a besoin de quelque chose d'autre que lui dont il soit l'effet du fait de sa non-nécessité, de son caractère adventé et de son indigence. Ce **[46]** quelque chose dont il est l'effet, c'est le Nécessaire. Et comme il est absurde qu'existent deux mondes, il n'y a qu'un seul Nécessaire, ou sinon il y aurait pour [le second] un autre monde. Cette démonstration repose sur le fait qu'il n'y a pas plusieurs mondes, ainsi que nous l'avons exposé en son lieu. Il est encore d'autres voies, dont la mention allongerait [notre] propos.

[La voie] que nous avons choisie en premier lieu, [qui part] de l'examen du fondement de l'être et de ce qui s'ensuit de lui, est [la voie] la plus solide, la plus noble, la plus rapide pour atteindre [le but], et celle qui a le moins besoin de la prise en considération d'autre [chose]. C'est la voie des Véridiques qui prennent le Réel comme témoin de toute chose, et [ne prennent pas] ce qui est autre que Lui [comme témoin] de Lui, même si cet autre permet de l'atteindre également. Ainsi dans la parole du Très-Haut : « Nous leur ferons voir Nos signes aux horizons et en leurs âmes, afin qu'il soit clair pour eux que c'est le réel » (41 : 53), y a-t-il une indication de la voie de ceux qui réfléchissent sur la création des cieux et de la terre et de leur Royaume à chacun, tandis que Sa parole : « Ou bien ne te suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose » (41 : 53) est une indication de la voie de gens qui ne regardent pas autre [chose] que Sa face noble, et qui Le prennent pour témoin de Lui-même et de toute chose[2]. Ils contemplent ainsi l'ensemble des

1. Ce qui fait l'objet de l'origination (*ibdā'*), ce qui est créé dès l'origine, c'est ce qui est posé en une fois comme parfait, sans intermédiaire, par opposition à ce qui se trouve dans le monde de la génération et de la corruption, qui, outre la Cause suprême de son existence, compte encore de nombreuses autres causes, qui sont entre la Cause suprême et lui-même. Cf. *supra*, p. 120.

2. Ce paragraphe rappelle celui où Avicenne, citant les mêmes versets, explique ce qu'est la voie des Véridiques dans les *Ishārāt*. *Cf.* Ibn Sīnā, *Ishārāt*, p. 146-147 (trad. Goichon, *Directives*, p. 371-372), et *supra*, p. 80-81.

existants dans la Présence divine[1] et les connaissent dans Ses Noms et Ses Attributs, et il n'est rien qui n'ait un fondement dans le Monde des Noms divins[2].

La voie la plus exacte et la plus noble après celle-ci est la voie de la connaissance de l'âme, car elle est la mère[3] des grâces et la matière des réalités[4]. Dans cette voie, le voyageur est la voie elle-même. Par cet aspect, elle se distingue du reste des voies mentionnées. Cependant la voie des Véridiques surpasse celle-ci et les autres, du fait que le cheminant, le cheminement, ce à partir de quoi l'on chemine et ce vers quoi l'on chemine sont tous un seul. C'est là la démonstration fondée sur Son essence, *Dieu témoigne qu'il n'est pas de divinité sinon Lui* (3 : 18).

TEXTES EXTRAITS DES *ASFĀR*

Où l'on établit l'existence du Nécessaire[5] : *Asfār*, vol. VI, p. 12-16 (Texte 8)

Dans les ***Shawāhid***, deux passages distincts exposaient d'une part ce que Ṣadrā appelle en certains textes « la voie des Véridiques » (p. 35-36) et d'autre part, les autres voies (p. 44-45). Nous allons ici traduire un passage des ***Asfār*** qui explique la « voie des Véridiques ». Il s'agit cette fois d'un extrait de la partie proprement théologique de cet ouvrage, non pas comme dans le cas des ***Shawāhid***, où les deux passages se situent dans la première section du livre, consacrée à la métaphysique générale.

[12] SECTION 1 : Où l'on établit l'existence du [Nécessaire] et [comment] l'on atteint la connaissance de Son essence

Sache que les voies vers Dieu sont nombreuses parce qu'il y a pour Lui des qualités et des aspects nombreux, *et de chaque direction* **[13]** *Il est le Seigneur* (2 : 148). Certaines cependant sont plus solides, plus nobles et plus lumineuses que d'autres. La plus pertinente des démonstrations et la plus noble [pour conduire] à Lui, c'est celle dans laquelle le moyen terme de la démonstration n'est rien d'autre que Lui en réalité. La voie vers le but est ainsi le but lui-même. C'est là le chemin des Véridiques qui Le prennent, Très-haut est-Il, pour témoin de Lui-même. **[14]** Ils prennent ensuite Sa propre essence pour témoin de Ses attributs, et Ses attributs [pour témoins] de Ses actes, un à un. Les autres (comme les Mutakallimūn, les Physiciens, etc.) cherchent à Le connaître, Très-Haut est-Il, Lui et Ses attributs, en passant par la considération de quelque chose d'autre que Lui (comme la possibilité pour la quiddité, le caractère adventé pour les créatures, le mouvement pour le corps, etc.). Ce sont là également des preuves de Son essence et des témoignages de Ses attributs, mais le [premier] cheminement est plus sage et plus noble.

1. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 225, n. 7.
2. Cf. *supra*, p. [41].
3. Mère signifie principe en arabe.
4. C'est-à-dire ce dont sont faites les réalités (?).
5. Cf. *supra*, p. 78-84.

Il est fait allusion dans le Livre divin à ces voies, lorsque le Très-Haut a dit : « Nous leur ferons voir Nos signes aux horizons[1] et en leurs âmes, afin qu'il soit clair pour eux que c'est le réel » (41 : 53)[2], et à cette voie-ci par la parole du Très-Haut : « Ou bien ne te suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose ? » (41 : 56). Cela parce que les Seigneuriaux considèrent l'être. Ils attestent de sa réalité et savent qu'il est le fondement de toute chose. Ensuite ils parviennent par cet examen au fait qu'eu égard au fondement de sa réalité, il est nécessaire d'existence, et que la non-nécessité, le besoin, le fait d'être causé, etc., s'attachent à lui non pas du fait de sa réalité en tant qu'elle est sa réalité, mais du fait de déficiences et de non-êtres extérieurs au fondement de sa réalité. Ensuite, par l'examen de ce qu'entraînent la nécessité ou la non-nécessité, ils passent à l'affirmation de l'unicité (*tawḥīd*) de Son essence et de Ses attributs. Et de Ses attributs, [ils passent] au comment de Ses actes et de Ses effets. C'est là la voie des prophètes, ainsi qu'[il est dit] dans la parole du Très-Haut : « Dis : ceci est mon chemin. J'appelle vers Dieu [en m'appuyant] sur une preuve claire » (12 : 108).

Cela est confirmé [de la façon suivante]. L'être, ainsi que nous l'avons vu, est une réalité concrète, une et simple ; il n'y a pas de différence entre [15] ses individus eu égard à leur essence, si ce n'est par la perfection et la déficience, l'intensité et la faiblesse, ou par des affaires qui s'ajoutent, comme pour les individus d'une quiddité spécifique. Le point ultime de sa perfection est ce pour quoi il n'est pas de plus parfait, qui est celui qui ne dépend pas d'autrui. On ne peut rien se représenter qui soit plus parfait que lui, parce que tout ce qui est déficient est dépendant d'autrui et a besoin de ce qui est sa plénitude.

Nous avons expliqué déjà dans ce qui a précédé que la plénitude est avant la déficience, l'acte avant la puissance, et l'être avant le non-être. Et nous avons expliqué aussi que la plénitude de la chose, c'est la chose et ce qui est plus éminent qu'elle. L'être donc soit est autosuffisant par rapport à autrui, soit a besoin d'autrui du fait de son essence. Le premier, c'est le Nécessaire d'existence. Il est pur acte d'être ; rien n'est plus parfait que Lui et aucun non-être ni aucune déficience ne se mêle à Lui. Le second, c'est ce qui est hormis Lui[3] d'entre Ses actes et Ses effets. Il n'est pas de subsistance pour ce qui est hormis Lui sinon par Lui, du fait de ce qui vient d'être dit, à savoir [16] qu'il n'y a pas de déficience pour la réalité de l'être. La déficience ne s'attache à elle que du fait qu'elle est causée, et cela parce qu'il n'est pas possible que ce qui est causé soit égal à sa cause dans l'éminence de l'être. Si l'être n'était pas instauré, sous un Dominateur qui le fait exister et le rend actuel comme il l'exige, il ne serait pas pensable qu'il y ait pour lui une forme de manque, parce que la réalité de l'être, ainsi que tu l'as appris, est simple. Il n'est pas de définition pour elle ni de détermination, sinon l'être-en-acte et l'actualité pures, ou sinon, il y aurait composition en elle ou il y aurait pour elle une quiddité autre que l'être-existant.

1. Nous lisons : *fi l-āfāq* plutôt que : *fi fi l-āfāq*.
2. On pourrait également traduire : « ... qu'il soit clair pour eux qu'Il est le Réel ».
3. *māsiwā-hu* : sur ce terme, cf. *supra*, p. 128-129.

On a vu également que l'être, lorsqu'il est causé, est instauré en lui-même par une instauration simple [1]. C'est donc son essence par son essence qui a besoin d'un instaurateur, et [cet être] est ainsi dépendant de celui qui l'instaure pour ce qui est de la substance et de l'essence. Il est ainsi établi clairement que l'être soit est parfait de réalité, nécessaire d'ipséité, soit a besoin du premier par essence et en dépend pour ce qui est de sa substantialité même. Et à partir de n'importe laquelle de ces deux propositions, il est clair que l'être du Nécessaire d'existence n'a pas besoin d'autrui eu égard à l'ipséité, et c'était là ce que nous recherchions.

Que le Nécessaire d'existence est pur acte d'être[2] : *Asfār*, vol. I, p. 96-121

Dans les *Asfār*, **Ṣadrā** insiste sur le fait que le Nécessaire n'est qu'être et qu'aucune quiddité ne s'attache à lui. Cette question ayant fait l'objet de nombreuses controverses, il a à répondre aux arguments de ceux qui s'opposent à sa position. Nous traduisons ici de larges extraits du passage qui est consacré à cela dans la première partie des *Asfār*.

a) *Position de la question* : *Asfār*, vol. I, p. 96-98 (Texte 9)

[96] SECTION 3 : Que l'anéité du Nécessaire d'existence est sa quiddité, [ceci] au sens où il n'est pas pour lui de quiddité sinon l'acte d'être propre, séparé de toute liaison à la quiddité, au contraire du non-nécessaire, comme l'homme par exemple. Pour celui-ci en effet, il y a une quiddité qui est [qu'il est] un animal raisonnable, et un acte d'être qui est qu'il est dans le concret

Il y a là [différents] aspects [à envisager].

1) Si l'être du Nécessaire n'était pas son essence même, il s'ensuivrait qu'il serait, en dépit de sa simplicité que nous expliquerons [dans la suite], à la fois récepteur et agent. On explique le lien de conséquence comme suit : comme son être arrive comme un accident à sa quiddité, il est causé. En effet, tout accidentel est causé soit par ce à quoi il arrive comme accident soit par quelque chose d'autre. S'il était causé par quelque chose d'autre, cela entraînerait qu'il serait contingent, car être causé par autrui nie que l'on soit nécessaire. C'est absurde. Donc, la quiddité sera réceptrice de l'être en étant ce à quoi celui-ci arrive comme un accident, et elle sera agente de l'[être] en étant ce qui l'implique. Nous te présenterons [bientôt], si Dieu veut, le propos montrant la vanité du conséquent.

2) Si l'existence du [Nécessaire] s'ajoutait à Lui, cela entraînerait que la chose précéderait son existence par son existence même, ce qui est nécessairement impossible. On n'a pas besoin [pour en montrer l'impossibilité] d'avoir recours à ce qu'a mentionné l'auteur des *Mabāḥith*[3], à savoir que cela conduit **[97]** à ce que la chose existe deux fois ou à l'enchaînement [à l'infini] dans les existences, parce que si l'existence qui précède est la quiddité même, c'est la première proposition,

1. Sur l'instauration, cf. *Shawāhid*, p. 69-76 (texte 17). Sur la distinction entre instauration simple et instauration composée, cf. *supra*, p. 198, n. 6.

2. Cf. *supra*, p. 85-88.

3. **Fakhr al-Dīn al-Rāzī**.

et si c'est quelque chose d'autre, le propos reprend à son sujet, et cela s'enchaîne [à l'infini]. Le lien de conséquence provient du fait que l'existence aura alors besoin de la quiddité comme ce qui arrive [du dehors] a besoin de ce à quoi il arrive. Elle sera donc contingente, du fait qu'elle aura besoin d'autrui : elle aura besoin d'une cause, qui est la quiddité, pas autre [chose], du fait qu'il est impossible que le Nécessaire ait besoin d'autrui pour son existence. Or toute cause précède nécessairement ce qui est causé par elle, et la quiddité précèdera donc son existence par son existence.

3) Si [l'être du Nécessaire] s'ajoutait, cela entraînerait qu'il serait possible que l'être du Nécessaire disparaisse, ce qui est nécessairement absurde. On explique le lien de conséquence comme suit : si l'être a besoin d'autrui, il est non-nécessaire, et il peut donc disparaître eu égard à son essence, ou sinon il serait nécessaire par essence (ou par soi), autosuffisant dans sa réalité, non dépendant de la quiddité, ce qui est contradictoire.

Il y a ici matière à examen. En effet, la non-nécessité d'une chose par essence (ou par soi) ne nie pas sa nécessité par autrui, eu égard à l'essence de cet autre. Si l'on entend par la possibilité de la disparition de l'être, la possibilité de sa disparition eu égard à l'essence de cet être qui arriverait [du dehors] et qui s'ajouterait hypothétiquement à l'essence du Nécessaire, c'est correct. Cela n'entraîne pas cependant la possibilité de sa disparition eu égard à l'essence de ce à quoi [cet être] arriverait, parce que l'essence implique et rend nécessaire son être par son essence même selon cette hypothèse. Or rendre nécessaire nie la probabilité et la possibilité particulière. Et si l'on entend par la possibilité de la disparition **[98]** ce qu'il en est en fonction de l'essence qui rend nécessaire l'être, c'est là quelque chose d'impossible, comme on vient de le dire.

b) *On ne peut pas tenir qu'Il aurait une quiddité, celle-ci impliquant son existence* : *Asfār*, vol. I, p. 98-100 (Texte 10)

[98] [Objection de Rāzī : pourquoi la quiddité ne serait-elle pas cause de l'acte d'être ?]

Ce qu'a mentionné l'auteur des *Mabāḥith*[1] pour faire objection au deuxième aspect, qui est la base des trois aspects[2], est en résumé ceci : pourquoi n'est-il pas permis que la cause de l'existence soit la quiddité en tant que telle ? Elle précéderait [l'existence] non pas par l'existence mais par son essence en tant que telle, de même que ce qui est essentiel à la quiddité la précède non pas par l'existence mais bien par la quiddité, et de même que la quiddité est cause de ses concomitants par son essence et non par son existence, et de même encore que la quiddité du

1. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, auteur des *Mabāḥith al-mashriqiyya*.

2. Rappelons que ce deuxième aspect prouvant que l'être ne s'ajoute pas au Nécessaire est le suivant : si l'être s'ajoutait, la chose précéderait son existence par son existence.

non-nécessaire reçoit son existence malgré que l'antériorité de ce qui reçoit soit là aussi nécessaire[1].

[Réponse de Ṭūsī, s'appuyant sur Avicenne : la cause de ce qui existe doit elle-même exister]

Le sage al-Ṭūsī l'a réfuté dans [différents] passages de ses livres comme le *Sharḥ al-Ishārāt* et le *Naqday al-tanzīl wa l-muḥaṣṣal* [en disant] : « Ce dont on parle, c'est de ce qui est cause d'une existence ou d'un existant à l'extérieur [de l'entendement]. Or l'intellect juge de façon évidente qu'il est nécessaire que cela précède [le causé] par l'existence. En effet, tant que tu ne considères pas que la chose est existante, il est impossible que tu la considères comme principe d'une existence et comme ce qui procure celle-ci, au contraire de ce qui reçoit l'existence. Ceci, en effet, il convient que l'intellect le considère vide de l'existence, c'est-à-dire sans que l'existence soit prise en considération en lui – pour que cela n'entraîne pas l'établissement de ce qui est déjà établi – et [vide] de l'inexistence – pour que cela n'entraîne pas la réunion des deux contradictoires. Il s'agit donc de la quiddité en tant que telle. [En ce qui concerne] ce qui est essentiel par rapport à la quiddité et la quiddité par rapport à ses concomitants, c'est seulement leur antériorité par l'existence dans l'intellect qui est nécessaire, parce que le fait que [la quiddité] est constituée par ce qui lui est essentiel et qu'elle est qualifiée par ses concomitants, n'est qu'en fonction de l'intellect, et il n'en va donc pas comme du corps avec la blancheur »[2].

Ce qu'a mentionné le Shaykh al-Ra'īs dans le livre des *Mubāḥathāt* confirme ce que dit ce véridique[3]. [Avicenne] y tient en effet les propos [suivants] : « Il n'est pas permis que l'existence soit causée par la quiddité, parce qu'il n'y a pas pour l'existence d'autre état que d'être existante. Or la cause de ce qui est existant est existante, et la cause de ce qui est inexistant inexistante[4], et la cause de la chose en tant qu'elle est une chose et une quiddité, est une chose et une quiddité. Ce n'est

1. Rāzī, *Sharḥ al-Ishārāt*, repris dans Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 40 : « Il dit ensuite : le Shaykh (Avicenne) a dit dans cette section que la quiddité est cause de son attribut (*cf.* Ibn Sīnā, *Ishārāt*, p. 142). Cela implique qu'elle produit un effet sans être attachée à l'existence. En effet, si elle était attachée à l'existence, elle ne serait pas cause à elle seule, mais bien avec l'existence. Il ne s'ensuit pas de cela qu'elle serait inexistante. Elle produit seulement son effet en tant que telle, non pas en tant qu'elle est existante ou inexistante ».

2. Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 40 : « Le fait que l'on ne prend pas en considération l'existence avec la quiddité lorsqu'elle implique un attribut n'implique pas que [la quiddité] soit séparée de l'existence lors de l'implication. En effet, il est impossible qu'elle soit séparée de l'existence en étant elle-même, et combien plus encore qu'elle produise un effet. C'est pourquoi l'on ne peut se représenter qu'elle produise l'existence comme son effet, [existence] dont elle n'est pas séparée lors de sa production d'effet ». Voir aussi p. 39 : « Ce propos qu'il tient est bâti sur ce que lui imagine, à savoir qu'il y a pour la quiddité une positivité (*thubūt*, sur ceci, cf. *supra*, p. 32 et p. 50, n. 2) à l'extérieur sans son existence, et qu'ensuite l'existence inhère en elle. Or cela est erroné ».

3. *muḥaqqiq* : c'est là un des titres traditionnels de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī.

4. Le texte des *Mubāḥāthāt* se lit : « ... la cause de ce qui est existant (ou de l'existant) est un existant (*mawjūd*), et la cause de ce qui est inexistant (ou de l'inexistant) est un inexistant (*ma'dūm*) » (Ibn Sīnā, *Mubāḥāthāt*, éd. Bīdārfar § 791, p. 274-275).

pas parce que la chose [99] est parfois, en tant qu'elle est une quiddité, cause de certaines choses, qu'il est nécessaire qu'elle soit cause de toute chose. Toute quiddité a un concomitant qui est l'existence. Il n'est pas permis que ce concomitant soit causé par elle. Cela a été expliqué dans le *Shifā'*[1] et dans les *Ishārāt*[2] »[3].

« En somme, [poursuit Avicenne], il n'est pas permis que la cause de la chose en tant que l'existence de celle-ci est actuelle soit autre qu'une chose[4] dont l'existence est actuelle. Si une quiddité était cause de l'existence parce qu'elle est quiddité, il serait permis que [l'existence][5] s'ensuive d'elle alors qu'elle est inexistante[6], parce que ce qui s'ensuit de la quiddité en tant que [quiddité][7] s'ensuit d'elle en toute hypothèse et ne dépend pas de son état d'existence. Il est absurde qu'une quiddité soit cause de l'existence d'une chose sans qu'une existence ne lui arrive à elle-même. La cause de ce qui existe serait ainsi telle que l'existence ne serait pas actuelle pour elle. Lorsqu'il n'y a pas d'existence actuelle pour la cause, il n'y a pas d'existence actuelle pour le causé, mais il y a pour la cause une quiddité, et la quiddité du causé la suit[8]. Par exemple, il s'ensuit [de la quiddité] du triangle que ses angles sont égaux à deux droits, mais le fait que les angles sont comme deux droits ne se trouve pas actualisé et existant si ce n'est [quand] une existence est déjà arrivée pour le triangle. S'il n'arrive pas pour le triangle d'existence, il n'arrive pas d'existence pour le fait que les angles sont comme deux droits.

Il n'est pas permis de dire qu'il y a pour l'existence une quiddité avec laquelle on ne prend pas en considération l'existence, comme il est permis qu'il y ait[9] pour le fait que les angles sont comme deux droits une quiddité avec laquelle on ne prend pas en considération l'existence. Cette quiddité en effet, lorsque le triangle existe, est existante, et lorsqu'il n'existe pas, est non-existante, et tant que l'on n'a pas posé pour le triangle d'existence, il n'y a pas pour cette quiddité d'existence. On ne peut pas dire qu'une existence arrive [comme un accident] à la quiddité du premier, de sorte que l'existence s'ensuit de [cette quiddité]. Et il n'est pas permis de dire que même si elle n'existe pas, il y a pour l'existence[10] à partir d'elle une existence. Il n'est pas permis de dire non plus qu'il s'ensuit d'elle, du fait qu'elle est quiddité, la quiddité de l'existence, et qu'il s'ensuit d'elle, du fait que lui arrive une existence, l'existence de la quiddité de l'existence. La quiddité de l'existence

1. *Cf.* Ibn Sīnā, *Shifā', Ilāhiyyāt*, p. 346-347 (trad. Anawati, *La métaphysique*, vol. II, p. 87).

2. *Cf.* Ibn Sīnā, *Ishārāt*, p. 142-143.

3. Ibn Sīnā, *Mubāḥāthāt*, éd. Bīdārfar § 791, p. 274-275.

4. Le texte des *Mubāḥāthāt* se lit : « En somme, la cause de la chose en tant que l'existence de celle-ci est actuelle n'est autre qu'une chose » (Ibn Sīnā, *Mubāḥāthāt*, éd. Bīdārfar § 792, p. 275).

5. Le terme *al-wujūd* se trouve dans le texte des *Mubāḥāthāt* (§ 792, p. 275).

6. Littéralement, « malgré l'inexistence ».

7. Le terme *māhiyya* se trouve dans le texte des *Mubāḥāthāt* (§ 792, p. 275).

8. Le texte des *Mubāḥāthāt* se lit : « ... et le causé la suit pour ce qui est de la quiddité » (§ 792, p. 275).

9. Le texte des *Mubāḥāthāt* se lit : « ... comme il est permis de dire qu'il y a » (§ 792, p. 275).

10. Le texte des *Mubāḥāthāt* se lit : « ... pour ce qui existe (*li-l-mawjūd*) » (§ 792, p. 276).

en effet ne peut manquer d'être existante. Il n'en va pas comme de la quiddité du fait que les angles sont comme deux droits, car celle-ci, il ne lui faut pas nécessairement toujours une existence tant qu'elle est une quiddité. Cette quiddité existe plutôt après l'existence du triangle, et si le triangle n'existe plus, cette quiddité n'existe plus[1].

Quelqu'un pourrait dire: "De même, si [100] la quiddité du Nécessaire d'existence n'existe plus[2], l'existence n'existe plus". Mais alors la quiddité ne sera pas raison de l'existence mais le fait qu'elle est existante sera raison de l'existence. Il faut donc qu'elle soit existante pour que s'ensuive d'elle l'existence de l'existence, ou sinon il ne s'ensuit d'elle que la non-existence de l'existence. Elle sera donc existante avant ce qui s'ensuit d'elle comme existant, et l'existence lui sera donc arrivée avant que ne s'ensuive d'elle l'existence, ce qui est absurde »[3]. Conserve en mémoire ce propos. On ne trouve pas son pareil en ce domaine.

c) *Ce qui est autre que l'existence existe par l'existence et l'existence existe par elle-même* : *Asfār*, vol. I, p. 102-103 (Texte 11)

[102] Pour clarifier davantage la question, nous dirons que tout ce qui est autre que l'existence est causé. En effet, l'homme par exemple, est soit existant du fait de l'humanité et parce qu'il est homme, soit existant en raison d'autre chose [venant] de l'extérieur. La première [hypothèse] n'est pas tenable, parce que l'homme n'est homme que lorsqu'il est existant. Si donc le fait qu'il est existant était du fait qu'il est homme, le fait qu'il est existant serait du fait qu'il est existant, et l'homme serait ainsi existant avant d'être existant, [103] ce qui est absurde. Reste donc que l'homme ne soit existant que du fait d'une cause. Par contraposition, on obtient que tout ce qui n'est pas causé n'est pas autre que l'existence[4], mais est l'existence même.

L'on pourrait dire que, de la même façon, il n'est pas permis non plus que l'existence soit existante parce qu'elle est existence, car elle ne serait existence que si elle était existante. Elle serait ainsi existante parce qu'elle est existante, et on en reviendrait à la même absurdité.

On y répondra que l'existence est existante non pas par une autre existence mais par elle-même. Lorsque nous disons « l'existence est existante parce qu'elle est existante », ce que notre propos signifie n'est autre que le fait que l'existence est existante par elle-même. Cela n'entraîne pas que l'existence soit existante avant d'être existante, mais ce qui est entraîné, c'est que l'existence est antérieure

1. *Cf.* Ibn Sīnā, *Mubāḥāthāt*, éd. Bīdārfar § 792, p. 275-276.

2. Le texte des *Mubāḥāthāt* se lit : « ... si le Nécessaire d'existence n'existe plus » (§ 793, p. 276).

3. Ibn Sīnā, *Mubāḥāthāt*, éd. Bīdārfar § 793, p. 276.

4. La proposition « tout ce qui est autre que l'existence est causé » devient ainsi « tout ce qui n'est pas causé ne peut être autre que l'existence ».

par elle-même au fait même qu'elle est existante, et il n'y a pas là de difficulté[1]. Il est donc manifeste que ce qui est autre que l'existence n'est existant que par l'existence tandis que l'existence est existante par elle-même, de même que le temporel est antérieur et postérieur en fonction du temps, et que le temps l'est par lui-même, et de même que les corps se diversifient par la matière, et la matière de la même manière par elle-même, et de même que les choses sont manifestes à la perception par la lumière, et la lumière par elle-même, non pas par une autre lumière. C'est là ce qu'a établi l'un des sages[2], et il y a là [matière à] réflexion.

d) *Objections de ceux qui nient que le Nécessaire soit pur acte d'être* : *Asfār*, vol. I, p. 108-121 (Texte 12)

[108] *Doutes et suppressions [de ceux-ci]*[3]

L'on a présenté contre le fait que le Nécessaire d'existence soit la pure réalité de l'être sans qu'une quiddité y soit attachée, des objections sous différents aspects.

[1] La première [objection] est la suivante : si l'être du Nécessaire est séparé de [toute] quiddité, cette qualification sera actuelle pour lui [a] soit du fait de son essence, ce qui entraînera que tout être sera ainsi, car il est impossible que les implications de l'essence diffèrent[4]. Il s'ensuivra donc qu'il y aura plusieurs nécessaires, ce qui est absurde ainsi qu'on le verra. [b] Soit ce sera à cause d'autrui, et il s'ensuivra que le Nécessaire aura besoin d'autrui dans sa nécessité, car il faut que sa nécessité repose sur la séparation qui repose elle-même sur cet autre. Qu'on ne dise pas qu'il suffit dans la séparation de l'absence de ce qui implique la liaison, car nous dirons que le [Nécessaire] aura alors besoin de l'absence de ce qui implique.

On y répond [en disant] que cette qualification est actuelle pour lui du fait de Son essence qui est l'existence propre, laquelle diffère en réalité du reste des

1. Quelques lignes plus haut, Ṣadrā répond à une objection semblable, se fondant sur le fait que la quiddité ne peut être cause de son existence : « Tu pourrais dire que cela même que nous avons mentionné pour ce qui est autre que l'existence arrive aussi pour l'existence. En effet, si l'existence était raison de son existence et de son être (*kawn*), la raison étant antérieure par l'existence, l'existence serait antérieure par l'existence à son existence, ce qui est impossible. Nous te répondrons cependant que nous n'admettons pas que ceci soit impossible. L'antériorité de l'existence sur son existentialité (*mawjūdiyya*) est en effet seulement par elle-même, et c'est l'existence, tandis que ce qui est autre que l'existence est antérieur non pas par lui-même, mais par son existence. Il n'y a aucun doute que cela n'est pas absurde » (*Asfār*, vol. I, p. 102).

2. Ou l'un des philosophes.

3. Une partie des objections qui sont présentées ici viennent de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, pour qui l'existence s'ajoute à la réalité du Nécessaire comme des non-nécessaires. *Cf.* Rāzī, *Sharḥ al-Ishārāt*, repris dans le *Sharḥ al-Ishārāt* de Ṭūsī, vol. III, p. 35-38 ; *Mabāḥith*, vol. I, p. 120-130 ; *K. al-Arba'īn*, p. 100-104. Nous verrons que dans les réponses à ces objections, Ṣadrā présente d'abord la manière dont les Mashshā'ūn y ont répondu, pour seulement ensuite donner la réponse qui lui est propre. Cf. *supra*, p. 86-88.

4. Nous lisons *mukhālafa* ou *ikhtilāf* plutôt que *takhalluf* de l'édition, qui se traduirait : *retardent, soient laissées en arrière*. Voir aussi *infra*, p. 247, n. 2.

existences selon les Mashshā'ūn, et par la plénitude et la déficience ou l'auto-suffisance et l'indigence chez les sages de la Perse et les Khosrowaniyyūn[1], et c'est là une différenciation (*tafāwut*) très importante[2]. Tant qu'aucune faiblesse ni aucune déficience ne se mêle à la réalité de l'être, aucune des significations autres que l'être que l'on appelle quiddités ne s'attache à elle. La déficience et la faiblesse sont d'entre les degrés des non-nécessités et des descentes, de même que l'ombre est d'entre les degrés des diminutions de la lumière : ce qui est signifié par l'ombre n'est pas quelque chose qui relève de l'être, mais est plutôt d'entre les degrés des déficiences de la lumière, et la déficience relève du non-être. Ainsi en va-t-il des degrés de descente de l'être, qui est la réalité de la lumière chez ces [109] très grands sages fahlawī[3] : les déficiences ne proviennent que des propriétés de ses ipséités qui ne s'ajoutent pas à sa réalité, alors que toutes participent au même fondement de l'existence et de l'être-lumière.

[2] [Autre objection]. Le Nécessaire est principe des non-nécessaires. S'Il était acte d'être seulement, [a] soit le fait qu'Il est principe pour les non-nécessaires sera du fait de son essence. Il s'ensuivra alors que toute existence sera ainsi, ce qui est absurde, parce que cela entraînerait que toute existence non-nécessaire serait une cause pour elle-même et pour ses causes. [b] Soit [ce qui est principe] sera l'existence avec la limitation de la séparation [de toute quiddité]. Cela entraînera la composition du Principe premier, ou plutôt Sa non-existence, par la nécessité qu'une de ses parties, à savoir la séparation, relève de la non-existence. [c] Et si c'est à la condition de la séparation, il s'ensuivra qu'il sera permis que toute existence soit principe de toute existence, si ce n'est que ce jugement n'a pas lieu pour ces [existences] du fait que la condition de l'être-principe, qui est la séparation [de toute quiddité], reste absente[4].

1. C'est là un terme que Suhrawardī utilise pour désigner les héritiers de la pensée des premiers Perses, les *Fahlawiyyūn*, dont il sera question quelques lignes plus loin. Voir entre autres Suhrawardī, *Mashārī'*, p. 502-503. Ce sont ces sages de la Perse, comme ceux de l'Inde ou la Grèce, dont il se réclame dans l'élaboration de sa propre pensée. *Cf.* H. Corbin, dans Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, intro., p. IX.

2. C'est là également la doctrine professée par Mullā Ṣadrā.

3. Sur ce terme, cf. *supra*, n. 1.

4. On retrouve certains éléments de cette objection dans le *Commentaire des Ishārāt* de Fakhr al-Dīn Rāzī. Ṭūsī lui répond dans son propre *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 37 : « Il a dit : si la réalité du Nécessaire n'était que le simple être avec les limites négatives qui n'ont aucune part dans l'être-cause de l'existence des non-nécessaires, – en effet, la non-existence n'est pas cause de l'existence ni une partie de celle-ci –, la cause des non-nécessaires serait l'être lequel est égal à l'être des non-nécessaires ». *Cf.* Rāzī, *Mabāḥith*, t. I, p. 124 : « Le Créateur Très-Haut est le principe de ce qui est autre que Lui. Ce sera soit du fait de Son être à la condition de la séparation de la quiddité ou bien non à cette condition. Dans le premier cas, il s'ensuivra qu'une limitation relevant du non-être entrera dans la cause de l'existant, parce que la séparation est une limitation relevant du non-être ; cela est impossible. Dans le second cas, il sera nécessaire que l'être de tout non-nécessaire soit cause de l'être de ce qui est causé par le Créateur, et que le Créateur, Très-Haut est-il, soit causé par chacun des non-nécessaires, ce qui est impossible ».

La réponse en est, ainsi que nous l'avons dit, [qu'Il est principe] par Son essence qui est existence propre, laquelle diffère du reste des existences (des actes d'être) par essence et en réalité, ainsi qu'il en est pour la plupart des Mashshā'ūn [1] ou en assurance et en autosuffisance, comme il en est pour les Anciens[2].

[3] [Autre objection] encore : la réalité de Dieu n'est égale à la réalité d'aucune chose, parce que la réalité de ce qui est autre que Lui implique la non-nécessité, tandis que la réalité du Très-Haut nie la non-nécessité. Or la différence de ce qui s'ensuit implique la différence de ce dont cela s'ensuit. Pourtant l'existence du Nécessaire est égale à l'existence du non-nécessaire en ce qu'elle est existence. Ensuite, il n'y a rien d'autre avec cette existence, qui serait différent de son essence, mais son essence est existence seulement. Ainsi l'ensemble des existences non-nécessaires sont égales à Son essence dans l'entièreté de la réalité.

[110] On répondra que l'existence des non-nécessaires n'est pas leurs quiddités mêmes ni une partie de ces [quiddités], mais qu'elle leur arrive [du dehors].

Cette réponse est faible, parce que le fait que les existences arrivent [du dehors] aux non-nécessaires ne nie pas que le Nécessaire leur soit associé dans la signification de l'existence. En outre, de même que la réalité de Dieu Très-Haut est différente des quiddités des non-nécessaires dans ce qui s'ensuit [des unes et des autres], ainsi est-elle différente de leurs existences dans ce qui s'ensuit d'elles. Son existence, en effet, implique la séparation et la nécessité, tandis que les existences des non-nécessaires impliquent la non-nécessité et la subsistance par autrui. Si la démonstration [qui veut] que les [choses] dont [certaines choses] s'ensuivent diffèrent entre elles du fait que [les choses] qui s'ensuivent [d'elles] diffèrent entre elles est valide, il faut que la réalité de Dieu Très-Haut soit différente des existences des non-nécessaires dans la quiddité, et ceci est contraire à ce qu'ils ont pour doctrine.

Ce qui convient plutôt pour répondre à la manière des Mashshā'ūn, c'est de dire que l'existence du Nécessaire n'est pas égale aux existences des non-nécessaires dans la réalité de l'existence, mais leur est associée dans le concept général d'existentialité, qui est un des intelligibles seconds. Ce concept, même s'il est une signification unique, est cependant un concomitant extérieur, et le fait que le concomitant soit unique ne nie pas que les [choses] dont il est le concomitant diffèrent en fonction de la réalité[3].

[4] [Autre objection] : [1a] si le Nécessaire est le fait même d'être (*nafs al-kawn*) dans le concret, je veux dire l'existence absolue, [111] il s'ensuit qu'il y

1. *Cf.* Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 37.

2. C'est-à-dire les anciens sages de Perse dont il a déjà été question plus haut, et à leur suite, les Ishrāqiyyūn. C'est là aussi la position de Mullā Ṣadrā.

3. Insistons sur le fait que Mullā Ṣadrā commence ce paragraphe en disant qu'il s'agit ici d'une réponse « à la manière des Mashshā'ūn ». *Cf.* Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 35 : « ... l'être tombe sur ce qui est sous lui avec une signification unique, ainsi qu'ont pour doctrine les sages. Cela n'entraîne pas l'égalité dans la réalité de ce dont [cette signification] s'ensuit, c'est-à-dire l'être du Nécessaire et les êtres (*wujūdāt*) des non-nécessaires, parce que des [choses] qui sont différentes entre elles pour ce qui est de la réalité peuvent avoir en commun un même concomitant ».

aura plusieurs nécessaires, par la nécessité que l'existence de la substance est autre que l'existence de l'accident. [1b] Et s'Il est le fait d'être *avec* la limitation de la séparation, il s'ensuit que le Nécessaire sera composé d'existence et de séparation, alors que cette dernière relève de la non-existence et ne peut donc être une partie du Nécessaire; [1c] et si c'est *à la condition* de la séparation, il s'ensuivra alors que le Nécessaire ne sera pas nécessaire par son essence. [2] Et s'Il est autre chose que le fait d'être dans le concret, [2a] soit Il est sans l'être (*al-kawn*), ce qui est absurde, par la nécessité que l'on ne peut comprendre l'existence sans l'être; [2b] soit Il est avec l'être. Alors ou bien l'être Lui est intérieur, ce qui est absurde, du fait qu'il est nécessairement impossible que le Nécessaire soit composé; ou bien [l'être] Lui est extérieur, ce qui est ce qui est recherché, parce que ce que cela signifie, c'est que l'existence s'ajoute à ce qui est la réalité du Nécessaire.

Et d'une autre façon : nous ne doutons pas que la signification de l'existence, c'est le fait d'être et d'être réalisé. Soit l'existence propre comprend la signification de l'être et du fait d'être établi soit non. [a] Si elle ne la comprend pas, elle n'est tout simplement pas une existence, puisqu'il n'y a pas de signification pour l'existence propre à la chose sinon le fait qu'elle est et qu'elle est réalisée. [b] Et si elle comprend la signification de l'être, l'existence absolue sera essentielle pour elle. Elle sera donc soit une partie du Nécessaire soit le [Nécessaire] lui-même. Quoi qu'il en soit, il s'ensuit qu'il y a pour Lui une quiddité universelle, ce qui ne se peut pas.

Au premier, l'on répond que le Nécessaire est l'existence propre même, qui diffère du reste des existences, parce qu'elle les précède et les domine par essence, qu'elle n'a pas besoin d'elles par essence, et qu'elle exerce son effet par essence sur elles. Personne ne conteste que l'être absolu (*al-kawn al-muṭlaq*), qui est quelque chose d'intelligible comme la choséité et ses semblables, s'ajoute à lui, ainsi que nous l'avons dit déjà. Mais l'être-existant du Nécessaire, au sens de ce par quoi est l'existence[1], n'est pas quelque chose au-delà de son essence même.

C'est là ce qu'a expliqué le Shaykh[2] dans le livre des *Mubāḥathāt*, à savoir que « l'essence (*māhiyya*)[3] du Réel n'est pas existante par une existence qui s'attache à Lui[4] », c'est-à-dire de l'extérieur. « Il n'en va pas comme de l'humanité qui est existante du fait qu'il est pour elle une existence extérieure à elle[5]. [L'essence du Réel] est plutôt l'existence même[6], sans qu'une existence soit revêtue[1], et c'est

1. Et pas au sens conceptuel.

2. Avicenne.

3. Sur les deux significations que peuvent revêtir le terme *māhiyya*, cf. *Asfār*, vol. I, p. 413 (texte 23) et *supra*, p. 36.

4. Le texte des *Mubāḥathāt* commence comme suit : « On ne peut pas dire : "L'essence (*māhiyya*) du Réel Premier existe-t-elle de sorte que ce qui s'ensuit d'elle existe? Elle serait ainsi cause de ce qui s'ensuit d'elle, et donc cause de l'existence, et elle serait donc déjà existante dans une limite qui précéderait son existence". À celui qui dit cela, on dira : [l'essence du Nécessaire] soit est existante non par une existence qui s'attache à Lui… » (Ibn Sīnā, *Mubāḥathāt*, éd. Bīdārfar, § 391, p. 141-142).

5. Le texte des *Mubāḥathāt* omet « extérieure à elle » (§ 391, p. 142).

6. Le texte des *Mubāḥathāt* se lit « l'existant (*al-mawjūd*) même » (§ 391, p. 142).

l'être-nécessaire même. C'est là une signification simple, quand bien même celui qui [l']exprime l'exprime [112] par un terme composé.

Ou bien [l'on peut dire] qu'il y a pour [le Nécessaire] une existence qui est partagée [avec d'autres]. Celle-ci est un concomitant qui est tel qu'il est nécessaire pour [Lui][2]. Ou bien l'on peut prendre l'existence au sens général[3]. Ce sera alors un concomitant qui le suivra toujours en vertu d'une existence qui s'attache à lui du fait qu'il est existant[4].

Ou bien l'on peut poser qu'Il est existant dans son fondement et dans ce qu'Il est (son essence, *māhiyya*) même. On pourra alors poser la question à nouveau : possède-t-il une existence ou pas ? On peut être indulgent [et dire] qu'il est pour Lui un être, c'est-à-dire au sens général, au sens où celui-ci en est un concomitant. On peut aussi faire objection et dire qu'Il n'est pas existant au sens où son être serait un qualificatif pour une chose qui serait en Lui »[5].

Dans les *Ta'līqāt*, [Avicenne] a choisi la deuxième proposition. Il [y] dit en effet : « Lorsque nous disons "le Nécessaire d'existence est existant", c'est là un terme métaphorique, le sens en étant qu'Il est existence pure et simple[6] »[7], ce qu'ils ont mal lu [comme voulant dire] que Son existence est nécessaire. C'est là une inattention [de leur part].

En conclusion, la réalité du Nécessaire pour les philosophes est une existence propre à laquelle arrive l'existence qui est partagée, qui est opposée à l'inexistence, selon ce qu'ont résumé certains de ceux qui ont tenté de résumer leurs propos, en disant que l'instance[8] de l'être (*kawn*) s'ajoute dans le concret à l'Existence séparée (*al-wujūd al-mujarrad*), principe des non-nécessaires, qui est ce qu'est (*māhiyya*) le Nécessaire même. Cela ne consiste pas à admettre que l'existence du Nécessaire s'ajoute à sa réalité, ce qui entraînerait que le Nécessaire serait existant par deux existences sans qu'il y ait de plus grand mérite pour l'une des deux pour arriver [de l'extérieur] et pour l'autre pour recevoir ce qui arrive ainsi, puisque personne [113] ne conteste que le concept général d'être et son instance, qui est ce concept même avec une propriété quelconque, s'ajoutent à ce

1. Le texte des *Mubāḥathāt* ajoute : « ... et cela n'est partagé par aucune [autre] chose » (*ibid.*).

2. Le texte des *Mubāḥathāt* se lit : « Ou bien il y a pour Lui une existence. Et cela lui est concomitant [comme] lorsqu'on dit "cela est nécessaire pour lui" » (*ibid.*).

3. Au sens du concept général d'être. Le texte des *Mubāḥathāt* se lit : « Ou bien l'existant existe au sens général » (*ibid.*).

4. Le texte des *Mubāḥathāt* se lit : « [Cet être au sens général] n'est pour lui que du fait d'un être qui s'attache au fait qu'il est existant » (*ibid.*).

5. Ibn Sīnā, *Mubāḥathāt*, éd. Bīdārfar, § 391 (voir aussi Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Mabāḥith*, vol. I, p. 123). Le texte y est un peu différent de ce que l'on trouve chez Mullā Ṣadrā, ainsi que nous l'avons vu. Et le texte de Ṣadrā et celui d'Avicenne comportent des difficultés, et la traduction que nous offrons ici n'est qu'une tentative d'en rendre le sens.

6. Qu'Il est pur acte d'être.

7. Nous n'avons pas trouvé ce passage dans l'édition par 'A. Badawī des *Ta'līqāt* d'Avicenne.

8. *ḥissa* : sur ce terme, voir la phrase suivante : c'est le concept général d'être avec une propriété quelconque. *Cf.* aussi *supra*, p. 179, n. 1.

dont ils sont dits validement, à savoir[1] les existences qui diffèrent entre elles. Il n'y a contestation qu'à propos de l'existence propre: est-elle la réalité même du Nécessaire ou s'ajoute-t-elle à celui-ci? Lorsqu'on trouve dans leurs propos que l'être qui est commun est ce qu'est le Nécessaire, et s'ajoute pour le non-nécessaire, le sens en est que ce qui rend valide son attribution et ce qui correspond à sa validité dans le Nécessaire, c'est Son essence par Son essence, alors que dans les non-nécessaires, il n'en est pas ainsi.

Quant à l'autre façon, [l'on y répond] par le fait que l'être n'est pas un universel, même s'il est absolu et commun [à plusieurs]. Médite ce point. Si tu connaissais ce qui est signifié là au sujet de l'être, tu deviendrais du nombre de *ceux qui sont enracinés dans la science*[2].

[5] [Cinquième objection]: l'être est connu de façon nécessaire. Or la réalité du Nécessaire n'est pas connue. Et ce qui n'est pas connu est nécessairement différent de ce qui est connu[3].

On y répond dans ce qui est dit généralement[4] que ce qui est connu, c'est l'être absolu[5], lequel diffère de [l'existence] propre, qui est la réalité même du Nécessaire.

Clarté ishrāqī [De la connaissance que l'on peut atteindre du Nécessaire][6]

Aucun philosophe et aucun mystique spéculatif ne s'oppose au fait que la réalité du Nécessaire n'est connue par personne par la science représentative qui procède par images. La démonstration en a déjà été faite. Comment [en serait-il autrement] alors que Sa réalité n'est autre que le mode d'existence concrète qui Lui est propre? Et il ne peut y avoir plusieurs existences propres à la chose, [114] au contraire de la quiddité. [Celle-ci] en effet est quelque chose d'indéterminé[7], qui ne répugne pas à ce que les modes d'existence se multiplient pour elle. La science de la chose n'est autre qu'un des modes de l'existence de cette chose pour l'essence séparée.

1. Nous lisons: *li-māṣadaqa 'alay-hi wa huwa min* plutôt que *lā māṣadaqa 'alay-hi huwa min*.

2. Coran, 3: 7 et 4: 162.

3. *Cf.* Rāzī dans son *Sharḥ al-Ishārāt*, repris et contré par Ṭūsī dans son propre *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 36: « Il a dit: les philosophes sont d'accord pour [affirmer] que les intellects humains ne peuvent saisir la réalité de la divinité, très-haute est-elle, et [pour affirmer] qu'ils saisissent Son existence. Comment [en serait-il autrement] alors que l'être selon eux est une représentation première? Or cela implique que Sa réalité est autre que Son existence. En effet, la preuve qu'ils invoquent à grands cris et avec laquelle ils attaquent avec fureur est leur affirmation que nous intelligeons la quiddité du triangle tout en doutant de son existence, et que ce qui est connu est autre que ce qui n'est pas connu. Or ici, l'existence du Très-Haut étant connue, et Sa réalité n'étant pas connue, Son existence est donc autre que Sa réalité ». Voir aussi Rāzī, *Mabāḥith*, vol. I, p. 124.

4. C'est-à-dire dans ce que dit Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 36.

5. Le concept d'être.

6. L'on peut clairement voir ici encore la méthode d'exposition de Mullā Ṣadrā, qui après avoir mentionné ce que les Mashshā'ūn avancent comme arguments, propose sa propre thèse.

7. *mubham*: sur ce terme, cf. *supra*, p. 198, n. 4.

Quant au fait que Sa réalité n'est connue par personne par une science qui parviendrait au fond [de ce qu'elle est] et qui en ferait le tour, qu'elle soit intellective ou sensitive, c'est là également quelque chose de vrai que nul doute n'affecte. Ni les capacités de l'intellect ni [celles] des sens en effet n'ont pouvoir d'en faire le tour et de le connaître à fond, car la domination et la puissance appartiennent à la cause par rapport au causé, et le causé n'est qu'un des modes de sa cause. Il est pleinement actuel à [sa cause], tandis que [sa cause] ne lui est pas pleinement actuelle.

Par contre, que Son essence ne puisse être contemplée par aucun des non-nécessaires, cela n'est pas exact. Il appartient plutôt à chacun d'entre eux de considérer Son essence, qui est [trop] sainte pour être circonscrite et délimitée par les lieux, les aspects et les endroits, à la mesure de ce qui est possible à ce qui est répandu de considérer ce qui le fait se répandre. Chacun des [non-nécessaires] reçoit de la manifestation de Son essence à la mesure de sa capacité existentielle, et en est privé à la mesure de sa faiblesse, de sa déficience et de son étroitesse, [qui l'empêchent] d'en faire le tour, à cause de son éloignement par rapport à la Source de l'être, du fait de la faiblesse de son être ou de son attachement aux non-êtres, aux puissances et aux matières, et non pas à cause d'un empêchement ou d'une avarice de la part du Très-Haut. Celui-ci, par Sa majesté, la largesse de Sa miséricorde, l'intensité de Sa lumière pénétrante et du fait qu'Il n'a pas de fin, est plus proche de chacun que tout autre que Lui, ainsi qu'Il l'a indiqué dans Son Livre Saint en disant : « Nous sommes plus proche de lui que la veine jugulaire » (50 : 16), et en disant : « Lorsque Mes serviteurs t'interrogent à Mon propos, Je suis proche » (2 : 186). Il est, glorifié est-Il, dans l'élévation la plus haute du point de vue de Sa perfection éminente et dans l'abaissement le plus bas du point de vue de la capacité de Sa miséricorde. Il est l'Élevé dans Son abaissement, et le Bas dans Son élévation [1]. C'est à cela qu'il est fait allusion dans la tradition [rapportée] du Prophète, sur lui la paix : « Si vous descendiez au plus bas de la terre, vous tomberiez sur Dieu, le Très-Haut ». Ya'qūb b. Isḥāq al-Kindī a dit : « La cause première nous touche du fait qu'elle se répand sur nous et nous, nous ne la touchons que de son côté. Il est ainsi possible de la considérer en nous à la mesure de ce qu'il est possible à ce qui est répandu de considérer ce qui le fait se répandre. Il ne faut pas considérer la mesure de la compréhension qu'Il a de nous en rapport à la mesure de la considération que nous avons de Lui, parce qu'elle est plus abondante, [115] plus ample, plus intensément profonde » [2].

1. *Cf.* Mullā Ṣadrā, *Sharḥ Uṣūl*, vol. I, p. 177 : « Son abaissement, c'est parce qu'Il est plus proche de toute chose que toute chose, car il n'est pas une particule des particules de l'existence que la Lumière des lumières ne comprenne et ne domine ; quant à Sa hauteur, c'est du fait de Son élévation par rapport aux attributs de ce qui est généré et aux noms de ce qui est adventé. Ainsi est-Il l'Élevé dans Son abaissement et le Bas dans Son élévation ».

2. Nous n'avons pas trouvé ce passage.

Dans *al-Shajara al-ilāhiyya*, le véridique[1] al-Shahrazūrī dit : « Le Nécessaire par essence est la plus belle des choses et la plus parfaite, parce que toute beauté et perfection est une sécrétion, une ombre et un épanchement de Sa beauté et de Sa perfection. À Lui sont la majesté la plus haute et la lumière la plus dominante. Il est voilé par la perfection de Sa luminosité et l'intensité de Sa manifestation. Les sages versés dans les sciences divines qui Le connaissent, Le voient, mais pas en Son fond, parce que l'intensité de Sa manifestation, la puissance de Sa clarté et la faiblesse de nos essences séparées lumineuses empêchent qu'on Le voie en ce qu'Il est en Lui-même, de même que l'intensité de la manifestation du soleil et la puissance de sa lumière empêchent nos yeux de la voir telle qu'elle est, parce que l'intensité de sa luminosité est son voile. Nous connaissons le Réel premier et nous Le voyons, mais nous n'en faisons pas le tour par [notre] science, ainsi que cela est rapporté dans la révélation divine : « Ils n'en font pas le tour par [leur] science, et les faces s'humilient devant le Vivant, Celui qui subsiste par soi » (20 : 110-111) »[2].

Sache que ce que signifie le fait que l'intensité de la luminosité intelligible ou sensible est un voile [qui empêche] l'intellect ou la sensation de percevoir, revient à une déficience et à une faiblesse dans ceux-ci [qui les empêchent] d'obtenir et de comprendre totalement ce qu'ils recherchent. Le voile relève en effet du non-être, et la réalité du Nécessaire est pur acte d'être et pure luminosité : Il n'est accompagné par rien des non-êtres, des ténèbres, des déficiences et des dommages.

L'on pourrait dire : si tu permets que Son essence soit connue par présence illuminative pour les âmes versées dans les sciences divines, ce qui est vu par vision existentielle n'étant autre que Sa réalité simple même, non pas un aspect d'entre Ses aspects, cela ne fait aucune doute, comment dès lors ne serait-Il pas connu en ce qu'Il est en Lui-même, alors que ce qui est vu n'est autre que Sa réalité pure, et rien d'autre ?

Nous dirions alors : il n'est pas possible pour les causés de voir Son essence, sinon de derrière un voile ou des voiles. Cela jusqu'au Premier Causé, qui ne voit lui aussi Son essence qu'à travers son existence à lui et de la vision qu'il a de son essence. La vision du Réel premier se fait donc pour lui par le biais de la vision de sa propre essence, et en fonction de sa capacité existentielle, non pas en fonction de ce qu'est ce qui est vu. Cela ne nie pas l'anéantissement (*fanā'*) que d'aucuns revendiquent. Celui-ci n'a lieu que par l'abandon de l'attention à l'essence[3] et en se tournant totalement vers le Réel. Celui qui connaît ne cesse pas d'être dans le voilement de sa détermination et de son anéité[4], qui l'empêche de saisir le Réel. Ce voilement ne se lève pas pour lui, de sorte qu'il n'y aurait plus d'empêchement à la vision et qu'il ne lui resterait plus aucun état propre. Mais [116] il est possible que sa détermination soit ôtée de ce qui est considéré dans sa vision, son état

1. Ou : celui qui vérifie [les choses], qui s'en assure (*muḥaqqiq*).
2. Shams al-Dīn al-Shahrazūrī (XIII[e]), *al-Shajara al-ilāhiyya*, p. 975, § 3.
3. Au sens de l'abandon de toute attention à sa propre essence, au soi.
4. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 85, n. 6.

propre demeurant cependant, ainsi que l'a dit al-Ḥallāj : « Entre moi et toi, il y a un moi qui me tourmente. Ôte, par Ta grâce, ce moi du milieu »[1].

Sagesse Trônale[2]

[Distinction entre perception simple et perception composée]

Sache-le, ô frère de la vérité[3] – Dieu t'aide d'un esprit [venant] de Lui[4] –, la science, tout comme l'ignorance, peut être simple : c'est alors une expression de la perception d'une chose en restant inattentif à cette perception et à ce à quoi correspond en réalité ce qui est perçu. Elle peut aussi être composée : c'est là une expression de la perception d'une chose en ayant conscience de cette perception et du fait que ce qui est perçu, c'est telle chose.

[La perception du Réel de façon simple]

Ceci étant posé, nous dirons que la perception du Réel Très-Haut de façon simple est actuelle pour chacun en sa nature fondamentale. En effet, ce qui est perçu de toute chose par essence selon les philosophes, n'est autre que le mode d'existence de cette chose, que cette perception soit par les sens, par l'imaginative ou par l'intellect, et qu'elle soit présentielle ou représentative. C'est là ce qu'ils ont déterminé comme étant la signification de la perception comme telle, sans aucun ajout, d'après ce que l'on peut tirer de ce que disent ceux qui vérifient parmi les Mashshā'ūn, ainsi que tu l'entendras bientôt.

Ceux qui vérifient parmi les mystiques spéculatifs et ceux qui sont tournés vers les sciences divines parmi les philosophes ont vérifié[5] et expliqué [117] que l'être de toute chose n'est autre que la réalité de son ipséité qui est reliée à l'Être[6] réel et subsistant par soi, et que ce qui rend valide que l'on émette sur les choses le jugement qu'elles sont existantes et ce qui correspond à cette affirmation, c'est le mode de leurs ipséités concrètes, lesquelles dépendent de l'Être divin et lui sont reliées. Nous apporterons bientôt la démonstration du fait que les ipséités existentielles sont des degrés des révélations de Son Essence et des éclats de Sa majesté et de Sa beauté.

Ainsi donc, la perception de toute chose n'est autre que la considération de cette chose sous l'aspect par lequel elle est reliée au Nécessaire, du point de vue selon lequel Il est son existence et son existentialité. Cela n'est possible que par la perception de l'Essence du Réel Très-Haut, parce que Son essence par Son essence, et non par un autre aspect d'entre Ses aspects, est ce à quoi aboutit la chaîne des non-nécessaires et l'extrémité de l'ensemble des dépendances.

1. al-Ḥallāj, *Diwān*, p. 90, n°55, v. 5.

2. Sur le sens de ce terme, cf. *supra*, p. 220, n. 5. Le passage qui suit est parallèle à *Iqāẓ*, p. 45-47.

3. Ou de la réalité, *ḥaqīqa*.

4. Coran, 58 : 22 : « Il les aide d'un esprit venant de Lui ». Cette expression est typique du texte connu sous le nom de *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* (*Épitres des Frères de la pureté*), tout comme l'est le « ô frère » qui précède.

5. Au sens à la fois de montrer la réalité et de s'assurer.

6. Toujours au sens de l'*esse*.

Comment [en serait-il autrement], alors que l'ensemble de Ses aspects et de Ses points de vue reviennent à Son Essence même, ainsi que nous l'exposerons en son lieu, si Dieu, le Très-Haut, veut.

Quiconque perçoit une chose d'entre les choses par quelque perception que ce soit, a donc déjà perçu le Créateur, même s'il est inattentif à cette perception, sauf l'élite des *walī*[1] de Dieu, le Très-Haut. Ainsi rapporte-t-on que l'Émir des croyants[2], sur lui la paix, a dit : « Je n'ai pas vu une chose sans voir Dieu avant elle » ; on rapporte aussi « avec elle » et « en elle », et le tout est valide. Il est manifeste et clair que cette perception simple du Réel Très-Haut a lieu pour chacun de Ses serviteurs, sans que cela entraîne qu'une de ces choses perçoive le Très-Haut en ce qu'Il est en Son essence, ce dont l'impossibilité a été démontrée, ainsi que nous l'avons vu.

[La perception composée du Réel]

Par contre, la perception composée – que ce soit au moyen du dévoilement et de la vision, comme cela est propre aux seuls *walī*[3] et mystiques spéculatifs, ou bien par la science inductive, comme cela arrive à ceux qui font usage de leur intellect et réfléchissent sur Ses attributs et Ses effets –, elle, n'a pas lieu pour tout le monde. C'est ce à quoi tiennent le fardeau[4] et la prophétie ; c'est la croisée des chemins [118] de l'erreur et de l'exactitude. À elle reviennent le jugement de mécréance et de foi et la différence de mérite entre les mystiques spéculatifs ainsi que les rangs entre les gens. Elle est ainsi différente du premier [type de perception], où il n'y a aucunement une croisée des chemins de l'erreur et de l'ignorance. Ainsi dit-on en persan :

> La connaissance de la réalité des essences est de nature ;
> La connaissance de la connaissance, voilà qui [s'obtient] par la réflexion[5].

Ainsi est-il dévoilé que ce qui est perçu par les cinq [sens] comme ce qui est perçu par les autres puissances de perception sont des lieux de manifestation de l'Ipséité divine, qui est le premier Aimé et l'Objectif parfait pour l'homme. Par son œil, il Le voit et Le regarde, mais pas de la façon que croient les Ash'arites. Par son oreille, il entend Sa parole ; par son nez, il sent un parfum agréable ; et par l'ensemble de l'extérieur de son corps, il touche[6], mais pas de la façon dont parlent ceux qui affirment que [Dieu] est corporel – Très-Haut est-Il par rapport à cela d'une grande hauteur[7] ! Il perçoit l'Aimé véritable par l'ensemble des puissances et des organes [de perception], alors même que l'essence de Celui-ci

1. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 20, n. 5.
2. 'Alī.
3. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 20, n. 5.
4. Le fardeau (*taklīf*), ce dont on se charge, et qui conditionne la rétribution en châtiment ou en récompense.
5. Shabistarī, *Sa'ādat-nāmeh*, dans *Majmū'e-ye āthār*, p. 160, v. 161.
6. Dans le passage du *Īqāẓ* parallèle à celui-ci, on lit *yalmisu-hu* : il Le touche (*Īqāẓ*, p. 47).
7. *Cf.* Coran, 17 : 43.

est trop sainte pour être dans un lieu ou une direction, et que Sa réalité est séparée de la matière et de ce qui est corporel. C'est là quelque chose à propos de quoi s'accordent les gens du dévoilement et de la contemplation, qui sont l'élite des serviteurs de Dieu, l'Adoré. Ou plutôt, l'ensemble des existants sont selon eux doués d'intelligence, au sens que nous avons indiqué: ils connaissent leur Seigneur, se prosternent devant Lui; ils contemplent Sa beauté et entendent Sa parole. C'est à cela qu'il est fait allusion dans la parole du Très-Haut: « Il n'est pas de chose qui ne se prosterne pour Lui rendre grâce, mais vous ne connaissez pas leur prosternation » (17: 44). On ne peut se représenter qu'on se prosterne et sanctifie sans connaissance. De même, la parole du Très-Haut: « Quand Il veut quelque chose, Son seul ordre est de lui dire: "Sois!", et elle est » (36: 82), montre clairement que chacun des existants est doué d'intelligence [119] et intellige son Seigneur, connaît son Créateur et entend Sa parole, car obéir à l'ordre implique qu'on entende et qu'on comprenne ce qui est signifié par là, à la mesure de la sapience de celui qui entend et de l'obéissance de celui qui perçoit, et selon ce qui convient à Sa grandeur qui est trop sainte pour avoir des similaires ou des semblables. Ce que dit le Très-Haut à la terre et aux cieux: « Venez, de votre plein gré ou à contre-cœur. Ils dirent: "Nous venons de notre plein gré" » (41: 11) explique encore ce que nous avons mentionné et éclaire ce que nous avons dit.

Opinion erronée et élimination [de celle-ci][1]

[6] Peut-être diras-tu: l'être est une nature spécifique d'après ce que vous avez expliqué, à savoir que c'est un concept unique qui est partagé par tous. Or les concomitants de la nature ne diffèrent pas, mais ce qui est nécessaire pour un des individus est nécessaire [120] pour l'autre, du fait qu'il est impossible que ce qui est impliqué diffère[2] de ce qui est impliqué. Si donc l'être implique l'accidentalité ou la non-accidentalité, cela ne diffère pas dans le Nécessaire et dans le non-nécessaire, et si il n'implique ni l'un ni l'autre, le Nécessaire a besoin pour être nécessaire d'une cause séparée[3].

On y répond classiquement en proscrivant que l'être soit une nature spécifique univoque[4]. Le simple fait que le concept soit unique ne rend pas cela nécessaire, du fait qu'il est permis qu'un concept unique soit valide de choses dont les réalités

1. L'on revient ici à la série des objections après ce long développement sur la connaissance de l'Essence même du Nécessaire.

2. Nous traduisons selon le sens, en lisant *mukhālafa* ou *ikhtilāf* (comme dans le texte de Rāzī cité note suivante), plutôt que *takhalluf*, qui signifie « rester en retard, être laissé en arrière ». Cf. *supra*, p. 237, n. 4.

3. *Cf.* Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Sharḥ al-Ishārāt*, repris dans Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 37: « Il dit: ils sont d'accord [pour affirmer] que ce qui est valide de chaque individu d'une nature spécifique l'est du reste des individus de celle-ci [...]. Ceci étant établi et l'être étant une nature spécifique, il n'est pas permis que ce qu'il implique diffère (*takhtalifu*), je veux dire le fait d'arriver comme un accident ou non à la quiddité ». Cf. *ibid.*, p. 35.

4. *Cf.* Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 37: « La réponse en est que l'être n'est pas une nature spécifique, parce que la nature est dans ses individus de façon égale et leur est appliqué de façon univoque, alors que l'être n'est pas ainsi ».

sont différentes[1]. Il est ainsi permis que les existences propres diffèrent pour ce qui est de la réalité. Pour l'existence du Nécessaire, la séparation est nécessaire et pour ce qui est autre que lui, la liaison. Le tout néanmoins est associé dans le fait que le concept d'être absolu leur est validement attribué, que celui-ci soit dit d'eux univoquement, comme la quiddité pour les quiddités et la particularisation pour les particularisations, ou bien de manière modulée, comme la lumière qui est validement attribuée à la lumière du soleil et à ce qui est autre qu'elle, malgré que la lumière [du premier] implique que celui qui ne voit pas bien dans le noir[2] voit, au contraire du reste des lumières[3].

Le fait que l'être soit un concept unique commun à [toutes] les existences n'entraîne pas qu'il soit une nature spécifique et que les existences propres soient des individus dont la réalité est identique, sans aucune différenciation dans ce qui s'ensuit d'elles. Comment [en serait-il autrement] alors qu'on a vu que l'être est dit d'elles de manière modulée? Dans le Nécessaire, il est antérieur, plus digne et plus intense que dans le non-nécessaire.

Examen et solution [*Réponse propre à Mullā Ṣadrā: l'être est une réalité modulée*]

Répondre de cette manière n'est pas valide du fait de ce que nous avons indiqué, à savoir que les individus du concept d'être ne sont pas des réalités différentes, mais que l'être est plutôt une réalité unique. Le fait qu'il soit commun à [toutes] les existences n'est pas comme la communauté de la nature universelle, qu'elle soit essentielle ou accidentelle, entre ses individus. L'universalité et la particularité, en effet, font partie des accidents des quiddités qui relèvent de la non-nécessité. L'être, lui, ainsi qu'on l'a dit, n'est ni universel ni particulier. Sa détermination ne lui vient que de sa propre ipséité concrète, et il n'a pas besoin d'une autre détermination, tout comme il n'a pas besoin pour être existant d'une autre existence, parce que son existence est son essence.

Nous expliquerons dans l'étude de la modulation que la différenciation entre les degrés d'une réalité unique et la distinction entre ses actualisations, peuvent être par cette réalité même[4]. C'est ainsi par son essence même que les déterminations et les particularisations, l'antériorité et la postériorité, la nécessité et la non-nécessité, la substantialité et l'accidentalité, la plénitude et la déficience s'attachent à la réalité de l'être, non pas par quelque chose qui s'ajouterait [121] à elle et lui arriverait du dehors. Il faut toutefois pour se représenter cela un entendement pénétrant et une nature subtile.

Le prédicateur al-Rāzī[5] a une doctrine étonnante à ce propos: il faudrait immanquablement selon lui soit que la communauté de l'être soit par le terme

1. *Cf.* Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 35, traduit *supra*, p. 239, n. 3.
2. C'est là un des sens du terme *a'shā* d'après Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, *s.v.*
3. Cet exemple est celui donné par Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 35.
4. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 423 *sq.* sur le *tashkīk*.
5. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, généralement appelé *ibn al-khaṭīb*, fils du prédicateur.

seulement[1], soit que les existences aient les mêmes concomitants[2], comme s'il ne faisait pas de différence entre l'égalité dans le concept et l'égalité dans la réalité!

Plus étonnant [encore] que cela est qu'il a expliqué dans certains de ses livres que l'être est dit des existences de façon modulée, alors qu'il insiste [ailleurs] que c'est là indiscutablement une pure méprise. Il dit en effet, ainsi qu'on l'a vu, que si l'être implique l'accidentalité ou la séparation, le Nécessaire et le non-nécessaire sont égaux, et que si il n'implique rien de cela, l'être du Nécessaire proviendra d'autrui. Ce qu'il en est en résumé, c'est qu'il ne fait pas de différence entre l'égalité dans le concept et dans la réalité et l'essence.

De l'utilisation du terme « être » pour le Nécessaire : Asfār, vol. II, p. 333-335 (Texte 13)[3]

Dans le passage qui suit, – extrait cette fois de la 6e étape du premier voyage, « De la cause et du causé » (vol. II, p. 126-396) –, Ṣadrā clarifie les différents sens du terme « être » et comment il convient de le comprendre quand il est dit du Nécessaire.

[333] *Avertissement*

Sache que le terme « être » (*wujūd*) est utilisé de manière équivoque en [plusieurs] sens.

1) Le premier, l'essence de la chose et sa réalité. C'est ce qui écarte le non-être (*'adam*) et le nie. L'être en ce sens est utilisé chez les philosophes pour le Nécessaire Très-Haut.

2) Le deuxième, le sens mental et conceptuel[4]. L'être en ce sens, pas un de ceux qui usent de leur intelligence n'en fait usage pour aucune essence. Combien moins encore en a-t-on fait usage pour l'essence du Très-Haut qui est le Fondement des essences et le Principe des réalités et de ce qui existe. Cette signification de l'être, on l'appelle être copule, actualité (*ḥuṣūl*) et être prédicatif, comme lorsque tu dis : « Homère est poète (*Ūmīrus mawjūd shā'ir*) » ou « Zayd est écrivant (*Zayd huwa kātib*) ». Cet être prédicatif est souvent uni au non-être, par une

1. C'est-à-dire que le terme « être » soit un terme purement équivoque.

2. *Cf.* Rāzī, *Mabāḥith*, vol. I, p. 123-124 : « Si l'être implique la séparation d'avec la quiddité, tout être est ainsi. Et s'il implique la non-séparation, tout être est ainsi. Et s'il n'implique aucune des deux, il n'est qualifié par l'une ou par l'autre que du fait d'une raison extérieure ». Voir aussi Ṭūsī, *Sharḥ al-Ishārāt*, vol. III, p. 32-33 : « [Fakhr al-Dīn al-Rāzī] a démontré que l'être n'est pas attribué aux existences de manière équivoque [...]. Il a jugé suite à cela que l'être est quelque chose d'unique qui est de façon égale dans l'ensemble [...]. Ensuite, voyant que l'être des non-nécessaires est quelque chose qui arrive [de l'extérieur] (*'āriḍ*) à leurs quiddités, et ayant émis le jugement que l'être du Nécessaire est égale à l'être des non-nécessaires, il a jugé que l'être du Nécessaire arrive aussi [de l'extérieur] à sa quiddité. Sa quiddité est donc autre que son acte d'être, très-haut est-Il par rapport à cela d'une grande hauteur. Il estime en effet que s'il ne considère pas l'être du Nécessaire comme [33] arrivant [du dehors] à sa quiddité, il s'ensuivra soit que cet être sera [totalement] égal aux êtres causés soit que l'être sera attribué de manière équivoque à l'être du Nécessaire et à l'être de ce qui est autre que Lui ».

3. Ce texte est parallèle à *Īqāẓ*, p. 9-11.

4. Sur le terme *maṣdarī*, cf. *supra*, p. 182, n. 2.

différence de point de vue. Ainsi dis-tu : « Zayd est (*mawjūd*) à la maison, n'est pas (*ma'dūm*) au marché ». Bien plus, il peut lui-même être qualifié par le non-être : cette signification de l'être, en effet, n'a pas d'existence à l'extérieur [de l'entendement], bien qu'elle soit déterminée par l'extérieur[1].

Utiliser [le terme] « être » au premier sens pour le Nécessaire Très-Haut est une réalité pour les philosophes, ainsi que pour un grand nombre de shaykhs proclamant l'unicité (le *tawḥid*), comme les deux shaykhs Muḥyī l-Dīn al-'Arabī et Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, ainsi que l'auteur d'*al-'Urwa*[2] dans ses gloses aux *Futūḥāt*[3].

Souvent le shaykh et son disciple[4] utilise [le terme] « être absolu » (*al-wujūd al-muṭlaq*) pour l'Existence qui se déploie, qui est appelée chez eux l'« Ombre », « la Nuée », « le Brouillard » et le Degré de la synthèse, non pas le Degré de la nécessité[5]. Par contre, l'auteur d'*al-'Urwa* utilise souvent [le terme] « être absolu » pour le Nécessaire Très-Haut. Je pense pour ma part que son différend avec le shaykh al-'Arabī provient seulement de cette équivocité dans le terme, qui rend nécessaire l'ambiguïté et l'erreur[6].

Parmi ceux [334] qui ont utilisé le terme « être » en entendant par là l'Essence nécessaire, il y a le shaykh al-'Aṭṭār[7] dans ses poèmes en persan, là où il a dit :

> Ce Seigneur dont l'être (*hastī*) est l'essence,
> L'ensemble des choses est le livre de Ses versets[8].

Et celui qui connaît, le subsistant[9], Jalāl al-Dīn Rūmī a dit dans son *Mathnawī* :

1. Dans le *Īqāẓ*, un troisième sens du terme *wujūd* est ajouté : « Le troisième, le sens d'intuition [spirituelle] (*wijdān*) et d'obtention (*nayl*) » (*Īqāẓ*, p. 10). Voir à ce sujet la définition que donne Ibn 'Arabī de *wujūd*, *Iṣṭilāḥāt*, p. 12, n. 32 et *Futūḥāt*, éd. Yahyā, vol. XIII, p. 222. Sur ceci, *cf.* W.C. Chittick, *Knowledge*, p. 212 *sq.*

2. 'Alā' al-Dawla al-Simnānī (659-736/1261-1336). Sur ce personnage, *cf.* J.J. Elias, *The Throne Carrier* et H. Landolt, « Simnānī » et « Der Briefwechsel ».

3. *al-Futūḥāt al-Makkiyya* d'Ibn 'Arabī. N°55 de la liste des œuvres de Simnānī proposée par J.J. Elias : « *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*. Possible variants : a) *Ḥawāshī bar Futūḥāt*; b) *Maftūḥāt al-Futūḥāt*. Only a fragmentary copy of it is known to exist » (*The Throne Carrier*, p. 193).

4. Muḥyī l-Dīn Ibn al-'Arabī et Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī.

5. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 328-330 (texte 19) et *Shawāhid*, p. 70-71 (texte 17). *Cf.* al-Qūnawī, *I 'jāz*, p. 149 : « Le "Brouillard", c'est le Souffle du Miséricordieux », lequel est l'Existence qui se déploie.

6. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 337 : « Souvent l'ambiguïté s'est glissée du fait du terme "essence" (*dhāt*), réalité, détermination (*'ayn*), ipséité, etc. En effet parfois on l'utilise en entendant par là la simple existence de la chose, et parfois on l'utilise en entendant par là [sa] quiddité et sa détermination établie (*'ayn thābita*). L'erreur provient aussi de l'usage du terme "être" en considération du fait que l'on entend par là l'une des significations de l'être, être réel, absolu ou déterminé ». Sur ces trois divisions de l'être, voir *Īqāẓ*, p. 5 *sq.* et *Asfār*, vol. II, p. 327 (texte 19).

7. Farīd al-Dīn al-'Aṭṭār (m. v. 617/1220).

8. Ou de Ses signes, *āyāt*.

9. Nous avons beaucoup hésité sur la traduction de ce terme : *al-'ārif al-qayyūmī*. Sur *qayyūm* comme nom divin, cf. *supra*, p. 215, n. 2.

Nous sommes des néants, des êtres nous ne sommes
Toi, Tu es l'être (*wujūd*) absolu de notre être (*hastī*) [1].

Par contre, pour les savants du manifeste (*'ulamā' al-ẓāhir*) et les gens du Kalām, comme [pour eux] l'usage des Noms pour le Très-Haut s'appuie sur la Loi [révélée][2], il n'y a aucun doute qu'il n'est pas permis selon eux de faire usage du [terme] « existence » ni même du [terme] « existant » [335] pour dénommer Son essence. Quant à en faire usage pour qualifier celle-ci, il y a là divergence, du fait de la divergence qui s'est établie entre eux sur [la question de savoir] s'il est permis d'utiliser pour le Très-Haut tout attribut ou verbe qui ne rend pas nécessaire de déficience pour Lui ni de destruction[3] pour la nécessité (*wājibiyya*). On a dit non et on a dit oui. Et c'est ceci qui est exact du fait que le concept d'être, comme celui de choséité et autres, est commun au Nécessaire et aux non-nécessaires.

Que le Nécessaire est un et unique : ***Asfār***, vol. I, p. 122-124 et 129-137 (Texte 14)[4]

Dans le texte des *Shawāhid* (p. 37-38, 2e ill.), nous avons vu comment l'unicité du Nécessaire est démontrée à partir du fait que celui-ci est nécessaire sous tous les aspects. Dans les ***Asfār***, il en est de même, mais une première section expose les arguments qui fondent ce dernier point, avant la section concernant l'unicité du Nécessaire comme telle.

[122] SECTION 4 : Que le Nécessaire par essence est nécessaire sous tous les aspects[5]

Ce qui est visé par là, c'est qu'il n'y a pas d'aspect de possibilité dans le Nécessaire d'existence. En effet, tout ce qui est possible pour Lui selon la possibilité générale, est nécessaire pour Lui. Cette propriété entraîne entre autres qu'il n'y a pas pour Lui d'état en attente. La [première propriété] est un fondement sous lequel se range ce statut-ci, et ce n'est pas la même [chose], comme l'ont pensé beaucoup de gens. En effet, le premier compte parmi les propriétés du Nécessaire par essence, à l'exclusion du second, parce que les Séparés lumineux sont qualifiés [eux aussi] par ce [statut][6]. En effet, s'il y avait pour ce qui est séparé un état

1. Rūmī, *Mathnawī*, Livre I, v. 606, p. 30, où on lit *hastī-hā mā* plutôt que *hastī-hā namā* comme dans notre texte ; où on lit aussi *wujūd-e muṭlaq-e fānī-nomā*, comme dans la trad. Meyerovitch-Mortazavi, *La Quête*, p. 89 : « Nous et nos existences sommes non existants. Tu es l'Être absolu qui rend manifeste ce qui est périssable ».

2. Sur ceci, *cf.* D. Gimaret, *Les noms divins*, p. 43-50.

3. Nous lisons : *naqḍan* plutôt que : *nuqṣān* (*Iqāẓ*, p. 11) : ... *ni de faiblesse*.

4. Cf. *supra*, p. 88-91.

5. Cf. *Mafātīḥ*, p. 260-261.

6. Ceux-ci sont en effet parfaits, parfaitement accomplis (*tāmm*), c'est-à-dire que toute perfection possible pour eux est actualisée en eux. *Cf.* Suhrawardī, *Mashārī'*, p. 466, l. 5-7 (§ 194) : « Le parfait (*tāmm*) est ce pour quoi est actualisé l'ensemble de ce qui lui convient et dont est nié l'ensemble de ce qui ne lui convient pas, de sorte que l'on ne peut se représenter que son essence et son espèce soient plus parfaites que ce qu'elles sont et qu'il n'y a pour lui aucun désir de quelque chose qui serait

de perfection en attente, [état de perfection] dont l'actualité est possible en lui, cela entraînerait qu'une disposition prochaine serait réalisée en lui, et qu'il recevrait une action du monde du mouvement et des conditions corporelles. Ceci rendrait nécessaire que [ce qui est séparé] soit corporalisé et terni, alors même qu'il est libre [de toute matière] et lumineux, ce qui est contradictoire.

[123] Il y a deux arguments pour [montrer] le fondement en question.

1) Le premier, c'est ce que nous avons entrepris d'établir, à savoir que, s'il y avait pour le Nécessaire Très-Haut, eu égard à son essence et par son essence, un aspect de possibilité par rapport à un attribut de perfection, cela entraînerait la composition dans son essence, ce dont tu apprendras l'absurdité dans la section qui suit celle-ci. Il s'ensuit donc que l'aspect selon lequel Il est qualifié par l'attribut de perfection en question est la nécessité et l'obligation, non pas la possibilité et la permission.

2) Le second, c'est que si Son essence ne suffisait pas pour [que soit accompli] ce qui appartient au Très-Haut comme attributs, quelque chose de ses attributs serait actualisé pour Lui du fait d'autrui. La présence et l'existence de cet autre seraient alors cause de l'existence de cet attribut dans le Très-Haut, et son absence et son inexistence, cause de l'inexistence [de l'attribut]. Cela, parce que lorsqu'une chose est cause d'une [autre] chose, il s'ensuit que l'existence de la cause est cause de l'existence du causé, son inexistence, de l'inexistence [de celui-ci], et sa choséité, de la choséité [de celui-ci]. S'il en était ainsi, l'existence ne serait pas nécessaire pour l'essence du Très-Haut considérée en tant que telle, sans condition aucune, parce qu'elle serait soit nécessaire avec l'existence de cet attribut soit nécessaire avec son inexistence. [a] Si la nécessité est avec l'existence de l'attribut en question, l'existence de celui-ci ne proviendrait pas d'autrui, puisqu'elle serait actuelle par l'essence du Nécessaire en tant que telle, sans prise en considération de la présence de l'autre. Si l'on fait de la proposition [une proposition] descriptive, la nécessité ne sera pas essentielle et éternelle pour le Très-Haut. [b] Et si [la nécessité] est avec l'inexistence [de l'attribut], son inexistence ne proviendra pas de l'inexistence de la cause et de son absence. Et si la nécessité est conditionnée, elle ne sera pas non plus essentielle et éternelle [pour Lui], Très-Haut est-Il par rapport à cela d'une grande hauteur[1]. Et si son existence n'est pas nécessaire sans condition, le Nécessaire par essence ne serait pas [124] nécessaire par essence, ce qui est contradictoire [...][2].

[129] SECTION 5 : Que le Nécessaire d'existence est unique

[Cela] non pas au sens où son espèce serait restreinte à sa personne, comme certains l'ont pensé, puisque, nous l'avons vu, il n'y a pas d'espèce pour la réalité

en attente. C'est là l'état des Intellects ». Sur les notions de parfait et de plus-que-parfait, cf. *supra*, p. 222, n. 1.

1. *Cf.* Coran, 17 : 43.

2. Nous omettons dans notre traduction le passage suivant (p. 124-129) où Ṣadrā discute les objections faites par certains à ce qu'il vient d'exposer.

de l'être. Le simple fait qu'Il est individualisé par son essence même (ou par soi) ne rend pas nécessaire que [la possibilité de poser] un autre nécessaire d'existence soit absurde sans que l'on doive recourir à la démonstration, ainsi que l'a estimé quelqu'un, disant : « Ce que nous avons expliqué, à savoir que la détermination est sa réalité même, suffit à établir son unicité. En effet, si la détermination est cela même qu'est (*māhiyya*) une chose, son espèce est nécessairement restreinte à sa personne ».

Nous disons que cela ne suffit pas parce que l'on pourrait penser qu'il y a ici des réalités différentes entre elles, [toutes] nécessaires d'existence, la détermination de chacune étant sa réalité même. Il faut donc encore [construire] une démonstration de la singularité du Nécessaire d'existence dans ce que signifie le « nécessaire d'existence ».

Nous dirons donc : si nous posions deux existants nécessaires d'existence, ils seraient associés dans cette signification et différeraient par quelque chose en fonction de leurs essences. Ce par quoi se fera la distinction sera [1] soit la totalité de la réalité **[130]** dans l'un des deux – et la nécessité de l'existence, qui leur est commune, sera alors extérieure à la réalité de l'un des deux, ce qui est absurde du fait de ce qui a été dit précédemment, à savoir que la nécessité de l'existence est la réalité même du Nécessaire; [2] soit ce sera une partie de sa réalité – ce qui entraînera la composition en lui ; or la composition entraîne le besoin des parties, et tout ce qui a besoin est non-nécessaire; [3] soit encore ce [par quoi se fera la distinction] sera extérieur à la réalité – et il s'ensuivra que le Nécessaire aura besoin d'autrui pour être déterminé, parce que si la détermination de la chose s'ajoute à sa réalité, elle lui est accidentelle; il s'ensuit donc qu'elle est causée, parce que tout ce qui est accidentel pour une chose est causé, soit par cette chose – ce qui est impossible, parce que la cause et sa détermination sont antérieures au causé et à sa détermination, ce qui entraînerait que la chose se précéderait elle-même – ; soit par quelque chose d'autre que cette chose – et [le Nécessaire] aurait donc besoin de cela pour son existence comme pour sa détermination, puisque la détermination pour la chose soit est son existence même soit est dans le degré de son existence. Or le besoin dans l'existence nie que la chose soit nécessaire par essence.

Pour certains, il y a ici [matière] à discussion parce que lorsqu'ils disent « la nécessité de l'existence est la réalité même du Nécessaire d'existence », le sens en est que l'effet de l'attribut de nécessité d'existence se manifeste à partir de cette réalité même, non pas que cette réalité est cet attribut même. Le fait que deux existants nécessaires d'existence ont en commun la nécessité de l'existence n'est rien d'autre que le fait que l'effet de l'attribut de la nécessité de l'existence apparaît de l'essence même de chacun d'entre eux. Il n'y a donc pas de négation réciproque entre le fait qu'ils ont en commun la nécessité d'existence et le fait qu'ils se distinguent par la totalité de leur réalité.

Nous, nous disons que, lorsque les philosophes disent que la nécessité de l'existence est la réalité même du Nécessaire d'existence, ce que cela signifie, c'est que son essence par son essence même est ce qui rend valide l'être-existant et

qu'on parle à son propos de l'existence, sans que quelque chose soit ajouté ou qu'un autre point de vue soit considéré, de quelque point de vue qu'il s'agisse, réalité, [131] relation ou négation.

L'explication en est que, de même que parfois tu comprends ce qui est continu, par exemple, comme étant le continu même en tant que continu – comme la partie formelle pour le corps en tant qu'elle est pour le corps – et que parfois tu comprends ce qui est continu comme étant une chose, chose qui est ce qui est qualifié comme étant continu – par exemple, la matière –, ainsi parfois comprends-tu le nécessaire d'existence comme étant le nécessaire d'existence même, et parfois tu comprends [par là] une chose, chose qui est nécessaire d'existence et qui rend valide le jugement par cette [qualification] et qui y correspond[1]. Ce dont il est question dans le premier [cas], c'est de la réalité et de l'essence du sujet seulement, et dans le second, de cela, accompagné d'un autre point de vue, qui est un attribut qui subsiste par lui.

Tout nécessaire d'existence n'est pas en vertu de sa réalité pure et de son essence même, nécessaire d'existence : cette réalité peut être qualifiée par le fait qu'elle est nécessaire d'existence, non pas dans le degré de son essence, ni même en fonction du degré de son essence en tant que telle, de sorte que la nécessité d'existence lui est accidentelle, et non pas essentielle. Pour être qualifiée par [la nécessité d'existence] et pour que celle-ci se joigne à elle, elle a donc besoin d'une raison car tout ce qui est accidentel est ainsi. Il lui faut donc pour être qualifiée par [la nécessité] que ce quelque chose [qui en est la raison] arrive. [Elle a besoin] de quelque chose qui la rende ainsi [à savoir nécessaire] ou qui la rende telle que cette signification puisse être abstraite d'elle, ce quelque chose étant différent de son essence. Nous avons montré, en effet, par une démonstration très solide, qu'il est faux que la chose s'instaure elle-même pour ce qui est de son existence et de sa nécessité. Dans les limites de son essence, cette réalité est donc non-nécessaire, et c'est par ce qui [l']instaure [telle] qu'elle devient nécessaire d'existence. Elle n'est donc pas nécessaire du fait de son essence. Et donc tout nécessaire d'existence du fait de son essence, pour sa part, est nécessaire d'existence du fait de son essence même : ce n'est pas quelque chose à laquelle peut arriver la nécessité de l'existence d'une façon concomitante ou séparée.

Lapidation d'un démon [Réponse à l'objection dite d'Ibn Kammūna][2]

Il [faut] savoir que nombreuses sont les démonstrations qui conduisent à cette question, qui fait partie des fondements des études divines[3]. [Nous pouvons cependant dire en un mot] que l'ensemble de ces démonstrations, quand elles sont menées à leur terme, reposent sur [le fait] que la réalité du Nécessaire Très-Haut est le pur acte d'être subsistant par soi, qu'on appelle l'Existence assurée, tandis

1. Cette expression rappelle Ibn Sīnā, *Shifā', Ilāhiyyāt*, p. 344, l. 12-15, cité par Ṣadrā, *Asfār*, vol. I, p. 41 (texte 2).

2. Cf. *supra*, p. 90.

3. Ou : métaphysiques.

que ce à quoi arrivent la nécessité ou l'existence est non-nécessaire dans les limites de lui-même, lorsqu'on ne prend pas en considération sa liaison ou sa dépendance à autrui, [132] sa nécessité comme son existence provenant d'autrui.

Ce préliminaire a été démontré et expliqué dans les livres des gens de science et de *'irfān*[1], et nous en avons déjà parlé. Par cela se trouve réfuté ce par quoi sont troublées les natures des plus nombreux et leurs entendements rendus stupides, et qui est attribué à Ibn Kammūna[2] – certains d'entre eux l'ont appelé l'orgueil des démons. [Ibn Kammūna] est connu en effet pour avoir été le premier à poser ce sophisme abstrus et cette difficulté qu'il est malaisé de résoudre. J'ai trouvé pour ma part ce sophisme dans le propos de gens qui l'ont précédé dans le temps.

Il s'agit de ceci : pourquoi n'est-il pas permis qu'il y ait ici deux ipséités simples dont le fond est inconnu, différentes entre elles par la totalité de la réalité, dont chacune serait nécessaire d'existence par essence. Le concept de nécessaire d'existence serait abstrait des deux et dit des deux [133] de façon accidentelle. La communauté entre les deux serait dans cette signification accidentelle abstraite de l'essence même de chacune d'entre elles, et la différence par la pure réalité de chacune d'entre elles.

Voici comment réfuter cela. Immanquablement, ce qui est compris par le nécessaire d'existence soit est compris à partir de l'essence même de chacune des deux, sans prise en considération d'un point de vue extérieur à elle, quel que soit ce point de vue, soit [est compris] avec la prise en considération de ce point de vue. Les deux propositions sont absurdes. La seconde, du fait de ce que nous avons dit déjà, à savoir que tout ce dont l'essence n'est pas le seul point de vue de l'abstraction de l'existence, de la nécessité, de l'activité et de la plénitude, est non-nécessaire dans les limites de son essence, déficient dans ce qui lui appartient de plein droit. Quant à la première proposition, [elle est également absurde]. En effet, ce par quoi est rendue valide l'attribution d'un concept unique et ce qui correspond à sa validité par essence – bref, ce de quoi l'on dit cette signification et ce eu égard à quoi on l'exprime, sans considérer quelque point de vue ni quelqu'aspect autre que ce soit – ce ne peut être des réalités aux essences totalement différentes, aux significations dissemblables, n'ayant absolument rien d'essentiel en commun.

Je pense que quiconque a un naturel sain des maladies qui le font dévier de ce qui est correct, juge que des choses différentes en tant qu'elles sont différentes, qui n'ont aucun point de vue qui les réunirait, ne peuvent se voir attribuer validement un seul et même jugement et que l'on ne peut dire des deux [une seule et même chose].

Certes, cela est permis [1] lorsque ces choses sont semblables selon l'aspect sous lequel elles sont semblables – comme lorsqu'on juge de l'humanité de Zayd et de 'Amr selon l'aspect de leur communauté dans la totalité de la quiddité, non pas du fait de leurs accidents qui diffèrent et les individualisent;

1. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 18, n. 5.

2. Sur Ibn Kammūna (m. 683/1284), *cf.* R. Pourjavady et S. Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Bagdad*. Voir aussi *supra*, p. 90, n. 3.

[2] ou lorsqu'elles ont en commun quelque chose d'essentiel selon l'aspect qu'elles sont ainsi – comme lorsqu'on juge de l'animalité de l'homme et du cheval selon l'aspect qu'ils comprennent tous deux cette réalité générique;

[3] ou bien [lorsqu'elles ont en commun] quelque chose d'accidentel – comme lorsqu'on juge de la neige et de l'ivoire qu'elles sont blanches, du fait qu'elles sont toutes deux qualifiées par la blancheur;

[4] ou bien encore lorsque ces choses dissemblables convergent en quelque chose d'extérieur et de relatif – comme lorsqu'on juge de l'existence des [différentes] sortes de non-nécessaires, du fait qu'elles sont reliées à l'Être réel, Très-Haut est-Il, pour qui fait [134] de l'être des non-nécessaires quelque chose de mental et d'abstrait et pour qui leur être-existant est en considération de leur relation à l'Être subsistant par soi;

[5] ou bien qu'elles convergent en un concept négatif – comme lorsqu'on juge de la non-nécessité de ce qui est autre que le Nécessaire, du fait que [tout ce qui est autre que le Nécessaire] a en commun la négation des deux nécessités de l'existence comme de la non-existence par leurs essences.

Mais tout ce qui est autre que ce qui ressemble à ces aspects que nous venons de mentionner comme aspects de convergence, on ne peut imaginer pour lui qu'il y ait un jugement par quelque chose de commun sans aucun aspect de réunion ni essentiel ni accidentel. Donc, lorsque nous émettons sur des choses aux essences dissemblables un jugement unique eu égard au degré de leurs essences en elles-mêmes, sans qu'autre chose ne soit adjoint, ni que l'on prenne en considération un autre aspect différent d'elles-mêmes, il faut immanquablement ici quelque chose par quoi se fait la convergence et quelque chose par quoi se fait la différence des deux essences. Cela implique la composition à partir de deux choses dans ce qu'est l'essence en sa substance, la première étant comme le genre et la matière, et la seconde comme la différence et la forme. Et la composition, de quelque manière que ce soit, nie que la chose soit nécessaire d'existence par essence.

Nous dirons même plus: lorsque nous examinons le concept même d'être au sens conceptuel, abstrait, qui est connu de manière évidente, l'examen et l'étude nous conduisent à ce que la réalité [auquel il correspond] et ce dont il est abstrait, est quelque chose qui subsiste par essence, qui est le Nécessaire réel, l'Être absolu, que n'altèrent ni généralité ni particularité ni multiplicité ni division, puisque tout ce dont l'existence est par hypothèse cette existence, il n'est absolument pas possible qu'il y ait une différence et une altérité entre lui et autre chose à laquelle [135] cette existence est aussi par hypothèse. Il n'y a donc pas deux choses ici, mais il y a plutôt une essence unique et une existence unique, ainsi qu'y a fait allusion l'auteur des *Talwīḥāt*[1] en disant: « Chaque fois que tu fais l'hypothèse d'un second [pour] le pur acte d'être par rapport auquel il n'est rien de plus parfait,

1. Suhrawardī.

lorsque tu le considères, c'est celui-ci même, car il n'y a pas de distinction [possible] dans la chose pure et simple »[1].

La nécessité de l'existence du Très-Haut, qui est son essence par son essence, montre ainsi son unicité – c'est là [ce qu'on lit] dans la révélation : « Dieu rend témoignage qu'il n'y a pas de dieu sinon Lui » (3 : 18) – et [montre] que l'existentialité des non-nécessaires est par Lui, ainsi que le Très-Haut le dit : « Ou bien ne te suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toutes choses ? » (41 : 53).

Démonstration Trônale[2]

Il est pour nous, par l'aide de Dieu, le Très-Haut, et de Son Royaume élevé, une autre démonstration, Trônale celle-ci, de l'unicité du Nécessaire d'existence Très-Haut, qui garantit la réfutation de la proposition en question.

Il faut pour l'expliquer poser d'abord un préliminaire que voici. La réalité du Nécessaire Très-Haut est, en son essence, ce qui rend valide l'être-nécessaire, et ce qui correspond au jugement sur lui par l'être-existant, sans autre aspect différent de son essence – ou sinon, il s'ensuivrait qu'Il aurait besoin d'autrui pour être nécessaire et existant, ainsi que nous l'avons expliqué. Il n'y a pas pour le Nécessaire Très-Haut d'autre aspect en son essence, autre aspect en fonction duquel Il ne serait pas nécessaire et existant – ou sinon, cela entraînerait la composition à partir de ces deux aspects en son essence, dès le début ou à la fin ; or la simplicité du Très-Haut sous l'ensemble des aspects a été démontrée, ainsi que nous le verrons bientôt. Dès lors, le Nécessaire d'existence par essence est existant et nécessaire de l'ensemble des points de vues valides, et selon l'ensemble des considérations qui sont conformes à ce qu'il en est en réalité. Ou sinon, Sa réalité ne serait pas en sa totalité ce qui rend valide l'attribution de l'être et de la nécessité, puisque si l'on posait qu'Il est dépourvu d'un degré des degrés de l'être ou d'un aspect des aspects de l'actualisation ou privé[3] d'une perfection d'entre les perfections de l'existant en tant qu'existant, Son essence ne serait pas, de ce point de vue, ce qui rend valide l'être. Un aspect relevant de la possibilité ou de l'impossibilité serait alors réalisé en Son essence, [aspect] qui est différent de l'aspect d'acte et d'actualisation. Son essence serait donc composée des deux points de vue de nécessité et de ce qui est autre que celle-ci – possibilité ou impossibilité. Bref, Son essence serait un agencement à partir d'un aspect d'existence et d'un aspect de non-existence, et Il ne serait donc pas véritablement un. Or c'est là ce à quoi concluait ce qui a été dit dans la dernière section, à savoir que le Nécessaire d'existence par essence est nécessaire **[136]** d'existence par l'ensemble des points de vue.

1. Suhrawardī, *Talwīḥāt*, p. 35.

2. On en revient ici à la démonstration qui est exposée dans les *Shawāhid*, p. 37 (texte 7). Voir aussi *Mashā'ir*, § 107 ; *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 62. Sur le terme *'arshī*, « Trônal », cf. *supra*, p. 220, n. 5.

3. Comme dans le texte des *Shawāhid* traduit *supra* (texte 7), nous comprenons *'ādim* comme synonyme de *'adīm* (cf. *supra*, p. 221, n. 5).

Ce à quoi tout ceci aboutit, c'est qu'il est nécessaire que toute perfection et toute beauté soient actuelles pour l'essence du Nécessaire Très-Haut, et que, si elle est en quelque chose d'autre que Lui, ce soit à partir de Lui qu'elle s'épanche et se répande.

Ce préliminaire étant posé, nous disons : s'il y avait [deux] Nécessaires par essence, il n'y aurait pas entre les deux de lien de dépendance essentiel[1], car nous avons vu que l'interdépendance entre deux choses implique que l'une est causée par l'autre ou que les deux sont causées par une troisième chose, et selon n'importe laquelle des deux hypothèses, il s'ensuivrait que le Nécessaire serait causé, ce qui va à l'encontre de ce qui a été posé comme hypothèse, à savoir que les deux sont nécessaires.

Il y a donc pour chacun des deux un degré de la perfection et une part de l'être et de l'actualisation qui n'est pas à l'autre, qui ne provient pas de l'autre et ne se répand pas à partir de lui. Chacun des deux est dès lors privé d'un domaine de perfection et privé d'un degré de l'être, qu'il soit impossible que celui-ci s'actualise pour lui ou que ce soit possible. Aussi, l'essence d'aucun d'entre eux ne sera, par son essence, le pur point de vue de l'activité, de la nécessité et de la perfection, mais son essence par son essence sera plutôt ce qui rend valide l'actualité d'une chose et la privation d'une autre faisant partie de la nature de l'être et de ses degrés de perfection, et [aucun des deux] ne sera dès lors véritablement un. Or la composition eu égard à l'essence et à la réalité nie la nécessité essentielle. Du fait de son extrême actualité et de la perfection de son acte d'être, il faut que le Nécessaire d'existence réunisse donc l'ensemble des domaines existentiels et des points de vue de perfection qui sont à l'existant en tant qu'existant en fonction de l'être en tant qu'être. Il n'y a rien qui Lui soit égal dans l'être et l'éminence. Bien plutôt, il faut que Son essence par Son essence soit ce sur quoi s'appuient l'ensemble des perfections et ce dont s'originent tous les biens.

Même si cette démonstration n'est pas utile pour les [gens] moyens, et moins encore pour ceux qui sont déficients, du fait qu'elle est construite sur un grand nombre de fondements philosophiques et de prémisses **[137]** entremêlées et dispersées dans [différents] endroits de ce livre, elle est toutefois préférable à beaucoup de démonstrations de grande force pour celui dont l'âme est entraînée à la philosophie.

Les attributs divins, et en particulier la science divine[2]

Plusieurs illuminations du texte des ***Shawāhid*** (texte 7) s'attachaient aux attributs divins, en particulier à la science divine (***Shawāhid***, p. 38-41). Nous allons ici traduire des extraits

1. Le texte des ***Asfār*** est le seul où il est question de ***'allāqa dhātiyya luzūmiyya***. Les autres exposés parlent de ***'allāqa wujūdiyya*** (lien existentiel, ***T. sūrat al-Fātiḥa***, p. 62), ou de ***'allāqa dhātiyya*** (lien essentiel, ***Shawāhid***, p. 37 et ***Mashā'ir***, § 107).

2. Cf. *supra*, p. 108-112.

du vol. VI des *Asfār*, concernant la connaissance que le Nécessaire a de Lui-même et celle qu'Il a de ce qui est autre que Lui au niveau de Son essence même.

a) *La connaissance qu'Il a de Lui-même* : *Asfār*, vol. VI, p. 174-176 (Texte 15)

[174] SECTION 2 : Où l'on établit la connaissance qu'Il a de Lui-même

Après ce que nous t'avons mentionné comme fondements, tu peux presque te passer de toute explication supplémentaire sur cette question. Nous dirons toutefois encore ce qui suit pour éclairer davantage [celle-ci]. La réalité de la connaissance revient à la réalité de l'être à la condition de la négation des déficiences relevant du non-être et de l'absence de voilement par les revêtements des ténèbres. Comme il a été établi que toute essence dont l'être est indépendant est séparée de ce qui pourrait la recouvrir, elle est donc actuelle pour elle-même et intelligible pour elle-même. Le fait qu'elle intellige son essence est l'existence même de son essence et rien d'autre. Cette actualité, cette présence, n'implique aucune différence entre ce qui est actuel et ce pour quoi il est actuel, et entre ce qui est présent et ce à quoi il est présent, ni à l'extérieur ni dans l'entendement.

De ce fait, tout ce dont l'acte d'être est plus puissant, l'actualité plus intense, l'essence plus élevée par rapport aux déficiences et aux manques, est plus parfaitement intellect et intelligible et intellige plus intensément son essence. Le Nécessaire d'existence [175] étant le principe de la chaîne des existences qui sont rangées [par ordre] d'intensité et de faiblesse, de noblesse et de vilenie, que ce soit des intelligibles ou des sensibles, de ce qui est originé premièrement ou de ce qui est dans le devenir[1], Il est au plus haut degré d'intensité et de séparation de l'être. Il est sans fin dans la perfection de son intensité. Même si l'on pose que tous les existants autres que Lui sont sans fin dans la puissance en vertu du nombre et de la durée, ils ne sont toutefois pas tels qu'un autre degré au-dessus d'eux dans l'intensité ne puisse avoir une réalité. Le Nécessaire d'existence quant à lui est au-dessus de ce qui n'a pas de fin malgré qu'Il n'a pas de fin[2], et l'intelligence qu'Il a de Son essence est à la mesure de cela. Aussi le rapport de Son intelligence à l'intelligence que les essences séparées ont de leurs essences pour ce qui est de l'assurance est comme le rapport de Son acte d'être au leur. La connaissance que l'Existant réel a de Son essence est la plus parfaite des connaissances et la plus intense en luminosité, en clarté et en manifestation, ou plutôt, il n'y a pas pour la connaissance qu'Il a de Son essence de rapport aux connaissances qu'ont les autres que Lui de leurs essences, de même qu'il n'y a pas de rapport entre Son existence à Lui et les existences des choses.

Et de la même façon que les actes d'être des non-nécessaires sont enveloppés par et disparaissent dans Son acte d'être à Lui, selon ce que nous avons expliqué et

1. Ce qui est originé premièrement, les *mubda'āt*, sont le résultat de l'*ibdā'*, création première sans intermédiaire, tandis que ce qui est dans le devenir, les *mukawwanāt*, ont besoin pour être que soit avant eux ce qui leur permet d'être. Les premiers ne connaissent pas de changement et leur existence est permanente, à l'exclusion des seconds, qui sont dans le devenir.

2. Ou : Il est au-dessus de ce qui n'a pas de fin en tant qu'Il n'a pas de fin.

démontré, ainsi les connaissances des non-nécessaires sont enroulées dans la connaissance qu'Il a de Son essence, Très-Haut est-Il. Tu as déjà appris aussi que Son être est la réalité de l'être, à laquelle aucun des actes d'être n'est extérieur. De la même façon, la connaissance qu'Il a de Son essence est la réalité même de la connaissance, à laquelle n'échappe rien des connaissances ni de ce qui est connu.

Rappel

Dans ce qui a été vu dans la philosophie première et la science universelle[1], tu as déjà entendu que tout ce dont l'intellect juge qu'il est une perfection pour un existant quelconque en tant qu'il est existant, et qui ne nécessite pas de particularisation à une chose plus basse, ni de changement, ni de corporalisation, ni de composition, et qui est réalisé dans un des existants, peut être réalisé dans l'Existant réel par la possibilité générale, et doit donc exister pour Lui sans nul doute, car ou sinon **[176]** il y aurait dans le Très-Haut un aspect de possibilité, ce qui s'oppose à la nécessité essentielle ; or on a vu que le Nécessaire d'existence par essence est nécessaire d'existence sous tous les aspects[2]. Or il n'y a aucun doute que la connaissance est un attribut de perfection pour l'existant en tant qu'il est existant, et qu'elle n'implique ni corporalisation, ni changement, ni possibilité particulière, et qu'elle est réalisée dans de nombreux existants, comme les essences intelligentes. Il faut donc qu'elle soit actuelle pour l'essence du Très-Haut d'une nécessité essentielle.

En outre, comment serait-il permis pour ceux qui ont le moindre degré d'intelligence que ce qui donne une perfection quelconque et ce qui la fait se répandre soit lui-même déficient eu égard à cette perfection ? Celui à qui est donné serait plus noble que ce qui donne et ce qui bénéficie [du don], plus parfait que ce qui [le] procure ! Il a été établi que l'ensemble des non-nécessaires s'appuient sur l'essence du Très-Haut, qui est nécessité pure et pur acte, et que parmi ce qui s'appuie sur Lui, il y a les essences connaissantes et les formes de science. Ce qui fait fluer toute chose étant plus abondant en toute perfection sans multiplication aucune, afin que celui qui donne la perfection n'en soit pas lui-même privé, le Nécessaire est savant et Sa science ne s'ajoute pas à Son essence, ainsi que nous l'avons vu[3].

b) *La connaissance qu'Il a de toutes choses au niveau de Son essence unique* : *Asfār*, vol. VI, p. 263-285 (Texte 16)

[263] SECTION 12 : Où l'on mentionne la vérité pure, la certitude parfaite et le fond du discours concernant la science du Très-Haut précédant toute chose,

1. Le texte ici traduit est extrait du vol. VI des *Asfār*, concernant la métaphysique (*ilāhiyyāt*, science divine) au sens restreint, c'est-à-dire la théologie. Mullā Ṣadrā fait ici référence à la partie consacrée à la métaphysique au sens général, la philosophie première.

2. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 122-123 (texte 14).

3. Les attributs de Dieu ne sont autres que Son essence même. Cela au sens où, bien qu'ils soient différenciés entre eux par leur signification, ils n'existent tous que d'une existence unique, l'existence qui est l'essence même de Dieu. Cf. *Asfār*, vol. VII, p. 230.

jusqu'aux formes cognitives qui subsistent par Son essence, lesquelles sont sous un aspect [Son] essence même, et sous un autre aspect, autres qu'elle, ainsi que nous l'exposerons

Ce niveau de science est ce qui est appelé le Mystère, auquel il est fait allusion dans la parole du Très-Haut : « Auprès de Lui sont les clefs du Mystère que Lui seul connaît » (6 : 59). Les clefs, ce sont les formes détaillées, et le Mystère, c'est [264] le niveau de l'Essence pure, qui précède ces détails. Ce que nous visons dans cette section, c'est expliquer comment le Très-Haut voit toutes les choses à ce niveau de la *Aḥadiyya*[1], qui est le Mystère de tout mystère, et qui est plus simple que tout simple.

Cette question peut être expliquée de deux façons. Premièrement, par le biais du fait que le Très-Haut est un intellect simple; c'est là la voie des premiers philosophes[2]. Deuxièmement, et c'est là la méthode des soufis qui vérifient, par le biais de Sa qualification par ce à quoi conduisent les Noms et les attributs au niveau de Son essence, ceux-ci n'étant pas de l'ordre des concomitants postérieurs, mais leur état étant plutôt comme celui de la quiddité par rapport à son existence, bien que le Nécessaire n'ait pas de quiddité[3]. Chacune de ces deux méthodes est délicate et abstruse. Pour saisir cela en en étant instruit, le recevant d'un enseignant humain et l'entendant de celui-ci, il faut une nature subtile et un for intérieur pur, et combien plus encore lorsque c'est du Royaume qu'on l'obtient et qu'on le reçoit.

[1. Exposé de la première méthode]

Pour expliquer la première méthode, il nous faut d'abord poser les fondements [suivants].

[Préliminaires][4]

1) [Premier fondement]. Toute ipséité existentielle rend valides certaines significations universelles au niveau de son acte d'être et de son ipséité. C'est là ce qui est appelé dans ce qui est autre que le Nécessaire « quiddité » selon les philosophes et « détermination immuable » pour les soufis. Ces [significations] peuvent être nombreuses ou unique. [Dans ce dernier cas], on l'appelle la quiddité simple. Les significations nombreuses peuvent être existantes par une existence

1. Sur les niveaux de l'Essence divine, en particulier la distinction entre *Aḥadiyya* et *Wāḥidiyya*, cf. *supra*, p. 94-98.

2. Il est fait ici référence à la doctrine qui veut que l'intellect simple soit toutes les choses, doctrine qui trouve son origine dans la *Théologie* du pseudo-Aristote. Cf. *Shawāhid*, p. 152-154 : « Treizième illumination : Que l'intellect est toutes les choses ». Ce chapitre consiste en une série de citations de la *Théologie*.

3. C'est la théorie des déterminations immuables (*a'yān thābita*) développée par l'École d'Ibn 'Arabī, que Ṣadrā explique en corrigeant certains points qui pourraient faire penser à la positivité (*thubūt*) des non-existants avant qu'ils soient affirmée par les Mu'tazilites (cf. *supra*, p. 50, n. 2). Voir aussi *Asfār*, vol. VI, p. 283 (traduit *infra*, p. 272).

4. L'exposé de ces fondements étant un peu long et Ṣadrā en proposant à chaque fois un résumé, nous ne suivons pas dans notre traduction le texte dans tous ses développements.

unique; on les appelle alors le simple extérieur, comme la noirceur par exemple. Elles peuvent aussi être existantes par des existences nombreuses; on les appelle alors composé extérieur, comme la quiddité de l'animal dont le genre provient de sa matière (qui est le corps qui croît) et la différence, de [265] sa forme (qui est ce qui est doué de sensation). Il faut [dans ce cas] que sa matière et sa forme soient unies d'une certaine façon dans l'existence afin qu'elles ne soient pas comme la pierre qui est posée à côté de l'homme, ou sinon la quiddité ne serait pas une quiddité unique. C'est du côté de la forme que se trouve l'aspect d'unité, non pas du côté de la matière, parce que la forme est plus intensément actuelle que la matière[1]. C'est elle en effet qui procure un profit à la matière, ainsi que nous l'avons expliqué en son lieu. Ce qu'exprime le fait qu'elle est l'aspect d'unité, c'est que la forme (comme ce qui est doué de sensation, par exemple) est ce qui rend valide par essence l'attribution de l'ensemble des significations, dont certaines correspondent à la matière, comme [par exemple] ce qui est entendu par le corps qui croît. Cette signification n'est pas pour autant une partie de la quiddité, ou sinon ce qui est posé comme différence serait une espèce, ce qui est posé comme genre pour une espèce serait un genre pour sa différence, et ce qui est posé comme différence opérant une division serait une différence constitutive. [...] [266] L'on sait à partir de cela que de nombreuses choses aux [267] nombreuses existences peuvent exister par une existence unique.

2) Deuxième fondement: plus l'existant est puissant pour ce qui est de l'existence et accompli pour ce qui est de l'actualité, plus il englobe de significations et davantage il comprend, dans sa simplicité même, les perfections qui sont dispersées dans les choses autres que lui. On le voit à partir des niveaux de perfectionnement qui progressent graduellement dans la perfection d'une forme à une autre, venant tour à tour sur la matière en fonction de l'arrivée à la perfection des dispositions de celle-ci à recevoir une forme après une autre. Cela en s'élevant jusqu'à ce que soit atteinte la forme ultime, de laquelle émane l'ensemble de ce qui émane des formes qui ont précédé, parce qu'elle comprend, du fait de la puissance de [son] existence, les principes de ces actes dans leur ensemble, dans son unicité même.

3) Troisième fondement: qu'une signification spécifique soit réalisée dans un existant et lui soit validement attribuée n'entraîne pas que l'existence de [cet existant] soit l'existence de cette signification. En effet, l'existence de la chose, qui lui est propre, est celle en fonction de laquelle cette chose est distincte de ce qui est autre qu'elle comme signification extérieure à sa quiddité à elle seule. L'existence de l'homme, par exemple, n'est pas l'existence de l'animal en tant qu'animal, même si elle comprend la définition et la signification de celui-ci. Et

1. Or l'actualité est l'acte d'être, et l'unité accompagne l'acte d'être dans la perfection ou la déficience: tout ce qui est plus parfaitement est aussi plus parfaitement un. Cf. *Shawāhid*, p. 61-62: « L'unité accompagne l'acte d'être dans sa validité (*ṣidq*) sur les choses, ou plutôt, elle est l'[acte d'être] même. C'est pourquoi [unité et acte d'être] sont conformes l'un à l'autre dans la puissance et la faiblesse: tout ce dont l'acte d'être est plus puissant, son unité est plus complète ».

de même, l'existence de l'animal n'est pas l'existence de la plante, même si elle comprend la définition et la signification de celle-ci, et ainsi de suite. [...] [268] Il apparaît et il est manifeste à partir de ce que nous avons établi qu'il est permis que [269] la réalité plénière d'une chose soit une partie de la réalité d'autre chose.

4) Quatrième fondement: chaque fois que quelque chose des perfections existentielles est réalisé dans un existant d'entre les existants, il faut que le fondement de cette perfection existe dans la cause [de cet existant] d'une façon plus élevée et plus parfaite. C'est là quelque chose que l'on comprend des propos du Maître des Mashshā'ūn[1] dans de nombreux passages de son livre sur les [questions] seigneuriales, intitulé *Théologie* (*Uthūlūjiyā*)[2]. La démonstration le confirme et le goût sain et l'intuition spirituelle y acquiescent. Tous les aspects existentiels pour le causé s'appuient en effet sur la cause qui le fait être, et ainsi de suite jusqu'à la Cause des causes. En elle sont donc l'ensemble des biens, tandis que sont niés d'elle les défauts, les déficiences, les non-êtres qui s'ensuivent de l'être-causé en fonction de ses degrés de descente.

[L'essence du Nécessaire est toutes les choses: Qui connaît cette essence connaît donc toutes les choses]

Ces fondements étant posés, nous disons: le Nécessaire Très-Haut est le Principe qui fait se répandre [270] l'ensemble des réalités et des quiddités. Aussi est-il nécessaire que l'essence du Très-Haut, alors même qu'elle est simple et une (*aḥadiyya*), soit toutes les choses[3]. Lors de l'étude de l'intelligence et de l'intelligible, nous avons fait déjà la démonstration que ce qui, de l'être, est véritablement simple doit être toutes les choses. Si tu veux être au fait de cette démonstration, va donc voir là[4].

L'existence du Très-Haut étant ainsi l'existence de toutes les choses, qui intellige cette existence intellige l'ensemble des choses. Or, cette existence est par elle-même intelligence par essence et intelligente: le Nécessaire d'existence intellige Son essence par essence, et en intelligeant Son essence, Il intellige l'ensemble de ce qui est hormis Lui[5]. Or l'intelligence qu'Il a de Son essence précède l'existence de l'ensemble de ce qui est hormis Lui. Son intelligence de l'ensemble de ce qui est hormis Lui précède donc l'ensemble de ce qui est hormis Lui. Il est ainsi établi que la science que le Très-Haut a [271] de l'ensemble des choses est actuelle au niveau de Son essence par Son essence, avant l'existence

1. Aristote. Ṣadrā ne met pas en cause cette attribution, et critique même Avicenne à ce sujet: « C'est comme si l'auteur du *Shifā'* [Avicenne] n'avait pas regardé ce qu'il y a dans la *Théologie* [à ce propos (il est question des Idées)], ou plutôt comme s'il ne l'attribuait pas à Aristote mais bien à Platon ! » (*'Arshiyya*, p. 240, *cf.* trad. Morris, *Wisdom*, p. 144).

2. Voir le début du texte de Arisṭūṭālīs, *Théologie*, éd. Dieterici, p. 1 et éd. Badawī, p. 3.

3. Sur le principe qui veut que la réalité simple soit toute chose, cf. *supra*, p. 88-91.

4. Nous n'avons rien trouvé qui correspondrait à ceci dans la partie consacrée à l'intelligence et l'intelligible. Peut-être est-il ici fait allusion plutôt au ch. sur la cause et le causé, où on trouve un bref exposé sur ceci (*Asfār*, vol. II, p. 368-369).

5. *māsiwā-hu*: sur ce terme, cf. *supra*, p. 128-129.

de ce qui est hormis Lui, qu'il s'agisse de formes intellectives qui subsistent par Son essence ou [de formes] extérieures, séparées de celle-ci. C'est là la science parfaite, détaillée selon un aspect, globale selon un autre. Cela, parce que ce qui est connu, malgré sa multiplicité et son « détaillement » eu égard à la signification, existe d'une existence unique et simple. Dans ce lieu de manifestation divin et dans ce lieu d'apparition éternel, le tout est dévoilé et manifesté en tant qu'il n'y a pas de multiplicité en lui ; c'est là le tout dans une unité (*waḥda*).

[Objection : le Nécessaire ne serait pas dès lors pur acte d'être]

Tu diras peut-être : cela entraîne que le Nécessaire d'existence possède une quiddité et qu'il n'est donc pas pur acte d'être. Or il a été démontré que le Très-Haut est pur acte d'être sans quiddité, parce que tout ce qui a une quiddité est causé.

Nous dirons alors : nous avons déjà montré comment répondre à cette objection, par le fait que ce qui est entendu par la quiddité est ce qui est limité par une limitation propre qui englobe [ce qui en fait partie] et qui empêche [ce qui n'en fait pas partie] et à laquelle de nombreuses choses sont extérieures, du fait que son acte d'être est incapable d'englober totalement. Ce qui est entendu par le fait que la chose possède une quiddité ou qu'elle possède un acte d'être qui s'ajoute à sa quiddité, c'est que la chose est telle qu'elle a besoin pour être qualifiée par son acte d'être de quelque chose d'autre, et aussi que son acte d'être n'a pas de réalité dans l'ensemble des niveaux de l'être. Sans nul doute, un niveau des niveaux de ce qu'il en est en réalité a eu une réalité avant l'existence particulière [de cette chose], niveau dans lequel celle-ci n'était pas existante, alors que la possibilité de l'existence était réalisée pour sa quiddité à ce niveau. À ce niveau, la quiddité est séparée de l'existence qui lui est propre. Il n'y a pas de non-nécessaire qui n'ait dans ce qu'il en est en réalité un niveau dans lequel son existence propre qui détermine ce qu'il est n'était pas. C'est là ce que signifie le fait que le non-nécessaire possède une quiddité et que l'être s'ajoute à sa quiddité.

Pour le Nécessaire par contre, majestueuse est Sa mention, il n'y a pas de limite délimitée dans l'être, et il n'y a pas de quiddité délimitée par une limite particulière et privée de nombreuses choses. Il n'existe pas non plus de niveau dans ce qu'il en est en réalité dans lequel Il n'est pas existant. Ce que signifie le fait qu'Il est acte d'être pur et simple, c'est qu'il n'existe pas pour Lui de quiddité autre que l'être le plus assuré. L'ensemble de Ses aspects est un seul aspect, qui est l'aspect de la nécessité de l'existence, car il n'y a pas de limite pour Lui ni de fin à Son existence, du fait qu'Il est infini dans les degrés de l'intensité et de la perfection, chacun de ces niveaux étant infini dans le nombre des effets et des actes. Aucune terre ni aucun ciel n'est vide de Lui, ni terre ferme, ni mer, ni Trône, [272] ni Siège[1]. S'il y avait une fin pour Son existence, il y aurait correspondant à celle-ci un aspect et correspondant à l'existence, un autre aspect : Il ne serait donc pas

1. Les termes « trône » (*'arsh*) et « siège » (*furush*) sont coraniques. Voir notamment Coran, 2 : 255, 7 : 54 et 56, 34.

véritablement un et Il aurait une quiddité particulière. Il faut donc que tout ce qui est véritablement un n'ait pas de limite dans l'intensité, et il faut qu'il soit toutes les choses, *ce n'est que vers Dieu que vont les choses* (42 : 53).

Clarification déductive [*Cette connaissance ne procède pas par des formes qui seraient différentes de l'essence du Nécessaire*]

La science que le Très-Haut a des choses au niveau de Son essence ne procède pas par des formes adventices, différentes de Son essence. Ce sont plutôt des significations innombrables, sur lesquelles a autorité l'Existence relevant de la nécessité, sans que celle-ci devienne une existence pour chacune de ces significations ni pour aucune d'entre elles, ainsi que nous y avons fait allusion dans les fondements [qui ont précédé]. Elle est plutôt un lieu de manifestation pour chacune d'entre elles. Or il y a une différence entre le fait que l'existence soit un lieu de manifestation ou d'apparition pour une quiddité d'entre les quiddités et le fait qu'elle soit une existence pour celle-ci. En effet, l'existence de chaque quiddité est ce qui lui est propre et la distingue de ce qui n'est pas elle, comme on l'a vu déjà dans l'exemple de l'homme, c'est-à-dire de la forme psychique de l'homme[1]. En effet, alors qu'elle est unique dans l'existence, celle-ci comprend de nombreuses quiddités spécifiques, sans que ces quiddités soient qualifiées par cette existence à la façon de l'existence extérieure, mais du fait que cette existence est un lieu de manifestation pour elles et un lieu d'apparition de leurs statuts.

Un autre exemple est celui des degrés d'intensité et de faiblesse dans la qualité. Les degrés de noirceur et de chaleur par exemple, sont des espèces différentes, comme cela a été établi par les philosophes. Donc dans l'intensification qualitative – qui est un mouvement continu unique, pour lequel il y a des limites à l'infini dans la perception de l'estimative – des espèces se réalisent à l'infini pour cette qualité, par exemple le noir. Dans chacune des limites, il y a pour celui-ci une autre espèce de son genre. Or les espèces qui sont différentes entre elles sont nécessairement différentes entre elles dans l'acte d'être, alors qu'il n'y a là qu'un acte d'être unique pour que le mouvement soit continu. Nous ajouterons également que le mouvement d'intensification dans [la qualité] aboutit à un degré parfait qui en englobe les degrés faibles, de même que tout degré parfait de la mesure, comme une longue droite, comprend l'ensemble des mesures de droite qui sont plus courtes qu'elle, alors même que son acte d'être est un. Le noir intense, par exemple, qu'il provienne d'une intensification ou qu'il soit ainsi dès le départ, comprend la quiddité des noirs faibles qui lui sont inférieurs, **[273]** alors qu'il n'y a là qu'un seul acte d'être. La raison de tout cela et de ce qui lui est semblable, c'est que l'acte d'être qui est propre à une chose est autre que l'acte d'être en lequel cette chose se montre et duquel elle est valide. Pour chacune de ces espèces de noir que le noir intense et le mouvement d'intensification englobent, il y a un acte d'être propre par lequel elle se distingue de ce qui n'est pas elle. Et il en

1. Cf. *Asfār*, vol. VI, p. 267-269 (traduit *supra*, p. 262-263).

va de même dans le fait que la réalité de l'homme comprend de nombreuses quiddités.

Cela n'est pas de l'ordre de la chose qui existe en puissance, comme l'ont estimé certains. En effet, ces significations sont établies en acte d'une façon plus élevée et plus accomplie que leur acte d'être propre. Qu'une chose soit en puissance, cela veut dire qu'elle n'est pas existante de son existence propre ni par l'existence de ce qui en est la plénitude et la perfection en acte[1]. C'est la matière qui la reçoit par l'intermédiaire d'une disposition qui subsiste par elle, qui correspond à son acte d'être, qui la rapproche de son agent. Ce qui est connu par Dieu est ainsi en acte, et non en puissance, par l'Être[2] divin unique (*aḥadī*).

Ce qu'il en est en réalité, dirons-nous, c'est que ces espèces possibles ne se séparent les unes des autres et ne se différencient les unes des autres que lorsqu'elles deviennent existantes en acte de leurs existences propres, une à une, de manière à ce que leurs statuts soient valides pour elles et que leurs effets s'ensuivent d'elles. Avant cela toutefois, il est pour elles une existence synthétique[3]. Cette existence synthétique est un autre mode d'existence, plus élevé et plus noble que toute existence – intellective, Idéale[4] ou extérieure. Il n'y a rien ici en puissance, et si le terme « puissance » était utilisé en ce lieu, ce qu'on entendrait par là ne serait pas ce qui est de l'ordre des possibilités et des dispositions, qu'elles soient prochaines ou lointaines, mais ce qui serait entendu par le fait qu'elles sont en puissance, ce serait qu'elles ne sont pas existantes de leurs existences propres, mais bien d'une existence synthétique, qui est l'existence de leur principe et de leur accomplissement. Cela n'entraîne pas la positivité des non-existants[5] ni la séparation de la choséité d'avec l'existence[6], parce que cela voudrait dire qu'elles sont séparées à la fois de leur existence et de l'existence de ce qui est leur principe et leur accomplissement.

[Deux questions]

Peut-être diras-tu : s'il est établi que toutes les choses sont intelligées par le Très-Haut telles qu'elles sont, par une intellection unique et simple, quel besoin y a-t-il pour Sa science d'affirmer [l'existence] de formes intellectives additionnelles, qu'elles soient jointes ou [274] séparées? Et en outre, si Son essence est telle que lui sont dévoilées les réalités différentes dans leur existence extérieure, quel est l'argument qui permet d'établir [l'existence] de l'Intellect à partir de

1. Or ici, ces significations sont sur un mode supérieur à leur existence propre. Elles sont par ce qui est leur accomplissement et leur parfaite réalisation.

2. Toujours au sens d'*esse*.

3. Nous traduisons ainsi les termes *wujūd jam'ī*.

4. C'est-à-dire existant dans le monde des Idées.

5. Positivité des non-existants (*thubūt*) qu'affirmaient les Mu'tazilites. Cf. *supra*, p. 50, n. 2.

6. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 75-78, qui consiste en une reprise d'Ibn Sīnā, *Mubāḥāthāt*, § 181-183 et de Suhrawardī, *Mashārī'*, p. 209 et 205-206. Sur cette question, *cf.* Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 32-34.

l'unicité du Principe le plus haut[1], vu qu'il est construit sur le fait que celui-ci est un sous tous les aspects, sans différenciation de point de vue, alors que vous établissez dans Son essence de nombreuses significations?

[Réponse à la première question]

Je dis : d'abord [concernant] l'affirmations des formes, c'est là quelque chose qui découle du fait qu'Il intellige Son essence, ce qui entraîne qu'Il intellige ce qui est causé par Lui [275] [de façon] proche. Et de Son intellection de ce qui est causé par Lui de façon proche, [découle] l'intellection de ce qui est causé par ce qui est causé par Lui, et de là l'intellection de son troisième causé, et ainsi du quatrième, puis du cinquième, jusqu'au dernier des causés selon l'ordre de cause à causé.

Son essence étant la cause des choses pour ce qui est de leur existence, et la connaissance de la cause entraînant la connaissance de ce qui est causé par elle en tant qu'il est causé par elle, l'intellection [des choses] doit être selon l'ordre de leur émanation l'une après l'autre, et cela est différent de leur intellection selon un autre aspect qu'en considération du fait qu'elles sont causées.

[Réponse à la seconde question]

Pour ce qui est de la nécessité que le premier causé soit un et non pas multiple, simple et non pas composé, alors que le Principe le plus haut rend valides et manifestes les quiddités de tous les possibles, cela provient du fait que la multiplication des titres [donnés] ne porte pas atteinte à l'unité (*aḥadiyya*) de l'essence du sujet. En effet, les aspects différents qui rendent nécessaire une multiplicité dans l'essence, ce sont les aspects qui diffèrent eu égard à l'existence, non pas ceux qui sont multiples et diffèrent en fonction des effets. Un exemple du premier [cas] est la différenciation en puissance et acte, antériorité et postériorité, causer et être causé, mettre en mouvement et être mis en mouvement. Et un exemple du second cas, c'est notamment la science et la puissance, intelliger et être intelligé, l'existence et l'individualisation, l'unité et l'existence, et autres points de vue qui peuvent être valides d'une essence une selon un aspect unique [276] et qui peuvent être dits d'elle sans considération de quelque chose d'autre.

Il n'y a pas dans le Nécessaire Très-Haut d'aspect qui diffère de l'aspect de la nécessité de l'existence. Tout ce qui peut Lui être attribué ne l'est que selon l'aspect de la nécessité de l'existence, pas selon un autre aspect différent de celui-ci, comme la possibilité, la composition, le manque, l'être-causé, la postériorité, l'incapacité, etc.[2].

[Il y a différents niveaux dans l'existentialité. Plus le degré d'intensité de l'être est élevé, plus la capacité à englober et à synthétiser est grande]

[...] Parmi ce qu'il faut saisir et réaliser pour qui veut être un homme qui a connaissance (*'ārif*) [277] de la sagesse divine, il faut savoir qu'il y a pour les

1. C'est-à-dire quel est l'argument qui permet de justifier que le premier à émaner du premier Principe est un intellect un?

2. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 122-124 (texte 14) et *Asfār*, vol. II, p. 371 (texte 28).

existants des niveaux dans l'existentialité, et qu'il y a pour l'être des règnes[1] différents en degré, certains étant plus accomplis et plus nobles, et certains plus déficients et plus vils, comme les règnes divin, intelligible, psychique, et naturel. Pour chaque règne, il y a des statuts et des conséquences qui lui conviennent.

Il faut savoir également que plus le règne existentiel est élevé et puissant, plus proches y sont les existants de l'unité et de la synthèse, et plus il est bas et faible, plus enclins ils y sont à la multiplication, à la différenciation et à l'opposition. La plupart des quiddités qui sont opposées dans ce monde naturel, qui est le plus bas des mondes, ne sont pas opposées dans le monde psychique. Ainsi en va-t-il par exemple de la noirceur et de la blancheur, de la chaleur et de la froideur. Chacun de ces deux éléments est opposé [à l'autre] dans cette existence naturelle, et ils ne peuvent être réunis dans un même corps, du fait que chacun des deux [opposés] est déficient à la synthèse, et que le corps est déficient à les recevoir ensemble en même temps. Ils existent pourtant ensemble dans une imagination unique. Et de la même façon, ce qui est différent dans le monde de l'âme se réunit eu égard à l'existence dans le monde de l'intellect, ainsi que l'a dit le Maître des philosophes[2] dans la *Théologie*: «L'homme sensible est une image[3] de l'homme intelligible. L'homme intelligible est spirituel, et tous ses membres sont spirituels. La position de l'œil n'est pas en lui autre que la position de la main, ni aucune position de l'ensemble des membres ne diffère, mais ils sont tous en une position unique»[4]. S'il en est ainsi, comment penses-tu que sont le monde seigneurial et le règne divin pour ce qui est de la synthèse et de l'union? L'ensemble des choses y est unique. Il est toutes les choses par Son unité, sans rien qui nécessite différents points de vue[5].

Ce que dit [«Aristote»] dans [un autre passage] de ce [texte] confirme encore cette question: «Les vertus sont toutes dans l'Intellect (le *Nous*) continuellement: elles ne sont pas tantôt existantes, tantôt non existantes, mais elles sont en lui toujours. Mais si elles [y] sont bien continuellement, elles sont acquises, du fait que l'Intellect les reçoit de la Cause première. Quant à la Cause première, les vertus sont en elles selon un mode plus élevé[6]. Elle n'est pas comme un réceptacle pour les vertus, mais Elle est toutes les vertus[7]. Les vertus sourdent d'Elle sans

1. Au sens où ce terme est utilisé dans des expression comme «règne animal». On pourrait aussi parler de «domaine». Le terme arabe que nous tentons ainsi de rendre est *nash'a*.

2. Aristote. Cf. *supra*, p. 263, n. 1, sur le fait que Ṣadrā ne met pas en doute cette attribution.

3. Au sens d'une idole (*ṣanam*) façonnée dans la matière, comme les hommes façonnent des statues de leurs divinités.

4. Arisṭūṭālīs, *Théologie*, éd. Dieterici, p. 58, l. 16-18 (éd. Badawī, p. 69, l. 7-9). *Cf.* Plotin, *Ennéades*, VI, 7, 2.

5. Cf. *Shawāhid*, p. 152-154: «Que l'intellect est toutes les choses». La *Théologie* y est également abondamment citée.

6. Le texte de la *Théologie* se lit: «... à la manière d'une cause» (éd. Dieterici, p. 131, l. 18 et éd. Badawī, p. 130, l. 9). Sur ceci, *cf.* C. d'Ancona, *Recherches sur le* Liber de Causis, p. 150 *sq.*

7. Notre texte correspond ici à l'éd. Dieterici de la *Théologie*. Le texte de l'éd. Badawī se lit: «mais le tout de ce qu'elle est est une anéité qui est toutes les vertus» (p. 130, l. 9-10).

qu'Elle soit divisée ou mue ou qu'Elle s'arrête dans un quelconque lieu. [278] Ou plutôt, Elle est une anéité[1] de laquelle jaillissent les anéités et les vertus[2]. Elle est donc existante dans chacune des anéités à la mesure de la puissance de l'anéité. C'est-à-dire que l'Intellect en accepte plus que ce qu'en accepte l'Âme. Et l'Âme en accepte plus que ce qu'en acceptent les corps célestes. Les corps célestes en acceptent plus que ce qu'en acceptent les corps qui sont soumis à la génération et la corruption. Cela parce que plus le causé est éloigné de la Cause première et plus nombreux sont les intermédiaires, moins il reçoit de la Cause première »[3].

Il dit en un autre passage de ce [texte] : « L'Un pur est la cause de toutes les choses. Il n'est comme aucune des choses, mais Il est plutôt le Principe des choses. Il n'est pas les choses, mais toutes les choses sont plutôt en Lui, alors que Lui n'est dans aucune des choses. C'est que toutes les choses jaillissent de Lui ; c'est par Lui qu'est leur stabilité et par Lui qu'est leur subsistance et c'est vers Lui qu'elles retournent. Quelqu'un pourrait dire : comment est-il possible que les choses soient à partir de[4] l'Un simple dans lequel il n'y a ni dualité ni multiplicité sous aucun aspect ? Je dirais[5] alors : comme Il est un pur et simple aucune des choses n'est en Lui. Comme Il est un pur, toutes les choses jaillissent de Lui, et cela parce que comme il n'est pas pour Lui d'ipséité[6], les ipséités jaillissent de Lui »[7].

Il dit : « Je dis ensuite, en résumant le propos : comme Il n'est aucune des choses, tu vois que toutes les choses sont à partir de Lui[8], sauf que bien que toutes les choses jaillissent de Lui, la première ipséité, je veux dire l'ipséité de l'Intellect, jaillit de Lui premièrement, sans intermédiaire. Ensuite, les ipséités de l'ensemble des choses qui sont dans le monde supérieur et dans le monde inférieur jaillissent de Lui par l'intermédiaire de l'ipséité de l'Intellect et du Monde Intelligible »[9].

1. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 85, n. 6.

2. Le texte de la *Théologie* ajoute ici quelques phrases.

3. Aristūṭālīs, *Théologie*, éd. Dieterici, p. 131, l. 11-132, l. 7 (éd. Badawī, p. 130, l. 3-16), trad. Lewis, p. 287.

4. Nous lisons : *min* (*Asfār*) plutôt que : *fī* (*Théologie*, éd. Dieterici, p. 136, l. 7 et éd. Badawī, p. 134, l. 8) : ... *dans*...

5. Nous lisons : *qultu* (*Asfār*) plutôt que : *qulnā* (*Théologie*, éd. Dieterici, p. 136, l. 8 et éd. Badawī, p. 134, l. 9) : ... *nous dirions*...

6. Au sens d'identité déterminée, *huwiyya*.

7. Aristūṭālīs, *Théologie*, éd. Dieterici, p. 136, l. 3-10 (éd. Badawī, p. 134, l. 5-11), trad. Lewis, p. 291. *Cf.* Plotin, *Ennéades*, V, 2, 1 : « L'Un est toutes les choses et il n'est aucune d'entre elles ; principe de toutes choses, il n'est pas toutes choses ; mais il est toutes les choses ; car toutes font en quelque sorte retour à lui : ou plutôt, à son niveau, elles ne sont pas encore, mais elles seront. – Comment viennent-elles de l'Un, qui est simple et qui ne montre, dans son identité, aucune adversité et aucun repli ? – C'est parce qu'aucune n'est en lui, que toutes viennent de lui. Pour que l'être soit, l'Un n'est pas lui-même l'être, mais le générateur de l'être » (*Ennéades V*, éd. et trad. É. Bréhier, p. 33). Le terme *huwiyya* que nous avons traduit par « identité [déterminée] », suivant en cela G. Lewis (qui le traduit par « identity », p. 291) peut aussi avoir pour sens « être », et le paraphraste pourrait bien suivre ici le texte plotinien. Voir à présent P. Adamson, « Before and after existence ».

8. Le texte de la *Théologie* se lit comme suit : « comme Il n'est aucune des choses, toutes les choses jaillissent de Lui » (éd. Dieterici, p. 136, l. 11 ; éd. Badawī, p. 134, l. 12-13).

9. Ce texte suit directement le précédent. Aristūṭālīs, *Théologie*, éd. Dieterici, p. 136, l. 10-15 (éd. Badawī, p. 134, l. 12-15), trad. Lewis, p. 291.

Il dit aussi : « L'ensemble des choses est dans l'Intellect premier, cela parce que la première [chose] que l'Agent premier a faite, à savoir l'Intellect, Il l'a faite douée de nombreuses formes et il a mis en chacune de ces formes l'ensemble des choses qui conviennent à cette forme. Il a fait la forme et ses statuts ensemble, non pas une chose après une autre, mais tout ensemble et en une seule fois. En effet, Il a originé l'Homme Intelligible [avec] en lui l'ensemble des attributs qui lui conviennent, et Il n'a pas originé certains de ses attributs d'abord et les autres ensuite, comme c'est le cas pour l'homme sensible. Il les a plutôt originés tous ensemble en une seule fois »[1].

[279] Il dit encore : « Les choses naturelles sont liées les unes aux autres. Lorsque l'une d'entre elles disparaît, elle s'élève vers son maître, jusqu'à parvenir aux corps célestes, puis à l'Âme, puis à l'Intellect. Toutes les choses sont ainsi établies dans l'Intellect et l'Intellect est établi par la Cause première. La Cause première est le point de départ de l'ensemble des choses et leur fin, à partir d'elle est leur départ et vers elle est leur retour, ainsi que nous l'avons dit souvent »[2].

Il dit : « Toutes les choses proviennent de l'Intellect et l'Intellect est toutes les choses. Si l'Intellect est, les choses sont, et si les choses ne sont pas, l'Intellect n'est pas. L'Intellect est l'ensemble des choses parce qu'en lui sont l'ensemble des attributs des choses. Il n'y a pas d'attribut qui est en lui qui ne fasse quelque chose de ce qui lui convient. [280] En effet, il n'est rien dans l'Intellect qui ne corresponde à l'être de quelque chose d'autre »[3]. Fin [de citation].

Ces propos montrent clairement que l'ensemble de toutes les choses est dans le Nécessaire, majestueuse est Sa mention, d'une façon qui ne porte pas atteinte à l'Unité (*aḥadiyya*) de Celui-ci. Quant au fait qu'[« Aristote »] dise « Il n'est dans aucune des choses », cela ne contredit pas ce que nous avons maintenu nous-même. Cela est expliqué dans le propos de ce Maître à plusieurs reprises. En effet, ce qui est nié, c'est la chose en fonction de son acte d'être à elle, par lequel elle se distingue du reste des choses, qui est l'acte d'être qui lui est propre, à l'exclusion de [tout] autre qu'elle. Ce qui est affirmé, c'est la chose en fonction de cette existence divine qui synthétise, qui est la plénitude de toute chose, son principe et sa fin. Et la chose en la plénitude de sa choséité est plus digne [d'être ce qu'elle est] que dans la déficience, ainsi que nous l'avons déjà mentionné[4]. Ainsi en va-t-il par exemple de la quiddité de l'animal : le fait que celle-ci existe par l'existence humaine rationnelle est plus digne pour ce qui est de l'animalité que le fait qu'elle existe sans le rationnel. De la même façon, l'homme intellectif est plus digne de l'humanité que l'homme sensitif, parce qu'il en est la plénitude et la perfection, et

1. *Ibid.*, éd. Dieterici, p. 142, l. 2-5 (éd. Badawī, p. 139, l. 7-11), trad. Lewis, p. 439-441. Ce texte correspond, de loin, à Plotin, *Ennéades*, VI, 7, 2, 52-54 : « Par exemple l'homme intelligible est l'homme tout entier rassemblé en lui-même ; et, possédant à la fois dès le début toutes ses propriétés, il a une réalité pleine et entière » (trad. Bréhier, *Ennéades*, VI (2e partie), p. 70-71).

2. *Théologie*, éd. Dieterici, p. 141, l. 14-18 (éd. Badawī, p. 139, l. 2-5), trad. Lewis, p. 297.

3. *Ibid.*, éd. Dieterici, p. 91, l. 11-15 (éd. Badawī, p. 96, l. 18-97, l. 3), trad. Lewis, p. 471.

4. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 372 (texte 28).

de même encore, l'homme divin, je veux dire l'homme qui est vu dans le règne divin, et ainsi le reste des choses, sont plus dignes d'eux-mêmes là qu'eux-mêmes lorsqu'ils ne sont pas là. En effet, cette existence est la plénitude de tout existant du point de vue de son existence, de même que l'existence prise absolument est la plénitude de toute quiddité en tant qu'elle est quiddité. C'est là le point ultime de la réalisation de ce domaine. Peut-être n'a-t-il été affirmé dans aucun des livres jusqu'à présent si ce n'est dans ce livre-ci. Ô toi qui médites ceci, connais-en donc la valeur et enfile cette perle précieuse avec ses semblables parmi les perles précieuses qui y sont dispersées.

[2. Exposé de la seconde méthode]

Quant au second cheminement, je veux dire le cheminement des soufis parfaits, il est proche pour ce qui est de son point de départ du cheminement des philosophes qui sont enracinés [dans la science]. On peut l'exposer [ainsi]. Il est pour l'existence [du Très-Haut] des noms et des attributs qui sont les concomitants de Son essence. Ce qui est entendu ici pas les noms, ce ne sont pas les termes « le savant », « le puissant », etc., qui ne sont que les noms des noms dans leur vocabulaire. [...]

[281] Nous disons : il n'est pas d'existant ancré [dans la réalité] dont ne soient dits validement de nombreux attributs en fonction de son ipséité existentielle même, sans prise en considération de ce qui lui arrive et s'attache à lui comme accidents concomitants et séparés. En effet, les attributs qui lui sont attribués en fonction de ces affaires [*i.e.* de ces accidents], ce qui les rend valides et ce dont on les dit, ce n'est pas l'ipséité existentielle même. Ensuite il n'est pas caché que les attributs essentiels sont nombreux, alors que l'existence est une, et que ce sont des natures universelles alors que l'existence est une ipséité individuelle. Il n'est pas caché non plus à celui qui est doué de clairvoyance que plus l'existence est parfaite et intense, plus nombreux sont ses mérites essentiels et plus abondants les attributs qui les expriment. En effet, il est pour [cette existence] en fonction de chaque degré dans la perfection, des effets propres qui ont leur point de départ en son essence, et du fait de cet aspect essentiel, on en dit validement une signification intelligible. Tout ce qui est valide pour une chose comme intelligibles en vertu d'un aspect dans son essence **[282]** a le statut de la quiddité et des essentiels en ce que ceux-ci sont unis dans l'existence et existent de l'existence de l'essence. Aussi qui connaît cette ipséité existentielle telle qu'elle est, connaît avec elle l'ensemble de ces nombreux attributs par cette connaissance même, non pas par une connaissance nouvelle.

Et donc, l'essence [du Très-Haut] réunissant l'ensemble des mérites et des biens par Son essence simple même et Son essence étant le principe de tout acte et l'origine de tout bien et de tout mérite, il y a pour Lui un attribut intelligible en fonction de chaque mérite ou de chaque fois qu'Il est principe d'un mérite qui existe dans une autre chose d'entre ce qu'Il instaure. Il se peut que des attributs intelligibles nombreux et différents entre eux quant à la signification soient valides, alors même que l'essence est unique. L'essence prise avec chacun d'entre

eux, on l'appelle « nom » dans leur usage, et cet attribut intelligible lui-même, c'est l'« attribut » selon eux. Tous ces [noms et ces attributs] sont établis dans le degré de l'essence avant qu'une chose n'émane d'elle, d'une antériorité semblable à l'antériorité de l'essence, mais par accident, de la même façon qu'ils existent par l'existence de l'essence par accident. Ainsi aussi en va-t-il de ce qui s'ensuit des noms et des attributs comme rapports et liaisons à ce qui les rend manifestes et à ce dont ils sont les Seigneurs, qui sont les déterminations immuables, dont ils ont dit qu'elles n'ont jamais senti le parfum de l'existence[1]. Le sens de ce qu'ils ont dit là est qu'elles ne sont pas existantes en fonction d'elles-mêmes, et que l'existence n'est pas un attribut qui leur arrive ni qui subsiste par elles, et qu'elles n'arrivent pas non plus à [l'existence] ni ne subsistent par elle; elles ne sont pas non plus instaurées par l'existence et causées par elle, mais elles sont établies depuis toujours par la non-instauration qui a lieu pour l'Existence unique (*al-wujūd al-aḥadī*)[2], de même que la quiddité est établie dans le non-nécessaire par l'instauration qui est attachée à son existence non à sa quiddité, parce que celle-ci n'est pas instaurée par essence, ni non plus non-instaurée au sens de prééternelle par essence[3]. Elle ne suit pas non plus l'existence en réalité, parce que ce que signifie le fait de suivre, c'est qu'il y a pour ce qui suit une autre existence. Or il n'y a pas pour elle d'existence en son essence : en elle-même, elle est seulement elle-même et rien d'autre.

Et donc, ces noms et ces attributs[4] et **[283]** tout ce qui dépend d'eux sont des déterminations immuables depuis toujours sans instauration. Si celles-ci n'existent pas depuis toujours de leurs existences propres, elles sont toutes unies à l'Existence nécessaire, et dans cette mesure sont sorties de leur non-existence depuis toujours. Cela n'entraîne pas la choséité du non-existant comme l'ont supposé les Mu'tazilites[5], ainsi que nous l'avons déjà indiqué.

Ceci étant posé, nous dirons : la connaissance qu'Il a de Son essence étant Son existence même, et ces déterminations existant par l'existence de Son essence, elles aussi sont intelligées par une intellection unique, qui est l'intellection de l'essence. Malgré leur multiplicité, elles sont ainsi intelligées par une intellection unique, de la même façon que malgré leur multiplicité, elles existent par une existence unique, puisque l'intellection et l'existence sont ici une seule et même [chose].

Ainsi donc est établie la connaissance que le Très-Haut a de toutes les choses au niveau de Son essence, avant leur existence. La connaissance qu'Il a des choses possibles est une connaissance active qui est raison de leur existence à l'extérieur. Tu le sais en effet, la connaissance qu'Il a de Son essence est l'existence de Son essence, et cette existence est la connaissance même des choses, et celle-ci est la

1. *Cf.* Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 76, texte souvent cité par Ṣadrā (cf. *supra*, p. 183, n. 7).
2. Sur ce terme, voir *Mafātīḥ*, p. 332.
3. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 421 (texte 25).
4. La note 3 de l'édition explique « en tant que ce sont des notions ».
5. Cf. *supra*, p. 50, n. 2.

raison même de leurs existences à l'extérieur, qui sont des formes intelligibles, que suivent des formes naturelles, que suivent les matières extérieures, qui sont le dernier des degrés de l'existence. Le Réel les intellige ainsi par une existence unique d'abord avant de leur donner d'exister, et les intellige [284] deuxièmement après leur avoir donné d'exister. C'est donc par une intellection unique qu'Il les intellige précédemment et conséquemment, et par un œil unique qu'Il les voit dans l'éternité comme un, et après l'éternité comme multiples.

C'est là exposer leur doctrine d'une façon valide, qui correspond aux canons de la sagesse rationnelle. Mais comme ils sont plongés dans ce qui les occupent comme exercices et disciplines [spirituelles] et qu'ils ne sont pas exercés dans les sciences rationnelles et les études théoriques, ils n'ont pu sans doute exposer ce qu'ils entendent et établir ce qui leur a été dévoilé sous forme d'enseignement. Ou peut-être ne se sont-ils pas souciés et n'ont-ils prêté aucune attention au fait qu'ils ne gardent pas les principes des démonstrations, parce qu'ils sont occupés par ce qui est plus important pour eux que cela. C'est pourquoi peu nombreuses sont leurs expressions qui sont exemptes de sujets d'opposition et d'objection. Il n'est possible d'en montrer la validité et de les corriger qu'à quelqu'un qui est au fait de leurs desseins en même temps qu'il est fort en démonstration et avancé dans les disciplines [spirituelles].

Rappel et clarification [aḥadiyya et wāḥidiyya] [1]

Nous avons vu déjà lors de l'étude des attributs ce qui est entendu par le fait que les attributs du Très-Haut sont Son essence même[2]. Nous avons vu aussi que Son essence du point de vue de Son existence et de Son ipséité nie les attributs, les déterminations et les concepts, jusqu'au concept d'essence et au concept d'existence et d'ipséité. Il n'y a pas d'indication de Lui, ni de nom, ni de description, parce que toutes ces choses sont des natures universelles, alors que l'essence est une pure ipséité individuelle, à propos de laquelle on n'a aucune information. [C'est pourquoi] on l'appelle niveau de l'Unité (*aḥadiyya*) et Mystère des mystères.

En considération des [significations] qui peuvent être indiquées, qui sont aussi sous un aspect l'essence même, on l'appelle niveau de la divinité et de l'Unicité (*wāḥidiyya*). Ainsi vient la multiplicité, autant que l'on en veut. À ce niveau, en effet, l'attribut se distingue de l'essence et les attributs se distinguent les uns des autres. Ainsi la science se distingue-t-elle de la toute-puissance, et celle-ci de la volonté. Aussi les attributs se multiplient-ils et par leur multiplication, les noms se multiplient et leurs lieux de manifestation se multiplient. Ainsi les réalités divines qui existent par une existence unique et divine se distinguent les unes des autres par la quiddité, comme les formes intelligibles et les réalités platoniciennes[3] qui leur correspondent et qui sont ce dont elles sont le Seigneur se distinguent les unes

1. Sur ces termes, cf. *supra*, p. 95-96.
2. Cf. *Asfār*, vol. VI, p. 125-145.
3. Les Idées platoniciennes.

des autres par l'existence. C'est là le stade de la synthèse (*maqām al-jam'*) tandis que le niveau de l'Ipséité unique (*al-huwiyya al-aḥadiyya*) est le stade de la synthèse de la synthèse (*jam' al-jam'*), et ici, c'est le stade de la division (*farq*). Lorsque les réalités descendent de ce monde-là vers le niveau des formes psychiques, elles passent au stade de la division de la division (*farq al-farq*), et ainsi de suite jusqu'à parvenir à un stade de l'être (*kawn*) dont l'existence est la disposition au non-être, et dont la venue à l'être est la puissance de corruption même, dont la permanence est le renouvellement et l'arrivée à son terme, **[285]** dont la cohésion est la capacité de séparation, et dont l'unité est la multiplicité même (comme le nombre) et la puissance de multiplicité même (comme la mesure).

LE NÉCESSAIRE ET LE DÉPLOIEMENT DE L'ÊTRE

TEXTES EXTRAITS DES *SHAWĀHID*

L'instauration : *Shawāhid*, p. 69-76 (Texte 17)

L'extrait suivant provient d'un passage consacré à la cause et au causé dans le chapitre 4 (intitulé Des divisions de l'être) de la première partie (*mashhad*) des *Shawāhid*. Il défend que ce qui est posé par le Premier principe, c'est l'être, contre ceux pour qui c'est l'essence qui est instaurée ou c'est un acte d'être qui est donné à une quiddité.

[69] *Sagesse orientale* [*L'acte de Dieu est qu'Il fait émaner l'être*]

L'être de tout causé s'ensuit de ce qui en est cause en tant qu'il est cause. Or l'acte de tout existant est semblable à sa nature. L'acte de ce dont la nature est simple sera donc simple. L'acte de Dieu en toute chose est de faire se répandre le bien existentiel. L'acte qui se renouvelle n'émane que d'un agent qui se renouvelle ; de l'agent stable n'émane **[70]** qu'un acte stable. Il faut donc qu'il y ait pour le renouvellement des événements qui adviennent, une existence intermédiaire dont la réalité est le caractère adventé et le changement, et cela n'est autre que le mouvement. Le premier des [mouvements] est le [mouvement] circulaire. Il lui faut un réceptacle possédant la puissance de recevoir un effet sans disparaître et un agent possédant la puissance de produire son effet sans s'abstenir, sinon ce que Dieu veut.

[L'être est ce qui est instauré premièrement et par essence]

Nous avons expliqué en certains de nos livres qu'il y a [différents] niveaux pour l'existence[1].

1) L'existence qui ne dépend pas d'autrui et qui n'est limité par aucune limite. C'est à elle qu'il convient d'être le Principe du tout.

2) L'existence qui dépend d'autrui, comme les intellects, les âmes, les natures, les matières et les corps.

3) L'existence qui se déploie, dont la compréhension et l'extension n'est pas à la manière de la généralité des universaux naturels, et dont la particularité n'est

1. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 327 (texte 19) ; *Īqāẓ*, p. 5 ; *Mashā'ir*, § 97. Le texte ici traduit est proche de celui des *Mashā'ir*. Celui des *Asfār* est parallèle à celui du *Īqāẓ*.

pas à la façon de la particularité des individus qui sont rangés sous les natures spécifiques ou génériques, mais selon une voie que connaissent les mystiques spéculatifs et qu'ils appellent le « Souffle du Miséricordieux »[1]. C'est ce qui émane en premier de la Cause première. Elle est le fondement du monde, sa vie, et sa lumière qui se propage dans l'ensemble des cieux et de la terre, en toute [chose] en fonction de celle-ci. Ce n'est pas l'être abstrait ou l'être de la copule qui est comme le reste des concepts universels et pour lequel il est aussi un être propre par lequel il est limité dans l'entendement.

Il est fait allusion à ces [trois] niveaux dans le propos de l'un des mystiques spéculatifs, là où il a dit : « L'Existence réelle, c'est Dieu ; l'existence absolue, Son acte, et l'existence délimitée, Son effet »[2]. Ce qu'il entend par l'effet, ce sont les quiddités, car elles sont comme les limites pour les existences particulières, alors qu'elles-mêmes [71] ne sont pas l'objet de l'instauration, si ce n'est par accident. C'est pour cela qu'on les appelle effets, et non pas actes, et cela parce que l'acte de l'Agent et ce qui en résulte à l'extérieur, c'est l'être même du causé, à l'exclusion de sa quiddité, si ce n'est par accident. Ce qui se propage et ce qui est instauré premièrement n'est donc rien d'autre en réalité qu'un mode d'entre les modes de l'être, par l'instauration simple[3].

Ce qui est instauré n'est donc pas la quiddité même, sans prendre en considération son existence, ainsi qu'ont pour doctrine les Ishrāqiyyūn, ni non plus le fait que la quiddité devienne existante, ainsi qu'ont pour doctrine les Mashshā'ūn, disciples du Premier Maître[4]. En effet, c'est l'existence qui est ce qui a lieu par essence, à l'exclusion de la quiddité, parce que celle-ci n'a lieu que par accident, ainsi que nous l'avons indiqué[5]. Nous avons construit plusieurs démonstrations de cette question, que nous avons mentionnées dans les *Asfār*[6].

[Démonstrations contre l'instauration des quiddités premièrement et par essence][7]

1) L'une de celles-ci est [la suivante][8] : si[9] la quiddité avait besoin de l'Instaurateur pour ce qui est de la constitution de son essence, il s'ensuivrait que

1. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 102-103.

2. *Asfār*, vol. II, p. 330 (texte 19) et *Ḥaqā'iq*, p. 7-8 donnent pour auteur de ces lignes 'Alā' al-Dawla al-Simnānī dans ses *Ḥawāshī 'alā l-Futūḥāt al-Makkiyya*. Simnānī propose ces mêmes distinctions dans son *Kitāb al-'Urwa* : « [...] l'existence réelle, c'est ce qu'est Dieu Très-Haut ; l'existence délimitée, c'est ce qu'est l'effet qui se manifeste en raison de l'acte de l'existentiation, qui émane de l'attribut qu'indique le nom "l'Existentiateur" ; quant à l'existence absolue, c'est l'acte » (Simnānī, *'Urwa*, p. 409).

3. L'instauration simple est à distinguer de l'instauration composée, qui consiste à rendre quelque chose tel ou tel. Cf. *supra*, p. 198, n. 6.

4. Aristote.

5. Cf. *Mashā'ir*, § 89.

6. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 408-411.

7. *Ibid.* et *Mashā'ir*, § 89-96.

8. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 408-409 et *Mashā'ir*, § 89-90.

9. Nous lisons : *in* plutôt que : *anna-hu*. Les *Asfār* ont *law* (*Asfār*, vol. I, p. 408, l. 20).

l'Instaurateur serait ce qui la constitue dans les limites d'elle-même. Il la précéderait donc, comme l'essentiel précède ce qui possède ce qui est essentiel, sans prendre en considération l'existence. Il s'ensuivrait que l'on ne pourrait se représenter de quiddité sans se représenter son agent. Or il n'en est pas ainsi. En effet, nous pouvons nous représenter beaucoup de quiddités actuelles sans savoir si elles sont après [cela] actuelles ou non, et combien plus encore, sans connaître l'actualité de leur agent. Dans les quiddités actuelles, il en est que nous nous représentons et que nous considérons en tant qu'elles sont ce qu'elles sont, et selon cette considération, elles ne sont rien d'autre que ce qu'elles sont. Si elles avaient besoin de la cause dans les limites d'elles-mêmes, l'on ne pourrait les considérer en tant qu'elles sont ce qu'elles sont. L'effet de l'Instaurateur est donc autre chose[1].

2) Deuxième [démonstration][2] : si la quiddité était dans les limites de son essence objet de l'instauration, le concept d'instauré lui serait attribué par l'attribution première essentielle, non par l'attribution descriptive seulement[3].

3) Troisième [démonstration][4] : aucune quiddité ne répugne[5] à la multiplicité des individualisations et il est impossible que l'individualisation, comme l'existence, soit parmi les concomitants de la quiddité. Si donc [la quiddité] était instaurée et si elle s'actualisait un certain nombre de fois à l'intérieur de ses individus, il faudrait soit que l'acte d'instauration soit multiplié en eux soit qu'il ne le soit pas. [72] La première [proposition] est absurde, car il n'y a pas de multiplication dans la chose pure et simple, celle-ci n'étant ni une ni multiple. Comment donc son instauration se répéterait-elle en son essence? Quant à la seconde, soit une seule d'entre elle est instaurée soit toutes par un acte d'instauration unique. Dans la première [hypothèse], il s'ensuit que la préférence sera donnée sans rien qui la donne, puisque son rapport à l'ensemble est unique. Et dans la seconde, il s'ensuit l'opposé de ce qui a été posé ou bien la contradiction.

4) Quatrième [démonstration][6] : si le fait d'être instaurateur et le fait d'être instauré étaient par la quiddité même, sans prise en considération de l'existence, l'instauré serait au nombre des concomitants de la quiddité de l'Instaurateur. Or les concomitants des quiddités sont selon eux des affaires qui ne relèvent que de la considération de [l'entendement]. Il s'ensuit donc pour eux que les substances et

1. Le texte des *Asfār* est plus long. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 408-409.

2. Cf. *Mashā'ir*, § 93. Cet argument ne se trouve pas dans le passage des *Asfār*.

3. L'attribution première essentielle, c'est celle où ce qui est considéré est le contenu du concept lui-même et rien d'autre, et où l'attribut est le sujet même, comme dans la proposition « l'homme est homme » ou « l'homme est un animal raisonnable » (cf. *Mashā'ir*, § 93 et Sabzawārī, *Sharḥ al-Manẓūma*, vol. I, p. 150, l. 11). L'attribution descriptive (*muta'ārif*) demande une observation empirique, comme dans la proposition « Zayd est un homme ». *Cf.* H. Corbin, *Pénétrations*, p. 159 (§ 93).

4. Cf. *Mashā'ir*, § 94-95, où cet argument est exposé de façon plus développée. On ne le trouve pas dans le passage des *Asfār* parallèle à celui-ci.

5. Nous lisons : *lā ta'bā* plutôt que : *ta'bā* : *répugne*. Cette correction est exigée par le sens et est confirmée par le texte des *Mashā'ir*, § 94.

6. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 410-411 et *Mashā'ir*, § 96.

les accidents, tous, sauf le Premier Instauré, seront des affaires n'ayant d'autre réalité que la considération qu'on en a.

5) Cinquième [démonstration][1] : l'individualisation de la quiddité n'est pas la quiddité même. Elle se fait donc par quelque chose qui s'ajoute à elle, qui lui arrive [du dehors]. Pour les [philosophes], tant que la chose n'est pas individualisée, elle n'existe pas. Et ceux qui réalisent [les choses] parmi eux affirment que l'individualisation se fait par l'existence même, parce que le rapport de l'ensemble des individus à leur nature universelle est unique. Tant que celle-ci ne s'est pas rendue propre à l'un d'entre eux, celui-ci n'émane pas de la cause. Ce qui est l'objet d'instauration par essence n'est donc pas la quiddité même, mais bien l'individu, ou bien [la quiddité], avec un point de vue [en plus] qui est le fait qu'elle est déterminée, ou bien l'existence, ou ce que tu veux, et la supposition[2] est ainsi invalidée.

Que l'on n'aille pas dire que son individualisation, comme son existence, est par l'agent même, non pas par quelque chose qui est pris avec elle d'une quelconque manière. Nous dirons alors en effet: la quiddité étant un concept universel, il est possible de la considérer du point de vue de son essence sans prendre en considération l'agent ni quoi que ce soit d'autre. Du point de vue de son essence, si elle est existante, elle est nécessaire par essence, et ou sinon, le fait qu'elle est existante change[3] son essence par rapport à ce qu'elle était. Et le changement sera soit du fait que quelque chose lui est adjoint ou du fait qu'elle-même s'adjoint à quelque chose. L'effet de l'Instaurateur, premièrement et par essence, sera donc cette chose ou cette adjonction.

Que l'on n'aille pas dire alors que l'Instaurateur la fait devenir telle qu'elle est reliée par son essence à autrui après qu'elle n'ait pas été ainsi, d'une postériorité essentielle, [73] car nous dirons: l'instauré, c'est donc le fait [qu'elle] devient [telle]. Ce ne sera donc pas [la quiddité] même, ou sinon il s'ensuivrait un renversement [total] de la quiddité, ce qui est par soi impossible[4].

Ténèbres de l'estimative que chassent des lumières de l'intellect[5]

Il semble que les philosophes anciens n'ont pas donné d'argument en héritage à leurs successeurs pour montrer la validité de l'une des deux doctrines connues

1. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 409-410.

2. Qui est que c'est la quiddité seule qui est l'objet de l'instauration.

3. Nous lisons : *yughayyiru* plutôt que : *bi-ghayr*.

4. Dans *Asfār*, vol. I, p. 418-419, Ṣadrā mentionne encore un autre argument contre le fait que les quiddités soient ce qui est instauré premièrement, mais sans l'approfondir et comme en passant. Il se lit comme suit : « Le causé doit avoir un rapport (*munāsib*) avec la cause. Or on a montré que le Nécessaire est l'existence même et l'existant par son essence même. Ce qui émane de Lui devra donc être l'existence des choses, non pas leurs quiddités universelles, du fait du manque de rapport entre elles et le Très-Haut ».

5. On trouvera plus loin la traduction de *Asfār*, vol. I, p. 401-403 (texte 21), qui expose deux autres façons de répondre à ceux qui nient que la causalité puisse avoir lieu dans l'être même.

de tous, qui sont toutes deux autres que ce que nous, nous avons pour doctrine, à savoir le caractère instauré de la racine de l'être[1].

Parmi les Modernes, il en est un[2] qui a affirmé qu'il est vain que l'être soit causé, car si la production d'effet de la cause était dans l'être uniquement, tout ce qui est causé par une chose serait causé par ce qui est autre que celle-ci parmi les causes, et toute cause d'une chose serait cause de l'ensemble des choses. Le conséquent étant manifestement faux, ce dont il s'ensuit l'est aussi, l'explication du lien de conséquence étant que l'existence étant une réalité unique, sa cause est donc susceptible d'être cause de toute existence[3].

On y répond [de la façon suivante]. Même si l'être est une réalité unique, les individus[4] de [cette réalité] sont différenciés par l'antériorité et la postériorité, le besoin et l'auto-suffisance, l'intensité et la faiblesse. S'il y avait pour l'être une quiddité universelle pour laquelle il y aurait des individus semblables entre eux, ce raisonnement aurait un sens. Mais tu as déjà appris qu'il n'est pas pour l'être de quiddité universelle, et encore moins est-il une espèce ou autre chose. Certes, l'on abstrait de lui quelque chose de conceptuel[5] et de général. Cela n'est en rien cependant la réalité de l'être, mais ce n'en est qu'un aspect. L'être en tant qu'être, sans que rien ne lui soit ajouté, est donc cause et causé, et l'être qui cause (*al-wujūd al-'illī*) est par son essence autre que l'être qui est causé (*al-wujūd al-ma'lūlī*), non pas par l'adjonction de quelque chose.

L'on a tenté parfois de montrer que l'être n'est pas susceptible d'être causé par [différentes] sortes de preuves qui sont bâties sur le fait que l'être est quelque chose qui n'a d'autre réalité que la considération qu'on en a, un accident dans l'entendement, et qu'il n'est pas dès lors qualifié par essence par le fait d'advenir, de disparaître et de survenir, ainsi qu'il est propre aux affaires relatives. C'est la quiddité plutôt qui reçoit ces qualifications. Par exemple, on dit que l'homme est existant et qu'il advient, ou inexistant et qu'il disparaît, non pas l'être, puisque [cette] classification ne porte pas sur lui. Dès lors comment [74] serait-il possible de faire de l'être seul ce qui est causé?

Par la grâce de Dieu et Son appui, nous avons défait ce nœud et nous avons résolu les problèmes concernant la question de l'être.

1. Les deux autres possibilités sont que ce qui est instauré, ce sont les quiddités ou essences (*māhiyyāt*), ou bien la qualification de la quiddité par l'existence.

2. Il s'agit de Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

3. *Cf.* Rāzī, *Mabāḥith*, vol. I, p. 124.

4. Le texte des *Asfār* parallèle à celui-ci parle quant à lui de « ses instances (*ḥiṣṣa*) et ses niveaux » (*Asfār*, vol. I, p. 401). Sur le terme *ḥiṣṣa*, cf. *supra*, p. 179, n. 1.

5. *maṣdarī* : sur ce terme, cf. *supra*, p. 182, n. 2.

[Les arguments de ceux qui ont pour doctrine que ce qui est instauré premièrement, c'est la qualification de la quiddité par l'être][1]

Au nombre des arguments de ceux qui estiment que l'effet de la cause est le fait que la quiddité devienne existante, comme c'est bien connu des Mashshā'ūn[2], il y a que ce à quoi tient le besoin de l'agent, c'est la non-nécessité. Or la non-nécessité n'est autre que la manière dont se fait le rapport de l'être attributif ou de liaison à la quiddité. Ce qui a besoin de l'Instaurateur n'est donc autre que le fait que la quiddité devienne existante[3].

La réponse à cela est que le propos au sujet de la non-nécessité est plus élevé que ce qui est connu généralement et que ce que comprend la masse des gens[4]. On a déjà vu que la raison du besoin de la cause, ce n'est pas la non-nécessité, mais le fait que la chose elle-même est dépendante d'autrui pour ce qui est de l'existence.

[Les arguments de ceux qui affirment le caractère instauré des quiddités ou essences][5]

Parmi les arguments de ceux qui affirment le caractère instauré des quiddités, il y a ce qu'a mentionné l'auteur de *l'Ishrāq*[6], à savoir que « l'être faisant partie de ce qui ne relève que de la considération de [l'entendement], la cause ne précède ce qui est causé par elle que par la quiddité/essence[7], la substance du causé est ainsi une ombre pour la substance de la cause, et l'être-substance de la cause est antérieur à l'être-substance du causé »[8].

1. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 403-405, qui offre un exposé plus détaillé des différents arguments et des réponses que Ṣadrā leur donne.

2. Dans les *Asfār*, Ṣadrā présente ceci comme l'élaboration des Modernes sur la doctrine des Mashshā'ūn (*Asfār*, vol. I, p. 398, texte 22). Voir aussi *Asfār*, vol. I, p. 214 : « Ce qui est connu des Mashshā'ūn, c'est qu'ils ont choisi la troisième possibilité, à savoir que l'effet de celui qui produit son effet est le fait que la quiddité est qualifiée par l'être. Ils ont infléchi leur propos pour dire que ce qu'ils entendent, c'est que l'effet de l'Instaurateur est quelque chose qui forme un tout que l'intellect analyse en qualifié, qualité et qualification de ce qualifié par cette qualité. L'effet de l'Instaurateur dans l'homme par exemple, c'est donc ce qui rend valide notre propos "l'homme est existant". Ainsi, son effet n'est pas par essence la quiddité de l'homme seule, ni son existence seule, mais l'affaire composée que l'on exprime par "la qualification de la quiddité par l'existence". Si la qualification par l'existence est quelque chose qui a lieu dans l'intellect, elle est de ces considérations [intellectuelles] qui correspondent à ce qui est dans le réel (*al-wāqi'*). Cela nécessite donc qu'elle soit liée à une cause au delà de la considération qu'en a l'intellect, et c'est là la cause même de la quiddité ».

3. Si l'on considère que le besoin d'un instaurateur repose sur le fait que les quiddités sont indifférentes à l'existence comme à la non-existence, ce que fera l'instauration, c'est pousser la quiddité vers l'existence, c'est-à-dire donner à la quiddité d'être qualifiée par l'existence.

4. Il ne faut pas comprendre ce qui fonde le besoin de l'instauration dans les existants causés comme étant la non-nécessité au sens de la non-nécessité des quiddités, c'est-à-dire leur indifférence à l'existence comme à la non-existence, mais comme la non-nécessité qui est propre aux existences causées, à savoir leur dépendance, leur manque et leur déficience. Sur ces deux types de non-nécessité, cf. *Asfār*, vol. I, p. 412-413 (texte 23).

5. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 405-406.

6. Suhrawardī. Le texte des *Asfār* précise : « dans les *Muṭāraḥāt* » (*Asfār*, vol. I, p. 405).

7. Sur les deux sens du terme, cf. *Asfār*, vol. I, p. 413 (texte 23) et *supra*, p. 36.

8. Suhrawardī, *Mashāri'*, p. 301, l. 14-16.

Un autre a mentionné quelque chose qui est proche de cela, à savoir que nous savons de façon nécessaire que le premier effet pour l'Instaurateur ne peut être que l'existant causé, et il n'est pas de doute que l'existant causé ne peut être que la quiddité/essence, puisque la qualification par l'être et ce qui lui est semblable est au nombre de ce qui n'a d'autre réalité que la considération qu'on en a.

Mais meilleur que ce que ces deux-là [ont dit] est ce qu'a mentionné notre illustre maître, le seigneur des plus grands de ceux qui réalisent [les choses], que son ombre perdure[1] : « La subsistance de la quiddité/essence même étant ce qui rend valide qu'on lui attribue l'être et ce à quoi cette [attribution] correspond dans un certain contexte, comprends donc que si [la quiddité] pouvait se passer de l'Instaurateur pour ce qui est de sa subsistance, elle sortirait des limites de la non-nécessité, ce qui ne se peut pas. Elle a donc besoin de son agent pour ce qui est de sa subsistance. Elle est ainsi en son essence le simple non-être (*al-lays al-basīṭ*), et c'est ce qui l'origine qui la fait sortir vers l'assurance et l'être (*ays*) par une instauration simple que suit l'être de manière concomitante, sans intermédiaire d'une instauration jointe [à la première] ».

[75] *Objection venant du Trône* [*Réponse de Mullā Ṣadrā*][2]

Ces arguments tournent autour du fait que l'être ne relève que de la considération qu'on en a et n'existe que dans l'entendement[3]. Or nous avons montré que les existences particulières sont les réalités concrètes. En outre, il n'y a aucune connexion qui ferait le lien entre une quiddité et une autre quiddité lorsque l'on cesse de considérer leurs deux actes d'être. Il est étonnant que certains de ceux qui affirment cette doctrine n'ont pas tenu qu'il y a différenciation graduelle par la préséance et autres dans les essentiels, et qu'ils n'ont pas compris que si certaines substances sont, en fonction de la quiddité, cause pour d'autres, la différence graduelle s'applique au genre des substances. Qu'est-ce cela sinon une contradiction dans la doctrine ?

Ensuite, à admettre par hypothèse que l'être soit quelque chose n'ayant d'autre réalité que la considération qu'on en a, nous n'admettons pas que ce qui rend valide l'attribution de l'existentialité à la quiddité soit seulement cette même quiddité ainsi qu'ils l'affirment, même si c'est après qu'elle ait émané de l'Instaurateur, ce qui entraîne son non-besoin par rapport à l'Instaurateur. Comment [cela se pourrait-il], alors que, s'il en était ainsi, il s'ensuivrait que la chose passerait de la non-nécessité essentielle à la nécessité essentielle ? En effet, si le non-nécessaire était dans son essence ce qui rend valide pour lui l'existentialité, l'existence serait essentielle pour lui, et il ne serait donc pas non-nécessaire mais nécessaire.

1. C'est-à-dire Mīr Dāmād. Remarquons que les termes ici choisis dans l'eulogie semblent indiquer que Mīr Dāmād est encore vivant au moment de la rédaction.

2. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 406-408. Sur la notion de « Trônal », cf. *supra*, p. 220, n. 5.

3. Un être de raison.

Il ne sert à rien de poser une distinction entre l'attribution à une chose de ce qui lui est essentiel et l'attribution de l'être, par le fait que ce qui est essentiel pour la chose est ce qui est valide pour elle sans considération d'un point de vue autre, différent de son essence, que ce soit une délimitation ou une cause, tandis que l'attribution de l'être a besoin de la considération d'un point de vue autre, qui est l'émanation de la quiddité à partir de son Instaurateur.

Nous dirons en effet : l'émanation de la quiddité – ou sa liaison à la cause ou n'importe quoi d'autre – soit est comprise dans ce au sujet de quoi l'on parle d'existence et ce qui rend valide l'attribution de l'être-existant, soit ne l'est pas. Si elle n'[y] est pas comprise, on retrouve la difficulté, qui est le renversement total [de la réalité]. Si elle [y] est comprise, ce qui émane de l'Instaurateur et l'effet qui en découle sera soit l'ensemble soit ce point de vue, et selon n'importe laquelle de ces deux propositions, ce qui émane de l'Instaurateur ne sera pas la quiddité même seulement mais bien quelque chose d'autre, que ce quelque chose soit composé ou simple. [Dans le second cas], que ce qui est appelé existence soit ce point de vue. Le premier cas quant à lui est proche de ce qu'est la doctrine des Mashshā'ūn, [76] et tu as déjà appris ce que nous avons reçu en partage de l'épanchement de la Miséricorde en ce domaine.

Plus étonnant que cela est que l'un des plus brillants éminents [penseurs][1], alors qu'il est très zélé pour [affirmer] que la quiddité est l'effet de l'Instaurateur à l'exclusion de l'être, dit en l'un de ses commentaires[2] : « La réalité du Nécessaire selon eux, c'est le pur acte d'être, qui subsiste par essence, qui est dénué en son essence de l'ensemble des limites et des considérations. Il est donc existant par essence (ou par soi), individualisé par essence, savant par essence. Je veux dire par cela que ce qui rend valide l'attribution de chacun de ses attributs, c'est son ipséité simple en laquelle il n'y a de multiplicité sous aucun aspect. Quant à ce qui est autre que Lui, le fait qu'il est existant est qu'il reçoit une instance[3] de l'être absolu en raison d'autrui, au sens où c'est l'Agent qui le rend tel que si l'intellect le considérait, il en abstrairait l'être. C'est en raison de l'Agent qu'il a ce point de vue, non pas par son essence, au contraire du premier ».

Il dit ensuite : « Cette notion générale qui est partagée fait partie des intelligibles seconds, et ce n'est ce qu'est la réalité d'aucune [chose], au vrai. Certes, ce qui rend valide son attribution au Nécessaire, c'est Son essence par Son essence, ainsi qu'on l'a dit précédemment, et ce qui rend valide son attribution au non-nécessaire, c'est son essence en tant qu'elle est instaurée par autrui. Ce qui est attribué se surajoute dans l'ensemble par le fait de l'entendement, si ce n'est que ce qui est l'origine de l'abstraction de ce qui est attribué dans le non-nécessaire, c'est son essence du fait du point de vue qu'il a acquis de l'Agent, tandis que dans le Nécessaire, c'est Son essence par Son essence ». Fin [de citation]. C'est là [une

1. Le texte des *Asfār* précise qu'il s'agit de Jalāl al-Dīn al-Dawwānī (*Asfār*, vol. I, p. 407).
2. Il s'agirait du commentaire du *Tajrīd*, d'après la note 1 de l'éditeur.
3. *ḥiṣṣa* : part ou instance de l'être comme concept. Cf. *supra*, p. 179, n. 1.

affirmation] claire de sa part que l'effet de l'Agent est quelque chose au delà de la quiddité même.

Dieu et Son acte créateur: *Shawāhid*, p. 137-141 (Texte 18)

Le texte ici traduit est extrait de la deuxième des cinq parties qui composent le *Shawāhid*, consacrée à Dieu et Son acte créateur[1]. Il s'agit cette fois d'un texte aux accents plus proprement théologiques, où il n'est plus question de l'instauration, comme dans le texte 17, mais de la création par Dieu de l'ensemble des créatures.

[137] Deuxième scène : De l'existence du Très-Haut et de la création (*inshāʾ*) qui est sienne de la création dernière et première[2]

Cette [scène] comporte [différentes] attestations.

Première attestation : De la production (*sunʿ*) et de la création (*ibdāʿ*) qui est sienne. Elle comporte [plusieurs] illuminations.

PREMIÈRE ILLUMINATION : Qu'Il n'a pas besoin de ce qui est hormis Lui[3]

Le Premier, Très-Haut est-Il, est plénitude d'être, au-dessus de la plénitude. Il ne Lui manque rien[4], ni perfection, ni attribut, ni volonté, ni incitant, ni instrument. Il est parfait dans Son être-agent; *aucun changement ne se produit pour Lui; Il ne subit pas d'effet* ni d'action *venant d'autrui*[5], et il n'est pas intelligé non plus [par autrui] car *Il est à un rang extrêmement élevé, et n'a pas besoin de ce qui est autre que Lui*[6]. Il est le premier de toute chose et il n'est pour Lui de premier sous aucun aspect.

S'il était pour Lui en Son essence un aspect de possibilité ou de puissance, Il ne serait pas véritablement un; et s'il y avait en Lui de la multiplicité, Il aurait besoin de ce qui est autre que Lui, et cet autre serait alors le Principe premier de toute chose.

[138] *Ensuite, s'Il changeait, que le changement soit temporel ou essentiel, Son changement serait d'un bien vers un mal, parce que tout rang autre que le*

1. Cette partie comprend deux chapitres : 1) De la production et de la création qui est sienne (p. 137-154) et 2) Des Formes séparées et des Idées platoniciennes (p. 154-178).

2. C'est-à-dire le fait qu'Il fait être l'au-delà et l'ici-bas.

3. Le texte de Ṣadrā semble ici suivre celui du *K. al-Milal wa l-niḥal* de Shahrastānī, à moins qu'ils aient tous deux une source commune. On trouve en effet de nombreuses phrases reprises mot à mot de ce texte. Nous les soulignerons dans notre traduction, et donnerons les références en notes. Pour cette Première illumination, *cf.* Shahrastānī, *Milal*, II, p. 131-132, trad. Jolivet/Monnot, *Livre des religions*, vol. II, p. 289-290. Sur le terme « hormis lui » (*māsiwā-hu*), cf. *supra*, p. 128-129.

4. *Théologie*, éd. Dieterici, p. 136-137 (éd. Badawī, p. 134-135) : « Je dis : l'Un pur est au-dessus de la plénitude et de la perfection. [...] Et le signe que l'Un pur est pleinement accompli (*tāmm*) au-dessus de la plénitude, c'est qu'Il n'a besoin d'aucune chose ».

5. Shahrastānī, *Milal*, II, p. 131, l. 21-22 (dans le titre; trad. Jolivet/Monnot, *Livre des religions*, vol. II, p. 289).

6. *Ibid.*, l. 22-23 (trad. Jolivet/Monnot, *Livre des religions*, vol. II, p. 289).

Sien est inférieur à Son rang[1]. Or cela est absurde pour l'intellect puisque les choses ne passent et ne se transforment par nature que vers ce qui est un bien pour elles relativement. En outre, [nous avons vu] précédemment que tout ce qui est mû possède une puissance corporelle et que tout ce qui est joint à une chose qu'il n'est pas en lui-même, possède une quiddité. Or le Premier est pur acte d'être, il n'y a pas plus parfait que Lui.

DEUXIÈME ILLUMINATION : Où l'on indique que les attributs des choses sont parmi les concomitants des attributs du Très-Haut, ou plutôt qu'ils sont plongés en eux

Les attributs de Dieu, comme Son être, ne sont pas des accidents[2] de Sa quiddité de sorte qu'il y aurait pour Lui une limite en laquelle Il ne serait pas savant ou tout-puissant. Il est en effet « massif »[3], singulier. Il est nécessaire que l'ensemble de Ses perfections soient passées en Lui de la puissance à l'acte, *Il n'omet de compter ni petit ni grand* (18 : 49), parce qu'il n'est pas en Lui d'aspect autre que Lui.

On a déjà vu que Son être est tout l'être[4]. De la même façon, Ses attributs sont tous les attributs, parce qu'Il est simple de réalité et que ce dont ceci est le propre est toute chose. En effet, en tout simple de réalité, il n'est pas de déficience, puisque la déficience rend nécessaire la multiplicité. Ce en quoi il n'est absolument pas de multiplicité n'est donc pas déficient. Et rien de ce que signifie son essence n'est extérieur à ce en quoi il n'est pas de déficience, ainsi qu'il a précédé. La science du Très-Haut est donc unique, et malgré son unicité, elle est science de toute chose et toute science de toute chose. En effet, s'il restait une chose dont cette science n'était pas science, elle ne serait pas science véritable mais elle serait science sous un aspect et ignorance sous un autre aspect. **[139]** La réalité de la chose n'est pas mêlée à ce qui est autre qu'elle, de sorte que l'ensemble ne serait pas ainsi passé de la puissance à l'acte. Or nous avons dit déjà qu'il n'y a pas dans le Premier Très-Haut d'aspect de possibilité ni de puissance.

Que la science du Très-Haut soit, malgré son unicité, science de toute chose fait difficulté à certains. Cela provient du fait qu'ils ont pour opinion qu'elle est une d'une unité numérique. Or nous avons vu déjà que Son unité – et de même, l'unité de Ses attributs de perfection – n'est pas comme les unités. Ceci fait partie

1. Shahrastānī, *Milal*, II, p. 131, l. 23-132, l. 3 (trad. Jolivet/Monnot, *Livre des religions*, vol. II, p. 289).

2. *ghayr 'āriḍ* : littéralement « n'arrivent pas [comme des accidents], n' "accident" pas ».

3. *ṣamad* : ce terme a été interprété de différentes façons, notamment comme signifiant « seigneur », mais aussi « éternel ». Nous avons ici choisi de le traduire par « massif », qui en est un des sens possibles, le plus probable précise D. Gimaret, parce qu'il nous semble qu'il rend bien ce qui est entendu ici par Ṣadrā. Dieu est « massif », Il n'a aucun creux en Lui : tout en Lui est dense, sans vide ni attente d'un plus grand accomplissement. Pour les autres interprétations de ce terme, *cf.* D. Gimaret, *Les noms divins*, p. 320-323.

4. Cf. *Shawāhid*, p. 47-52 (texte 26).

des mystères divins les plus profonds et des sagesses *que ne touchent que les Purifiés*[1].

Texte mettant en éveil

Ce qui est auprès de Dieu, le Très-Haut, ce sont les réalités fondamentales dont les choses découlent, comme des ombres et des spectres, et ce qui est auprès de Dieu est plus digne d'elles que ce qui est auprès d'elles-mêmes[2]. L'un des savants (*'ulamā'*) a dit : « La science là est plus puissante dans la choséité de ce qui est connu que ce qui est connu dans la choséité de lui-même. Oui, Il est ce qui rend la chose chose et ce qui rend réelle la réalité. Avec elle-même, la chose est sur le mode de la non-nécessité et, avec Sa volonté, sur le mode de la nécessité et de la plénitude. L'assurance de la chose et sa plénitude sont au-dessus de la chose et la surpassent, mais comprendre cela demande un raffinement intense ».

TROISIÈME ILLUMINATION : Que la première [chose] à fluer (*fayḍ*) à partir de Lui est quelque chose d'unique (*waḥdānī*)[3]

Dieu, le Très-Haut, a dit : « Nous n'avons ordonné qu'une seule [chose] » (54 : 50). En effet, ce qui existe à partir du Très-Haut premièrement doit nécessairement être une Intelligence, du fait que Dieu est Un véritablement, ainsi qu'on l'a dit. Il est donc nécessaire que le premier à émaner de Lui soit un existant unique **[140]** dont l'existence et la production d'effet sont séparées de la matière. Ce qui émane (*ṣādir*) le premier n'est autre qu'une Intelligence du fait de l'absence d'unité dans le corps, de production d'effet dans la matière, d'indépendance de l'existence dans l'accident et la forme et d'indépendance de la production d'effet dans l'âme.

QUATRIÈME ILLUMINATION : Comment l'Effusion première (*al-fayḍ al-awwal*) agit comme intermédiaire pour le reste des existants

Si de chaque Intelligence émanait une Intelligence, l'être ne parviendrait jamais aux corps, et si ce qui est autre qu'elle par essence émanait d'elle, il y aurait dans son essence une multiplicité par essence.

Nous disons, selon une méthode venant du Trône[4], qu'il est pour l'Effusion première une unité par essence, du fait qu'elle est un existant qui émane du Premier, et qu'il est pour elle une multiplicité par accident, du fait que la quiddité s'attache à cet [existant] sans instauration ni production d'effet, mais par ce que nécessite la déficience de son essence par rapport à l'essence du Premier Très-Haut. Par le biais de l'existence de son essence qui est intelligée par elle, une chose émane d'elle ; et par le biais de la contemplation de son Objet d'adoration et de la nécessité de Celui-ci et de son amour pour Lui, une autre ; et par le biais de sa quiddité[5], de sa non-nécessité et de son indigence, une autre encore, le plus noble

1. L'expression est coranique, voir Coran, 56 : 79.

2. Voir entre autres *Asfār*, vol. II, p. 372 (texte 28) et *Asfār*, vol. VI, p. 280 (texte 16).

3. *Cf.* Shahrastānī, *Milal*, II, p. 132-133 (trad. Jolivet/Monnot, *Livre des religions*, vol. II, p. 292-293).

4. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 220, n. 5.

5. Nous lisons : *māhiyyati-hi* plutôt que : *māhiyya*.

par le plus noble et le plus vil par le plus vil. *Ensuite la multiplication se poursuit dans les causes, la multiplicité se poursuivant ainsi dans les causés, et le tout est relié au Très-Haut*[1] par essence. Et tu as appris déjà la distinction qu'il y a entre Son acte et Son effet. Son acte, c'est l'existence de façon absolue et Son effet, ce sont les concomitants des actes d'être, à savoir les quiddités[2].

CINQUIÈME ILLUMINATION : Du nombre des Anges-Intelligences (*al-malā'ika al-'aqliyya*)

Dieu, le Très-Haut, a dit : « Il a révélé à chaque ciel son ordre » (41 : 12). Nous avons vu que *pour tout ce qui est mû,* **[141]** *il y a un moteur. Le nombre des moteurs est donc comme le nombre des mus*[3]. Tu as appris déjà comment les mouvements naturels s'appuient sur des désirs et des volontés et tu as aussi appris que les désirs aboutissent aux fins intellectives. *Si tout ce qui est mû et tout ce qui est moteur étaient reliés au* Très-Haut et à Sa première effusion dès le début, *non selon l'ordre d'un premier et d'un deuxième, mais en une fois, la multiplicité des aspects* pénétreraient *dans Son essence. Or la démonstration de Son unité* et du fait que Son effusion première est une par essence, trine par accident *a déjà été faite*[4]. Les substances séparées sont donc multipliées selon le nombre de mus et de mouvements universels.

Ensuite, il est apparu aux philosophes par l'art de l'Almageste[5] que de nombreux corps célestes existent, plus de cinquante[6], qui ont un mouvement circulaire continu, variant en mesure et en direction, et que pour chacune des sphères qui sont mues, il y a une puissance motrice poussée par un désir sans fin et un moteur stable, comme l'aimé meut l'amant[7]. Pour chacune d'entre elles, il y a

1. Shahrastānī, *Milal*, II, p. 133, l. 6-7 (trad. Jolivet/Monnot, *Livre des religions*, vol. II, p. 293).

2. Ce qui est instauré premièrement et par essence, ce sont les actes d'être, les quiddités suivant ceux-ci.

3. Shahrastānī, *Milal*, II, p. 132, l. 22-133, l. 1 (trad. Jolivet/ Monnot, *Livre des religions*, vol. II, p. 292).

4. *Ibid.*, p. 133, l. 3 (trad. Jolivet/Monnot, *Livre des religions*, vol. II, p. 292)

5. Shahrastānī dit quant à lui : « Aristote recherche ensuite quel est le nombre des moteurs en partant du nombre des mouvements des sphères ; mais cette chose n'était pas claire en son temps, elle ne l'est devenue que par la suite » (*ibid.*, p. 133, trad. Jolivet/Monnot, *Livre des religions*, vol. II, p. 294). Il poursuit en précisant que ces sphères sont au nombre de neuf, et qu'ainsi les Intelligences séparées sont au nombre de dix, en ajoutant aux Intelligences des neufs sphères une dixième, l'Intelligence agente, qui donne les formes au monde sublunaire. En cela, Shahrastānī suit la cosmologie avicennienne, qui était elle-même tributaire de celle définie par Ptolémée (cf. *Livre des religions*, trad. Jolivet/Monnot, vol. II, p. 294, n. 6).

6. Les traducteurs du texte de Shahrastānī précisent dans une note que Thémistius – dont la paraphrase du livre Λ de la *Métaphysique* d'Aristote constitue la base de l'exposé de Shahrastānī, comme du *Commentaire* d'Avicenne sur le même texte, qui a aussi fortement influencé ce dernier – parle d'un nombre de cinquante-cinq ou quarante-sept. *Cf.* Shahrastānī, *Livre des religions*, trad. Jolivet/ Monnot, vol. II, p. 294, n. 6.

7. Cf. *Mafātīḥ*, p. 376 : « Il y a deux sortes de moteurs. Le premier, comme l'aimé meut l'amant et ce qui est voulu celui qui veut, et le second, comme l'esprit meut l'organisme. Le premier est ce en vue de quoi se fait le mouvement, et le second, ce à partir de quoi se fait le mouvement ».

ainsi deux moteurs : [un moteur] séparé qui est une intelligence et [un moteur] intentionnel qui est une âme, par lesquels est constituée la forme du corps céleste. Les moteurs séparés meuvent les âmes du fait qu'ils sont désirables et aimables, et les moteurs intentionnels meuvent la matière, parce qu'ils sont remplis de désir et d'amour. Les natures des cieux sont les formes de ces mouvements matériels et leurs âmes sont les formes des désirs intellectifs, et le tout, ce sont des vivants doués de raison et des amants divins.

Les Intelligences sont les plus élevées en degré et les plus proches en rang du Réel, les plus intenses en adoration et en amour pour Lui. Leur nombre est selon le nombre des sphères et le nombre de leurs régents. Les armées de Dieu sont nombreuses, il n'y a que Lui qui en connaisse le nombre, ainsi qu'Il a dit : « Il n'y a que Lui qui connaisse les armées de ton Seigneur » (74 : 31).

TEXTES EXTRAITS DES *ASFĀR*

Comment la réalité de l'être s'étend à tout ce qui est : *Asfār*, vol. II, p. 327-331 (Texte 19)[1]

Dans ce passage, extrait de la 6e étape du premier voyage, « De la cause et du causé », Ṣadrā expose les trois niveaux qu'il définit dans l'être et tente de clarifier l'usage qu'en ont fait ses prédécesseurs.

[327] SECTION 28 : Comment la réalité de l'être se diffuse sur les existants déterminés et les réalités particulières

Sache qu'il est pour les choses trois degrés dans l'être-existant[2].

1) Le premier, c'est l'être pur, dont l'existence ne dépend pas d'autrui, l'être qui n'est limité par aucune limite. C'est ce qui est appelé chez les mystiques spéculatifs l'Ipséité mystérieuse, l'Absolument mystérieux[3] et l'Essence Une (*al-dhāt al-aḥadiyya*). C'est celui pour lequel il n'est pas de nom ni d'épithète; aucune connaissance, aucune perception, ne s'attachent à lui. En effet, tout ce pour quoi il est un nom et une description, et à quoi s'attachent une connaissance et une perception est un concept d'entre les concepts qui existent dans l'intellect et l'estimative. Or Lui n'est pas ainsi, car Il est avant l'ensemble des choses. Il est tel que, dans la limite de lui-même, Il est sans changement ni mutation. Il est le pur Mystère, l'Absolument ignoré, si ce n'est par le biais de Ses concomitants et de Ses effets. Eu égard à Son essence très sainte, Il n'est pas délimité, que ce soit par la limitation par une détermination ou par le caractère absolu, de sorte que Son

1. Ce passage est parallèle à *Īqāẓ*, p. 5-9.

2. Cf. *Shawāhid*, p. 70 (texte 17) ; *Mashā'ir*, § 97. Sur ceci, voir *supra*, p. 75.

3. Voir par exemple Ṣadr al-dīn al-Qūnawī, *I'jāz al-bayān*, p. 149 : « Sache que lorsque je mentionne l'Absolument mystérieux dans ce livre, c'est là une indication de l'Essence du Réel (*dhāt al-ḥaqq*) – Gloire à Lui et Très-Haut est-Il – et de Son ipséité, du point de vue de Son intériorité (*buṭūn*), de Son absoluité, de l'impossibilité qu'il y a à le circonscrire en ce qu'Il est (*bi-kunhi-hi*) ».

acte d'être serait à la condition des limitations et des propriétés, comme les différences et ce qui rend particulier. Les concomitants de Son essence sont seulement des conditions de Sa manifestation, non pas des causes de son existence, car cela entraînerait la déficience dans son essence, *Très-Haut est-Il par rapport à cela d'une grande hauteur*[1]. Cette absoluité est quelque chose de négatif qui entraîne la négation de l'ensemble des qualifications, des statuts et des épithètes du fond de Son essence, et l'absence de limitation et de définition[2] dans une qualification, un nom, une détermination ou autre [chose], et même de ces négations en considération du fait qu'elles sont des affaires qui relèvent de la considération de l'intellect seulement[3].

2) Le deuxième degré: l'existant qui dépend d'autrui. C'est l'existence délimitée par une qualité qui s'ajoute [à elle] et qualifiée par des statuts définis, comme les intellects, les âmes, les sphères, les éléments, et les composés comme les hommes, les animaux, les arbres, les minéraux et le reste des existants particuliers.

[328] 3) Le troisième degré: l'Existence absolue qui se déploie, qui ne comprend pas les choses à la manière d'un universel, mais bien selon un autre mode. L'être est en effet pure actualisation et acte, tandis que l'universel, qu'il soit naturel ou intellectuel, est indéterminé[4], et a besoin pour être actuel et exister qu'on lui ajoute quelque chose qui le rende actuel et le fasse exister.

Son unité (*waḥda*) n'est pas numérique, c'est-à-dire [ce qui est] le principe des nombres. C'est une réalité qui s'étend aux structures des non-nécessaires et aux contours des quiddités. Elle n'est pas confinée à une qualification particulière ni circonscrite en une limite déterminée, que ce soit la préétemité ou le caractère adventé, l'antériorité ou la postériorité, la perfection ou la déficience, l'être-cause ou l'être-causé, la substantialité ou l'accidentalité, la séparation [de la matière] ou la corporéité. En fonction de son essence, sans adjonction d'autre chose, elle est plutôt déterminée par l'ensemble des déterminations existentielles et des actualisations extérieures. Ou plutôt, les réalités extérieures surgissent des degrés de son essence et des modes de ses déterminations et de ses modulations. Elle est le fondement du monde, la sphère de la vie, le Trône du Miséricordieux, le Réel par lequel [le créé] est créé[5] dans l'usage des Soufis[6], et la Réalité des réalités. Elle se multiplie dans son unité même suivant la multiplicité des existants unis aux quiddités. Ainsi est-elle avec le préétemel, préétemelle, avec l'adventé, adventée,

1. *Cf.* Coran, 17 : 43.

2. Nous lisons *taḥaddud*. Au vu du texte du *Īqāẓ* (p. 5), la lecture *tajaddud* (renouvellement) que propose l'éditeur des *Asfār* semble peu probable.

3. Remarquons que dans les *Asfār*, Ṣadrā reprend dans son texte ce qui est présenté comme citation dans le *Īqāẓ*, p. 5.

4. *mubham* : sur ce terme, cf. *supra*, p. 198, n. 4.

5. *al-ḥaqq al-makhlūq bi-hi* : sur ce terme, *cf.* Cl. Addas, *Ibn 'Arabī*, p. 94 et W.C. Chittick, *Knowledge*, p. 132 *sq.*

6. Voir notamment Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. II, p. 95, l. 1 (éd. Yahya, vol. XII, p. 452-453 (§ 391)).

avec l'intelligible, intelligible, avec le sensible, sensible[1]. Suite à cela, on s'est imaginé que c'est un universel, mais il n'en est pas ainsi. Les expressions pour expliquer son déploiement sur les quiddités et la façon dont elle comprend les existants sont des allusions déficientes, qui ne relèvent que de l'exemplification et de l'allégorie. Par cela, elle se distingue de l'Existence dont on ne peut donner d'exemple et qu'on ne peut indiquer si ce n'est par le biais de Ses effets et de ce qui s'ensuit d'Elle. [329] C'est pourquoi l'on a dit que le rapport de cette existence aux existants mondains est le rapport de la *hylè* première aux corps individuels selon un aspect, et le rapport de l'universel naturel, comme le genre des genres, aux individus et aux espèces qui sont subsumés sous lui. Ces exemples sont proches selon un aspect, éloignés selon de [nombreux] autres.

Sache que cette Existence [qui se déploie] – nous l'avons souligné à plusieurs reprises – est autre que l'être abstrait, prédicatif, général, a priori, représentable et mental, dont tu sais qu'il est l'un des intelligibles seconds et des concepts ne relevant que de la conception de [l'entendement]. Cela a échappé à la plupart des gens d'études, surtout les plus récents. Quant aux mystiques spéculatifs, on trouve dans leurs propos des exposés de cela. Ainsi le shaykh qui vérifie [les choses] Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī a dit, après avoir expliqué l'existence selon la troisième signification et en avoir donné pour exemple la matière, ceci : « L'existence est la matière du non-nécessaire et la disposition posée pour lui par la sagesse de Celui qui donne d'exister, le Savant, le Sage, en accord avec ce qui est disposé en Sa science. L'accident général est la faiblesse qui lui est concomitante lorsqu'il est délimité par la limitation de la non-nécessité, qu'il est loin de la Présence de l'être[2], captif dans les mains de la multiplicité. Le shaykh, celui qui a la connaissance[3], l'éternel et seigneurial Muḥyī l-Dīn al-'Arabī al-Ḥātimī l'a appelé en [certains] passages de ses livres "le Souffle du Miséricordieux" (*nafas al-raḥmān*)[4], [330] "la Nuée" (*al-habā'*) et "la 'Anqā'"[5] ».

Suppression d'une ambiguïté

Il a été établi à partir de ce que nous avons mentionné que lorsqu'ils emploient dans leur usage [le terme] « existence absolue » pour le Réel nécessaire, ce qu'ils entendent, c'est l'être au premier sens, c'est-à-dire la réalité à la condition de rien, non pas cette dernière signification. Ou sinon cela entraînerait pour eux d'abominables erreurs, cela n'est caché à personne. Nombreuses sont les errances et les croyances erronées qui sont nées du fait de l'ambiguïté entre ces deux significations : déviation, licence, inhésion, qualifier le Réel premier par les attributs des

1. *Cf.* Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. II, p. 63, l. 7-9 (éd. Yahya, vol. XII, p. 223 (§ 162)) : « Le Brouillard, c'est ce (*amr*) dont nous avons dit qu'il est dans le prééternel, préétemel, dans l'adventé, adventé [...] Lorsque tu le rapportes au Réel, tu dis "préétemel", et lorsque tu le rapportes à la créature, tu dis "adventé" ».

2. Sur la notion de Présence, cf. *supra*, p. 225, n. 7.

3. Ou le mystique spéculatif : *'ārif*. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 18, n. 5.

4. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 102-103 et 126-127.

5. Sur tous ces termes, *cf.* W.C. Chittick, *Knowledge*, index, *s.v.*

non-nécessaires et en faire un lieu d'inhésion des déficiences et de ce qui advient[1]. On apprend donc par là que la pure affirmation de la transcendance (*tanzīh*) et la pure préservation (*taqdīs*) – ainsi que l'ont vu ceux qui réalisent les choses parmi les philosophes (*ḥukamā'*), le commun parmi les gens des lois [religieuses] et les éminents d'entre les musulmans – demeurent d'une façon certaine sans [nul] doute après qu'on ait bien fait la séparation entre les degrés de l'être, selon ce que nous avons exposé. [Aussi] a-t-on dit: « Qui connaît ce que j'ai dit, sa clairvoyance ne l'a pas délaissé, et ne le connaît que qui possède la vue »[2].

Pour indiquer ces trois degrés et le fait qu'ils sont d'entre ce dont est abstrait le [concept] général d'être qui relève de l'intellect, 'Alā al-Dawla a dit dans ses gloses aux *Futūḥāt al-makkiyya*[3]: « L'existence réelle (*al-wujūd al-ḥaqq*), c'est Dieu, le Très-Haut; l'existence absolue, Son acte; et l'existence délimitée, Son effet »[4]. Ce qui est entendu par l'existence absolue n'est pas l'[être] général et abstrait, [le concept d'être], mais bien [l'Existence] qui se déploie.

Dans son livre intitulé *Miftāḥ ghayb al-jam' wa-l-tafṣīl*, le shaykh, celui qui a la connaissance[5], Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī a mentionné ceci: « En tant que l'existence manifeste qui se déploie sur les déterminations des non-nécessaires n'est autre que la synthèse (*jam'iyya*) de ces réalités, elle est appelée l'existence générale (*al-wujūd al-'āmm*) et la manifestation qui se propage dans la réalité des non-nécessaires. C'est là appeler la chose par la plus générale de ses qualifications et par la première d'entre elles, selon ce que jugent les facultés de perception et ce qui leur apparaît, pour s'approcher [de la réalité] et [la] faire comprendre, non pas que ce soit là un nom qui corresponde à l'affaire en elle-même ».

Il rapporte également dans son *Tafsīr li-Fātiḥat al-Kitāb*: « Il y a une allusion au premier degré nécessaire dans ce propos. C'est quelque chose d'intelligible: on voit son effet, mais ce qu'il est en lui-même ne peut être contemplé, ainsi que nous en a informés notre shaykh[6], que Dieu soit content de lui, dans un de ses vers:

> La réunion[7] est un état pour l'essence (*'ayn*) duquel il n'est pas d'existence;
> Il est pour elle [des choses] qu'elle commande[8] qui n'appartiennent pas aux unités [qui la composent] »[9].

1. Dans *Īqāẓ*, p. 7, on lit *ḥawādith* au lieu du *ḥādithāt* du texte des *Asfār*.
2. Ibn al-'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. 'Afīfī, p. 79.
3. Cf. *supra*, p. 250, n. 2 et 3.
4. 'Alā' al-Dawla al-Simnānī propose ces mêmes distinctions dans son *Kitāb al-'Urwa*. Voir le passage traduit *supra*, p. 276, n. 2.
5. *'ārif*. Cf. *supra*, p. 18, n. 5.
6. Ibn 'Arabī.
7. Ou la synthèse.
8. Ou un règne, *taḥakkum*.
9. Qūnawī, *I'jāz al-bayān*, p. 196.

Ce qui s'origine en premier à partir du Réel : *Asfār*, vol. II, p. 331-333 (Texte 20)[1]

Ce texte suit directement celui qui précède. Il expose comment l'Existence qui se déploie émane de l'Existence réelle, et quels rapports ces deux niveaux de l'être entretiennent entre eux.

[331] SECTION 29 : Ce qui s'origine en premier de l'Existence réelle

Maintenant que tu as réalisé et que tu t'es représenté selon ce qui t'est possible les trois degrés [de l'être], tu sais que ce qui s'origine en premier de l'Existence relevant de la nécessité, pour laquelle il n'est ni qualification ni épithète, ne peut être que Sa pure essence en laquelle est incorporé, en son unicité et en sa singularité, l'ensemble des états et des épithètes de beauté et de majesté. C'est l'Existant qui se déploie[2], qu'on appelle « le Brouillard », « le Degré de la réunion », « la Réalité des réalités », « la Présence de l'unité de la réunion »[3], et qui peut également être appelé « la Présence de l'Unicité »[4], de même que l'Existence réelle, en considération de sa relation aux Noms dans l'intellect et aux non-nécessaires à l'extérieur, est parfois aussi appelée « Degré de l'Unité » et « Présence de la Divinité ».

Être ainsi ce qui donne naissance n'est pas être cause, parce que être cause implique la séparation entre la cause et le causé. [L'être cause] n'a de réalité qu'en rapport aux actes d'être particuliers déterminés, du fait de leur détermination et de la qualification de chacun d'entre eux par sa détermination établie (*'ayn thābit*)[5]. Or nous, nous parlons de l'Existence absolue. Il est pour cette Existence absolue une unité selon un mode différent du reste des unités, – numérique, spécifique ou générique. Elle est en effet ce qui rend valide l'ensemble des unités et des déterminations. L'Existence réelle relevant de la nécessité en vertu du Nom « Dieu », qui comprend le reste des Noms[6], est le point de départ de cet Être absolument compréhensif, en considération de Son essence qui synthétise [le tout]. Et en vertu des propriétés de Ses [332] Beaux Noms qui sont incorporés dans le nom « Dieu », qui reçoit chez eux le nom de « Ce qui précède et synthétise » et « Imām des imāms », Elle exerce son effet sur les actes d'être particuliers, lesquels ne se surajoutent pas à l'Être absolu. La correspondance entre le Réel et les créatures est seulement établie par cette considération. Ce que disent les philosophes, à savoir que le premier à émaner, c'est la première Intelligence[7], en se basant sur

1. Ce texte est parallèle à *Īqāẓ*, p. 9.

2. Nous traduisons ici le texte tel qu'il est édité, mais il nous semble qu'il serait préférable de lire *al-wujūd* plutôt que *al-mawjūd* : l'Existence qui se déploie, ce terme étant un terme technique généralement lu ainsi. C'est d'ailleurs ce qu'on lit dans le passage du *Īqāẓ* parallèle à celui-ci (*Īqāẓ*, p. 9).

3. *Ḥaḍrat aḥadiyyat al-jam'* : voir notamment Qūnawī, *I'jāz al-Bayān*, p. 150. Sur la notion de Présence, cf. *supra*, p. 225, n. 7.

4. *Ḥaḍrat al-wāḥidiyya* : sur les notions de *Aḥadiyya* et de *Wāḥiddiyya*, cf. *supra*, p. 94-103.

5. C'est-à-dire de sa quiddité.

6. Sur le nom « Dieu » (*Allāh*) et ses propriétés, cf. *supra*, p. 97.

7. Cf. *Shawāhid*, p. 139-140 (texte 18).

[l'affirmation] que de l'un n'émane que l'un [1], est un propos global en rapport aux existants déterminés, séparés les uns des autres, aux effets différents. La primauté ici est en rapport au reste de ce qui émane, dont les essences et les existences sont séparées les unes des autres. Ou sinon, lorsque l'entendement analyse la première Intelligence en être absolu, quiddité particulière, et déficience et non-nécessité, nous jugeons que le premier à prendre naissance, c'est l'Existence absolue qui se déploie, de laquelle découle en vertu de chaque degré une quiddité particulière [2] et une descente propre à laquelle s'attache une non-nécessité propre.

Et de même que l'Essence nécessaire en considération de l'Unité (*aḥadiyya*) de son essence est exempte des qualifications et des prises en considération, alors qu'en considération du degré de l'Unicité (*wāḥidiyya*) et du degré du Nom « Dieu », découlent d'elle l'ensemble des noms et des attributs qui ne sont pas extérieurs à son essence, ou plutôt, de même que [l'essence] synthétise ce qui est compris d'eux, malgré son unité existentielle, ainsi l'Existence absolue en vertu de la considération de sa réalité et de sa racine est autre que les quiddités et les déterminations particulières, si ce n'est qu'il y a pour elle en chacun des degrés essentiels, une quiddité particulière dont s'ensuit quelque chose de particulier. Ces quiddités, tu l'as entendu à [plusieurs] reprises, sont unies aux modes de l'Existence absolue et à ses degrés, sans instauration ni production d'effet. Ce qui est instauré, c'est seulement chacun des degrés de l'Existence absolue, c'est-à-dire l'acte d'être particulier même, non pas le fait qu'il soit particulier, c'est-à-dire son union à sa quiddité propre, du fait de ce que tu sais de la vanité de l'instauration composée entre l'être et sa quiddité [3]. L'Unité relevant de la nécessité est ainsi le point de départ de l'Existence absolue et l'Unicité (*wāḥidiyya*) des Noms est le Dieu du monde par l'existence, et sa quiddité. Gloire à Celui qui a relié l'un [333] à l'un et le multiple au multiple, ou sinon il n'y aurait pas de correspondance entre ce qui exerce son influence et ce qui la reçoit, ce qui nierait la production d'effet et l'existentiation.

La causalité a lieu dans l'être même

Nous réunissons ici différents passages extraits de la 3e étape du premier voyage des *Asfār* (vol. I, p. 396-446), intitulée « De l'instauration ». Ces textes développent ce qui a été dit dans les *Shawāhid* (texte 17) et ajoutent certains éléments. On y voit notamment Ṣadrā défendre Suhrawardī: ce que celui-ci professe, ce n'est pas que les quiddités universelles sont ce qui est instauré.

1. Sur ce principe, cf. *supra*, p. 100 et n. 5.
2. Nous lisons : *khāṣṣa*.
3. Sur la distinction entre instauration simple et composée, cf. *supra*, p. 198, n. 6.

a) *Réfutation de ceux qui nient la possibilité de la causalité dans l'être même : Asfār*, vol. I, p. 401-403 (Texte 21)[1]

[401] L'explication [de celui qui prétend qu'il ne peut y avoir d'être-causé dans l'être] est défectueuse et la construction [de son propos] incohérente selon [plusieurs] aspects.

1) Premièrement : même si l'être est une réalité unique, ses instances[2] et ses degrés sont cependant différents entre eux par l'antériorité et la postériorité, le besoin et l'autosuffisance. Nous avons déjà expliqué cela au début de ce livre. Si l'être était une quiddité universelle spécifique pour laquelle il y aurait des individus semblables entre eux, ce raisonnement aurait un sens. Mais tu as déjà appris qu'il n'est pas pour l'être de quiddité universelle, et encore moins est-il une espèce, un genre, ou un accident. Certes, on peut abstraire de lui quelque chose de conceptuel[3] qui arrive [comme un accident] aux quiddités lorsque l'intellect prend en considération celles-ci. Mais cela n'est en rien la réalité de l'être, ainsi que nous l'avons dit plusieurs fois précédemment. C'est par son essence même que l'être de chaque quiddité implique la détermination par cette quiddité, pas du fait d'une raison supplémentaire, et malgré cela la signification de l'être est autre que la signification de la quiddité. Il faut pour saisir ceci **[402]** un for intérieur d'une grande subtililité. L'être en tant qu'être, même si rien d'autre que lui ne lui est ajouté, est cause et causé, condition et conditionné. Et l'être qui est cause[4] est autre que l'être qui est causé[5], l'être qui est condition[6], autre que l'être qui est conditionné[7], tout cela par le fait même qu'il est être, sans rien qui s'ajoute.

2) Deuxièmement : [cela est erroné] car ce qu'il a mentionné est contredit du fait que l'Être nécessaire[8] est cause du premier causé, par la seule application de la preuve. Nous dirons en effet, à la manière de ce qu'il a mentionné : si l'être du Nécessaire est cause du premier causé, c'est soit du fait de son être qu'il est cause soit du fait de sa quiddité.

a) La première [hypothèse] n'est pas permise parce que l'être est une réalité unique dans le Nécessaire et dans ce qui est autre que lui parmi les non-nécessaires. Si donc il était permis que le premier causé émane de l'être du Nécessaire, il serait permis qu'il émane de l'être de chacun des non-nécessaires, comme les accidents, les mouvements et autres. Le conséquent est évidemment faux, l'antécédent l'est donc tout autant.

b) La seconde [proposition] également est fausse, parce qu'il n'est pas de quiddité pour le Nécessaire autre que l'acte d'être plénier par rapport auquel il

1. Cf. *Shawāhid*, p. 73-74 (texte 17).
2. *ḥiṣṣa* : sur ce terme, cf. *supra*, p. 179, n. 1.
3. *maṣdarī* : sur ce terme, cf. *supra*, p. 182, n. 2.
4. Nous lisons : *al-wujūd al-'illī*.
5. Nous lisons : *al-wujūd al-ma'lūlī*.
6. Nous lisons : *al-wujūd al-sharṭī*.
7. Nous lisons : *al-wujūd al-mashrūṭī*.
8. Nous lisons : *al-wājibī*.

n'est rien de plus intense. Et il ne sert à rien d'affirmer que l'être dans le Nécessaire fait partie des concomitants de son essence et n'est pas ce qu'il est en lui-même, parce qu'on opposera alors les démonstrations qui montrent de façon irréfutable qu'il est absurde que l'être fasse partie des concomitants de la chosséité au sens technique. On sait ainsi que c'est par elle-même que la réalité de l'être est nécessaire dans le Nécessaire, non-nécessaire dans le non-nécessaire, c'est-à-dire autosuffisante et indigente, antérieure et postérieure. L'autosuffisance, l'indigence, l'antériorité et la postériorité sont comme des significations constitutives pour elle, et non pas comme des [significations] s'attachant à elle de façon accidentelle.

3) Troisièmement : quand il dit que si la quiddité de la chaleur ne repose pas sur une condition et une cause, son existence sera nécessairement permanente parce que l'Agent répand éternellement et que la quiddité est toujours réceptive, et qu'il est donc nécessaire que l'Effusion soit permanente, cela n'atteint pas son but et n'est pas valide[1]. En effet, celui qui affirme que l'effet de l'Instaurateur, c'est l'être de la quiddité, pas [la quiddité] elle-même, n'a pas pour doctrine que si le causé est l'être même, il s'ensuit de cela qu'il y a pour la quiddité une subsistance et une actualisation sans l'être, de sorte qu'il en résulterait que la quiddité serait une cause réceptrice pour l'être. Au contraire, l'existant à l'extérieur selon sa doctrine n'est rien par essence sinon l'être. Quant à ce qui est appelé quiddité, c'est là quelque chose qui est uni à lui **[403]** selon un mode d'union, au sens où il appartient à l'intellect de considérer pour tout être d'entre les êtres une signification abstraite de l'être et de le qualifier par cette signification en fonction de ce qu'il en est en réalité. Ce dont on parle, c'est l'être et ce qui est dit, la quiddité[2]. L'actualisation de celle-ci provient de l'être, comme l'actualisation de l'ombre à partir de la personne, et il n'y a pas pour l'ombre un acte d'être autre, comme nous te l'avons fait comprendre plusieurs fois.

b) *Résumé des différentes positions* : *Asfār*, vol. I, p. 398 (Texte 22)

[La doctrine des Mashshā'ūn]

[398] La plupart des Mashshā'ūn ont eu pour doctrine, c'est bien connu, que le premier effet pour l'Instaurateur, c'est l'existence causée. Les Modernes ont expliqué [cela] comme étant l'être-existant[3], c'est-à-dire la qualification de la quiddité du causé par l'existence, au sens que nous avons mentionné, non pas que l'effet premier soit la quiddité de la qualification, ou l'essence du causé, ou

1. Mullā Ṣadrā reprend ici une citation qu'il a faite plus haut (*Asfār*, vol. I, p. 401). *Cf.* Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *K. al-Arba'īn*, p. 69. Ṣadrā revient sur cette objection plus loin (*Asfār*, vol. I, p. 417), mais sans apporter d'autres éléments de réponse.

2. Sur la relation entre quiddité et acte d'être comme rapport de métaphore (*ḥikāya*) à réalité ou à ce dont on parle, cf. *Shawāhid*, p. 11 (texte 1) et p. 40 (texte 7) ; *Asfār*, t. II, p. 340.

3. Nous lisons : *mawjūdiyya*.

l'existence même, du fait que selon eux les quiddités n'ont pas besoin de l'Instaurateur pour leurs réalités représentables[1].

[La doctrine des Ishrāqiyyūn]

Un autre groupe de sages connus comme étant les Ishrāqiyyūn ont eu pour doctrine que l'effet de l'Instaurateur et ce qu'Il origine premièrement et par essence, c'est la quiddité même[2]. Ensuite, il s'ensuit de cette instauration que la quiddité est existante[3], sans [nouvelle] effusion de la part de l'Instaurateur ni pour l'être ni pour la qualification, parce que ce sont là deux affaires qui ne sont que dans l'intellect, ce dont ils sont dits de façon véridique étant la quiddité même qui émane de [l'Instaurateur], de même que ce à quoi correspond de façon véridique le fait que l'essence soit une essence, c'est l'essence même sans qu'il y ait besoin d'autre chose. Lorsque donc l'essence du causé, comme la quiddité de l'homme par exemple, émane de la cause, elle n'a pas besoin, après son émanation, d'un instaurateur qui ferait de cette essence ce qu'elle est. Après avoir émané de son instaurateur, elle n'a plus besoin d'un instaurateur qui l'instaurerait comme étant ce qu'elle est.

c) *Défense de Suhrawardī* : *Asfār*, vol. I, p. 411-414 (Texte 23)

[411] *Avertissement Trônal*[4]

L'auteur de l'*Ishrāq*[5] et ceux qui l'ont suivi ont pour doctrine, conformément aux plus anciens des premiers philosophes, comme Agathodémon[6], Empédocle, Pythagore, Socrate et Platon, que le Nécessaire Très-Haut, les Intelligences et les âmes sont des essences lumineuses dont l'être-lumière et l'existence ne s'ajoutent pas à leur essence. L'on peut de ce fait prendre ce que nous avons rapporté de lui concernant le fait que l'être n'a d'autre réalité que la considération qu'on en a et interpréter ce qu'il a mentionné à ce sujet [au sens] où ce qu'il entend par là, c'est que c'est l'être général dont la représentation est a priori qui n'a d'autre réalité que la considération qu'on en a, et pas les existences particulières qui sont par elles-mêmes des niveaux des lumières et des clartés. On peut également interpréter ses arguments pour montrer que la quiddité n'est pas qualifiée par l'être [comme signifiant] qu'il est impossible que l'être arrive (*'urūḍ*) à une quelconque quiddité

1. Sur ce qu'il faut comprendre du fait que les quiddités ne sont pas instaurées en elles-mêmes, cf. *Asfār*, vol. I, p. 421 (texte 25).

2. *nafs al-māhiyya* : sans doute faudrait-il ici traduire *māhiyya* par essence. Mais nous le verrons, Ṣadrā joue sur cette ambiguïté du terme pour répondre aux arguments de ceux qui défendent cette thèse. Nous verrons également plus loin dans les traductions qu'il considère que Suhrawardī parle ici de réalités et d'essences, comme lui-même lorsqu'il parle d'existences particulières (*Asfār*, vol. I, p. 411-414, texte 23). Par contre, ceux qui l'ont suivi ont considéré que ce qui est entendu ici, c'est l'instauration première et essentielle des quiddités, au sens de quiddités universelles.

3. *mawjūdiyyat al-māhiyya*.

4. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 220, n. 5.

5. Suhrawardī.

6. Sur ce personnage, *cf.* Shahrastānī, *Milal*, II, p. 4 et p. 47 (*'ādhīmūn*), trad. Jolivet/Monnot, *Le livre des religions*, vol. II, p. 93 et 154.

à l'extérieur, non pas qu'il est impossible que certains individus [de l'être] subsistent par essence.

[...] On pourrait aussi dire que son but était de disputer avec les Mashshā'ūn. Il fait souvent ainsi en effet, pour ensuite évoquer de façon cachée ce qu'il en est réellement selon lui, ainsi qu'il apparaît à celui qui suit ses propos.

Selon cette supposition, nous dirons qu'on ne lui objecte pas au sujet de l'émanation des essences lumineuses individuelles et du fait que certaines d'entre elles sont instaurées par d'autres **[412]** par une instauration simple ce que l'on objecte aux Modernes concernant le caractère instauré des quiddités et des natures universelles, à savoir que cela entraîne que les non-nécessaires seront des affaires qui n'ont d'autre réalité que la considération qu'on en a. En effet, ces essences sont chez eux comme les existences particulières chez les Mashshā'ūn, en ce que leurs réalités sont individuelles : on ne peut les intelliger que par la présence existentielle et la contemplation illuminative.

Nous t'avons dit déjà que le fait pour chaque niveau des niveaux de l'existence d'être à ce niveau fait partie de ce qui le constitue, et qu'il est donc impossible de le représenter ou de le considérer si ce n'est après avoir considéré ce qui le précède. La liaison de chaque acte d'être à ce qui le précède est ainsi sa réalité même : on ne peut se le représenter non relié à sa cause. L'instauration de son essence est donc en elle-même l'instauration de sa liaison au Premier, sans aucune séparation entre les deux, ni dans le concret ni dans la représentation. [Ces essences] ne sont donc pas comme les quiddités que l'on peut se représenter séparément de ce qui n'est pas elles, ce qui est construit sur le fait qu'elles sont tantôt à l'extérieur tantôt dans l'entendement et que leurs significations sont autres que la signification d'aucun des deux [modes] d'existence[1] et autres que leur liaison au Réel premier ou à quoi que ce soit [d'autre], si ce n'est leurs parties[2], qui sont elles aussi des affaires universelles. [Il en va] de même pour les concepts relatifs (*iḍāfī*)[3]. Bien qu'ils soient reliés à autrui en fonction de leurs quiddités, il en va cependant de ce qui est relié comme de ce à quoi il est relié pour ce qui est de leur non-liaison à ce qui les instaure en fonction de leurs quiddités. C'est pourquoi l'on ne peut émettre sur aucune des quiddités le jugement par l'existence[4] si ce n'est après la considération d'un autre point de vue, différent de son essence. Ce que signifie leur non-nécessité est l'égalité du rapport qu'ont avec elles l'existence et la non-existence ou l'émanation et la non-émanation, c'est-à-dire la négation de leur nécessité à toutes deux **[413]** pour elles. Quant à ce que signifie la non-nécessité des essences existentielles lumineuses, c'est leur dépendance à autrui, de telle sorte que si l'on

1. C'est-à-dire l'existence mentale et l'existence concrète.

2. Les parties de la quiddité, c'est-à-dire ce qui lui est essentiel (*al-dhātiyyāt*).

3. Les concepts relatifs sont ceux qui ne peuvent être conçus sans un autre concept, comme par exemple l'être-cause et l'être-causé. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 301 : « Or l'être-cause est de l'ordre du relatif, car il est impossible de séparer son intellection de l'intellection de ce qui lui est relatif, je veux dire l'être-causé ».

4. C'est-à-dire que l'on ne peut juger d'aucune quiddité qu'elle est existante.

cessait de prendre en compte ce qui les instaure, il n'y aurait absolument rien, ni existence ni quiddité. Cesser de prendre en considération ce qui les instaure, c'est comme cesser de prendre en considération la substantialité de leur essence. Cela au contraire des quiddités universelles : on peut en effet se représenter les significations de celles-ci sans prendre en considération autrui.

Pour ceux qui affirment l'instauration simple parmi les Ishrāqiyyūn, ce à quoi tient la causalité, c'est le fait que la chose est pur acte d'être, suivant le vocabulaire des *Talwīḥāt*, et Lumière pure, suivant le vocabulaire du *Ḥikmat al-ishrāq*. Ce qui fait exister véritablement est ainsi selon eux l'Existence nécessaire par rapport à laquelle il n'est rien de plus intense ou la Lumière autosuffisante pour laquelle il n'est aucune indigence. Tu l'as appris déjà, l'être ne peut être connu que par la connaissance présentielle et contemplative; de la même façon, l'on ne peut percevoir ce qu'est la lumière en elle-même, si ce n'est par la relation illuminative et la présence concrète. En effet, si quelque chose de cela était connaissable par la science représentative et la perception mentale, il s'ensuivrait un renversement de la réalité, ainsi que nous l'avons montré dans l'une de nos épîtres[1]. De ce fait, les causés existentiels et lumineux sont selon eux des concomitants extérieurs à leurs causes instauratrices par l'instauration simple, et pas des concomitants mentaux. Qu'ils soient instaurés du fait des quiddités de ce qui les instaure n'entraîne pas qu'ils soient des concomitants dans les deux [modes] d'existence, ce qui entraînerait qu'ils seraient des concomitants des quiddités sans considérer aucun des deux [modes] d'existence, et qu'ils seraient des affaires ne relevant que de la considération de [l'entendement]. Cela ne s'ensuivrait que si les quiddités de leurs causes n'étaient pas des anéités pures qui ne peuvent être actuelles dans l'entendement. Or nous avons dit qu'elles sont telles.

Il est manifeste que les quiddités et les réalités sont de deux sortes. [D'abord] une quiddité (ou essence)[2] qui est l'anéité même, qui n'est ni universelle ni particulière, au sens où elle serait individualisée par une individualisation qui s'ajouterait à son essence, mais qui est plutôt l'individualité même. En effet, l'existence et l'individualité sont une seule et même chose pour le Premier maître[3] et pour un groupe des gens de la réalisation et du *'irfān*. [Ensuite] une quiddité qui est autre que l'anéité. Celle-ci est au nombre de ce qui est susceptible d'être partagé [par plusieurs] et d'être universel. Les concomitants[4] de la première sorte de « quiddités » ne sont autres que des concomitants extérieurs et des essences individuelles, au contraire des concomitants de la deuxième sorte. Ceux-ci ne sont que des affaires universelles, relevant de la considération de [l'entendement], sans existence à l'extérieur, ainsi que nous l'avons établi en **[414]** son lieu. La vérité de ce que nous avons mentionné [ici] n'apparaît qu'après un approfondissement total et une parfaite méditation de leurs propos avec une

1. Nous n'avons pu déterminer de quelle épître il est ici question.
2. Cf. *supra*, p. 280, n. 7 et p. 295, n. 2.
3. Aristote.
4. Au sens de ce qui s'ensuit d'eux.

nature saine de tout dommage et qui n'est rendue malade par aucun attribut blâmable.

d) *Reprise de la question et conclusion* : *Asfār*, vol. I, p. 414-415 (Texte 24)

[414] *Sagesse venant du Trône*[1]

Ce qu'il en est réellement dans cette question, ainsi qu'y conduit l'examen valide, c'est que c'est l'être qui est instauré par l'instauration simple, non pas les quiddités. [Celles-ci], en effet, ne sont pas reliées à l'Agent dans les limites d'elles-mêmes. Or nous avons montré que le causé, en tant qu'il est causé, est relié à la cause par un mode de liaison dont la nature profonde est inconnue, que l'être possède une quiddité, – ce qui implique par essence une dépendance à une quiddité parmi les quiddités sans qu'il y ait besoin de distinguer entre la quiddité et [cet être] –, ou non.

Tu pourrais dire : pourquoi l'effet premier de l'Instaurateur ne serait-il pas la qualification de la quiddité par l'existence, ainsi que c'est bien connu des Mashshā'ūn, au sens qui a été réalisé, je veux dire, ce qui est relié à la structure composée[2] ?

Je dirais alors que cela est erroné selon deux aspects.

1) Le premier est que l'effet de l'agent existant doit nécessairement être quelque chose d'existant. Or la qualification, en quelque sens qu'elle soit prise, est quelque chose ne relevant que de la considération qu'on en a, qui ne peut pas être un effet pour l'Instaurateur[3].

2) Le second est que la qualification d'une chose par un qualificatif, même si elle n'est pas subordonnée au fait que ce qualificatif ait une positivité[4], est toutefois subordonnée au fait que le qualifié ait une positivité. La positivité de la quiddité avant sa qualification par l'existence sera soit par cette existence même, ce qui entraînera l'antériorité de la chose sur elle-même et l'actualisation de ce qui est [déjà] actuel. Soit [ce sera] par une autre [existence], le propos se transportant alors vers **[415]** l'existence qui précède et la qualification par celle-ci, et cela s'enchaînera [à l'infini]. Certes, si l'on disait que l'effet qui émane à partir de l'Instaurateur premièrement et par essence est un tout que l'intellect analyserait en quiddité et existence, je veux dire ce qui est obtenu à partir de la structure

1. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 220, n. 5.

2. Structure composée de l'existant non-nécessaire, qui est une « dualité composite » (*zawj tarkībī*), ainsi que le qualifie Ṣadrā en reprenant l'expression avicennienne (cf. *supra*, p. 34 et 113), où l'intellect peut dégager deux éléments distincts, quiddité et existence. Une note de l'éditeur signale qu'on lit dans certains manuscrits *al-haliyyat al-tarkībiyya*, ce qui se traduirait : « ce qui est lié à la [proposition] "est-ce que" composée », c'est-à-dire, nous l'avons vu, la proposition qui demande si une chose est telle ou telle, et non pas si elle est. Cf. *supra*, p. 167, n. 8.

3. *Cf.* Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *K. al-Arba'īn*, p. 69 : « Si l'on dit que la production d'effet (*ta'thīr*) du Tout-Puissant est dans le fait que la quiddité est qualifiée par l'être, nous dirons qu'il est impossible que le fait pour la quiddité d'être qualifiée par l'être (*mawṣūfiyyat al-māhiyya bi-l-wujūd*) soit quelque chose d'établi (qui ait une réalité) ».

4. Une certaine forme de réalité : *thubūt*. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 50, n. 2.

composée[1], cela aurait un sens. Cependant, après analyse, nous jugeons que l'effet par essence, c'est l'existence à l'exclusion de la quiddité, du fait que celle-ci, en tant qu'elle est ce qu'elle est, n'est reliée à rien d'extérieur à elle.

Il est ainsi dévoilé que ce qui émane par essence, ce sont les existences, rien d'autre. Ensuite l'intellect trouve pour chacune d'entre elles des épithètes essentielles, universelles, qui sont prises de ces existences mêmes, qui leur sont attribuées sans considération de choses extérieures à elles et au degré de leur subsistance, et ces épithètes, c'est ce qui est appelé les essentiels. Ensuite [l'intellect] les met en relation avec l'existence et les qualifie par l'existentialité conceptuelle. C'est là le sens de ce qu'a dit celui qui réalise [les choses] [Naṣīr al-Dīn] al-Ṭūsī dans le livre *Maṣāri' al-muṣāri'*, à savoir : « L'existence des causés dans ce qu'il en est en réalité précède leurs quiddités, et pour l'intellect, leur est postérieure »[2].

e) *Ce que signifie le caractère non-instauré des quiddités* : *Asfār*, vol. I, p. 421 (Texte 25)

[421] Ensuite que ton imagination ne t'emporte pas [à croire] que, du fait qu'ils ont sorti la quiddité du domaine de l'instauration, ils l'ont rattachée au Nécessaire d'existence et l'ont réunie à celui-ci dans le non-besoin de cause. Si la quiddité n'est pas instaurée, ce n'est que parce qu'elle est en-deçà de l'instauration, parce que l'instauration implique une certaine actualisation, alors qu'elle, en tant qu'elle est quiddité, n'a fondamentalement aucune actualité. Ne vois-tu pas que lorsqu'elle est actualisée sous quelque aspect que ce soit, même si c'est [pour dire] qu'elle n'est pas actualisée, elle est alors liée à la cause, parce que le non-nécessaire est dépendant de la cause pour ce qui est de l'existence comme de la non-existence ? Quant au Nécessaire d'existence, s'il n'est pas instauré, c'est parce qu'il est au-delà de l'instauration, du fait de l'éminence de l'actualité et de la densité [de l'être][3]. Comment donc ce qui n'est pas instauré du fait que l'instauration est au-dessus de lui serait-il rattaché à ce qui n'est pas instauré parce qu'il est au-dessus de l'instauration ? Comprends donc.

1. Cf. *supra*, p. 298, n. 2.
2. Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, p. 189, l. 16-17.
3. Sur le terme *ṣamad*, cf. *supra*, p. 284, n. 3.

LES RAPPORTS NÉCESSAIRES / NON-NÉCESSAIRES

TEXTES EXTRAITS DES *SHAWĀHID*

Toute chose est vaine à l'exclusion de Sa face : *Shawāhid*, p. 47-52 (Texte 26)

Ce passage est extrait du 3e chapitre de la première scène des *Shawāhid*, consacré au Nécessaire d'existence. Il fait suite au texte traduit plus haut (texte 7). Ṣadrā y montre comment pour lui, le Nécessaire est tout l'être, posant ainsi la difficile question du statut des existences qui sont autres que Lui. C'est dans ce texte que se trouve le passage où Ṣadrā parle des deux moments de la vision de l'être, aboutissant finalement à la reconnaissance que seul l'Existence nécessaire est, tout le reste étant l'un de Ses modes (p. 50-51).

[47] DIXIÈME ILLUMINATION : Qu'Il est, Majestueux est Son Nom, tout l'être[1]

Propos global : tout ce qui est simple de réalité sous l'ensemble des aspects est, par son unicité même, toutes les choses, ou sinon son essence serait constituée de l'ipséité de quelque chose (*huwiyyat amr*) et de la non-ipséité de quelque chose (*lā huwiyyat amr*), fût-ce dans l'intellect.

Propos détaillé : lorsque nous disons que le cheval ou l'équinité sont niés[2] de l'homme, ce dernier n'est pas, en tant qu'il est un homme, non-cheval, ou sinon l'intelliger entraînerait d'intelliger cette négation, que ce soit comme négation pure ou comme la négation d'un mode de l'être.

Tout ce dont on peut validement nier un attribut sans que cela soit nécessaire ne peut qu'être composé. C'est toi qui te rends présent à l'esprit sa forme et la forme de cet attribut, tel qu'il est[3] ou de façon dérivée[4]. Tu établis alors un rapport entre les deux et nies [48] l'un de l'autre. Mais ce par quoi la chose est elle-même

1. Ce passage est parallèle à *Asfār*, vol. II, p. 368-372 (texte 28).

2. *Asfār*, vol. II, p. 369 est plus clair, en parlant de la proposition « L'homme n'est pas un cheval ».

3. La prédication *muwāṭāh* est une proposition de type sujet-attribut où les deux éléments de la proposition sont convertibles, parce qu'ils correspondent l'un à l'autre de façon complète. L'exemple en est la proposition « l'homme est un animal raisonnable ».

4. La prédication du dérivé (*ḥaml al-ishtiqāq*) est celle où ce qui est attribué au sujet est un terme dérivé et où les deux termes de la proposition ne sont donc pas convertibles, comme dans la proposition « l'homme est un bipède ». Sur ce terme, ainsi que celui qui a été expliqué dans la note précédente, *cf.* M.S. Sheikh, *A Dictionary*, p. 48.

est autre que ce par quoi il est valide pour elle qu'elle n'est pas écrivant[1]. Ainsi la forme de Zayd, en tant qu'elle est forme de Zayd, n'est pas non-écrivant, ou sinon, Zayd, en tant qu'il est Zayd, serait un non-être pur (*'adam baḥt*). Il faut plutôt que le sujet de ce jugement soit composé de la forme de Zayd et de quelque chose d'autre, par lequel l'écriture sera niée de [Zayd], que ce soit une puissance ou une disposition. L'acte [pris] absolument n'est pas, en tant qu'il est en acte, le non-être de quelque chose d'autre, sauf s'il y a en lui composition d'acte et de puissance, fût-ce dans l'intellect par la seule analyse [que celui-ci opère] en quiddité et existence, non-nécessité et nécessité.

Le Nécessaire d'existence étant pur acte d'être subsistant par soi, sans aucun mélange de multiplicité, aucune chose n'est niée de Lui. Il est donc la plénitude de toute chose et sa perfection. Ce qui est nié de Lui, ce sont seulement les déficiences des choses, parce qu'Il est leur plénitude, et que ce qui est la plénitude de quelque chose est plus digne de cette chose et plus assuré que la chose elle-même. C'est à cela qu'il est fait allusion dans Sa parole : « Ce n'est pas toi qui a lancé lorsque tu as lancé, mais c'est Dieu qui a lancé » (8 : 17), ainsi que dans Son propos : « Il n'est pas de conciliabule entre trois dont Il ne soit le quatrième, ni entre cinq dont Il ne soit le sixième » (58 : 7). Il est le quatrième de trois, le cinquième de quatre, et le sixième de cinq, parce qu'Il est, alors même qu'Il est un[2], toutes les choses sans être une chose d'entre les choses. Son unité en effet n'est pas numérique, du genre des unités des existants, de sorte que, de leur répétition, se produisent les nombres. C'est plutôt une unité réelle, sans pareil dans l'être, et c'est pourquoi *Ils sont certes des mécréants ceux qui ont dit que Dieu est le troisième de trois* (5 : 73). S'ils avaient dit le troisième de deux, ils ne seraient pas des mécréants. Parmi les témoignages évidents de cette affirmation, il y a la parole du Très-Haut : « Il est avec vous où que vous soyez » (57 : 4). Cet « être-avec » n'est pas mélange ni pénétration ni inhésion ni union. Ce n'est pas non plus un « être-avec » dans le niveau ni dans le degré de l'être, ni dans le temps, ni dans la position, *Très-Haut est-Il par rapport* à tout cela *d'une grande hauteur*[3], *Il est le Premier et le Dernier, le Manifeste et le Caché, et Il est de toute chose savant* (57 : 3).

[49] ONZIÈME ILLUMINATION : Que l'Être, c'est le Nécessaire, l'Unique, le Réel, et que tout ce qui est hormis Lui[4] est vain, à l'exclusion de Sa Noble Face[5]

[La causalité a lieu dans l'être même][6]

L'être-cause (*al-'illiyya*) et l'être-causé (*al-ma'lūliyya*), selon nous, ne peuvent être que par l'acte d'être même, du fait qu'il n'y a pas, ainsi que tu

1. Il y a ici une ellipse dans le propos, que l'on peut suppléer en se référant au texte des *Asfār* où il est dit : « Ce par quoi la chose est elle-même est autre que ce dont il est valide [de dire] qu'elle n'est pas ceci ou cela. Lorsque tu dis "[Zayd] n'est pas écrivant", la forme de Zayd en tant qu'elle est forme de Zayd n'est pas non-écrivant » (*Asfār*, vol. II, p. 371).

2. *waḥdāniyya* : c'est l'un au sens de *wāḥid* et non au sens d'*aḥad* qui est ici préféré. Sur ces deux aspects de l'unité du premier Principe, cf. *supra*, p. 94-98.

3. *Cf.* Coran, 17 : 43.

4. *māsiwā-hu* : sur ce terme, cf. *supra*, p. 128-129.

5. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 299-303 et *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 63-64.

6. Cf. *Shawāhid*, p. 73-74 (texte 17) et *Asfār*, vol. I, p. 400-403 (texte 21).

l'apprendras bientôt, de fondement pour les quiddités dans l'être (*kawn*), selon ce à quoi il a déjà été fait allusion. L'Instaurateur parfait, c'est par son acte d'être même qu'Il est instaurateur, et ce qui est instauré, c'est seulement l'acte d'être de la chose, non pas un de ses attributs, ou sinon il serait autosuffisant en son essence par rapport à l'Instaurateur. L'instauration, c'est la création (*ibdā'*) de l'ipséité de la chose et de son essence, qui est son mode propre d'être, ainsi que tu en entendras bientôt la démonstration.

[Ce qui est causé en son essence est entièrement dépendant de sa cause][1]

Ceci étant posé, nous disons : tout ce qui est causé par un agent est en son essence dépendant de celui-ci et relié à lui. Il est donc nécessaire que son essence en tant qu'elle est son essence ne soit rien d'autre que la signification même de la dépendance et de la liaison à [cet agent]. Ou sinon, s'il y avait pour elle une réalité autre que la dépendance et la liaison à autrui, et que donc la dépendance à ce qui l'instaure était un attribut qui s'ajoutait à elle – l'existence de tout attribut s'ajoutant à l'essence étant après l'existence de l'essence parce que le fait qu'une chose est établie pour une autre est subordonné au fait que soit établi ce pour quoi elle est établie[2] –, ce que nous avons posé comme instauré ne serait pas instauré, mais quelque chose d'autre le serait, cet autre lui étant relié. Ce qui sera ainsi posé sera donc indépendant pour ce qui est de la réalité, autosuffisant par rapport à la cause agente dans ce qu'il est, ce qui va à l'encontre de ce qui a été posé comme hypothèse.

Il est donc établi que toute cause, en tant qu'elle est cause, est cause par essence, et que tout causé, en tant qu'il est causé, est causé par essence. Et il est établi également que l'essence de la cause qui instaure est son acte d'être même, et que l'essence du causé est son acte d'être même, puisque les quiddités sont des affaires n'ayant d'autre réalité que la considération qu'on en a, qui sont abstraites des modes des actes d'êtres par le fait de l'intellect.

[L'être qui est causé n'est pas séparé de ce qui le cause][3]

Il est ainsi dévoilé que ce qui est appelé causé n'est pas en réalité une ipséité séparée de l'ipséité de la cause qui le fait émaner. Il n'appartient pas à l'intellect d'indiquer une chose séparée quant à l'ipséité de l'ipséité de ce qui lui donne d'être, de sorte qu'il y aurait ici deux ipséités indépendantes dans l'indication de l'intellect, l'une qui fait émaner et l'autre qui est l'objet de cette émanation, c'est-à-dire qui est qualifiée par cette qualification, **[50]** ou sinon, son essence ne serait pas par soi le résultat de l'émanation[4], et ainsi serait invalidé ce que dont nous

1. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 217-221 (texte 30).

2. C'est-à-dire que ce pour quoi ceci est établi ait une réalité en lui-même.

3. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 46-47 (texte 29).

4. *Asfār*, vol. II, p. 299-300 ajoute : « Ou sinon, il s'ensuivrait qu'il y aurait pour le causé une essence au delà de ce qui est entendu par le fait qu'il est causé, car il serait intelligé sans que sa cause soit intelligée et sans être mis en relation avec elle ».

avons montré la validité – à savoir que ce qui fait émaner [les choses] est ainsi par essence et ce qui est l'objet de cette émanation est tel par essence – ce qui est contradictoire.

Et donc, ce qui est causé par l'instauration existentielle simple n'a pas d'autre réalité fondée que le fait qu'il est relié à sa cause par lui-même, et il n'est pas pour lui de signification séparément de la cause autre que le fait qu'il est dépendant d'elle, ou qu'il en découle ou qu'il la suit, et autres choses semblables. Et de même, le fait qu'elle est suivie et qu'elle est ce qui fait émaner est pour la cause, son essence même.

Comme il a été établi que la chaîne des existences [formée] des causes et des causés aboutit à une réalité unique, il est manifeste qu'il y a pour l'ensemble des existants un fondement unique[1], dont l'essence est par essence ce qui fait émaner les existants[2] et qui est par sa réalité ce qui rend réelles les réalités, et par la radiance de sa lumière, ce qui illumine les cieux et la terre. Il est la Réalité et le reste ce sont Ses modes. Il est l'Essence et ce qui est autre que Lui sont Ses noms et Ses épithètes. Il est le fondement et ce qui est hormis Lui sont Ses modulations et Ses ramifications : *Toute chose périt à l'exclusion de Sa Face* (28 : 88). *À qui est la royauté aujourd'hui ? À Dieu, l'Unique, le Tout-Puissant* (40 : 16) ; et parmi les Noms divins, il y a « ô Lui, ô celui qui est Lui, ô celui qu'il n'est pas de lui sinon Lui »[3].

[Les mésinterprétations possibles du rapport des non-nécessaires au Nécessaire]

Suppression d'une fausse opinion [*Ce rapport n'est ni par union ni par inhésion*][4]

Prends garde que ton pied ne glisse à entendre ces expressions et que tu ne comprennes que le rapport des non-nécessaires à l'Autosubsistant, Majestueux est Son Nom, soit par inhérence et union, ou ce qui leur est semblable. Attention ! Cela implique la dualité dans l'être, alors qu'ici disparaissent les multiplicités et sont levées les [questions] trompeuses des estimatives.

Le réel a paru au grand jour désormais[5], et Sa lumière a lui, elle qui pénètre jusqu'aux structures des quiddités[6], et Il *a jeté le réel sur le vain*[7], *et il en a triomphé, et voilà que celui-ci s'anéantit* (21 : 18)[8]. Aux dualistes, malheur pour ce

1. Dans *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 64, il s'agit d'« une réalité unique », tandis que dans *Asfār*, vol. II, p. 300, on lit : « un fondement unique ou une racine singulière ».

2. *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 64 : « ... dont l'essence est par essence être (*wujūd*) et ce qui fait être (*mūjid*) ».

3. Pour une explication de cette dernière proposition, cf. *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 64 et *Īqāẓ*, p. 47.

4. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 300.

5. Expression coranique, *cf.* Coran, 12 : 51.

6. *Asfār*, vol. II, p. 300 : « ... structures des non-nécessaires ».

7. Ou la vérité sur le faux.

8. Le début du verset se lit : *bal naqdhifu bi-l-ḥaqq 'alā l-bāṭil* : « Bien au contraire, Nous jetons le réel sur le vain... ».

qu'ils ont qualifié[1], car ce qu'il en est a jailli désormais, le soleil de la vérité s'est levé, et il a été dévoilé que tout ce sur quoi tombe le nom d'être n'est rien sinon un mode parmi les modes de l'Unique subsistant par soi et un éclat d'entre les éclats de la Lumière des lumières.

Ce que nous avions d'abord compris en fonction de la coutume et du lexique, par le biais de l'examen fait en gros, à savoir qu'il y a dans l'être **[51]** cause et causé, nous a conduit finalement par le biais du cheminement de la science[2] à [affirmer] que ce qui est appelé la cause, c'est le fondement, et que le causé est un de ses modes[3], et que l'être-cause et la production d'effet reviennent à la modulation de la cause dans son essence et à son passage à travers ses différents aspects, non pas à la séparation d'une chose dont l'ipséité serait séparée de [la cause][4]. Tiens-toi droit dans cette station en laquelle les pieds glissent et consacre la monnaie de ta vie et le joyaux de ton esprit à la faire tienne. Peut-être trouveras-tu une clarté de l'objet de tes vœux, si tu en es digne.

Notification mettant en éveil [Autre mésinterprétation][5]

Il n'y a pas de fondement à ce qu'a mentionné l'un des plus éminents savants[6], en l'appelant « sapience des divins », à savoir que ce que signifie le *tawḥīd*[7] particulier, c'est le fait que l'existentialité des quiddités est par [leur] mise en relation à l'Être réel. Il n'y a rien en cela des sapiences des divins. En effet, ce [propos] est construit sur [le fait que] ce qui émane de l'Instaurateur, c'est la quiddité à l'exclusion de l'être, et que la quiddité est existante sans son être, qui est selon [ce savant] une considération de l'intellect parmi les intelligibles seconds, ce dont tu connais le caractère erroné. S'il s'agissait là de l'Unicité de l'être, ainsi qu'il l'estime, tout qui estime que l'être propre au non-nécessaire est quelque chose d'abstrait, sans réalité, et que ce qui se trouve à l'extérieur, c'est la quiddité, serait quelqu'un qui atteste de l'unicité [selon le] *tawḥīd* des mystiques spéculatifs[8] divins. Il lui faudrait donc prétendre ce que cet éminent [savant] a prétendu. Il n'y a aucune différence [entre les deux propos], sinon par le fait qu'il appelle « rapport à l'Instaurateur » cette affaire qui n'a d'autre réalité que la considération qu'on en a, de sorte que l'existence de Zayd aurait pour signification que Dieu est

1. *Cf.* Coran, 21 : 18 : « Malheur à vous pour ce que vous qualifiez ».

2. Dans *Asfār*, vol. II, p. 301, il est question du « cheminement du *'irfān* ».

3. *Ibid.* : « ... à [affirmer] que ce qui est la cause de ces deux [choses] est quelque chose qui a une réalité, tandis que le causé est un des aspects de cette dernière ».

4. Sur ceci, cf. *supra*, p. 117-118.

5. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 73-74 (texte 31) et 251-252; *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 58-59; *Sharḥ al-Hidāya*, p. 298-299. Ce passage ne se trouve pas par contre dans le texte des *Asfār* vol. II qui était jusqu'à présent parallèle à celui des *Shawāhid* traduit ici.

6. Il s'agirait de Jalāl al-Dīn al-Dawwānī, ainsi qu'il est indiqué dans la note 1 de l'édition. Voir aussi texte 31, p. 315, n. 3 et 6.

7. Sur ce terme, qui signifie l'affirmation de l'unicité divine, cf. *supra*, p. 139 et 142-143.

8. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 18, n. 5.

Zayd[1]. L'affaire est simple, sauf qu'il y a matière à examen en ce qui concerne cette expression.

Mise en doute et solution [Cela ne fait pas du Nécessaire quelque chose de relatif][2]

Ou peut-être diras-tu : selon ce que tu as établi, il s'ensuit que la réalité du Nécessaire entre dans le genre [52] du relatif[3], et de même la réalité de toute cause, du fait que tu as établi que ce qui est cause par essence, c'est par sa réalité qu'il est cause[4].

Sache que le relatif, ainsi que les autres catégories[5], sont des divisions des quiddités, lesquelles s'ajoutent aux actes d'être. Or le Nécessaire Très-Haut ne possède pas de quiddité dont il serait possible qu'elle s'actualise dans l'entendement et qu'on l'intellige, combien moins encore qu'on intellige une signification autre avec elle. Il est seulement pur acte d'être concret et simple anéité[6] lumineuse. Ce qui émet le jugement qu'Il est un et qu'Il est auto-subsistant, ce n'est pas l'intellect ni l'estimative, mais c'est une sorte de démonstration qui parvient au cœur provenant d'auprès de Lui et une part de la lumière qui luit venant de Son côté, qui émettent le jugement que le Principe de la chaîne des existences est un unique véritable, qui fait émaner par essence.

Tu as appris déjà que le fait qu'une ipséité concrète soit telle qu'une relation à une chose s'ensuive d'elle par elle-même dans son individualité, ne rend pas nécessaire qu'elle tombe sous la quiddité du relatif. Aussi les difficultés évoquées dans de tels domaines sont invalidées, comme le fait que le Créateur soit par Son essence savant, puissant, voulant, entendant, voyant; que la matière (*hylè*) soit prédisposée par son essence et que la forme la fasse subsister; que l'accident soit par son essence dépendant du substrat; que l'âme agisse à son gré dans l'organisme par son essence et que la nature soit par son essence origine du mouvement et du repos, du fait qu'aucune de ces [choses] ne tombe sous le genre du relatif

1. *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 58 : « De cette affirmation s'ensuit que lorsque nous disons "l'existence de Zayd" et "l'existence de 'Amr", cela équivaut à dire "dieu est Zayd" et "dieu est 'Amr", et cela personne qui utilise son intelligence ne le prononce ». Voir aussi *Asfār*, vol. I, p. 251.

2. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 301-303.

3. Nous dirions en français la catégorie de la relation.

4. Ce passage est plus explicite dans le texte des *Asfār* parallèle à celui-ci, qui ajoute : « et que ce qui est causé par essence, sa réalité est de la même façon qu'il est causé. En effet, s'il n'en était pas ainsi, aucun des deux ne serait cause par essence et causé par essence. L'être-cause (*'illiyya*) est ainsi l'essence même de la cause. Or l'être-cause est de l'ordre du relatif, car il est impossible de l'intelliger séparément sans intelliger ce à quoi il est relié, je veux dire l'être-causé. On verra que le relatif [nous dirions, la relation] est un des genres élevés [nous dirions, une des catégories]. Or le genre ne subsiste que par une différence qui en fait une espèce. Il s'ensuivra donc que le Nécessaire d'existence sera composé de genre et de différence, ce qui est manifestement impossible » (*Asfār*, vol. II, p. 301).

5. Littéralement : « les autres mères des genres ». Le terme « mères » désigne en arabe les principes.

6. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 85, n. 6.

véritable, même si, lorsqu'on intellige leurs quiddités, le concept de relatif leur arrive et qu'elles deviennent ainsi du relatif au sens classique[1].

L'être et l'un : *Shawāhid*, p. 66-67 (Texte 27)[2]

Dans ce texte, extrait du 4e chapitre de la première partie des *Shawāhid* (« Du reste des affaire générales pour compléter la division de l'être »)[3], Ṣadrā évoque les rapports entre ce qui peut être dit de l'être et ce qui peut être dit de l'un.

[66] Qu'y a-t-il de plus semblable à ce qu'il en est [de l'unité] que ce qu'il en est de l'être? Au point que l'on se demande s'il ne s'agit pas là d'une seule et même chose en réalité, qui se différencie [seulement] par ce qui est entendu [de chacun].

Autre sagesse orientale[4]

Parmi les traits de ressemblance qu'il y a entre l'unité et l'être, il y a que l'un véritable produit par sa répétition le nombre, ce qui est à l'image de l'existentiation des créatures par le Réel, par Sa manifestation dans les formes des choses.

Le fait que les nombres se distinguent en fonction des degrés de l'un est à l'exemple du fait que les existants rendent manifestes l'existence du Réel et Ses épithètes.

Le fait que l'un est la moitié de deux, le tiers de trois, le quart de quatre, et ainsi de suite, est à l'image des rapports et des relations qui découlent du Nécessaire en rapport aux non-nécessaires.

Le fait que le nombre se montre par le nombré est à l'image de la manifestation des existants relevant de la non-nécessité par les quiddités.

Plus subtil que cela encore : alors que le nombre est extrêmement différent de l'unité et que chacun de ses degrés est une réalité propre, qualifiée par des propriétés et des concomitants que l'on ne trouve dans rien d'autre qu'elle, si tu réfléchis à ce qu'il en est du [nombre] et de ses différents degrés, tu ne trouveras en eux rien d'autre que l'unité. Ainsi ne cesses-tu d'établir en chaque degré d'entre les degrés cela même que tu nies dans un autre degré.

[67] Nous disons : l'un n'est pas un nombre selon ce sur quoi s'accordent les gens de l'arithmétique et les éminents penseurs, et le nombre n'est pas l'un, parce qu'il lui est opposé. Et pourtant il est l'un même qui est répété, et l'un est le nombre même qui est actualisé par sa répétition. Tu pourrais dire de chaque degré que c'est la somme des unités, et tu pourrais dire aussi que ce n'est pas la somme des unités, parce que [ce degré] est qualifié par des propriétés et des concomitants que tu ne trouves pas dans ce qui est autre que lui. La somme des unités est un

1. C'est-à-dire ce qui est relatif en rapport à une quiddité, et non en rapport à l'existence, comme existence qui n'est que par sa relation et sa dépendance.

2. Cf. *supra*, p. 150. Ce rapprochement entre l'être et l'un et les nombres est encore évoqué dans d'autres passages des *Shawāhid*, mais il est ici plus développé. Voir notamment *Shawāhid*, p. 79.

3. Il s'agit plus précisément d'un extrait de la 3e illumination : « De l'opposition » (p. 63-68).

4. Ce passage est parallèle à *Asfār*, vol. II, p. 87-88. Voir aussi *Asfār*, vol. II, p. 308-309 (texte 36); *Mashā'ir*, § 88 et *Masā'il*, p. 24-25.

genre pour chaque degré et chaque degré est une espèce de plein droit. Il lui faut quelque chose d'autre que la somme des unités et il n'y a rien en lui sinon la somme des unités. Tu ne cesses ainsi d'établir cela même que tu nies et de nier cela même que tu établis.

C'est là quelque chose d'étrange, qui est cela même que disent les mystiques spéculatifs, à savoir que le Réel (*al-ḥaqq*) qui est exempt des déficiences de ce qui advient et même des perfections des étants générés, est le créé (*al-khalq*) même qui est semblable [au Réel], même si le créé est distinct du Réel par sa non-nécessité et sa déficience et le Réel [du créé] par sa nécessité et sa noblesse.

TEXTES EXTRAITS DES *ASFĀR*

Qu'Il est tout l'être : *Asfār*, vol. II, p. 368-372 (Texte 28)

La dixième illumination du texte des *Shawāhid* s'intitulait : « Qu'Il est [...] tout l'être ». Nous traduisons ici un extrait de la 6e étape du premier voyage des *Asfār* (De la cause et du causé) sur le même sujet.

[368] SECTION 34 : Où l'on rappelle une autre manière de démontrer que le Nécessaire d'existence est singulier quant à l'essence, parfait quant à la réalité, et qu'aucune chose n'est extérieure à Sa réalité

Sache que le Nécessaire d'existence est simple de réalité à l'extrême. Or tout ce qui est simple de réalité de cette manière est toutes les choses. Aussi le Nécessaire d'existence est-Il toutes les choses : aucune chose ne Lui est extérieure[1]. La démonstration de ceci de façon globale est que si quelque chose était extérieur à l'ipséité de Sa réalité, Son essence par Son essence rendrait valide la négation de cette chose. Car ou sinon, la négation de la négation de cette chose serait valide pour le [Nécessaire], puisque l'on ne peut échapper aux deux contradictoires. Or la négation de la négation équivaut à l'affirmation, et cette chose serait ainsi affirmée, et non niée de Lui. Mais nous avons posé qu'elle était niée de Lui : c'est là une contradiction. Et si la négation de cette chose est valide **[369]** pour Lui, Son essence sera constituée par la réalité d'une chose et la non-réalité d'une autre. Il y aura ainsi en Lui composition, fût-ce en fonction de l'intellect par une sorte d'analyse [que celui-ci opérerait]. Or nous avons posé qu'Il est simple : c'est contradictoire.

Le détail en est que lorsque nous disons « l'homme n'est pas cheval », le fait que l'on nie de lui l'équinité doit être **[370]** selon un autre point de vue, différent du point de vue de l'humanité. En effet, en tant qu'il est homme, il est homme [seulement] et rien d'autre. En tant qu'il est homme, il n'est pas non-cheval, ou sinon ce que l'on comprend par « homme » serait cela même que l'on comprend par « non-cheval », et intelliger l'humanité entraînerait d'intelliger la non-équinité, vu que ce n'est pas une négation pure mais la négation d'un mode particulier de l'être. Or il n'en est pas ainsi.

1. Sur le principe « tout ce qui est simple... », cf. *supra*, p. 91.

Souvent en effet, nous intelligeons la quiddité de l'homme et sa réalité, sans prêter attention à la signification de la non-équinité, et malgré cela, il est valide [de dire] de la réalité de l'homme qu'elle est non-cheval dans les faits, même si la validité de cette [attribution] n'est pas du fait de la signification de l'homme en tant qu'elle est signification de l'homme. En effet, l'homme en tant qu'il est homme n'est pas autre chose qu'homme, et de la même façon toute quiddité d'entre les quiddités n'est, en tant que telle, rien [d'autre] qu'elle-même. Mais dans les faits, elle n'est pas dépourvue de l'un des deux contradictoires eu égard à toute chose autre qu'elle-même. En effet, l'homme dans son essence même soit est cheval soit n'est pas cheval, et soit est sphère soit n'est pas sphère, et de même la sphère est homme ou n'est pas homme, et ainsi pour l'ensemble des choses déterminées. Si l'affirmation de ce qui en est distinct n'est pas valide pour chacune d'entre elles, alors la négation de cela qui est distinct d'elle est valide pour elle. Ainsi par exemple, la négation du cheval est valide de l'essence de l'homme dans les faits. Son essence est ainsi composée du point de vue de l'humanité et du point de vue de la non-équinité et des négations des autres choses.

Tout ce dont on peut validement nier un attribut sans que cela soit nécessaire ne peut être que de réalité composée. Il t'appartient en effet de rendre présent à l'esprit sa forme et la forme[1] de cet attribut, que ce soit tel qu'il est ou de façon dérivée[2]. Tu établis alors un rapport entre les deux et nies l'un de l'autre. Ce par quoi [371] la chose est ce qu'elle est diffère de ce dont il est valide qu'il n'est pas cela. Aussi quand tu dis que [Zayd] n'est pas écrivant, la forme de Zayd en tant que forme de Zayd n'est pas « non-écrivant », ou sinon Zayd, en tant qu'il est Zayd, serait une non-existence pure. Il faut plutôt que le sujet de ce jugement – à savoir notre proposition « Zayd n'est pas écrivant » – soit composé de la forme de Zayd et de quelque chose d'autre relevant de la non-existence, par lequel l'écriture sera niée de [Zayd], que ce soit une puissance ou une disposition, une possibilité, une déficience ou un manque.

Par contre, l'activité absolue est un point de vue dans lequel il n'y a pas de puissance et la perfection pure est ce en quoi il n'y a pas de disposition [à quelque chose]. Aucune possibilité, aucune déficience ni aucune attente n'accompagnent la nécessité pure et la pure plénitude, et il n'y a aucun soupçon de non-être dans l'existence absolue. Ou sinon en effet, elle serait composée d'acte et de puissance, de perfection et de déficience, fût-ce en fonction de l'analyse de l'intellect, par une des considérations de l'entendement.

Et ainsi, le Nécessaire d'existence étant le pur acte d'être subsistant par soi, sans aucun soupçon de multiplicité ni de possibilité, aucune chose n'est niée de Lui, si ce n'est la négation des négations, [372] des non-êtres, des déficiences et des non-nécessités, parce que ce sont là des affaires relevant de la non-existence et que la négation de la non-existence est l'actualisation de l'existence. Il est donc la

1. Nous lisons *ṣūra*, comme dans le texte des *Shawāhid*, p. 47 (texte 26), plutôt que le pluriel *ṣuwar*, les formes, de l'édition des *Asfār*.

2. L'attribut tel qu'il est, c'est par exemple la vue, le dérivé étant « voyant ».

plénitude de toute chose et la perfection de tout déficient, celui qui vainc tout manque, tout dommage et toute disgrâce. Ce qui est nié de Lui et par Lui, ce ne sont que les déficiences des choses, leurs manques et leurs maux, car Il est la bonté des bontés et la plénitude des existences et ce qui est la plénitude de quelque chose est plus digne de cette chose et plus assuré qu'elle-même. C'est à cela qu'il est fait allusion dans la parole du Très-Haut : « Ce n'est pas toi qui a lancé lorsque tu as lancé, mais c'est Dieu qui a lancé » (8 : 17), ainsi que dans Son propos, Très-Haut est-Il : « Il est avec vous où que vous soyez » (57 : 4), et dans cette [autre] parole du Très-Haut : « Il est le Premier et le Dernier, le Manifeste et le Caché, et Il est de toute chose savant » (57 : 3).

La dépendance des non-nécessaires

Nous regroupons ici deux textes de parties différentes des *Asfār* exposant ce qu'est la réalité des existences non-nécessaires. Le premier est extrait du passage du début des *Asfār* (texte 2). Le second est extrait du chapitre consacré aux trois « matières » des propositions [1].

a) *Asfār*, vol. I, p. 46-47 (Texte 29)[2]

[46] [Avicenne] a dit dans les *Ta'līqāt* : « Le fait que l'existence acquise d'autrui est dépendante d'autrui lui est constitutif, de même que l'autosuffisance par rapport à autrui est constitutive du Nécessaire d'existence par essence. Or ce qui est constitutif de la chose ne peut en être séparé puisqu'il lui est essentiel »[3]. Il a dit dans un autre endroit du [même ouvrage] : « L'existence soit a besoin d'autrui, et son besoin d'autrui lui est alors constitutif, soit n'en a pas besoin, et cela lui est alors constitutif. Il n'est pas possible que l'existence qui a besoin existe sans avoir besoin, de même qu'il n'est pas valide que l'existence qui n'a pas besoin existe en ayant besoin ou sinon elle serait rendue subsistante par autrui et leur réalité à toutes deux serait interchangée »[4]. Fin[5] [de citation].

Je dis : celui qui est intelligent et doué de puissance d'intuition comprendra de son propos ce dont nous **[47]** nous occuperons d'établir la preuve en son temps, à savoir que l'ensemble des existences non-nécessaires et des anéités[6] qui dépendent de liaisons sont des expressions et des modes pour l'Existence nécessaire, des rayons et des ombres pour la Lumière subsistant par soi et faisant subsister autrui (*qayyūmī*)[7]. Elles n'ont aucune indépendance en fonction de l'ipséité et on ne peut les considérer comme des essences séparées et des anéités indépendantes, puisque le fait de suivre et la dépendance à autrui, le manque et le besoin sont leur réalité

1. Sur ce qu'il convient d'entendre par ceci, cf. *supra*, p. 178, n. 3.
2. À ce propos, voi également *Asfār*, vol. I, p. 65.
3. Ibn Sīnā, *Ta'līqāt*, p. 178, l. 27-29.
4. *Ibid.*, p. 179, l. 1-4.
5. Nous lisons : *intahā* plutôt que : *natahā*.
6. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 85, n. 6.
7. F. Rahman fait part de son étonnement face à cette interprétation du propos d'Avicenne, cf. *The Philosophy*, p. 45.

même. [Cela] non pas [au sens où] il y aurait pour elles des réalités en elles-mêmes auxquelles arriveraient la dépendance à autrui, le manque et le besoin : elles sont en leur essence pure indigence et dépendance. Il n'est donc pas de réalité pour elles sinon qu'elles suivent une réalité unique. La réalité est donc une et ce qui est autre qu'elle n'est rien sinon ses modes, ses états, ses aspects, ses modulations, les éclats de sa lumière, les ombres de sa clarté et les manifestations de son essence[1] :

> Tout ce qui est dans le devenir (*kawn*) n'est qu'estimation ou imagination, reflets dans les miroirs ou ombres[2]

Par la grâce de Dieu et Son appui, nous avons bâti une démonstration lumineuse venant du Trône[3] de cette question haute et noble, de ce cher et délicat désir. Nous la mentionnerons en son lieu, comme nous l'avons promis, si Dieu, le Fort, veut. Nous avons composé à ce sujet une épître séparée que nous avons appelée *Tarḥ al-kawnayn*[4].

b) *Asfār*, vol. I, p. 217-221 (Texte 30)

[217] *Information constituant un rappel [L'être est ce qui est instauré premièrement]*

Nous t'avons laissé entendre et nous t'expliquerons [encore] que le concept universel, qu'il soit essentiel ou accidentel, n'est pas l'effet de l'Instaurateur subsistant par lui-même et faisant subsister autrui[5], existant par essence. **[218]** Pose donc le jugement que ce qui est relié par essence à la cause n'est rien d'autre que l'acte d'être même par son essence, qu'il soit qualifié par le caractère adventé[6] ou par la permanence. L'acte d'être qui est permanent a même plus besoin encore de la dépendance à autrui que l'acte d'être qui advient, lorsqu'ils sont tous deux indigents[7].

Lorsque tu analyses la signification de l'acte d'être qui advient en non-être qui précède et être[8], tu apprends que, par essence, le non-être ne s'appuie pas sur une cause existante, et que le fait que l'être est après le non-être fait partie des

1. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 49 (texte 2).

2. Nous lisons : *ẓilāl* (éd. Qom) plutôt que : *ḍalāl* (éd. Beyrouth) : *égarement*.

3. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 220, n. 5.

4. L'identification de cette épître est problématique. *Cf.* F. Rahman, *The Philosophy*, p. 18. Pour M. Moẓaffar (« Introduction », p. q*), il s'agit du *Sarayān nūr wujūd al-ḥaqq*. Le contenu de cette épître correspond bien avec ce qui est décrit ici. Pour d'autres, ce serait la *Risālat al-Ḥashr*. *Cf.* S.H. Nasr, « The writings ». Plusieurs ms. intitulés *Ṭarḥ al-kawnayn* contiennent en effet le texte de *Ḥashr* tel qu'il a été édité. *Cf.* Institut Français de Recherche en Iran, ms. 4 et Bibliothèque centrale de l'Univ. de Téhéran, n°2812/3. Il n'est pas question toutefois dans ce texte de ce qui est visé ici.

5. Nous traduisons ainsi le terme *qayyūm*. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 215, n. 2.

6. *al-wujūd al-ḥādith*, l'acte d'être qui n'est pas pré-éternel mais a un commencement.

7. Il y a en effet un acte d'être permanent qui n'a aucun besoin d'autrui : le Nécessaire d'existence.

8. Dans les *Shawāhid*, Ṣadrā proposait de même d'analyser l'existant causé en non-existence qui précède, existence, et fait que cette existence est après la non-existence pour déterminer ce qui constitue la dépendance d'un tel existant. Il en conclut que c'est son existence même. Cf. *Shawāhid*, p. 35-36 (texte 7).

concomitants de l'ipséité de cet acte d'être[1]. Il ne reste donc plus pour la dépendance à autrui que l'acte d'être même, sans considérer ce qui s'ensuit de lui. Il n'y a donc pas pour l'Agent de production (*ṣan'*) dans autre chose que l'être. Ensuite, certains actes d'être sont qualifiés par eux-mêmes par le caractère adventé sans que cela soit impliqué par autrui ni impliqué par leur essence, de même que le corps dépend de la cause pour son existence, et est ensuite par lui-même qualifié par la concomitance de la finitude de manière absolue[2].

[Ce qui fonde le besoin de cause dans les quiddités et dans les existences dépendantes]

Le besoin qu'ont les quiddités de la cause de leurs actes d'être provient du fait qu'elles sont en leur essence dans un rapport égal à l'être comme au non-être et que ce qui leur est procuré par la cause, c'est la qualification par l'être, alors que la qualification par le fait qu'elles sont dans un rapport égal [à l'être comme au non-être] ou que leur être est après la pure vanité, que ce soit par essence ou par le temps, est quelque chose de nécessaire, qui n'a pas besoin de cause. De la même façon, le besoin qu'a l'acte d'être de la cause et le fait qu'il est rendu subsistant par elle sont du fait que [l'acte d'être] est par son essence et son ipséité un acte d'être faible, dépendant, ténébreux[3], et ce qui est procuré par la cause, c'est [cet acte d'être] même, qui est faible, et pas le fait qu'il est qualifié par le caractère adventé ou pré-éternel.

Ce que l'on trouve dans le propos de l'un des modernes parmi les savants s'accorde avec ce que nous tenons. Il dit en effet que l'essence qui est procurée par **[219]** autrui, le fait qu'elle dépende d'autrui lui est constitutif, de même que l'autosuffisance par rapport à autrui est constitutive pour le Nécessaire d'existence par essence. L'essence qui est du fait d'autrui, le fait qu'elle est du fait d'autrui et son besoin d'autrui lui sont donc constitutifs, et il n'est pas admissible que l'essence indigente devienne une essence autosuffisante, de même qu'il n'est pas permis que ce qui est autosuffisant par rapport à l'ensemble des choses en vienne à être indigent, ou sinon il y aurait un renversement total des réalités[4].

Ceci est extrêmement clair en ce qui est notre doctrine, à savoir que le non-nécessaire s'appuie sur l'Instaurateur du fait de son acte d'être qui est rendu subsistant par l'acte d'être de son Agent, et non pas du côté de sa quiddité. C'est donc l'acte d'être lui-même qui est relié à l'Agent, et sa liaison à l'Agent lui est constitutive, c'est-à-dire qu'on ne peut se le représenter sans elle, ou sinon l'acte d'être ne serait pas cet acte d'être, de même que l'acte d'être qui ne dépend de rien

1. Ṣadrā évoque ici le troisième volet de l'analyse mentionné dans le texte des *Shawāhid* (*cf.* note précédente), mais qu'il n'a pas repris explicitement ici au moment où il expose la chose.

2. C'est-à-dire, sans besoin de cause.

3. *ẓillī* : littéralement « ombreuse », non pas au sens de ombragée mais au sens de ce qui relève de l'ombre (de *ẓill*, ombre). Ces existences sont comme des ombres par rapport à l'Existence plénière.

4. Ce propos rappelle celui tenu par Avicenne dans les *Ta'līqāt*. *Cf.* Ibn Sīnā, *Ta'līqāt*, p. 179, l. 1-4, cité par Mullā Ṣadrā, *Asfār*, vol. I, p. 46 (texte 29).

est ainsi par lui-même, et si la dépendance à autrui lui arrivait [du dehors], cet acte d'être ne serait pas ce qu'il est.

[Les existences dépendantes sont toujours ainsi]

L'indigence est toujours établie pour l'existence dépendante, au moment de l'advention, de la continuation comme de la permanence. Le besoin qui est sien pour la permanence est comme son besoin pour l'advention, sans différence. Cela non pas au sens où l'effet de l'Agent serait le fait qu'elle est après le non-être ou bien que son effet serait le fait qu'elle est après un être qui précède. Ces deux [choses] sont plutôt des concomitants de l'existence même, sans instauration ni production d'effet, ainsi qu'on l'a vu. Ce qui est instauré, l'effet de l'Instaurateur, c'est seulement l'existence même, non pas qu'on la dote des concomitants parmi lesquels le fait qu'elle est non-éternelle. Il appartient seulement au Réel de répandre la Lumière de l'existence sur les choses : Il les fait demeurer, les conserve et garde la permanence de ce qui est susceptible de permanence à la mesure de ce dont celui-ci est susceptible et autant que lui en concède son ipséité. Quant aux défauts et aux déficiences, ils sont pour [les choses] du fait de leur essence.

[Comparaison avec le flux de la lumière]

Le flux de la lumière du soleil sur les corps qui [le] reçoivent, sans empêchement ni avarice, est à l'exemple de cela d'une manière éloignée. Si un voile empêchait certains corps d'être pénétrés par ses rayons, ce serait du côté [des corps], et non pas du côté [des rayons]. L'Essence unique[1] ne cesse d'éclairer les structures des non-nécessaires : elle les fait sortir des ténèbres de la nuit du non-être vers la lumière du matin de l'être, de telle sorte que si l'estimative posait que le Très-Haut détournait d'eux le flux de l'être un instant, ils retourneraient aux ténèbres éternelles de leur essence. Gloire au Puissant, à l'Omnipotent, au Sage, *qui retient les Cieux* [220] *et la terre pour ne pas qu'ils disparaissent, et s'ils disparaissaient nul autre après Lui ne pourra les retenir* (35 : 41).

[Le monde a besoin du Créateur pour être et pour demeurer]

Qu'y a-t-il de plus stupide que ce qu'estime celui qui a pour opinion que le besoin qu'a le monde de Celui qui fait subsister les cieux et la terre, ce qui est en eux et ce qui est au-dessus d'eux, est dans l'état d'advention, et non dans l'état de permanence, au point que l'un de ceux qui affirment cela, par ignorance et obstination, a expliqué que s'il était permis que le Créateur n'existât point, Son inexistence ne porterait pas préjudice à l'existence du monde après Lui, du fait que ce qui est adventé est réalisé par son advention même[2]. C'est là le point extrême de l'ignorance et de l'erreur dans la croyance, alors que toute cause essentielle est avec ce qui est causé par elle pour l'existence et la permanence, ainsi que nous le mentionnerons dans l'étude de la cause et du causé.

1. *al-dhāt al-aḥadiyya*. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 94-98.

2. Cette doctrine est déjà une de celles qu'Avicenne s'emploie à réfuter. *Cf.* Ibn Sīnā, *Ishārāt*, p. 147-148 (trad. Goichon, *Directives*, p. 373-374).

Témoigne de cela la chaleur du feu qui se répand de sa substance, je veux dire de sa forme, sur les corps qui sont autour de lui pour les réchauffer. Il en va de même de l'eau qui répand l'humidité et la moiteur sur les corps qui lui sont voisins, l'humidité étant substantielle et essentielle à l'eau, comme la chaleur au feu. Il en va aussi de même du soleil qui répand la lumière et la clarté sur les corps des sphères et les corps élémentés [1], parce que la lumière est substantielle pour le soleil, et que l'acte essentiel ne change pas. De la même façon, la vie se répand à partir de l'âme sur l'organisme, puisque la vie est substantielle à [l'âme] et est une forme constitutive de son essence. La vie ne cesse d'émaner d'elle sur l'organisme, qui est un corps mort en son essence, vivant par l'âme tant qu'il continue à pouvoir [recevoir] le flux de la vie sur lui de la part l'âme. Lorsqu'il cesse de pouvoir recevoir la vie, [l'âme] est libre, et du fait de la ruine de l'organisme, elle s'en va.

Telle est la relation de toute cause essentielle à ce qui est causé par elle [2]. L'on verra qu'attribuer l'existentiation à celui qui assemble et qui compose, comme le maçon [221] pour la maison et le couturier pour le vêtement [3], est un sophisme qui provient du fait qu'on ne fait pas de différence entre ce qui est par essence et ce qui est par accident, et du fait que l'on prend ce qui n'est pas une cause pour une cause. Le Créateur est trop majestueux pour que Son acte soit seulement un assemblage et une composition, comme ils l'ont pensé. Son acte, c'est plutôt la production (*ṣan'*), la création (*ibdā'*), et qu'Il fait être (*inshā'*) l'existence et le devenir (*kawn*). Créer et faire être ne consiste pas en une composition ni en un assemblage, mais bien en une fondation [4] et une sortie du non-être à l'être.

[Parole et écrit]

La parole de celui qui parle et l'écriture de celui qui écrit sont, selon un aspect, à l'image de ces deux affaires. La première ressemble à l'existentiation et l'autre, à l'assemblage. C'est pourquoi la première disparaît lorsque [ce qui le cause] s'abstient, à l'exclusion de la deuxième. En effet, si celui qui parle se tait, la parole disparaît, mais lorsque l'écrivain s'arrête, ce qui est écrit ne disparaît pas. L'existence du monde à partir du Créateur, majestueuse est Sa gloire, est comme l'existence de la parole à partir de celui qui parle. Les existences intellectuelles et

1. C'est-à-dire les corps formés des éléments.

2. Tant que la cause essentielle reste existante, ce qui est causé par elle demeure aussi. *Cf.* Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 266, l. 9-11 (trad. Anawati, *La métaphysique*, vol. II, p. 21). Toute cause véritable est avec ce qui est causé par elle. *Cf.* Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 264 *sq.* (trad. Anawati, *La métaphysique*, vol. II, p. 19 *sq.*).

3. Ce qui est la base de la doctrine mentionnée plus haut, puisque celui qui la professe, voyant que la maison demeure après celui qui l'a construite, et pensant que c'est là le type de causalité du Créateur par rapport à la création ou qu'il n'y a pas d'autre cause pour la maison que celui qui la construit, juge que le monde peut être, une fois adventé, sans plus avoir besoin de Celui qui l'a fait être. *Cf.* Ibn Sīnā, *Ishārāt*, p. 147 (trad. Goichon, *Directives*, p. 374).

4. Peut-être faudrait-il lire ici *ta'yīs*, «donner d'être», plutôt que *ta'sīs*. La création sans intermédiaire, l'origination (*ibdā'*) est ainsi définie par Avicenne en effet comme « faire être la chose (*ta'yīs al-shay'*) après un non-être absolu » (Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 266, l. 12-13).

psychiques et les anéités spirituelles et corporelles sont ainsi toutes les paroles de Dieu, qu'on ne peut épuiser. Et si la mer de la *hylè* des éléments était l'encre des paroles existentielles (*kalimāt wujūdiyya*) de son Seigneur, la mer serait épuisée avant que soient épuisées les paroles de son Seigneur, et il en irait de même si nous prenions l'encre des mers des *hylè* des sphères pour la redoubler. C'est là ce que dit le Très-Haut : « Quand bien même tout ce qu'il y a comme arbre sur la terre étaient des calames et que l'océan, auquel s'ajouteraient sept océans, les mouillerait d'encre, les paroles de Dieu ne seraient pas épuisées. Dieu est fort et sage » (31 : 27)[1].

Réfutation de Jalāl al-Dīn al-Dawwānī : Asfār, vol. I, p. 71-74 (Texte 31)[2]

Dans le passage des *Shawāhid* traduit texte 26 (p. 51), **Ṣadrā** évoque la mésinterprétation qui consiste à affirmer que l'Être nécessaire est seul à être par essence et que les quiddités sont instaurées et n'existent que par leur relation à Lui. Il revient à plusieurs reprises sur cette conception du réel, qu'il associe au nom de **Jalāl al-Dīn al-Dawwānī**[3]. Nous traduisons ici la réfutation qu'il en propose dans les *Asfār*.

[71] Un groupe a eu pour doctrine que l'Existence véritable est un individu unique qui est l'essence du Créateur Très-Haut [73][4] et que les quiddités sont des affaires véritables[5] dont l'existentialité est une expression du fait qu'elles sont en rapport avec l'Existence nécessaire et qu'elles sont liées au Très-Haut. L'existence est donc un seul individu selon eux et l'existant est un universel pour lequel il est des individus nombreux, qui sont les existants[6]. Ils attribuent cette doctrine à la sapience des divins.

Je dis : il y a en cela [matière à] examen selon [différents] aspects.

1) Le premier [est le suivant]. Il n'est pas valide [de tenir] que l'essence du Nécessaire par essence est une existence pour l'ensemble des quiddités – substances et accidents – comme cela n'est pas caché lorsqu'on y réfléchit.

1. Il est intéressant de noter ici qu'alors que **Ṣadrā** vient d'indiquer que ce qui est autre que Dieu est comme la parole pour celui qui parle plutôt que comme ce qui est écrit par rapport à celui qui l'écrit, il passe ensuite à l'image de l'encre.

2. Des arguments fort proches de ceux-ci sont développés dans le *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 58-59.

3. Sur les différentes réfutations de cette théorie par **Ṣadrā**, cf. *Shawāhid*, p. 51 (texte 26) ; *Asfār*, vol. I, p. 251 ; *Ittiṣāf*, p. 113 ; *T. sūrat al-Fātiḥa*, p. 58-59. Sur son attribution à **Dawwānī**, cf. *infra*, n. 6.

4. La page [72] est occupée par une note, ce qui explique que nous passions dans notre traduction p. [71] à [73].

5. C'est bien là ce qui constitue la difficulté selon **Ṣadrā**.

6. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 408 (il s'agit d'une citation de **Dawwānī**) : « Ce qui rend valide l'attribution de l'ensemble de Ses attributs, c'est Son ipséité simple, en laquelle il n'y a de multiplicité sous aucun aspect. Ce que signifie le fait que ce qui est autre que Lui est existant, c'est qu'il reçoit comme un accident une instance [du concept] (*ḥiṣṣa*, sur ce terme, cf. *supra*, p. 179, n. 1) absolu d'être en raison d'autrui, en ce sens que l'Instaurateur le rend tel que si l'intellect le considérait, il abstrairait de lui l'être, cela en raison de celui qui a fait ce point de vue [pour lui], non pas du fait de son essence, au contraire du Premier ».

Certains individus des existants en effet, alors qu'il n'y a pas pour eux de différenciation en fonction de la quiddité, en précèdent cependant d'autres par l'existence. Or on ne peut intelliger l'antériorité de certains d'entre eux par rapport à d'autres alors que l'existence est une dans l'ensemble d'une unité véritable, reliée au tout. Si l'on invoque que la différenciation en fonction de l'antériorité et de la postériorité n'est pas dans l'existence véritable mais bien dans leur relation et leur liaison à elle, du fait que la relation de certains d'entre eux à l'existence véritable précède celle de certains autres, nous dirons que la relation en tant que relation est quelque chose qui n'a lieu que dans l'intellect et qui n'a ni actualisation ni différenciation en elle-même mais bien en considération de l'un des deux mis en relation. Si ce à quoi est la relation est une essence unique (*aḥadiyya*) et ce qui est mis en relation est une quiddité, – la quiddité n'impliquant rien eu égard à son essence comme antériorité ou postériorité, être-cause et être-causé, et aucune primauté n'existant pour certains de ses individus en comparaison avec d'autres, du fait qu'ils ne sont pas actuels ni en acte en eux-mêmes et eu égard à leur quiddité –, d'où proviendra donc la distinction de certains des individus d'une quiddité unique par l'antériorité et la postériorité dans la relation au Nécessaire?

[74] 2) Deuxième [aspect]: a) si leur relation au Créateur est unitive (*ittiḥādiyya*), il s'ensuivra que le Nécessaire Très-Haut possèdera des quiddités autres que l'acte d'être, bien plus même, qu'Il possèdera des quiddités multiples et différentes entre elles. Or l'on verra qu'il n'y a pas de quiddité pour le Très-Haut, si ce n'est l'anéité [1]. b) Et si la relation entre elles et le Nécessaire Très-Haut est par dépendance mutuelle (*ta'alluqiyya*), la dépendance d'une chose à une autre étant subordonnée à leur existence et à leur réalisation à toutes deux, il s'ensuivra qu'il y aura pour chaque quiddité d'entre les quiddités une existence propre précédant sa mise en relation et sa dépendance, car il n'y a aucun doute que leurs réalités ne sont pas une expression de la dépendance à autrui. En effet, souvent, nous nous représentons les quiddités tout en doutant de leur liaison au Réel premier et de leur dépendance par rapport au Très-Haut. [Cela] au contraire des existences. De celles-ci en effet, il est possible de dire que leurs ipséités ne sont pas différentes de leur dépendance et de leur liaison puisqu'il n'est pas possible de comprendre totalement un mode des modes de l'existence sinon en connaissant la réalité de sa cause et son instaurateur, ainsi qu'il est expliqué dans la science de la démonstration et que nous l'expliquerons dans ce livre, si Dieu, le Très-Haut, veut [2].

3) Troisième [aspect]: les existences des choses selon cette voie sont également multipliées comme les existants, sauf que les existants sont des affaires véritables, tandis que, pour ce qui est des existences, certaines d'entre elles sont véritables, comme l'existence du Nécessaire, et certaines abstraites, comme les existences des non-nécessaires. Il n'y a donc pas [au fond] de différence entre

1. Cf. *Asfār*, vol. I, p. 96 *sq.* (textes 9 *sq.*).

2. Ce n'est que parce qu'il s'agit d'existences que l'on peut dire que ce ne sont que des dépendances, et rien d'autre, ce qui permet à Ṣadrā de sauvegarder à la fois la multiplicité et l'unité fondamentale de tout ce qui est. Cf. *supra*, p. 143-144.

cette doctrine et la doctrine bien connue que tiennent la plupart des Modernes, qui affirment que l'existence des non-nécessaires est abstraite tandis que l'existence du Nécessaire est concrète parce que Lui, le Très-Haut, est ce qui rend véridique par Son essence même l'attribution d'« existant », au contraire des non-nécessaires. La seule [différence] est que dans cette voie-ci, l'affaire abstraite appelée « existence des non-nécessaires », on l'exprime par « la mise en relation », « la dépendance », « la liaison », etc. Affirmer selon cette voie que l'existence est une, véritable et individuelle et que l'existant est universel et dénombré à l'exclusion de l'autre voie, cela n'a manifestement pas de sens. Bien plus, nous disons qu'il n'y a pas de différence entre ces deux doctrines en ce que l'existentialité des choses et leur être est une notion intellectuelle et un concept universel qui comprend l'ensemble des existants, que ce par quoi est l'être soit l'essence même ou quelque chose d'autre, que ce soit par une liaison ou non ; et si [le terme] « être » est utilisé en un autre sens qui est le Réel subsistant par Lui-même, c'est de manière équivoque. Le détail des doctrines sur l'existentialité des choses te sera donné [par la suite] [1].

Multiplicité et unité

a) *Le Réel est seul à être* : ***Asfār***, vol. II, p. 292-294 (Texte 32)

Dans le passage suivant, l'on voit Ṣadrā présenter un tableau très ***akbarī*** de la réalité, où le monde est qualifié d'illusoire, d'ombre du Réel. On peut juger à partir de ce texte de la difficulté qu'il y a parfois à interpréter quelle est la doctrine propre à l'auteur, particulièrement du fait qu'il termine son exposé en le qualifiant d'« aperçu de ce qu'ont pour doctrine les mystiques spéculatifs divins », alors qu'il l'avait commencé en le présentant comme une part « de ce que mon Seigneur m'a donné de la sagesse par la Providence éternelle ».

[292] La démonstration de ce fondement fait partie de l'ensemble de ce que mon Seigneur m'a donné de la sagesse par la providence éternelle et de ce qu'Il m'a alloué de la science par l'épanchement de Sa grâce et de Sa libéralité. J'ai tenté de parfaire par cela la philosophie et de parachever la sagesse. Ce fondement est subtil, profond. Le chemin [qui y mène] est malaisé. Il est pénible à obtenir et sa vérification est élevée, haute à percevoir et très profonde. De ce fait, la plupart des sages l'ont négligé et les pieds de nombre de ceux qui étudient ont glissé du fait de leur négligence, et combien plus encore [les pieds] de ceux qui les suivent et les imitent par conformisme et de ceux qui cheminent avec eux.

De même que Dieu, le Très-Haut, m'a accordé par Sa grâce et Sa miséricorde, d'être au fait du périssement éternel et de la vanité sempiternelle des quiddités relevant de la non-nécessité et des déterminations qui ne sont que métaphores [2],

1. Cf. ***Asfār***, vol. I, p. 249 *sq.*
2. Cf. *ibid.*, vol. II, p. 339-347 (section 30, parallèle à *Īqāẓ*, p. 13-18 et 21-22).

ainsi mon Seigneur m'a-t-Il guidé par la démonstration Trônale[1] et lumineuse vers une Voie droite [qui indique] que l'existant et l'existence se limitent à une réalité unique, à un seul individu, qui n'a pas d'associé dans l'existentialité véritable et qui n'a pas de second dans le concret. Il n'y a dans la demeure de l'existence personne d'autre que Lui, et tout ce qui se donne à voir dans le monde de l'existence comme étant autre que le Nécessaire adoré, est seulement d'entre les manifestations de Son essence et les apparitions de Ses attributs, qui sont en réalité Son essence même, ainsi que l'a exposé la langue de l'un des mystiques spéculatifs en disant : « Ce qu'on dit « hormis Dieu » (*siwā Llāh*) ou « autre que Lui », ou ce qui est appelé « le monde », est par rapport à Lui, le Très-Haut, comme l'ombre pour la personne. C'est donc l'ombre de Dieu, et c'est là le rapport même de l'existence au monde »[2].

Le réceptacle où se manifeste cette ombre divine qui est appelée le monde, ce sont les déterminations des non-nécessaires sur lesquels cette ombre s'étend. La perception que l'on a de cette ombre est fonction de ce qui a été étendu sur elle de l'existence de cette Essence. Mais c'est par la lumière de son essence qu'a lieu la perception, parce que les déterminations des non-nécessaires ne sont pas lumineuses, car elles sont inexistantes, même si elles sont qualifiées par le fait d'être établi[3] par accident, non par essence, puisque l'existence est lumière et que ce qui est en dehors d'elle est ténébreux en son essence.

On ne connaît du monde que la mesure que l'on connaît de l'ombre, et on ignore le Réel à la mesure de ce que l'on ignore de la personne dont [provient] cette ombre. En tant que [le monde] est une ombre pour lui, il est connu, et en **[293]** tant qu'on ignore ce qui est dans l'essence de cette ombre comme image de la personne à partir de laquelle elle s'étend, on ignore le Réel. *Ne vois-tu pas comment ton Seigneur a étendu l'ombre, et s'Il l'avait voulu, Il l'aurait faite immobile* (25 : 45), c'est-à-dire qu'elle serait telle que le flux de Sa libéralité et l'ombre de Son existence ne proviendraient pas d'elle. *Ensuite Nous avons posé le soleil comme signe [guidant] vers Lui* (25 : 45) : c'est là Son essence en considération du fait qu'Il est Lumière pour Lui-même en Lui-même, et que c'est par Lui que l'intellect et les sens contemplent les ombres existentielles étendues. Les ombres, en effet, n'ont pas de réalité concrète lorsque la lumière est absente. *Ensuite, Nous la saisissons [pour la ramener] vers Nous en une saisie aisée* (25 : 46). Sa saisie [pour la ramener] vers Lui se fait parce qu'elle est Son ombre, et que c'est à partir de Lui qu'elle apparaît et que *c'est vers Lui que retourne le tout* (11 : 123). Tout ce que nous saisissons, c'est l'existence du Réel **[294]** dans les déterminations des non-nécessaires. Du point de vue de l'ipséité du Réel, c'est Son existence, et du point de vue de la différence des significations et des états qui sont compris à partir d'elles et sont abstraits d'elles par l'intellect doué de pensée et de

1. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 220, n. 5.
2. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 101.
3. *thubūt* : sur ce terme, *cf. supra*, p. 50, n. 2.

puissance sensible, ce sont les déterminations des non-nécessaires aux essences vaines.

De la même façon que la différence des formes et des significations n'enlève pas de [l'ombre] le nom d'ombre, ainsi ne lui enlève-t-elle pas non plus le nom de « monde » et de « ce qui est en dehors du Réel ». L'affaire étant telle que je te l'ai rappelé, « le monde est illusoire, il n'est pas pour lui d'existence véritable »[1]. Ceci est un aperçu de ce qu'ont pour doctrine les mystiques spéculatifs divins et les *walī*[2] qui vérifient. La démonstration de cette question élevée et noble qui t'a été promise te sera [bientôt] donnée, si Dieu, le Très-Haut, veut.

b) *La multiplicité des réalités* : *Asfār*, vol. II, p. 318-323 (Texte 33)

Ṣadrā affirme avec insistance la multiplicité des réalités existentielles, et considère que c'est là la doctrine véritable de ceux qui professent l'Unicité de l'existence, Ibn 'Arabī en particulier. C'est là ce qui est clairement posé dans le passage qui suit.

[318] SECTION 27 : Où l'on établit la multiplicité dans les réalités relevant de la non-nécessité (*al-ḥaqā'iq al-imkāniyya*)

La plupart de ceux qui examinent le propos des mystiques spéculatifs divins[3] ne sont pas parvenus au niveau de ceux-ci et n'ont pas compris le fond de leur intention. De ce fait, ils ont pensé que ce que ces derniers disent à propos de l'affirmation du *tawḥīd* particulier[4] pour la réalité de l'existence et de l'existant en tant qu'existant comme unité individuelle entraîne que les ipséités des non-nécessaires **[319]** relèvent seulement de la considération qu'on en a et que leurs réalités sont illusoires et imaginaires, sans aucune actualisation si ce n'est du fait de la considération qu'on en a.

De la sorte, ceux-là qui examinent leur propos sans être au fait de leur intention ont proclamé la non-existence des essences nobles et saintes, ainsi que des individus nobles du Royaume [divin] (*malakūt*), comme l'Intellect premier et le reste des anges rapprochés, les essences des prophètes et des *walī*[5], les corps grands et nombreux qui diffèrent en direction et en mesure et leurs effets variés, – bref, [tout] l'ordre visible dans ce monde sensible et les mondes qui sont au-dessus de celui-ci, avec les [nombreux] individus de chacun d'entre eux qui diffèrent par l'espèce, l'individualité, l'ipséité et le nombre, et aussi les oppositions qui arrivent entre nombre de réalités, chacune d'entre elles ayant ainsi des effets propres et des statuts particuliers. Nous n'entendons par la réalité que ce qui est le principe d'un effet extérieur, et nous n'entendons par la multiplicité que ce qui

1. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 103.

2. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 20, n. 5.

3. Il s'agit ici des penseurs de l'École d'Ibn 'Arabī, de ceux qui se réclame de l'École de l'unicité de l'être.

4. C'est-à-dire de l'affirmation de l'unicité divine au sens particulier. Sur ceci, cf. *supra*, p. 134-139.

5. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 20, n. 5.

rend nécessaire la multiplication des statuts et des effets. Comment ce qui est non-nécessaire ne serait-il rien à l'extérieur et ne serait-il pas existant?

Il ne faut pas comprendre de ce que l'apparence des paroles des soufis donne à entendre, – à savoir que les non-nécessaires ne relèvent que de la considération qu'on en a, ou ne sont que des abstractions de l'intellect –, ce qu'en a compris le commun de ceux dont le pied n'est pas bien enraciné dans la compréhension des connaissances et qui veulent comprendre leurs desseins et leurs intentions par la seule étude de leurs livres, comme quelqu'un qui voudrait être compté au nombre des poètes en suivant seulement les lois de la métrique sans disposition pour juger de la justesse des mesures [des vers] ou de leur désordre par rapport à l'équilibre[1].

[320] Quant à toi, si tu es de ceux qui ont une aptitude à comprendre les réalités du *'irfān*[2] grâce à une affinité essentielle et à un dignité innée, il t'est possible de te rendre compte [de ce qu'il en est] à partir de ce que nous avons dit précédemment. [Nous avons dit en effet] que tout non-nécessaire possède deux aspects : un aspect par lequel il est existant et nécessaire par autrui en tant qu'il est existant et nécessaire par autrui, – et par cette considération il est associé à l'ensemble des existants dans l'existence absolue sans aucune différenciation ; et un autre aspect par lequel son ipséité existentielle est déterminée, qui est la considération du fait qu'il est dans un degré des degrés de l'existence en puissance et en faiblesse, perfection et déficience. Le fait que le non-nécessaire est non-nécessaire (*mumkiniyyat al-mumkin*) ne provient que de sa chute par rapport au degré de la perfection nécessaire et de la puissance infinie, de la domination la plus complète et de la gloire la plus haute.

En vertu de chacun des degrés de déficience par rapport à l'existence absolue à laquelle ne se mêle ni déficience ni aspect relevant de la non-existence ni point de vue relevant de la non-nécessité, des particularités intelligibles et des déterminations mentales – appelées quiddités et déterminations immuables – s'actualisent pour l'existence. Tout non-nécessaire est ainsi une dualité composite[3] lorsqu'on l'analyse en son aspect d'existence prise absolument et en l'aspect par lequel il est dans un degré déterminé de la déficience. Il y a donc ici [plusieurs] considérations intellectuelles pour lesquelles il y a des statuts différents :

1) La considération de l'essence du non-nécessaire en la prenant comme un tout, sans l'analyser en ces deux aspects. Par cette considération, c'est un existant non-nécessaire, se situant dans une limite particulière des limites des existants.

2) La considération du fait que c'est un existant de façon absolue sans détermination ni particularisation à un degré d'entre les degrés ni à une limite d'entre les limites. C'est là la réalité du Nécessaire pour les soufis, qui existe avec l'ipséité nécessaire [321] et avec les ipséités relevant de la non-nécessité, du fait

1. Ṣadrā évoque encore d'autres images. Cf. *supra*, p. 20, n. 2.

2. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 18, n. 5.

3. *zawj tarkībī* : ainsi que nous l'avons vu, il s'agit là d'une expression avicennienne. *Cf.* Ibn Sīnā, *Shifā'*, *Ilāhiyyāt*, p. 47, dernière ligne (trad. Anawati, *La métaphysique*, vol. I, p. 122), cité dans *Asfār*, vol. I, p. 66 (texte 3).

qu'il n'y a pas de distinction entre un existant et un [autre] existant selon cette considération, et du fait que l'évanescence, la déficience, le changement et le renouvellement ne peuvent pénétrer dans l'existence absolue à la condition de l'absoluité, même si elle est qualifiée par cela de façon absolue, non pas à la condition de l'absoluité ni à la condition de la non-absoluité, et du fait que c'est le niveau de l'Unicité (*aḥadiyya*) même. Ce dont on juge de l'unicité (*waḥda*) alors même qu'il s'étend et se répand dans l'ensemble des existants, c'est cet absolu pris non-à-la-condition-de-quelque-chose (*lā bi-sharṭ shay'*), qui englobe [tout] et s'étend [à tout] mais pas à la manière de l'universel, car il est véritablement particulier avec des degrés variés.

3) La considération de sa détermination même, détachée de la nature de l'existence. C'est l'aspect de sa détermination, laquelle est purement affaire de considération. Ce dont les mystiques spéculatifs ont jugé de la non-existence, c'est ce degré des non-nécessaires – et c'est là quelque chose d'incontestable. Lorsqu'on opère une analyse, en effet, après qu'on ait mis à part du non-nécessaire la racine même de l'existence, il ne reste rien de réalisé dans le concret, sinon par la seule abstraction mentale.

Les réalités sont donc existantes et multiples à l'extérieur mais l'origine de leur existence et la base de leur réalisation est quelque chose d'unique, qui est la réalité de l'Existence qui se déploie par son essence même, non pas par l'instauration d'un instaurateur, tandis que l'origine de leur multiplicité sont des déterminations relevant de la seule considération. L'on peut validement dire de ce qui est multiple qu'il s'agit d'existants véritables, mais la considération de leur existentialité est différente de la considération de leur multiplicité. Leur existentialité est véritable en effet, tandis que leur multiplicité n'a d'autre réalité que la considération qu'on en a.

Les expressions étant incapables de rendre ce qui est entendu ici du fait de son obscurité, de la subtilité du chemin [qui y mène], et de sa grande profondeur, [la chose] reste obscure pour les entendements et paraît emmêlée aux intellects[1]. C'est pour cela qu'on a contesté le propos **[322]** de ces grands [sages] comme étant d'entre ce qui s'oppose à l'intellect sain et à la démonstration valide. [En affirmant cela cependant], on rend vaine la science de la sagesse et en particulier le domaine des séparés dans lequel est établi la multiplicité des intellects et des âmes, des formes et des corps, et des modes de leurs existences aux quiddités différentes.

[Ce qui est au delà du domaine de l'intellect ne nie pas ce qui est vérifié en celui-ci]

Qu'y a-t-il de plus vil que le propos de qui prétend que les jugements de l'intellect sont vains dans le domaine au delà du domaine de l'intellect, de même

1. Sur la difficulté qu'il y a à exprimer ce qu'il en est du *tawḥīd*, cf. *Asfār*, vol. II, p. 337-338.

que ce que jugent [les sens][1] est vain pour le domaine de l'intellect? Ils ne savent pas que ce qu'implique la démonstration valide est d'entre ce que ne peut nier la nature de l'intellect sain des maladies et des maux intérieurs. Certes, peut-être les intellects sains sont-ils incapables de pénétrer certains des rangs de la perfection, à cause de l'extrême noblesse de ceux-ci et de leur élévation par rapport à la perception des intellects, du fait que [les intellects] résident en cette demeure et n'ont pas migré vers le Monde des secrets, mais rien des questions véritables n'est de ce que rejetteraient ou jugeraient incorrect l'intellect sain et l'entendement droit.

L'un de ceux qui réalisent les choses parmi eux a expliqué que l'intellect est juge. Comment [n'en serait-il pas ainsi] alors que les affaires innées et les concomitants naturels, sans effort ni grand déploiement de force à l'extérieur et tant qu'il n'y a pas d'obstacle et d'empêchement accidentel, ne sont décidément pas vains, car il n'y a rien de vain ni d'inopérant dans les existants naturels émanant du pur Flux du Réel, cela au contraire de ce qui est produit de l'art et de l'enseignement, qui provient du travail de l'imagination et du démon de l'estimative. Or la nature de l'intellect, qui est une parole d'entre les Paroles de Dieu, le Très-Haut, pour lesquelles il n'est pas de changement[2], juge, en vertu de sa nature fondamentale même, que les existants sont multiples.

Le shaykh éminent al-Ghazālī[3] a dit: « Sache que dans le domaine de la *walāya*[4], ce dont l'intellect juge de l'absurdité n'est pas permis. Certes, il est permis qu'apparaisse dans le domaine de la *walāya* ce par rapport à quoi l'intellect est déficient, au sens où cela ne peut être perçu par le seul intellect. Celui qui ne fait pas de différence entre ce que l'intellect considère comme absurde et ce que l'intellect n'atteint pas, est trop vil [323] pour qu'on lui adresse la parole. Qu'on le quitte et qu'on l'ignore ». Et 'Ayn al-quḍāt al-Hamadānī[5] dit dans *al-Zubda*: « Sache que l'intellect est une balance valide et ses jugements sont véridiques et certains; il n'y a pas de mensonge en eux. Il est juste, et l'on ne peut s'imaginer d'injustice de sa part ».

Il apparaît donc du propos de ces deux shaykhs qu'il n'est pas permis de renoncer à ce qu'a jugé l'intellect valide. Comment donc des gens semblables à ces grands [sages] qui se sont dépouillés du revêtement de la condition humaine[6] à

1. Nous pensons que c'est bien ce terme qu'il faut lire ici, car le texte tel qu'il est édité ne semble pas faire sens: *ka-mā anna aḥkām al-'aql bāṭila 'inda ṭawr al-'aql*: « ... de même que ce que juge l'intellect est vain dans le domaine de l'intellect ».

2. *Cf.* Coran, 10: 64: « Pas de changement pour les Paroles de Dieu ».

3. Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī (450-505/1058-1111).

4. Dans le vocabulaire d'al-Ghazālī, ce terme désigne le domaine de connaissance au delà de l'intellect. Cf. *Iḥyā'*, vol. 4, p. 165. Ghazālī parle aussi d'un domaine encore plus élevé que celui-ci, celui de la prophétie (*ṭawr al-nubuwwa*). Cf. *Iḥyā'*, vol. 1, p. 123.

5. 'Ayn al-quḍāt Abū l-Ma'ālī 'Abdallāh b. Muḥammad al-Hamadānī (exécuté en 525/1131), mystique persan disciple de Aḥmad al-Ghazālī (m. 520/1126), le frère de Abū Ḥāmid dont il vient d'être question.

6. *bashariyya*: il s'agit ici de la condition humaine au sens de l'homme de chair, par opposition à la *insāniyya*, la condition de l'homme comme transcendant ce monde sensible.

la suite de leurs exercices et de leurs efforts, jugeraient-ils [valide] ce dont le juge juste, c'est-à-dire l'intellect valide, juge de l'absurdité ? Ce qu'il en est en réalité, c'est que qui a un pied bien enraciné dans la pratique du soufisme et dans le *'irfān*[1] ne nie pas du tout l'existence des non-nécessaires.

c) *Unité et multiplicité* : *Asfār*, vol. I, p. 71 (Texte 34)

Ce passage précède celui consacré à la réfutation de Dawwānī (texte 31). Il est l'un des rares où l'on voit Ṣadrā penser ensemble l'unité et la multiplicité au sein de la réalité de l'être.

[71] Il faut savoir également que le fait que nous affirmons qu'il y a de multiples degrés d'existences et que nous posons pour [répondre aux exigences] de l'étude et de l'enseignement leur dénombrement et leur multiplicité, ne nie pas ce qui était notre sujet auparavant, si Dieu veut, à savoir l'affirmation de l'unité de l'existence et de l'existant par essence et en réalité, ainsi que c'est la doctrine des *walī*[2] et de ceux qui savent[3] parmi les plus grands des gens du dévoilement et de la certitude. Nous construirons la démonstration irréfutable du fait que même si les existences sont multiples et se distinguent entre elles, elles sont des degrés des déterminations du Réel premier, des manifestations de Sa lumière et des modes de Son essence, et non des affaires indépendantes et des essences détachées. Fais-toi donc une idée de cette question jusqu'à ce que t'en soit donnée la démonstration et attends celle-ci en cherchant.

L'être et l'un

Le passage des *Shawāhid* traduit (texte 27) proposait de penser les rapports de l'être aux existences sur le mode des rapports de l'un aux nombres. C'est là un thème qui se retrouve dans les *Asfār*. Un premier extrait explique différents traits relatifs aux rapports entre l'un et les nombres. Un second texte montre comment l'on peut rapprocher ce qui est dit de l'être de ce qui est dit de l'un.

a) *L'un et les nombres* : *Asfār*, vol. II, p. 98-99 (Texte 35)

[98] SECTION 4 : De certains statuts de l'unité et de la multiplicité

L'unité n'est pas un nombre, même si celui-ci est composé à partir d'elle, parce que le nombre est une quantité susceptible d'être divisée ce dont n'est pas susceptible l'unité. Celui qui pose que l'unité fait partie des nombres entend par le nombre ce qui entre sous le « compter », et il n'y a donc pas de discussion en fait avec lui, puisque cela revient au terme [seulement].

[L'unité] est plutôt principe du nombre, parce que le nombre ne peut être constitué que par l'unité, non pas par ce qui est sous ce nombre parmi les nombres. Si le dix était constitué par autre [chose] que les unités, il s'ensuivrait que la

1. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 18, n. 5.
2. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 20, n. 5.
3. Ou des mystiques spéculatifs (*'urafā'*).

préférence serait donnée sans rien qui la donne. En effet, il ne mérite pas plus d'être constitué par cinq et cinq que d'être constitué par six et quatre, ni non plus que d'être constitué par sept et trois. Or qu'il soit constitué par l'ensemble n'est pas possible, ou sinon il en découlerait la répétition des parties de la quiddité, ce qui entraînerait le non-besoin pour la chose de ce qui lui est essentiel, parce que chacune de ces [possibilités] suffira à la constituer, et elle n'aura de ce fait plus besoin des autres [possibilités]. Et si l'on prend sa constitution en considération de la mesure commune à toutes ces [possibilités], non pas en considération des propriétés, ce sera là reconnaître ce que nous, nous voulons, puisque la mesure commune entre elles, ce sont les unités. Une autre preuve [de ceci] est qu'il est possible de se représenter tout nombre en ce qu'il est en étant inattentif à ce qui est autre que lui d'entre les nombres. **[99]** Aucun d'entre eux n'entre donc dans sa réalité.

Ce qui constitue tout degré du nombre n'est donc rien sinon l'unité répétée. Lorsqu'elle est adjointe à une unité pareille à elle, le deux se produit, lequel est une espèce du nombre; et lorsque lui sont adjointes deux [unités] pareilles à elle, le trois se produit, et ainsi se produisent des espèces sans fin par l'adjonction un par un sans fin, parce que l'augmentation ne se termine pas à une limite à laquelle on ne pourrait plus rien ajouter. Les espèces n'aboutissent donc pas à une espèce au-dessus de laquelle il n'y aurait pas une autre espèce.

b) *Le Nécessaire est aux non-nécessaires comme l'un est aux nombres*: *Asfār*, vol. II, p. 307-310 (Texte 36)

[307] Ce qu'il en est a ainsi été expliqué bien que l'espace qui [nous] est ici [imparti] soit trop étroit par rapport à ce que demanderait un exposé clair de [la question] et bien que le but [poursuivi] soit très élevé par rapport à ce qu'atteint en son vol l'oiseau des intellects par les ailes des pensées et des compréhensions. Tu as ainsi appris que le rapport des non-nécessaires à l'Un Véritable n'est pas le rapport des qualités aux qualifiés, ni le rapport de l'inhésion des accidents dans les sujets.

Ce qui est rapporté par les langues des seigneurs de la sapience et de la contemplation et qui a touché ton oreille des paroles des maîtres du *'irfān* et du dévoilement, à savoir que le monde, **[308]** ce sont des qualifications pour Sa Beauté ou des épithètes pour Sa Majesté, ce qui est entendu [par là], c'est ce que nous avons indiqué par le terme « modulation » (*taṭawwur*) et ses semblables, du fait de l'incapacité de l'expression à rendre ce qu'est la réalité de ce qui est voulu sans entraîner ce qui nécessite le changement et la passion[1].

Leur rang est trop élevé pour qu'ils ne se soient pas rendus compte qu'il y a [quelque chose] qui entraîne un aspect de déficience dans la qualification par une qualité qui inhérerait en Son essence ou une épithète qui arriverait à Son existence et qui Le ferait passer à un état qui ne serait pas ce qu'Il est dans la réalité de son

1. Au sens aristotélicien de l'être-agi (*infi'āl*).

essence fondamentale. Comment [cela serait-il possible], alors qu'ils nient[1] toute dualité dans la réalité de l'existence, et qu'ils disent qu'il n'y a dans la demeure de l'existence que l'Unique tout-puissant, alors que l'inhésion ne peut qu'impliquer la dualité? Tout ce qui est dit pour approcher de cette relation qui est pour l'Essence unique (*al-dhāt al-aḥadiyya*) par rapport aux degrés relevant de la non-nécessité, est de l'ordre des exemplifications qui rapprochent sous un aspect pour les compréhensions tout en éloignant sous un autre pour les estimatives.

[L'être et l'unité par rapport aux nombres]

L'exemplification la plus ressemblante pour rapprocher [de la compréhension de ceci] est l'exemplification par l'un et son rapport aux degrés de la multiplicité, ainsi qu'on l'a indiqué déjà dans la section « L'un et le multiple »[2].

L'un fait exister [309] par sa répétition le nombre, car si l'un ne se répétait pas, le nombre ne pourrait pas s'actualiser. Il n'y a dans le nombre que la réalité du un non-à-la-condition-de-quelque-chose (*lā bi-sharṭ shay'*), – je ne dis pas à-la-condition-de-rien (*bi-sharṭ lā shay'*)[3]. Il y a entre les deux une différence pareille à celle qu'il y a entre l'existence prise sans condition (*lā bi-sharṭ*), – c'est-à-dire la nature de l'existence, dont la généralité est en considération de son englobement et de son déploiement, non en considération de son universalité et de son existence mentale, ainsi que tu l'as appris déjà –, et l'existence prise à-la-condition-de-rien (*bi-sharṭ lā-shay'*), qui est le niveau de l'Unité (*aḥadiyya*) chez les mystiques spéculatifs, et la plénitude de la réalité du Nécessaire chez les philosophes. Le premier est la réalité du Réel chez les mystiques spéculatifs, du fait de son absoluité dépourvue de [toute] détermination, même par la transcendance par rapport aux quiddités, qui elle aussi nécessite une espèce de condition. Comprends donc [cela][4].

Ensuite le nombre détaille les niveaux de l'un, comme le deux, le trois, le quatre, etc., à l'infini. Ces niveaux ne sont pas des qualités qui s'ajouteraient à la réalité du nombre, comme [c'est le cas] des différences par rapport au genre, dont la signification se divise en elles et dont l'existence subsiste par elles. En effet, même si chacun des niveaux du nombre est différent de l'autre par l'espèce, [310] chacun est cependant une espèce simple lorsqu'on réalise ce qu'il en est. C'est pourquoi l'on dit au sujet du nombre que sa forme est sa matière même, et sa différence son genre même, vu que la détermination et la distinction dans ses espèces n'ont lieu que par la réalité même de ce par quoi il y a communauté et

1. Nous lisons *yanfawna*.

2. *Asfār*, vol. II, p. 98-100 (traduit partiellement *supra*, texte 35).

3. Sur ces distinctions, cf. T. Izutsu, « The Fundamental structure », p. 146 et *supra*, p. 150, n. 3.

4. Cf. *Asfār*, vol. II, p. 99 : « L'unité inconditionnée (*lā bi-sharṭ*) dans notre exemple correspond à l'Existence absolue (*al-wujūd al-muṭlaq*); l'unité pure qui précède l'ensemble des degrés des nombres correspond à l'Existence nécessaire (*al-wujūd al-wājibī*) qui est le principe de toute existence sans intermédiaire ou avec un intermédiaire; et les attributs propres qui sont abstraits de chaque degré du nombre en lui-même correspondent aux quiddités qui sont unies à chaque degré de l'existence ».

accord. Il y a pour la réalité de l'un en son essence, sans que s'y attache une signification qui serait une différence ou [une signification] accidentelle, qui le classe ou l'individualise, des modes variés et des modalités différenciées.

Ensuite, de chacun de ses niveaux de perfection procèdent des significations essentielles et des qualifications intellectives que l'intellect abstrait, de même qu'il abstrait de chacun des niveaux des ipséités existentielles aux essences différentes des significations essentielles et des qualifications intellectives qui sont ce qui est appelé « quiddités » pour certains, et « déterminations immuables » pour d'autres. Ce sont ces [significations] dont on a déjà dit plusieurs fois qu'elles ne sont pas dans ce qui a lieu en réalité, et qu'elles ne s'ajoutent pas aux existences si ce n'est par une sorte de considération mentale.

Le fait que l'un fait exister le nombre par sa répétition est une image du fait que le Réel fait exister la création par Sa manifestation dans les signes du devenir (*kawn*). Les niveaux de l'un sont une image des niveaux de l'être. Le fait qu'ils sont qualifiés par les propriétés et les concomitants, comme le fait d'être pair ou impair, le fait d'être nombrant, l'irrationalité et la rationalité, est une image du fait que certains niveaux de l'être sont unis aux quiddités et sont qualifiés par elles selon ce mode de qualification qui diffère du reste des qualifications qui impliquent une altérité réelle entre le qualifié et la qualité.

Le fait que le nombre détaille les niveaux de l'un est une image du fait que les déterminations font se manifester ce qu'exigent les Noms divins et les Attributs seigneuriaux. Le lien entre l'un et le nombre est une image du lien entre le Réel et la création, et le fait que l'un soit la moitié de deux, le tiers de trois, le quart de quatre, etc., est une image des rapports qui en découlent, qui sont les attributs pour le Réel. Ce que vise [tout ceci], c'est que parler de qualité et de qualifié dans la langue des mystiques spéculatifs est selon ce mode subtil, duquel sont ignorants la plupart des gens éminents.

BIBLIOGRAPHIE

Sources en arabe et en persan

ĀMOLĪ Ḥ., *K. Jāmi' al-asrār wa munbi' al-anwār*, H. Corbin et O. Yahia (éd.), Téhéran-Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien de recherche-Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1969.

ANṢĀRĪ 'A., *K. Manāzil al-sā'irīn*, éd. et trad. S. de Beaurecueil, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1962.

Aqwāl al-Shaykh al-Yūnānī, 'A. Badawī (éd.), dans *Aflūṭīn 'inda l-'Arab*, Le Caire, 1955, p. 184-198.

ARISṬŪṬĀLĪS (Aristote arabe), *K. al-Maqūlāt*, dans *Manṭiq Arisṭū*, 'A. Badawī (éd.), Beyrouth-Kuwayt, Dār al-Qalam-Wakālat al-Maṭbū'āt, 1980, vol. I, p. 33-76.

ARISṬŪṬĀLĪS (ps.-Aristote arabe), *Théologie*, Dieterici (éd.), *Die sogenannte* Theologie des Aristoteles, Leipzig, 1882 ; rééd. Amsterdam, Rodopi, 1965.

– *Théologie*, 'A. Badawī (éd.), *Uthūlūjiyā Arisṭāṭālīs*, dans *Aflūṭīn 'inda l-'arab*, Le Caire, 1955, 3-164.

– *Liber De causis* (*Kalām fī maḥḍ al-khayr*) : *al-Aflāṭūniyya al-muḥdatha 'inda l-'arab*, 'A. Badawī (éd.), Koweyt, Wakālat al-Maṭbū'āt, 1977 (1re éd. Le Caire, 1955), p. 1-33.

BAHMANYĀR, *al-Taḥṣīl*, M. Muṭahharī (éd.), Téhéran, Intishārāt-e dānishgāh, 1349/1970.

BĪRŪNĪ, *Taḥqīq mā li-l-hind*, Beyrouth, 'Ālam al-Kutub, 1403/1983, 2e éd.

FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Ḥurūf* (*Book of Letters*), M. Mahdī (éd.), Beyrouth, Dār al-Machreq, 1969.

– *'Ibāra : Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's* De Interpretatione, transl., intro. and notes F.W. Zimmermann, Londres, Published for The British Academy by The Oxford University Press, 1981.

GHAZĀLĪ Abū Ḥāmid, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, 4 vol., s.l., Dār al-Rashād al-Ḥadītha, s.d.

– *Mishkāt al-Anwār*, M. Abū l-'Alā (éd.), dans *al-Quṣūr al-'awālī min rasā'il al-imām al-Ghazālī*, Le Caire, Maktabat al-Jindī, 1390/1970, 2e éd.

– *Tahāfut al-falāsifa*, S. Dunyā (éd.), Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1958, 3e éd.

ḤALLĀJ, *Diwān*, éd., trad. et notes L. Massignon, Paris, P. Geuthner, 1955.

IBN 'ARABĪ, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, A. 'Affīfī (éd.), Beyrouth, Dār al-Kutub al-'arabī, 1365/1946.

– *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Beyrouth, Dār Ṣādir, s.d. (4 vol.).
– *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, O. Yaḥyā (éd.), 13 vol., Le Caire, G.E.B.O., 1972-en cours.
– *Inshā' al-dawā'ir*, H.S. Nijberg (éd.), dans *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, Leyde, Brill, 1919, texte arabe, p. 1-38.
IBN MANẒŪR, *Lisān al-'arab*, Beyrouth, Maktabat Sādir & Maktabat Bayrūt, 1968, 15 vol.
IBN SĪNĀ, *Dānesh Nāme-ye 'Alā'ī*, M. Mo'īn et S. M. Meshkāt (éd.), Téhéran, Intishārāt-e Andjoman-e Athār-e Millī, 1371/1959.
– *Ḥudūd: Introduction à Avicenne. Le Livre des définitions*, éd., trad. et notes A.-M. Goichon, Le Caire, Publications de l'Institut français d'archéologie orientale, 1963.
– *Ishārāt: Le livre des théorèmes et des avertissements (Kitāb al-Ishārāt wa l-Tanbīhāt)*, J. Forget (éd.), Leyde, Brill, 1892.
– *Risāla fī l-'Ishq, L'épitre sur l'Amour*, M. Mehren (éd.), dans *Traités mystiques d'Abou Alī al-Hosain b. Abdallāh b. Sīnā ou d'Avicenne*, fasc. 3, Leyde, Brill, 1894, p. 1-27.
– *Al-Mabda' wa-l-ma'ād*, A. Nūrānī (éd.), Téhéran, Mc Gill Univ., Institute of Islamic Studies-Tehran University, 1984.
– *al-Mubāḥathāt*, M. Bīdārfar (éd.), Qom, Intishārāt-e Bīdār, 1413/1371
– *al-Mubāḥathāt*, 'A. Badawī (éd.), dans *Arisṭū 'inda l-'arab*, Koweit, 1978, 2e éd., p. 122-239.
– *Najāt*, M. Fakhry (éd.), Beyrouth, Dār al-Āfāq al-jadīda, 1982.
– *Tafsīr Kitāb Uthūlūjiyā al-mansūb ilā Arisṭū*, 'A. Badawī (éd.), dans *Arisṭū 'inda l-'arab*, Koweit, 1978, 2e éd., p. 35-74.
– *Al-Shifā'. La logique: 1. al-Madkhal (L'Isagoge)*, I. Madkour et *alii* (éd.), Le Caire, G.E.B.O., 1958.
– *Al-Shifā'. La logique: 2. al-Maqūlāt (Les Catégories)*, M. El-Khodeiri et *alii* (éd.), Le Caire, G.E.B.O., 1959.
– *Al-Shifā'. La logique: 6. al-Jadal (La dialectique)*, F. El-Ahwani et *alii* (éd.), Le Caire, G.E.B.O., 1965.
– *Al-Shifā'. al-Ilāhiyyāt (La métaphysique)*, t. I, G.C. Anawati et *alii* (éd.), t. II, M.Y. Moussa et *alii* (éd.), Le Caire, O.G.I.G., 1960.
– *Kitāb al-Ta'liqāt*, 'A. Badawī (éd.), Le Caire, G.E.B.O., 1973.
– *'Uyūn al-Ḥikma*, dans F.D. al-Rāzī, *Sharḥ 'Uyūn al-Ḥikma*, A. al-Saqā (éd.), Téhéran, Manshūrāt Mu'assasat al-Ṣādiq, 1415 h.l. (réimp. Le Caire, Anglo, 1986).
– *al-Risāla al-'arshiyya*, I. Halal (éd.), Le Caire, Maktabat al-kulliyāt al-azhariyya, 1982.
IBN TAYMIYYA, *Majmū'at al-rasā'il wa-l-masā'il*, M. Rashid Rida (éd.), Le Caire, Lajnat al-turāth al-'arabī, 1976 (1re éd. Le Caire, 1922-1930).
[IMĀM 'ALĪ], *Nahj al-balāgha*, Ṣ. al-Ṣāliḥ (éd.), Beyrouth, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1387/1967.
ISKANDAR BIG MUNSHĪ, *Ta'rīkh-i 'ālamārā-yi 'Abbāsī*, Téhéran, Amir-i Kabīr, 1971, 2 vol.
JĀMĪ 'A., *Risālat al-wujūd*, N. Heer (éd.), dans «Al-Jāmī's *Treatise on Existence*», *Islamic Philosophical Theology*, P. Morewedge (éd.), p. 223-256.
– *Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*, W.C. Chittick (éd.), Téhéran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.

– *The Precious Pearl. Al-Jāmī's* Al-Danah Al-Fakhirah *together with his* Gloses *and the* Commentary of *'Abd al-Ghafūr al-Lārī*, transl. N. Heer, Albany, SUNY Press, 1979.

JURJĀNĪ A., *al-Ta'rīfāt*, Bagdad, Dār al-Shu'ūn al-thaqāfiyya al-'āmma « Āfāq 'arabiyya », s.d. [1406/1986].

KINDĪ, *Rasā'il al-kindī al-falsafiyya*, M. Abu Ridah (éd.), Le Caire, Maṭba'at Ḥasan, 1978, 2e éd.

KULAYNĪ, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, 'A. al-Ghaffārī (éd.), Téhéran, Dār al-kutub al-islāmiyya, 1362-1363 h.s., 8 vol.

MĪR DĀMĀD, *al-Qabasāt*, M. Mohaghegh et *alii* (éd.), Téhéran-Montreal, Tehran Branch-McGill University, Institute of Islamic Studies, 1977.

QAYṢARĪ D., *Muqaddima 'alā Fuṣūṣ al-ḥikam*, J. Ashtiyānī (éd.), dans *Sharḥ-e Muqaddime-ye Qayṣarī bar Fuṣūṣ al-ḥikam*, Qom, Markaz-e intishārāt-e daftar-e tablīghāt-e islāmī, 1372 h., 3e éd.

QŪNAWĪ Ṣadr al-Dīn, *I'jāz al-bayān fī ta'wīl umm al-qur'ān*, s.d., s.l.

– *Miftāḥ al-ghayb*, M. Khājavī (éd.), Téhéran, Intishārāt-e Mawlā, 1374/1416.

– *al-Murāsalāt bayna Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī wa Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. Annäherungen*, G. Schubert (éd.), Beyrouth, In Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1995.

RĀZĪ Fakhr al-Dīn, *Kitāb al-Arba'īn fī uṣūl al-dīn*, H. Abed (éd.), Maṭba'at majlis dā'irat al-ma'ārif al-'uthmāniyya, 1353 h.

– *Kitāb Lubāb al-Ishārāt*, 'A. 'Atiyah (éd.), Le Caire, Maṭba'at al-Sa'āda, 1355 h.l.

– *Kitāb al-Mabāḥith al-mashriqiyya*, M. al-Baghdādī (éd.), Beyrouth, Dār al-kitāb al-'arabī, 1990.

– *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta'akhkhirīn min al-'ulamā' wa-l-ḥukamā' wa-l-mutakallimīn*, Ṭ. Sa'd (éd.), Le Caire, Maktabat al-kulliyāt al-azhariyya, s.d.

– *Kitāb Sharḥ al-Ishārāt*, Qom, Manshūrāt-e Maktabat-e Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najjafī, 1403 h.l., 2 tomes en 1 volume.

– *Kitāb Sharḥ 'Uyūn al-Ḥikma*, A. al-Saqā (éd.), Téhéran, Manshūrāt Mu'assasat al-Ṣādiq, 1373/1415 [réimp. de l'éd. Le Caire, Anglo, 1986, 3 vol.].

– *al-Tafsīr al-kabīr*, Beyrouth, Dār Iḥyā' al-turāth al-'arabī, s.d.

RŪMĪ Jalāl al-Dīn, *Mathnawī-ye ma'nawī*, Téhéran, Ṭahūrī, 1996.

SABZAWARĪ Mullā Hādī, *Sharḥ al-Manẓūma: Sharḥ Ghurar al-farā'id yā Sharḥ-e Manẓūme-ye ḥikmat*, I. Metaphysics, M. Mohaghegh et T. Izutsu (éd.), Téhéran, Intishārāt-e Dāneshgāh-e Tehrān, 1991, 3e éd. (1re éd. 1969), II. Speculative Theology, M. Mohaghegh (éd.), Téhéran, Intishārāt-e Dāneshgāh-e Tehrān, 1990.

SHABISTARĪ Shaykh Maḥmūd, *Majmū'e-ye āthār*, Ṣ. Muwwaḥid (éd.), Téhéran, Ṭahūrī, 1993, 2e éd. Ce recueil comprend *Gulshan-e rāz*, *Sa'ādat-nāmeh*, *Ḥaqq al-yaqīn*, *Mar'āt al-Muḥaqqiqīn*, *Marātib al-'ārifīn*.

SHAHRASTĀNĪ, *Kitāb al-Milal wa-l-niḥal*, M. Badrān (éd.), Le Caire, Maktabat al-Anglo al-Miṣriyya, 1956, 2e éd.

– *Muṣāra'at al-falāsifa*, Ḥ. al-Mu'azzī (éd.), dans al-Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, Qom, Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī, 1405 h.

SHAHRAZŪRĪ, *al-Shajara al-ilāhiyya*, N. Görgün (éd.), *Es-seceretü'l-ilâhiyye fî ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye, Semseddîn es-Sehrezûrî*, thèse de doctorat, B. Karliga (dir.), Istanbul, Marmara Üniversitesi, 1996.

SHĪRĀZĪ Ṣadr al-Dīn (Mullā Ṣadrā), *Ajwiba : Ajwibat al-masā'il*, voir *Three Treatises*.
– *Asfār : al-Ḥikma al-muta'āliyya fī l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*, 9 vol., Qom, Intishārāt-e Muṣṭafawī, s.d. (cette édition est ici habituellement citée).
– *Asfār : al-Ḥikma al-muta'āliyya fī l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*, 9 vol. Beyrouth, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1990, 4e éd.
– *'Arshiyya*, G. Ahanī (éd.), Ispahan, Intishārāt-e Mawlā, 1962.
– *Ḥashr : R. fī l-ḥashr*, M. Khājavī (éd.), Téhéran, Intishārāt-e Mawlā, 1363 h.l.
– *Ḥudūth : Risālat Ḥudūth al-'ālam*, M. Khājavī (éd.), Téhéran, Intishārāt-e Mawlā, 1366 h.
– *Īqāẓ al-nā'imīn*, M. Mu'ayyadī (éd.), Téhéran, Cultural Studies and Research Institute, 1982.
– *Ittiṣāf : Risāla fī ittiṣāf al-māhiyya bi-l-wujūd*, dans *Rasā'il*, p. 110-119.
– *Mabda' : Al-Mabda' wa-l-Ma'ād*, S.J. Ashtiyānī (éd.), Téhéran, Académie impériale iranienne de philosophie, 1976.
– *Mafātīḥ al-ghayb*, M. Khājavī (éd.), Téhéran, Cultural Studies and Research Institute, 1984.
– *Masā'il : al-Masā'il al-Qudsiyya*, voir *Three Treatises*.
– *R. fī mas'alat al-qadar fī l-af'āl*, dans *Rasā'il*, p. 371-377.
– *Kitāb al-Mashā'ir*, *Le Livre des Pénétrations métaphysiques*, H. Corbin (éd.), Téhéran, Tahuri, 1982 [rééd. anastatique de Téhéran-Paris, 1956].
– *Al-Maẓāhir al-ilāhiyya*, J. Ashtiyānī (éd.), Mashhad, Chāpkhāne-ye Khorasān, 1381 h.l.
– *Rasā'il*, Lithographie, Téhéran, 1302 h.l.
– *R. al-Qaḍā' wa-l-qadar*, dans *Rasā'il*, p. 148-237.
– *Sarayān nūr wujūd al-ḥaqq*, dans *Rasā'il*, p. 132-147.
– *Sharḥ al-Hidāya al-athīriyya*, Lithographie, Téhéran, 1313 h.l.
– *Sharḥ Uṣūl al-kāfī*, M. Khājavī (éd.), Téhéran, Mu'assase-ye muṭāla'āt va-taḥqīqāt-e farhangī, 1366 h.l.-en cours.
– *al-Shawāhid al-rubūbiyya fī l-manāhij al-sulūkiyya*, J. Ashtiyānī (éd.), Mashhad, Mashhad University Press, 1967.
– *Tafsīr : Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, M. Khājavī (éd.), Qom, Intishārāt-e Bīdār, 1366 h.s., 2e éd., 6 vol.
– *T. āyat al-Kursī : Tafsīr*, M. Khājavī (éd.), vol. IV, p. 8-342.
– *T. āyat al-Nūr : Tafsīr*, M. Khājavī (éd.), vol. IV, p. 343-427.
– *T. al-Fātiḥa : Tafsīr*, M. Khājavī (éd.), vol. I, p. 1-183.
– *T. sūrat al-Baqara : Tafsīr*, M. Khājavī (éd.), vol. I, p. 186-448 ; vol. II et III.
– *T. sūrat al-Ḥadīd : Tafsīr*, M. Khājavī (éd.), vol. VI, p. 137-327.
– *Tafsīr sūrat al-Jumu'a*, M. Khājavī (éd.), Téhéran, Intishārāt-e Mawlā, 1362 h.s.
– *T. sūrat al-Sajda : Tafsīr*, M. Khājavī (éd.), vol. VI, p. 1-135.
– *T. sūrat Yā-Sīn : Tafsīr*, M. Khājavī (éd.), vol. V, p. 5-409.
– *al-Tanqīḥ fī l-manṭiq*, Gh. Yasī-Pūr (éd.), Téhéran, Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 1378 h.s.
– *Three Treatises : al-Masā'il al-Qudsiyya, Mutashābihāt al-Qur'ān, Ajwibat al-Masā'il*, J. Ashtiyānī (éd.), Mashhad, Mashhad University Press, 1973.

SIMNĀNĪ 'Alā' al-dawla, *al-'Urwa li-ahl al-khalwa wa-l-jalwa*, N. Harawī (éd.), Téhéran, Intishārāt'e Mawlā, 1362 h.s.

SUHRAWARDĪ Shihāb al-Dīn, *K. Ḥikmat al-ishrāq*, dans *Œuvres métaphysiques et philosophiques*, vol. 2, H. Corbin (éd.), Téhéran-Paris, Académie Impériale de Philosophie-Maisonneuve, 1977 [rééd. anastatique de *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. 2, Téhéran, 1952].

– *K. al-Mashārī' wa-l-muṭāraḥāt*, dans *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. 1, H. Corbin (éd.), Istanbul, Maarif Matbaasi, 1945.

– *K. al-Muqāwamāt*, dans *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. 1, H. Corbin, Istanbul, Maarif Matbaasi, 1945.

– *K. al-Talwīḥāt*, dans *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. 1., H. Corbin (éd.), Istanbul, Maarif Matbaasi, 1945.

TAWḤĪDĪ Abū Ḥayyān, *al-Muqābasāt*, M.T. Ḥusayn (éd.), Téhéran, Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhī, 1987, 2e éd. (1re éd. Bagdad, 1970).

ṬŪSĪ Naṣīr al-Dīn, *Maṣāri' al-muṣāri'*, Ḥ. al-Mu'azzī (éd.), Qom, Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī, 1405 h.

– *al-Murāsalāt bayna Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī wa-Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī*, voir Qūnawī.

– *Sharḥ al-Ishārāt*, S. Dunyā (éd.), dans Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1968, 2e éd. (rééd. Daftar nashr al-kitāb, 1403 h.).

– *Tajrīd al-i'tiqād*, coéd. al-Ḥillī, Jamāl al-Dīn, *Kashf al-murād min sharḥ Tajrīd al-i'tiqād*, I. al-Zandjānī (éd.), Qom, Manshūrāt-e Sakūrī, 1413 h.l.

Autres

'ABDUL-HAQ M., « An aspect of the metaphysics of Mullā Ṣadrā », *Islamic Studies*, IX (1970), p. 331-353.

– « Metaphysics of Mullā Ṣadrā », *Islamic Studies*, X (1971), p. 291-317.

– « Mullā Ṣadrā's concept of substantial motion », *Islamic Studies*, XI (1972), p. 79-91 et 281-296.

ABED Sh.B., *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī*, Albany, SUNY Press, 1991.

ADAMSON P., « Before essence and existence : al-Kindī's conception of being », *Journal of the History of Philosophy*, 40 (2002), p. 297-312.

ADDAS Cl., *Ibn 'Arabī et le voyage sans retour*, Paris, Seuil, 1996.

AFFIFI A., *The Mystical Philosophy of Muhyīd-Dīn Ibnul-Arabi*, Cambridge, Cambridge University Press, 1939 ; rééd. New York, AMS Press, 1974.

AFNAN S.M., *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*. Leyde, Brill, 1964.

AL-'ALAWĪ H., *Naẓariyyat al-ḥaraka al-jawhariyya 'inda l-Shīrāzī*, Beyrouth, Dār al-Ṭalī'a li-l-Ṭibā'a wa-l-Nashr, 1983.

ALEXANDRE D'APHRODISE, *In Aristotelis* Topicorum *libros octo commentaria*, M. Wallies (éd.), « Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. II, pars 2 », Berlin, G. Reimer, 1891.

ALLARD M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965.

ALONSO ALONSO M., « La "al-anniyya" de Avicena y el problema de la esencia y existencia (Fuentes literarias) », *Pensamiento*, 14 (1958), p. 311-345.

– « "Al-wujūd" y "al-māhiyya". Existencia y Esencia. Acepciones de estas palabras », *al-Andalus*, 27 (1962), p. 299-342.

ALPARSLAN A., *Being and Existence in Ṣadrā and Heidegger. A Comparative Ontology*, Malaysie, International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993.

AMINRAZAVI M., *Suhrawardī's Theory of Knowledge*, Dissertation submitted to the Temple University Graduate Board in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, April 1989, Ann Arbor, facsimile UMI Dissertation Service, 1991.

AMIR-MOEZZI M., *Le guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Lagrasse, Verdier, 1992.

ANAWATI G.C., « Le néoplatonisme dans la pensée musulmane : état actuel des recherches », dans *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Atti del Convegno internazionale, Roma 1970, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, p. 339-405, réimp. dans G.C. Anawati, *Études de philosophie musulmane*, Paris, Vrin, 1974, p. 223-227.

– « La notion d'*al-wujūd* dans le *Kitāb al-Ḥudūd* d'al-Fārābī », dans *Actas del V congreso internacional de filosofía medieval*, Madrid, Nacional Editora, 1979, p. 505-519.

– « La notion de *wujūd* dans le *Kitāb al-Mashārī' wa-l-Muṭāraḥāt* de Suhrawardī », dans *Mémorial Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī à l'occasion du 8e centenaire de sa mort*, Le Caire, G.E.B.O., 1974, p. 132-150.

– *Métaphysique :* Ibn Sīnā. *La métaphysique du* Shifā'. *Livres I à V*, intro., trad. et notes G.C. Anawati, Paris, Vrin, 1978 ; *Livres VI à X*, Paris, Vrin, 1985.

ANTES P., *Zur Theologie der Schi'a. Eine Untersuchung des* Jāmi' al-asrār wa manba' al-anwār *von Sayyid Ḥaydar Āmolī*, Fribourg-en-Brisgau, 1971.

AOUAD M., « La *Théologie d'Aristote* et autres textes du *Plotinus Arabus* », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, R. Goulet (dir.), t. I. Paris, Éditions CNRS, 1989, p. 541-590.

ARJOMAND A., « The clerical estate and the emergence of a Shi'ite hierocracy in Safavid Iran. A study in historical sociology », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. XXVIII (1985), p. 169-218.

ARKOUN M., « Contribution à l'étude du lexique de l'éthique musulmane », *Bulletin d'Études Orientales*, t. XXII (1969), p. 319-351, repris dans M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1984.

ARMSTRONG A.H., « "Emanation" in Plotinus », *Mind*, 46 (1937), p. 61-66.

– « Plotinus », dans *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval philosophy*, A.H. Armstrong (éd.), Londres, Cambridge University Press, 1970.

ARNALDEZ R., « L'œuvre de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, commentateur du Coran et philosophe », *Cahiers de civilisation médiévale*, III (1960), p. 307-323.

ASHTIYĀNĪ Jalāl al-dīn, *Sharḥ-e ḥāl wa ārā-ye falsafī-ye Mullā Ṣadrā*, Mashhad, Chāpkhāne-ye Khurāsān, 1341 h.l.

AUBENQUE P., « Néoplatonisme et analogie de l'Être », dans *Néoplatonisme. Mélanges offerts à J. Trouillard*, Fontenay aux Roses, ENS, mars 1981, p. 63-76.

AVENS R., « Theosophy of **Mullā Ṣadrā** », *Hamdard Islamicus*, IX, n°3 (1986), p. 3-30.

AVICENNA LATINUS, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, I-IV, S. Van Riet (éd.), intro. G. Verbeke, Louvain-Leyde, Peeters-Brill, 1977.

– *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, V-X, S. Van Riet (éd.), Louvain-Leyde, Peeters-Brill, 1980.

– *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, I-X, lexiques S. Van Riet, Louvain-Leyde, Peeters-Brill, 1983.

BÄCK A., « Avicenna on existence », *Journal of the History of Philosophy*, 25, n° 3 (1987), p. 351-367.

BADAWĪ A., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968.

BAFFIONI C., *Sulle tracce di sofia. Tre « divini » nella Grecia classica*, Naples, Bibliopolis, 1990.

BEAURECUEIL S. (de) et ANAWATI G.C., « Une preuve de l'existence de Dieu chez **Ghazālī** et S. Thomas », *MIDEO*, 3 (1956), p. 207-258.

BĪDĀRFAR, « Introduction », Introduction à **Ṣadr al-Dīn Shīrāzī**, *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, M. **Khājavī** (éd.), Qom, **Intishārāt-e Bīdār**, 1366 h.s., 2e éd., vol. I.

BONAUD Ch., *L'Imam Khomeyni, un gnostique du XXe siècle. Métaphysique et théologie dans les œuvres philosophiques et spirituelles de l'Imam Khomeyni*, Beyrouth, Éditions Al-Bouraq, 1997.

BONMARIAGE C., « L'intellection comme identification. **Mullā Ṣadrā** *vs.* Avicenne », dans *Avicenna and his Heritage*, J. Janssens et D. De Smet (éd.), Louvain, University Press, 2002, p. 99-112.

BOOTH E., *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

BOUAMRANE Ch., *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (solution mu'tazilite)*, Paris, Vrin, 1978.

BRAGUE R., « La philosophie de la *Théologie d'Aristote*. Pour un inventaire », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8 (1997), p. 365-387.

BRITO E., *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, PUF, 1991.

BRONS B., *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

BROWN S.F., « Avicenna and the unity of the concept of being », *Franciscan Studies*, vol. 25 (1965), p. 117-150.

BRUNNER F., *Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, Ashgate, Variorum, 1997.

– « Création et émanation. Fragment de philosophie comparée », *Studia Philosophica*, 33 (1973), p. 33-63, rééd. dans F. Brunner, *Métaphysique*, XIII.

– « Les métaphores de l'émanation sont-elles ornementales ou nécessaires? », *Philosophie et culture*, Montréal, 1988, p. 185-191, rééd. dans F. Brunner, *Métaphysique*, XV.

– « Creatio numerorum, rerum est creatio », dans *Mélanges offerts à R. Crozet*, P. Gallois et Y.-J. Riou (éd.), Poitiers, 1966, p. 719-725, rééd. dans F. Brunner, *Métaphysique*, X.

BRUNSCHVIG R., « **Mu'tazilisme** et optimum (*al-aṣlaḥ*) », *Studia Islamica*, 39 (1974), p. 5-23.

BURRELL D.B., « Essence and existence in Avicenna and Greek philosophy », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire (MIDEO)*, 17 (1986), p. 53-66.

Cambridge History of Iran, vol. VI : *The Timurid and Safawid Periods*, P. Jackson et L. Lockhart (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

CARRA DE VAUX A., *Les penseurs de l'Islam*, Paris, Geuthner, 1921-1926, 5 vol.

CHARDIN J., *Voyages du chevalier Chardin en Perse, et autres lieux de l'Orient*, L. Langlès (éd.), Paris, Le Normant, 1881.

CHITTICK W.C., *Knowledge : The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*, Albany, State University of New York Press, 1989.

– « The five divine presences : from **al-Qūnawī** to **al-Qayṣarī** », *Muslim World*, 72 (1982), p. 108-128.

– « Mysticism versus philosophy in earlier Islamic history : The **al-Ṭūsī**, **al-Qūnawī** correspondence », *Religious Studies*, 17 (1981), p. 87-104.

– « **Ṣadr al-Dīn Qūnawī** on the Oneness of Being », *International Philosophical Quarterly*, 21 (1981), p. 171-184.

– « Two chapters from the *Futūḥāt al-Makkiyya* », dans *Muhyiddin Ibn 'Arabī. A Commemorative Volume*, S. Hirtenstein et M. Tiernan (éd.), Shaftesbury, Element Books, 1993, p. 90-123.

COOPER J., « From **al-Ṭūsī** to the School of **Iṣfahān** », dans *History of Islamic Philosophy*, S.H. Nasr et O. Leaman (éd.) Londres-New York, Routledge, 1996, I, p. 585-596.

CORBIN H., *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, t. I, textes persans par **S.J. Ashtiyānī**, Téhéran-Paris, Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien de Recherche-Maisonneuve, 1972.

– *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1971-1972, 4 t.

– *Histoire de la philosophie islamique. I. Des origines jusqu'à la mort d'Averroès*, avec la collab. de H. Nasr et O. Yahya, Paris, Gallimard, 1964, rééd. complétée par *II. Depuis la mort d'Averroès jusqu'à nos jours*, Paris, Gallimard, 1986.

– *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris, Flammarion, 1977, 2^e éd.

– « Confessions extatiques de **Mīr Dāmād**, maître de théologie à Ispahan (ob. 1041/1631-1632) », dans *Mélanges Louis Massignon*, t. I, Damas, Institut Français de Damas, 1956, p. 331-378.

– « Le paradoxe du monothéisme », *Eranos Jahrbuch*, 45 (1976), p. 69-133.

– « La place de **Mullā Ṣadrā** dans la philosophie iranienne », *Studia Islamica*, XVIII (1963), p. 81-113.

– « Prolégomènes II » [intro. à **al-Suhrawardī**, *Ḥikmat al-Ishrāq*], voir **Suhrawardī**.

– *Pénétrations :* **Mullā Ṣadrā**. *Kitāb al-Mashā'ir*, *Le Livre des Pénétrations métaphysiques*, Téhéran, Éditions Tahuri, 1982 [rééd. anastatique Téhéran-Paris, 1956].

– (trad. fr.), **Suhrawardī**, *Le Livre de la Sagesse Orientale (Kitāb Ḥikmat al-Ishrāq)*, Lagrasse, Verdier, 1986.

CRAIG W., *The Kalām Cosmological Argument*, Londres, Macmillan, 1979.

DAIBER H., « **Bahmanyār** », *Encyclopedia Iranica*, vol. III, p. 501-503.

D'ALVERNY M.-Th., « Anniyya-Anitas », dans *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Paris, Vrin, 1959, p. 59-91.

D'ANCONA COSTA C., *Recherches sur le* Liber de Causis, Paris, Vrin, 1995.

– « La doctrine de la création "mediante intelligentia" dans le *Liber de Causis* et dans ses sources », *Revue des sciences théologiques et philosophiques*, 76 (1992), p. 209-233.

– « Per un profilo filosofico dell'autore della "Teologia di Aristotele" », *Medioevo*, 17 (1991), p. 83-134.

DANCY R.M., « Aristotle and existence », dans *The Logic of Being. Historical Studies*, S. Knuuttila et J. Hintikka (éd.), Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1986, p. 49-80.

DAVIDSON H., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1987.

– *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1992.

– « Avicenna's proof of the existence of God as a necessarily existent being », dans *Islamic Philosophical Theology*, P. Morewedge (éd.), p. 165-187.

DAWWĀNĪ 'Alī, *Sharḥ-e zendegānī-ye Jalāl al-dīn Dawwānī*, Qom, Chāpkhāne-ye Ḥikmat, s.d.

DE RAEYMAEKER L., *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1946.

DE SMET D., « Le verbe-impératif dans le système cosmologique de l'ismaélisme », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 73 (1989), p. 397-412.

– « Le Souffle du Miséricordieux (*Nafas ar-Raḥmān*) : un élément pseudo-empédocléen dans la métaphysique de Mullā Ṣadrā al-Šīrāzī », *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, X (1999), p. 467-486.

EI[1] et *EI*[2], voir sous *Encyclopédie de l'Islam*.

ELIAS J., *The Throne Carrier of God. The Life and Thought of 'Alā' ad-dawla as-Simnānī*, Albany, SUNY Press, 1995.

Encyclopédie de l'Islam, T. I, II, Leyde-Paris, Brill-Picard, 1913, 1927; t. III, IV, Supplément, Leyde-Paris, Brill-Klincksieck, 1936, 1934, 1938; nouvelle éd., t. I, Leyde-Paris, Brill-Maisonneuve, 1960; t. II, III, IV, V, Supplément, Leyde-Paris, Brill-Maisonneuve & Larose, 1965, 1971, 1978, 1986, en cours.

Encyclopedia Iranica, E. Yarshater (éd.), Londres-New York, Routledge & Kegan Paul, 1987.

ENDRESS G., *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der* Institutio Theologica *in arabischer Übersetzung*, Beyrouth, In Kommission bei Fr. Steiner Verlag Wiesbaden, 1973.

Essays in Islamic Philosophy and Science, G.F. Hourani (éd.), Albany, SUNY Press, 1975.

Études sur Avicenne, J. Jolivet et R. Rashed (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1984.

FACKENHEIM E.L., « A treatise on love by Ibn Sīnā », *Medieval Studies*, VII (1945), p. 208-228.

FAKHRY M., *A History of Muslim Philosophy*, New York-Londres, Columbia University Press-Longman, 1983, 2[e] éd.

– *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, Londres, Variorum, 1994.
– « The classical Islamic arguments for the existence of God », *Muslim World*, 47 (1957), p. 133-145, repris dans M. Fakhry, *Philosophy*, XIII.
– « The ontological argument in the Arabic tradition. The case of Al-Fārābī », *Studia Islamica*, 64 (1986), p. 5-17, repris dans M. Fakhry, *Philosophy*, IX.
FENTON P., Ibn 'Arabī. *La production des cercles*, trad. fr. et présentation P. Fenton et M. Gloton, éd. bilingue, Paris, L'éclat, 1996.
FINIANOS Gh., *Les grandes divisions de l'être* (mawjūd) *selon Ibn Sīnā*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1976.
FRANK R.M., *Beings and their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany, SUNY Press, 1978.
– *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*, Durham, Duke University Press, 1994.
– « The origin of the Arabic philosophical term *anniyya* », *Cahiers de Byrsa*, 6 (1956), p. 181-201.
– « *Al-Ma'dūm wal-Mawjūd.* The non-existent, the existent, and the possible in the teaching of Abū Hāshim and his followers », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire (MIDEO)*, 14 (1980), p. 185-209.
– « Bodies and atoms: the Ash'arite analysis », dans M.E. Marmura (éd.), *Islamic Theology and Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1984, p. 39-53 (notes, p. 287-293).
– « Creation and the cosmic system: Al-Ghazālī & Avicenna », dans *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, 1992/1. Heidelberg, Carl Winter – Universitätsverlag, 1992, p. 5-89.
– « The science of Kalām », *Arabic Science and Philosophy*, 2 (1992), p. 7-37.
– « The structure of created causality according to Al-Aš'arī », *Studia Islamica*, 25 (1966), p. 13-25.
GARDET L., *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Vrin, 1967.
– « La langue arabe et l'analyse des "états spirituels" (Contribution à l'étude du lexique ṣūfī) », dans *Mélanges Louis Massignon*, t. II, Damas, Institut français de Damas, 1957, p. 215-243.
– « Dieu – le Réel (*Allāh al-ḥaqq*) », *Studia Missionalia*, 1968, p. 71-95.
GARDET L. et ANAWATI M.-M., *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, 1970, 2e éd.
GIANNINI M., *Ibn 'Arabī. Le voyage spirituel*, trad., intro. et notes de Ibn 'Arabī, *Les Illuminations de La Mecque*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 1995.
GILSON Ét., *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948.
GIMARET D., *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Paris, Le Cerf, 1988.
– *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris, Le Cerf, 1990.
– Shahrastānī. *Livre des religions et des sectes*, vol. I, Trad., intro. et notes D. Gimaret et G. Monnot, Peeters-UNESCO, 1986.
GOBINEAU J.A. de, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, Éditions G. Grès, 1928.

GOGACZ M., « Avicenne et les plus importantes interprétations de sa théorie de l'existence, chemin vers le diagnostic de la philosophie contemporaine », *Studia philosophicae christianae*, XVIII, I (1982), p. 129-151.

GOICHON A.-M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

– *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938.

– *Directives :* Avicenne. *Le livre des directives et des remarques (Kitāb al-Ishārāt wa l-tanbīhāt)*, trad., intro. et notes, Beyrouth-Paris, Commission Internationale pour la traduction des chefs-d'œuvres-Vrin, 1951 ; 2e éd. Paris, Vrin, 2000.

– *Introduction à Avicenne. Le Livre des définitions*, éd., trad. et notes, Le Caire, Publications de l'Institut français d'archéologie orientale, 1963.

GRIL D., « Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux d'Ibn 'Arabī (*Risālat al-ittiḥād al-kawnī*) », *Annales islamologiques*, XVII (1981), p. 53-111.

GUTAS D., *The Aristotelian : Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leyde-New York, Brill, 1988.

GYEKYE K., « The terms "prima intentio" and "secundo intentio" in Arabic logic », *Speculum*, 46 (1971), p. 32-38.

HĀ'IRĪ YAZDĪ M., *Haram-e Hastī*, Téhéran, Cultural Studies and Research Institute, 1983, 2e éd.

– *Knowledge by Presence. The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1992.

HALM H., *Le chiisme*, trad. H. Hougue, Paris, PUF, 1995.

HERBERT Th., *A Relation of some yeares Travaile*, Londres, 1634.

HILLENBRAND R., « Safavid architecture », dans *The Cambridge History of Iran*, vol. VI, p. 759-842.

HOURANI G.H., « Ibn Sīnā on necessary and possible existence », *The Philosophical Forum*, IV, n° 1 (1972), p. 74-86.

HYMAN A., « From what is one and simple only what is one and simple can come to be », dans *Neoplatonism and Jewish Thought*, L.E. Goodman (éd.), Albany, SUNY Press, 1992, p. 111-135.

Islamic Philosophical Theology, P. Morewedge (éd.), Albany, SUNY Press, 1979.

IZUTSU T., *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971.

– « The fundamental structure of Sabzavārī's metaphysics », intro. à Sabzawarī, *Sharḥ Ghurar al-farā'id yā Sharḥ-e Manẓūme-ye ḥikmat*, I, voir Sabzawārī, repris dans *The Concept and Reality of Existence*.

– « The basic structure of existence in Islam », dans *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, M. Mohaghegh et H. Landolt (éd.), Téhéran, McGill University Institute of Islamic Studies-Tehran Branch, 1971, p. 39-73.

– « Basic problems of "abstract quiddity" », dans *Manṭiq wa Mabāḥith-e alfāẓ (Collected Texts and Papers on Logic and Language)*, M. Mohaghegh et T. Izutsu (éd.), Téhéran, Tehran University Publications, 1370 h.s., p. 1-25.

– *The Metaphysics of Sabzavārī*, trad. M. Mohaghegh et T. Izutsu, Téhéran, Teheran University Press, 1370/1991, 4e éd.

JAMBET Ch., *L'acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollâ Sadrâ*, Paris, Fayard, 2002.

JANSSENS J., *Avicenna: Tussen Neoplatonisme en Islam*, thèse de doctorat, Katholieke Universiteit Leuven, 1983-1984.

– « Ibn Sīnā's ideas of ultimate realities. Neoplatonism and the Qur'ān as problem-solving paradigms in the Avicennian system », *Ultimate Reality and Meaning*, X (1987), p. 252-271.

– « Creation and emanation in Ibn Sīnā », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8 (1997), p. 455-477.

JOHNSON S.A., « A fourth ontological argument in Ibn Sīnā's metaphysics », *Muslim World*, 74 (1984), p. 161-171. On trouve le même article, légèrement modifié, signé F. ABDULLAH (S. A. Johnson), *Hamdard Islamicus*, vol. VII, n°4 (1984), p. 3-16.

JOLIVET J., *L'intellect selon Kindī*. Leyde, Brill, 1971.

– « Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā », dans *Études sur Avicenne*, 1984, p. 11-28, repris dans J. Jolivet, *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, Vrin, 1995, p. 221-236.

– Shahrastānī. *Livre des religions et des sectes*, vol. II, trad., intro. et notes J. Jolivet et G. Monnot, Peeters-UNESCO, 1993.

KAZIMIRSKI A. de Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve, 1860, 2 vol.

KHOUBNAZAR H. et KLEISS W., « Die Madrasa-yi Ḫān in Schiras », *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, vol. 8 (1975), p. 255-278.

KNYSH A.D., *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany, SUNY Press, 1999.

KOHLBERG E., « Aspects of Akhbarī thought in the seventeenth and eighteenth centuries », dans *XVIII^th Century Renewal and Reform in Islam*, N. Letzion et J.O. Voll (éd.), Syracuse (N.Y.), Syracuse University Press, 1987, p. 133-160, repris dans E. Kohlberg, *Beliefs and Law in Imāmī Shī'ism*, Ashgate, Variorum reprints, 1991, XVII.

KOPACZYNSKI G., *Linguistic Ramifications of the Essence-Existence Debate*, Washington, University Press of America, 1979.

LALANDE A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1960, 8^e éd.

LAMBTON A.K.S., *State and Government in Medieval Islam. An introduction to the study of Islamic political theory*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

LANDOLT H., « Simnānī on *waḥdat al-wujūd* », dans *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, M. Mohaghegh et H. Landolt (éd.), Téhéran, McGill University Institute of Islamic Studies-Tehran Branch, 1971, p. 91-111.

– « Der Briefwechsel zwischen Kāšānī und Simnānī über Waḥdat al-Wuǧūd », *Der Islam*, L (1973), p. 29-81.

LANE E.W., *Arabic-English Lexicon*, New York, Frederick Ungar Publishing Co., 1956, 8 vol.

LANGHADE J., *Du Coran à la philosophie. La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Fārābī*, Damas, Institut Français de Damas, 1994.

LEWIS G., *Plotiniana arabica*, dans *Plotini Opera*, t. II : *Enneades IV-V*, P. Henry et H.-R. Schwyzer (éd.), Paris-Bruxelles, Desclée de Brouwer-L'Édition universelle, 1959.

LOCKHART L., « European contacts with Persia 1350-1736 », *Cambridge History of Iran*, VI, p. 373-411.

LOSSKY V., « La notion des "analogies" chez Denys le Pseudo-Aréopagite », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 5 (1931), p. 279-310.

MACIEROWSKI E.M., « Does God have a quiddity according to Avicenna? », *The Thomist*, 52 (1988), p. 79-87.

MADELUNG W., « Aš-Šahrastānī Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī », dans *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaften (Göttingen, 15. bis 2. August 1974)*, A. Dietrich (éd.), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1976, p. 250-259.

MARMURA M.E., « Avicenna's proof from contingency for God's existence in the *Metaphysics* of the *Shifā'* », *Mediaeval Studies*, 42 (1980), p. 337-352.

– « The metaphysics of efficient causality in Avicenna (Ibn Sina) », dans *Islamic Theology and Philosophy*, M. Marmura (éd.), Albany, SUNY Press, 1984, p. 172-187, 304-305.

MEYER E., « Philosophischer Gottesglaube : Ibn Sīnā's Thronschrift », *Zeitschrift der Morgenlandische Gesellschaft*, 130 (1980), p. 226-278.

MEYEROVITCH E. et MORTAZAVI Dj., *Rūmī. La Quête de l'Absolu*, Monaco, Éditions du Rocher, 1990.

MICHOT J., « L'avicennisation de la *sunna*, du ṣabéisme au leurre de la *ḥanīfiyya*. À propos du *Livre des religions et des sectes*, II d'al-Shahrastānī », *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 35 (1993), p. 113-120.

MOHAGHEGH [MUḤAQQIQ] M., *The Metaphysics of Sabzavārī*, trad. M. Mohaghegh et T. Izutsu, Téhéran, Teheran University Press, 1991, 4 e éd.

MONNOT G., « Šahrastānī : sa vie, ses œuvres, son secret », intro. à Shahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, vol. I, trad. et notes D. Gimaret et G. Monnot, Peeters-UNESCO, 1986, p. 3-10.

– Shahrastānī. *Livre des religions et des sectes*, vol. I, trad., intro. et notes D. Gimaret et G. Monnot, Peeters-UNESCO, 1986 ; vol. II, trad., intro. et notes J. Jolivet et G. Monnot, Peeters-UNESCO, 1993.

MONTEIL V.M., Bīrūnī. *Le livre de l'Inde*, extraits, trad. et notes V.-M. Monteil, Sindbad-Éditions UNESCO, 1996.

MOREWEDGE P., « Philosophical analysis and Ibn Sīnā's "essence-existence" distinction », *Journal of the American Oriental Societies*, 92 (1972), p. 425-435.

– « A third version of the ontological argument in the Ibn Sinian metaphysics », dans *Islamic Philosophical Theology*, P. Morewedge (éd.), p. 188-222.

– *Dānesh Nāmeh : The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sīnā). A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysics in the Danish Nama-i ala-i*, Londres-New York, Routledge and Kegan, 1973.

MORRIS J.W., « Ibn 'Arabī and his interpreters. Part I : Recent French translations », *Journal of the American Oriental Societies*, 106 (1986), p. 539-551.

– « Ibn 'Arabī and his interpreters. Part II : Influences and interpretations », *Journal of the American Oriental Societies*, 107 (1986), p. 733-756.

– Mullā Ṣadrā. *The Wisdom of the Throne. An Introduction to the Philosophy of Mullā Ṣadrā*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

MORTAZAVI Dj. et MEYEROVITCH E., Shabestarī. *La roseraie du mystère suivi du commentaire de Lāhijī*, Paris, Sindbad, 1991.

MOẒAFFAR M., intro. à Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn, *Asfār*, Beyrouth.

NASR S.H., *Three Muslim Sages : Avicenna, Suhrawardī, and Ibn 'Arabī*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1964, rééd. Delmar (N.Y.), Caravan Books, 1975.

– *Ṣadr al-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy*, Téhéran, Imperial Academy of Philosophy, 1978.

– « Existence (*wujūd*) and quiddity (*māhiyya*) in Islamic philosophy », *International Philosophical Quarterly*, XXIX (1989), p. 409-428.

– « Mullā Ṣadrā as a source of the history of Islamic philosophy », *Islamic Studies* (Karachi), III, n° 3 (sept. 1967), repris dans *Islamic Studies*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1967, p. 127-133.

– « Post-Avicennan Islamic philosophy and the study of being », *International Philosophical Quarterly*, t. XVII, n° 3 (sept. 1977), p. 265-272.

– « Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā) », dans *A History of Muslim Philosophy*, M.M. Sharif (éd.), Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1963-1966, t. II, p. 932-960.

– « Spiritual movements, philosophy and theology in the Safavid period », dans *Cambridge History of Iran*, VI, p. 656-697.

– « Mullā Ṣadrā and the doctrine of the Unity of being », *Philosophical Forum*, New Series, IV (1972), p. 153-161.

– « The writings of Ṣadr al-Dīn Shīrāzī », dans *Recherches d'Islamologie. Mélanges Anawati-Gardet*, Louvain-Louvain-la-Neuve, Peeters-Institut Supérieur de Philosophie, s.d., p. 261-271.

NETTON I.R., *Allāh Transcendent. Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Londres-New York, Routledge, 1989.

NEWMAN A., « The nature of the Akhbarī/Uṣūlī dispute in late Ṣafawid Iran. Part 1 : 'Abdallāh al-Samāhijī's *"Munyat al-Mumārisīn"* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. LV, Pt 1 (1992), p. 22-51.

– « The nature of the Akhbarī/Uṣūlī dispute in late Ṣafawid Iran. Part 2 : The Conflict Reassessed », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. LV, Pt 2 (1992), p. 250-261.

– « Towards a reconsideration of the "Isfahān School of philosophy" : Shaykh Bahā'ī and the role of the Safavid "Ulamā" », *Studia Iranica*, 15, fasc. 2 (1986), p. 165-199.

ORMSBY E.L., *Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over al-Ghazālī's « Best of all possible worlds »*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

OWENS J., *An Interpretation of Existence*, Houston, Texas, Center for Thomistic Studies, 1985, réimp. de l'éd. Bruce Publ. Company, 1968.

PETERS F.E., *Aristotle and the Arabs : The Aristotelian Tradition in Islam*, New York-Londres, New York University Press-University of London Press, 1968.

– *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leyde, Brill, 1968.

PINÈS Sh., « Ibn Sīnā et l'auteur de la *Risāla al-Fuṣūṣ fī l-ḥikma* », *Revue des Études Islamiques*, 19 (1951), p. 121-124.

PLOTIN, *Ennéades I-VI*, éd. et trad. É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1954.

PORPHYRE, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, A. Busse (éd.), « Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. IV », Berlin, George Reimer, 1887.

POURJAVADY R. et SCHMIDTKE S., *A Jewish Philosopher of Baghdad : 'Izz al-Dawla Ibn Kammūna (d. 683/1284) and his writings*, Leyde, Brill, 2006.

PROCLUS, *The Elements of Theology*, trad., intro. et commentaire E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1963.

– *Proclos. Éléments de théologie*, trad. J. Trouillard, Paris, Aubier Montaigne, 1965.

Pseudo-Aristoteles in the Middle Ages. The Theology *and other texts*, J. Kraye et *alii* (éd.), Londres, The Warburg Institute University of London, 1986.

QUIRING-ZOCHE R., *Isfahan im 15. und 16. Jahrhundert. Ein Beitrag zum persischen Stadtgeschichte*, Fribourg, Klaus Schwarz Verlag, 1980.

RACHID A., « Dieu et l'être selon al-Fārābī. Le chapitre de l'être dans le *Livre des Lettres* », dans *Dieu et l'être, exégèses d'*Exode *3, 14 et de* Coran, *20, 11-24*, Paris, Études Augustiniennes, 1978, p. 179-190.

RAHMAN F., *The Philosophy of Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī)*, Albany, SUNY Press, 1975.

– « al-Asfār al-arba'a », *Encyclopedia Iranica*, vol. II, p. 744-747.

– « Essence and existence in Avicenna », dans R. Hunt, R. Klibansky, L. Labowsky (éd.), *Medieval and Renaissance Studies*, 4, Londres, Warburg Institute, 1958, p. 1-16.

– « The God-world relationship in Mullā Ṣadrā », dans *Essays in Islamic Philosophy and Science*, G.F. Hourani (éd.), p. 238-253.

– « Essence and existence in Ibn Sīnā. The myth and the reality », *Hamdard Islamicus*, IV, n° 1 (1981), p. 3-14.

REINERT B., *Die Lehre von Tawakkul in der klassischen Sufik*, Berlin, de Gruyter, 1968.

RESCHER N., *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1963.

RICHARD F., « Capuchins in Persia », *Encyclopaedia Iranica*, vol. IV, p. 786-788.

RINGGREN H., « The root ṣdq in poetry and the Koran », dans *Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren oblata*, t. II, Leyde, Brill, 1972, p. 134-142.

RIST J.M., *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

RIZVI S.H., « Reconsidering the life of Mullā Ṣadrā Shīrāzī (d. 1641). Notes towards an intellectual biography », *Iran. Journal of the British Institute of Persian Studies*, 40 (2002), p. 180-196.

– *Modulation of Being in the Philosophy of Mullā Ṣadrā Shīrāzī*. Dissertation, Faculty of Oriental Studies, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

ROQUES R., *L'univers dyonisien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Le Cerf, 1983 (1re éd. Paris, Aubier, 1954).

ROSENTHAL F., « Ibn 'Arabī between "philosophy" and "mysticism" », *Oriens*, XXXI (1988), p. 1-35.

ROWSON E.K., *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: Al-'Āmirī's* Kitāb al-Amad 'alā l-abad, New Haven (Conn.), American Oriental Society, 1988.

RUDOLPH U., « La preuve de l'existence de Dieu chez Avicenne et dans la théologie musulmane », dans *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, A. de Libera et *alii* (éd.), Paris, Vrin, 1997, p. 339-346.

SAVORY R., *Iran under the Safavids*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

– « The Safavid administration system », dans *Cambridge History of Iran*, VI, p. 351-372.

– Iskandar Big Munshī, *Shāh 'Abbās the Great. Tarih-i 'Alamra-yi 'Abbasi*, Boulder (Col.), Westview Press, 1978, 2 vol.

SCHMIDTKE S., *The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*, Berlin, Klaus Schwarz, 1991.

SHEHADI F., « Arabic and "to be" », dans *The Verb "be" and its Synonymous. Philosophical and Grammatical Studies (4)*, J.W.H. Verhaar (éd.), Dordrecht, D. Meidel Publ. Comp., 1969, p. 112-125.

– « Arabic and the concept of being », dans *Essays on Islamic Philosophy and Science*, G.H. Hourani (éd.), Albany, SUNY Press, 1975, p. 147-157.

SHEIKH M.S., *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahore, Institute of Islamic Culture, s.d.

SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, C. Kalbfleisch (éd.), « Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. VIII », Berlin, George Reimer, 1907.

STEWART D.J., « A biographical notice on Bahā' al-Dīn al-'Āmilī (d. 1030/1621) », *Journal of the American Oriental Society*, CXI/3 (1991), p. 563-571.

STODART R., *The Journal of Robert Stodart*, Londres, Luzac & co., 1935.

The Structure of Being. A Neoplatonic Approach, B. Harris (éd.), Norfolk (Vir.), International Society for Neoplatonic Studies, 1982.

TAKESHITA M., « An analysis of Ibn 'Arabī's *Inshā' al-Dawā'ir* with particular reference to the doctrine of the "third entity" », *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 41, n° 4 (1982), p. 243-260.

TAYLOR R.C., *The* Liber de Causis *(Kalām fī maḥḍ al-khayr): A Study of Medieval Platonism*, dissertation doctorale, Université de Toronto, 1981.

– « The *Kalām fī maḥḍ al-khayr* (*Liber de Causis*) in the Islamic philosophical milieu », dans J. Kraye (éd.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, p. 37-52.

TE VELDE R.A., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leyde-New York-Cologne, Brill, 1995.

THILLET P., « La formation du vocabulaire philosophique arabe », dans *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, D. Jacquart (dir.), Turnhout, Brepols, 1994, p. 39-54.

UPTON Th.V., « The if-it-is question in Aristotle », *Ancient Philosophy*, XI, 2 (1991), p. 319-329.

VAJDA G., « Les notes d'Avicenne sur la *Théologie d'Aristote* », *Revue Thomiste*, t. LI (1951), p. 346-406.

VAN ESS J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin-New York, de Gruyter, 1991-1997, 6 vol.

– *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner* Mawāqif, Wiesbaden, Franz Steiner, 1966.

VERBEKE G., « Le statut de la métaphysique », dans Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive Scientia divina I-IV*, S. Van Riet (éd.), Louvain-Leyde, Peeters-Brill, 1977, I, intro., p. 1*-122*.

– « Une nouvelle théologie philosophique », dans Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive Scientia divina I-IV*, S. Van Riet (éd.), Louvain-Leyde, Peeters-Brill, 1980, II, intro., p. 1*-80*.

WALBRIDGE J., *The Science of Mystic Lights. Quṭb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992.

– « Suhrawardī, a twelfth-century Muslim neo-Stoic? », *Journal of the History of Philosophy*, t. XXXIV, n° 4 (1996), p. 515-533.

WALZER R., « Some aspects of Miskawayh's *Tahdhīb al-akhlāq* », *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Rome, 1956, vol. II, p. 603-621, repris dans R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, B. Cassirer, 1963, p. 220-235.

WATT M., *The Formative Period of Islamic Thought*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1973.

WOLFSON H.A., *The Philosophy of the Kalām*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1976.

– « The amphibolous terms in Aristotle, Arabic philosophy and Maimonides », *Harvard Theological Review*, 31 (1938), p. 151-173.

WRIGHT, *A Grammar of the Arabic Language*, éd. et trad. W.R. Smith et M.J. de Goeje, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, 3 e éd.

ZEDLER B., « Another look at Avicenna », *New Scholasticism*, 50 (1976), p. 504-521.

ZIAI H., *Knowledge and Illumination : a Study of Suhrawardī's* Ḥikmat al-Ishrāq, Atlanta (Georgia), Scholar Press, 1990.

ZIMMERMANN F.W., *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's* De Interpretatione, Londres, Published for The British Academy by The Oxford University Press, 1981.

TABLE DES TEXTES TRADUITS

Asfār

vol. I	p. 35-46	Texte 2	p. 170
	p. 46-47	Texte 29	p. 310
	p. 47-65	Texte 2	p. 181
	p. 65-71	Texte 3	p. 198
	p. 71	Texte 34	p. 323
	p. 71-74	Texte 31	p. 315
	p. 96-98	Texte 9	p. 232
	p. 98-100	Texte 10	p. 233
	p. 100-101	Texte 4	p. 204
	p. 102-103	Texte 11	p. 236
	p. 108-121	Texte 12	p. 237
	p. 122-124	Texte 14	p. 251
	p. 129-137	Texte 14	p. 252
	p. 217-221	Texte 30	p. 311
	p. 243-249	Texte 5	p. 206
	p. 340-342	Texte 6	p. 215
	p. 398	Texte 22	p. 294
	p. 401-403	Texte 21	p. 293
	p. 411-414 (*partim*)	Texte 23	p. 295
	p. 414-415	Texte 24	p. 298
	p. 421	Texte 25	p. 299
vol. II	p. 98-99	Texte 35	p. 323
	p. 292-294	Texte 32	p. 317
	p. 307-310	Texte 36	p. 324
	p. 318-323	Texte 33	p. 319
	p. 327-331	Texte 19	p. 287
	p. 331-333	Texte 20	p. 291
	p. 333-335	Texte 13	p. 249
	p. 368-372	Texte 28	p. 308
vol. VI	p. 12-16	Texte 8	p. 230
	p. 174-176	Texte 15	p. 259
	p. 263-285 (*partim*)	Texte 16	p. 260

Shawāhid

p. 6-14 ..... Texte 1 ..... p. 161
p. 35-46 ..... Texte 7 ..... p. 219
p. 47-52 ..... Texte 26 ..... p. 301
p. 66-67 ..... Texte 27 ..... p. 307
p. 69-76 ..... Texte 17 ..... p. 275
p. 137-141 ..... Texte 18 ..... p. 283

INDEX DES NOMS

'Abbās I^er 13-15
'Abd al-Jabbār 61, 62
'Abdul Haq M. 124
Abed Sh. 27, 85, 193, 197
Abū Hāshim 32, 61
Abū l-'Atāhiyya 145
Agathodémon 295
al-'Alawī H. 124
Alexandre d'Aphrodise 54-56
'Alī 147
– L'Émir des croyants 246
Allāhwirdī Khān 16
Alverny M.-Th. d' 85
'Āmilī, Bahā' al-Dīn 14,15
Aminrazavi M. 71
Amir-Moezzi M. 20, 147
Āmolī Ḥ. 17, 95, 142
Anawati G. 27, 30-34, 69, 84, 177, 235, 314, 320
Anciens 17, 174, 239
Anṣārī 142
Antes P. 95
Ardakānī 220
Aristote et ps.-Aristote 8, 18, 26, 27, 31, 37, 54-59, 71, 92, 100, 102, 140, 146, 147, 153, 163, 261, 263, 268, 270, 276, 286, 297
– Le Maître des Mashshā'ūn 263
– Le Maître des philosophes 268
– Le Premier maître 297
– Le Premier philosophe 163
Arjomand A. 14
Arkoun M. 18
Armstrong A. 92
Arnaldez R. 63
Ash'arī 61-64, 76, 83, 84, 201, 211
Ash'arites 63, 104, 107, 132, 222, 246
Āshtiyānī J. 14, 159, 178
'Aṭṭār 250
Aubenque P. 68
Averroès 86
Avicenne 7, 8, 18, 19, 30-35, 37, 38, 40, 43, 48-50, 53, 55-59, 62, 64, 65, 72, 76-79, 81, 84-86, 93, 94, 100, 102, 103, 105, 107, 113-115, 120, 121, 126, 127, 153, 154, 162-164, 167, 168, 175, 177, 180-182, 185, 186, 197, 201, 223, 229, 234, 235, 240, 241, 254, 263, 266, 286, 310, 312-314, 320
– Abū 'Alī 223
– Le Shaykh 177, 180, 199, 240
– Le Shaykh al-Ra'īs 30, 167, 181, 183, 234

Badawi 'A. 26, 54, 56, 71
Baffioni C. 18
Bahmanyār 110, 164, 165, 173-175, 181-184, 197, 223
Baḥrānī 16
Beaurecueil S. de 84
Bīdārfar M. 13, 14, 16
Bīrūnī 18
Bonaud Chr. 54, 109
Bouamrane Ch. 107, 131
Brons B. 68
Brunner F. 92, 93, 149, 150
Brunschvig R. 107
Bylebyl M. 71

Chardin J. 15
Chittick W. 26, 76, 99, 102, 133-136, 142, 145, 225, 226, 250, 288, 289
Cooper J. 178
Corbin H. 7, 13, 15-17, 26, 38, 50, 54, 71, 73, 95, 96, 133, 142, 150, 159, 165, 167, 178, 180, 185, 189, 195, 220, 238, 277
Cotton D. 14

D'Ancona Cr. 100, 268
Dānesh-Pajūh M. 16
Dashtakī Ṣadr al-Dīn 167, 180, 191
Davidson H. 72, 79, 81, 100
Dawwānī Jalāl al-Dīn 50, 144, 167, 178, 179, 191-193, 199, 213, 227, 282, 305, 315, 323
De Smet D. 102, 122
della Valle P. 15
Denys (ps.) 68

École de l'Unicité de l'être 8, 96, 116, 125, 130, 134, 135, 155, 203, 261, 319
Elias J. 250
Empédocle 295
Endress G. 85, 198

Fahlawiyyūn 238
Fārābī 26-28, 31, 55, 57, 58, 72, 182, 193, 197, 223
– Abū Naṣr 223
Fayḍ, Muḥsin 16
Fenton P. 75, 96
Frank R. 32, 61, 62, 85, 107, 132, 198

Gardet L. 76, 96, 131, 132
Ghazālī 72, 77, 84-86, 107, 142, 322
Giannini M. 145
Gilson E. 26, 34, 35, 43
Gimaret D. 50, 61, 62, 76, 83, 84, 131, 201, 215, 222, 251, 284
Goichon A.-M. 7, 18, 31, 79, 81, 94, 178
Gutas D. 18, 84

Hā'irī Yazdī M. 19, 29
Ḥallāj 79, 245
Halm H. 20
Hamadānī 'Ayn al-quḍāt 322
Herbert Th. 14
Hillenbrand R. 14, 16
Ḥillī Jamāl al-Dīn 206
Ḥunayn b. Isḥāq 56
Hyman A. 100

Ibn 'Arabī 8, 17-19, 26, 75, 92, 94, 96, 98, 100, 116, 134-138, 143, 145, 146, 151, 155, 183, 198, 203, 225, 226, 250, 261, 272, 288-290, 318, 319
– Le Shaykh al-Akbar 138
Ibn Kammūna 90, 254, 255
Ibn Taymiyya 116
Ikhwān al-Ṣafā' 245
Ishrāqiyyūn 38, 69, 71, 105, 113, 138, 179, 223, 224, 239, 276, 295, 297
Izutsu T. 30, 32, 35, 54, 144, 150, 179, 325

Jabrites 131, 133
Jambet Chr. 7, 13
Jāmī 43, 116
Jandī 134
Janssens J. 79, 81, 85, 93, 94
Johnson, S. 78
Jolivet J. 31, 38, 100, 283-286, 295
Jurjānī 58, 59, 178

Kalām 17, 31, 61, 84, 85, 93, 104, 198, 212, 224, 227, 251
Kāshānī 'Abd al-Razzāq 134
Kazimirski A. 54, 55, 248
Khājavī M. 14, 15, 159
Khosrowaniyyūn 238
Khoubnazar H. 16
Kindī 26, 100, 243
Kleiss W. 16
Knysh A. 116
Kohlberg E. 14
Kulaynī 13, 109, 159

Lambton A. 14, 16
Landolt H. 250
Lane E. 18, 41
Langermann T. 90
Langhade J. 26, 27
Lockhart L. 14
Lossky V. 68

MacDonald D. 76
Macierowski E. 85
Madelung W. 54, 65
Marmura M. 79, 81, 113
Mashshā'ūn 18, 19, 37, 48, 49, 57, 69, 70, 72, 87, 100, 105, 109, 110, 114, 163, 173, 179, 193, 194, 213, 223, 237-239, 242, 245, 263, 276, 280, 282, 294, 296, 298
Matérialistes (*dahriyya*) 104
Mathématiciens 224
Métaphysiciens (*ilāhiyyūn*) 84, 113
Meyer E. 107
Michot J. 18
Mīr Dāmād 13-16, 25, 36, 37, 40, 41, 44, 47, 52, 53, 144, 198, 281
– Notre illustre maître 281
Miskawayh 18
Modernes 166, 178, 183, 199, 213, 215, 223, 279, 280, 294, 296, 317
Monnot G. 38, 131, 222, 283-286, 295
Morewedge P. 31, 79
Morris J. 13, 17, 89-92, 94, 134, 135, 221, 263
Moẓaffar M. 311
Mullā Ṣadrā *passim*
Munshī I. 13, 15
Mu'tazilites 32, 50, 63, 104, 106, 110, 116, 132, 222, 223, 261, 266, 272
Muṭahharī M. 182
Mutakallimūn 61, 106, 107, 212, 227, 230, 251
Mystiques spéculatifs 203, 227, 242, 245, 246, 276, 287, 289, 305, 308, 319, 321, 323, 325, 326

Nasr H. 16, 17, 30, 31, 159, 210, 311
Naẓẓām 201
Netton I. 31, 71, 72, 135, 138
Newman A. 14, 15

Ormsby E. 107
Owens J. 37

Pellat Ch. 20
Peters F. 56
Philosophes 132, 163, 176, 190, 203, 224, 241, 242, 245, 249, 250, 253, 265, 271, 286, 290, 291, 325
– Philosophes anciens 278
– Premiers philosophes 261, 295
Physiciens (*ṭabī'iyyūn*) 84, 104, 113, 224, 230
Pinès S. 31
Platon 18, 38, 223, 263, 295
Plotin 93, 268-270
Porphyre 56-58, 223
Proclus 85, 93, 198
Pythagore 295

Qadarites 131, 139
Qayṣarī Dāwūd 41, 134, 137, 145, 210
Quiring-Zoche R. 15
Qulī Khān 14, 16
Qūnawī Ṣadr al-Dīn 100, 112, 133-137, 250, 289, 290

Rachid A. 27
Rahman F. 8, 35, 54, 99, 105, 113, 124, 129, 134, 150, 159, 160, 310, 311
Rāzī Fakhr al-Dīn 26, 32, 48-50, 58-60, 62-64, 86, 87, 100, 116, 153, 167, 171, 179, 205, 212, 233, 237, 238, 241, 242, 247, 248, 279, 294, 298
– L'auteur des *Mabāḥith* 232, 233
Reinert B. 132
Rescher N. 31
Richard F. 15
Ringgren H. 79
Rist J. 92
Riwāqiyyūn 38, 57
Rizvi S. 14-17
Roques R. 68
Rosenthal F. 92
Rudolph U. 79
Rūmī Jalāl al-Dīn 250

Sabzawarī 54, 277
Ṣafī I^er 15, 16
Savory R. 14, 15
Schmidtke S. 63, 90, 104, 255
Shabistarī 201, 246

Shahrastānī 18, 37, 55, 62, 64, 131, 222, 283-286, 295
Shahrazūrī Shams al-Dīn 244
Shehadi F. 26, 27
Sheikh M. 301
Simnānī 'Alā' al-Dawla 276, 290
– L'auteur d'*al-'Urwa* 250
Simplicius 56-58
Socrate 18, 295
Soufis 203, 261, 271, 288, 320
Stewart D. 14, 15
Stodart R. 14
Suhrawardī 8, 18, 19, 22, 25, 29, 35-44, 48-53, 55, 61, 69-73, 77, 78, 87-90, 92, 105-107, 109, 113, 114, 138, 156, 162, 166, 169, 170, 174-179, 187, 188, 193-195, 209, 213, 214, 221, 223, 238, 251, 256, 257, 266, 280, 292, 295
– L'auteur de *l'Ishrāq* 213, 280, 295
– L'auteur des *Talwīḥāt* 187, 256
– Le Shaykh 180, 193
– Le Shaykh **al-Ishrāq** 138, 169, 175
– Le Shaykh divin 178

Takeshita M. 75
Tawḥīdī 61
Thillet P. 26, 85
Ṭūsī Naṣīr al-Dīn 18, 48, 49, 53, 55, 58, 62-66, 86, 87, 100, 110, 115, 126, 137, 153, 163, 165, 168, 174, 188, 189, 205, 206, 210, 234, 238, 239, 242, 247-249, 299

Upton Th. 167

Vajda G. 25
van Ess J. 107, 190, 201
Verbeke G. 113, 120

Walbridge J. 38, 71, 73, 138
Walī (*awliyā'*) 20, 246, 319, 323
Walzer R. 18
Wolfson H. 54, 55, 58, 61
Wright W. 41

Ziai H. 29, 71
Zimmermann F. 27, 28, 56-58, 193

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 7

EXPOSÉ THÉORIQUE

PRÉLIMINAIRES 13
Éléments d'une vie 13
La « Sagesse transcendante » 17
FONDEMENTS DE LA MÉTAPHYSIQUE SADRIENNE 25
Quelques remarques sur le terme *wujūd* 25
L'être, réalité fondamentale 28
L'intuition de la réalité de l'être, fondement de toute pensée 28
La distinction entre quiddité et existence et la question de la fondamentalité 30
Conclusions 52
Une réalité modulée 53
Le terme « être » s'applique à tout selon une signification unique mais pas de manière équivalente 54
La réalité de l'être, réalité modulée 66
Conclusions 73
LA STRUCTURE DU RÉEL 75
Le Réel et le déploiement de l'être 76
Le Réel 76
Le déploiement de l'être : la position par le Réel de ce qui est hormis Lui 91
Les existences particulières 119
Les existences particulières et « ce qui est autre que Dieu » 119
Existences particulières et modes du Réel 125
Le maintien problématique du *tashkīk* 129
Le Réel et les existences particulières 139
Multiplicité et unité 139
« Il est toutes les choses et Il n'est pas les choses » 145
Les images du paradoxe 149
CONCLUSIONS 153

CHOIX DE TEXTES

INTRODUCTION 159
DE L'ÊTRE 161
Extraits des *Shawāhid* (Texte 1) 161
Extraits des *Asfār* 170
De l'être (Texte 2) 170
Quiddité et existence (Textes 3 à 5) 197
L'être est bien pur (Texte 6) 215
L'ÊTRE NÉCESSAIRE SUBSISTANT PAR SOI 219
Extraits des *Shawāhid* (Texte 7) 219
Extraits des *Asfār* 230
Où l'on établit l'existence du Nécessaire (Texte 8) 230
Que le Nécessaire d'existence est pur acte d'être (Textes 9 à 12) 232
De l'utilisation du terme « être » pour le Nécessaire (Texte 13) 249
Que le Nécessaire est un et unique (Texte 14) 251
Les attributs divins, et en particulier la science divine (Textes 15 et 16) 258
LE NÉCESSAIRE ET LE DÉPLOIEMENT DE L'ÊTRE 275
Extraits des *Shawāhid* 275
L'instauration (Texte 17) 275
Dieu et Son acte créateur (Texte 18) 283
Extraits des *Asfār* 287
Comment la réalité de l'être s'étend à tout ce qui est (Texte 19) 287
Ce qui s'origine en premier à partir du Réel (Texte 20) 291
La causalité a lieu dans l'être même (Textes 21 à 25) 292
LES RAPPORTS NÉCESSAIRE/NON-NÉCESSAIRE 301
Extraits des *Shawāhid* 301
Toute chose est vaine à l'exclusion de Sa face (Texte 26) 301
L'être et l'un (Texte 27) 307
Extraits des *Asfār* 308
Qu'Il est tout l'être (Texte 28) 308
La dépendance des non-nécessaires (Textes 29 et 30) 310
Réfutation de **Jalāl al-Dīn al-Dawwānī** (Texte 31) 315
Multiplicité et unité (Textes 32 à 34) 317
L'être et l'un (Textes 35 et 36) 323

BIBLIOGRAPHIE 327
TABLE DES TEXTES TRADUITS 345
INDEX DES NOMS 347
TABLE DES MATIÈRES 351

Imprimerie de la Manutention à Mayenne (France) – Décembre 2007 – N° 371-07
Dépôt légal : 4e trimestre 2007