

logo not found or type unknown

Title La métaphysique en terre d'Islam / Ibrahim Madkour
MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire
Contained in / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis)
Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft
Volume 7 (1962)
pages 21-34
URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/66775>

LA METAPHYSIQUE EN TERRE D'ISLAM¹

par

Ibrahim Madkour

On a tant opposé le physique au métaphysique, le scientifique au philosophique, pour en faire deux règnes distincts : l'un est celui du sensible, de l'apparent et du réel, alors que l'autre est celui du non sensible, du caché et de l'idéal. Il y en a qui se rattachent au premier et qui rejettent complètement le second. Le Cercle de Vienne, discutant, il y a quelques décades, les principes des sciences, a fini par nier la métaphysique. Les partisans de la logique positive parlent encore de la "légende métaphysique" et veulent chasser du domaine de la science toute idée métaphysique. Les questions métaphysiques, disent-ils, ne sont pas vérifiables, donc pas posables.

On a aussi pris le mot métaphysique en mauvaise part. Déjà Descartes, dans *le Discours de la Méthode*, s'excuse de ce que ces considérations soient "si métaphysiques". Pour Hobbes, la métaphysique est une philosophie vaine et obscure. Ce mépris s'est développé au XVIII^e siècle, âge barbare de la philosophie comme on l'a appelé. A sa façon, Voltaire, dans son *Dictionnaire Philosophique*, dit que les abstractions métaphysiques sont le "Roman de la nature", alors que les abstractions mathématiques sont tirées de la réalité. Même d'Alembert ne manque pas de dire que le titre de "métaphysicien" n'est qu'une injure pour nos esprits. *Le Dictionnaire de l'Académie* n'a pris le verbe "métaphysiquer" que pour son sens péjoratif. Cette acception péjorative s'est maintenue au XIX^e siècle, elle persiste encore dans notre siècle.

Au Moyen Age, le mot et l'idée n'ont pas eu le même sort. Aux yeux des philosophes musulmans, la métaphysique est la science la plus générale, la plus élevée et dont se servent les autres sciences. Pour la désigner, ils ont adopté le mot grec ou ils l'ont traduit en arabe sans aucun dédain. En terre d'Islam, la métaphysique s'associe à la théologie

(1) Conférence donnée au II^e Congrès International de la Philosophie Médiévale à Cologne, 5 Septembre 1961.

dont elle tire prestige et profit. Elle a eu ses partisans, elle a eu aussi ses adversaires, qui sont en fait les adversaires mêmes de la philosophie tout entière. C'est une science qui a évolué dans le temps et dans l'espace. Elle fut étudiée dans plusieurs écoles et prit différents aspects. Nous allons essayer de donner sommairement son historique, déterminer son rapport avec la métaphysique aristotélicienne, fixer son objet et montrer son influence.

I. Historique

La métaphysique arabe est née d'assez bonne heure. C'est dans la dogmatique musulmane qu'elle s'est formée et s'est développée. Une dogmatique n'est précisément que l'étude de l'Un dans son essence et dans son rapport avec le multiple. Le *Qor'ân* a touché à ces deux problèmes, mais sous une forme oratoire¹. Il ne présente pas un credo formulé, ni un système dogmatique, c'est aux théologiens de le faire.

Déjà avant la fin du premier siècle de l'Hégire, les discussions théologiques ont commencé. Pendant un siècle et demi environ avant l'avènement des Péripatéticiens arabes, diverses écoles ont entrepris de longues études sur la dogmatique musulmane. En ce qui concerne l'essence de Dieu, le problème des attributs divins résume la polémique des théologiens musulmans. Sous l'influence de quelques versets coraniques, les uns forment, à la manière des philosophes antésocratiques, un Dieu à leur image. Ils lui attribuent des mains, un corps et un trône majestueux où il peut s'asseoir². Ce sont des *Moshabbihites* qui tombent dans un anthropomorphisme grossier, comme certains juifs antérieurs³.

Les autres accordent à Dieu des qualités négatives (*solūb*) et positives (*thobūt*), telles l'immatérialité, la science et la volonté. Mais ces qualités sont tout à fait différentes de celles de l'homme. Dans ce groupe de *Sifatites* se trouvent les théologiens orthodoxes, en particulier les *Ash-carites*⁴.

Enfin, il y en a qui rejettent tous les attributs positifs pour ne pas corrompre l'unité de Dieu. Ce sont des *Moṣattīlites*, parmi lesquels on doit classer les *Moṣtazīlites*, les premiers rationalistes de l'Islam. Ils tiennent à la notion de l'unité, comme les philosophes alexandrins, et professent un monothéisme absolu⁵.

(1) Macdonald, *Encyc. de l'Islam*, art. *Allāh*.

(2) Shahrastānī, *Nihāyal al-Iqdām*, London 1931, p. 103.

(3) Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyin*, Stamboul 1930, t. I, p. 22.

(4) Shahrastānī, *Nihāyat al-Iqdām*, p. 181.

(5) Shahrastānī, *Al-Mīlāl wal-Nihāl*, London 1842, t. I, p. 31, 32, 46.

Sous ces trois branches principales de *Moshabbihites*, de *Sifatites* et de *Mo'aṭṭilites*, il y a un grand nombre de sectes et d'écoles qui ont excellé à définir l'essence divine¹. Peut-être ne trouve-t-on nulle part une activité pareille pour fixer la notion de Dieu. Les discussions des docteurs chrétiens au Moyen Age et de certains philosophes modernes sur les attributs divins ne présentent pas la même subtilité, ni l'immense variété que l'on trouve chez les théologiens musulmans.

L'un étant défini, il convient de fixer son rapport avec le monde. Un grand Mo'tazilite du IX^e siècle, 'Allāf, a essayé de résoudre ce problème par une doctrine atomistique. Selon cette doctrine, l'univers est composé d'un nombre infini de substances indivisibles. Aucune d'elles n'a ni étendue ni qualité. Autour d'elles, il y a le vide qui les sépare les unes des autres. En dehors du vide et de ces éléments simples, il n'existe que des accidents passagers. Tout changement de l'Univers est le résultat du mouvement des substances simples².

C'est pour écarter la matière et le mouvement éternels d'Aristote que 'Allāf et Ash'arī après lui, ont adopté l'atomisme. Pour eux, Dieu crée et recrée sans cesse les atomes. C'est une théorie de création continue analogue à celle de Descartes. L'école mo'tazilite l'a suggérée avant que l'aristotélisme fût développé dans le monde arabe.

Il y a là un effort marqué de rationaliser le dogme de l'Islam et de réconcilier la révélation avec la raison. Cet effort a été poussé très loin par les Mo'tazilites et atténué par les Ash'arites. Il est à noter qu'autour du problème de l'un et du multiple, les théologiens ont soulevé différentes questions métaphysiques : celle de l'être et du non-être, de la substance et des accidents, de la théorie de causalité, de l'âme et du corps, du bien et du mal³.

Au milieu de ces discussions théologiques, s'est formée l'école philosophique arabe proprement dite, à partir du IX^e siècle. Il lui est indispensable d'y participer et de se prononcer sur des questions qui préoccupent les esprits. Pour résoudre le problème de l'Un, elle penche plutôt vers le premier moteur immobile d'Aristote. Pour elle, Dieu est l'être nécessaire en soi; il est l'être premier et la source de tous les êtres. Il est un dans son essence et dans son existence. D'ailleurs, pour lui essence et existence ne se distinguent pas. Un et simple, il ne peut avoir aucun attribut en dehors de son essence. Par sa nature, il

(1) *Ibid.*, p. 9 et suivantes.

(2) Ash'arī, *Maqālāt*, t. II, p. 358 & suivantes Shahrastānī, *Nihāyat*, p. 505; Maïmonides, *Guide des égarés*, Paris 1856, T. I, p. 389 & suiv.

(3) Ash'arī, *Maqālāt*, t. II, Shahrastānī, *Nihāyat*, p. 417.

est une intelligence en acte, et en même temps intelligible en acte, car il se pense lui-même, ou il est la pensée de la pensée pour employer l'expression d'Aristote. Il est aussi la science par excellence, mais la science de son essence, il connaît parce qu'il se connaît. C'est un Dieu absolu et transcendant qui se suffit à lui-même.¹

Pour expliquer le problème du multiple, l'école philosophique arabe professe la doctrine néoplatonicienne de l'émanation. Pure intelligence et pensée absolue, le Dieu des philosophes musulmans ne semble pas avoir de rapports avec le monde. Il est pourtant le grand créateur et la source de tous les êtres. Comment le faire communiquer avec le monde ? C'est par une série d'émanations que les philosophes arabes rattachent le monde sensible au monde intelligible et relie Dieu à l'Univers tout entier. De lui émane la première Intelligence dont dérive une deuxième et ainsi de suite jusqu'à la dixième et dernière qui est l'Intelligence Agente. Si les neuf premières s'occupent du monde céleste, celle-ci gouverne le monde sublunaire. C'est d'elle qu'émanent les éléments et la matière². On voit ainsi que la théorie de l'émanation s'occupe à la fois des êtres intelligibles et des êtres corporels. Elle embrasse le divin en même temps que le profane et établit un rapport entre l'Un et le Multiple. Autour de la notion de Dieu et de la doctrine de l'émanation, les philosophes musulmans, à leur tour, ont posé plusieurs problèmes métaphysiques, tels que ceux de l'essence et de l'existence, du nécessaire et du possible, de l'argument ontologique, du prophétisme et de l'imagination. En tout cela, ils n'ont pas manqué d'originalité et de profondeur.

* * *

Certains mystiques musulmans se sont intéressés aux mêmes problèmes. Suhrawardī (+ 1191), à la tête de l'école des Illuministes (*Ishrāqīyyūn*), dit que Dieu, Lumière des Lumières, est la source de tous les êtres. De cette Lumière Suprême découle un processus d'illumination qui forme tous les développements cosmologiques et anthropologiques. Par l'illumination, l'Univers s'est formé, et par elle notre âme atteint sa félicité³. Un autre mystique du XIII^e siècle, Ibn Sabʿīn, dit comme les philosophes que Dieu est un être transcendant, dont émanent diverses intelligences qui dirigent l'Univers. L'Intelligence Agente qui s'occupe du monde sublunaire est la donatrice de toutes les formes, y compris

(1) Madkour, *La place d'Al-Fārābī*, Paris 1934, p. 58-65.

(2) *Ibid.*, p. 73-88.

(3) Suhrawardī, *Hayākil al-nūr*, Le Caire 1335 h., IV, p. 28-29.

les âmes. Emanées de cette Intelligence, les âmes humaines cherchent toujours à se rallier à elle¹.

* * *

Donc sous l'action des théologiens et philosophes, philosophes et mystiques, la métaphysique arabe s'est formée et s'est développée. C'est une métaphysique théologique qui a subi différentes influences, en particulier celle de la métaphysique aristotélicienne.

II. La Métaphysique d'Aristote

Aristote est dit à juste titre le fondateur de la métaphysique. Il en détermine l'objet, pense qu'il y a là une science qui étudie l'être en tant qu'être et qui vise à connaître les choses dans leur essence, leurs causes premières et finales. Il admet l'existence de substances suprasensibles. Il consacre à ce sujet un de ses écrits les plus délicats, le plus profond et le plus important. On peut le considérer, à bon droit, comme le couronnement de son système. C'est l'ouvrage que l'on nomme la *Métaphysique* et qu'il a dédié à son élève Eudème qui lui succéda comme chef de l'école Péripatéticienne. Il a été successivement commenté dans l'antiquité par Nicolas de Damas, Alexandre d'Aphrodise et Thémistius. Cet ouvrage traite d'un sujet intimement lié aux études théologiques et fait partie de l'œuvre aristotélicienne à laquelle les musulmans s'intéressent. C'est pourquoi ils l'ont pris pour le faire traduire au début du VIII^e siècle. Un bon nombre de traducteurs se sont mis à le rendre en arabe, il y en a eu d'excellents comme Ḥonayn et son fils Ishāq et des moyens comme Istāth et Abou Bishr Mattā ibn Yūnos². Ils l'ont traduit tantôt à partir du syriaque, tantôt à partir du grec³.

Nous savons que la *Métaphysique* d'Aristote se divise en quatorze livres désignés par des lettres de l'alphabet grec, commençant par "A, a, B" et finissant par "N"; aussi les arabes l'ont-ils appelé *Kitāb al-ḥrūf* (livre des lettres). Mais les musulmans, semble-t-il, n'en connurent que douze. Ils ne possédèrent pas le livre K qui est assez long et un peu douteux au moins pour sa seconde partie. Ils n'ont pas eu non plus de livre N, bien qu'Ibn al-Nadīm mentionne qu'il se trouve en grec avec le commentaire d'Alexandre⁴. Al-Fārābī et Averroès les négligent tous

(1) Massignon, *Recueil des textes inédits*, Paris 1929, p. 133.

(2) Ibn al-Nadīm, *Al-Fihrist*, le Caire 134 h., p. 352.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

deux¹, comme l'a fait S. Thomas. Ajoutons que les arabes intervertirent certains livres. Ils mirent le livre 'a' avant le livre 'A', tel qu'il existe dans l'original grec².

Les arabes ne se sont pas contentés de cet ouvrage seul, ils s'appliquèrent à chercher ses commentaires, se rendant compte de son obscurité et de sa confusion. Ils n'en trouvèrent que deux portant sur le livre 'A': l'un, complet, de Thémistius et l'autre, incomplet, d'Alexandre d'Aphrodise³. Combien al-Fārābī regrette que le commentaire du dernier sur la *Métaphysique* tout entière ne soit pas parvenu au monde arabe⁴.

Les musulmans ont pris un soin spécial du livre 'Λ', ils le traduisent à plusieurs reprises⁵ et font bon accueil à ses commentaires, en particulier celui de Thémistius eut une grande fortune, car il ouvrait toutes grandes les portes de la conciliation entre la philosophie et la religion⁶. Ils considèrent le livre 'Λ' comme le pivot de l'ouvrage tout entier, car il porte sur le Créateur et ses attributs, sujet principal de la métaphysique, c'est l'être pleinement être⁷.

*
* *
*

A peine l'ouvrage fut-il traduit en arabe que les penseurs de l'Islam se mirent à l'étudier et à en subir l'influence. On en trouve déjà l'écho dans les traités d'al-Kindī (IX) qui ont été édités dernièrement. L'un d'eux intitulé : *Fī l-Falsafa l-ūlā* (la philosophie première) où il est dit que cette philosophie première est la meilleure partie de la philosophie et la plus élevée. Car elle est la science du Premier Vrai et de la Cause Première, et il va de soi que la science de la cause est supérieure à la science de l'effet⁸.

Al-Fārābī (+ 950), de son côté, nous a laissé un traité très précis qui complète, paraît-il, son autre ouvrage paru cette année: *Philosophy of Aristotle (Falsafat Aristūṭālīs)*⁹. Ce traité s'appelle : *Les buts du sage*

(1) Al-Fārābī, *Fī aghrād al-Hakīm*, p. 38; Ibn Roshd, *Tafsīr mā ba'ad al-Tabī'a*, Beyrouth 1948, p. VII.

(2) M. Bouyges, *Notices*, Beyrouth 1952, p. XVIII.

(3) Ibn al-Nadīm, *Al-Fihrist*, p. 352; Al-Qiftī, *Tārīkh al-ḥokamā'*, Leipzig 1320 h., p. 41-42.

(4) Al-Fārābī, *Fī aghrād al-Hakīm*, p. 34.

(5) Ibn Al-Nadīm, *Al-Fihrist*, p. 352.

(6) 'Abd al-Rahmān Badawī, *Aristo 'ind al-ʿArab*, le Caire 1947, p. 19-21.

(7) Ibn al-Nadīm, *Al-Fihrist*, p. 352.

(8) Al-Kindī, *Fī l-Falsafa l-ūlā*, le Caire 1950, p. 98-101.

(9) Al-Fārābī's, *Philosophy of Aristotle* by Muhsin Mahdī, Beirut 1961.

dans chacune des parties de son ouvrage intitulé "les Lettres" (*Fī aghrād al-Hakīm fī kollī maqūla min al-kitāb al-mawsūm bil-ḥorūf*). Il y remarque avec raison que le but et l'objet de la *Métaphysique* d'Aristote ne sont pas clairs,¹ aussi en examine-t-il successivement les parties l'une après l'autre résumant chaque fois leur contenu².

Avicenne (+ 1037) s'est occupé de la métaphysique à maintes reprises, particulièrement dans le *Shifā'*, le *Najāt*, les *Ishārāt* et un commentaire du livre "Λ". Dans son *Shifā'*, il consacre la quatrième et dernière somme, que nous avons publiée l'année dernière, aux études métaphysiques. Il s'appuie beaucoup sur la *Métaphysique* d'Aristote, avec plus d'ordre, de clarté et de précision. Sa métaphysique est avant tout aristotélicienne, mais ramenée à la doctrine de l'Islam. Elle a, pour objet l'être en tant qu'être, elle vise surtout l'Être Suprême; c'est une métaphysique théologique ou une théologie métaphysique.

Plus attaché à la tradition aristotélicienne, Averroès (+ 1192) tient à présenter la métaphysique, telle que le Maître l'avait conçue. Dans son *Grand Commentaire*, il commence par donner aussi exactement que possible le texte d'Aristote, dont il établit une version complète. On constate qu'il a sous la main plusieurs traductions dont il choisit la meilleure. Il explique ensuite, commente et analyse; c'est une explication claire, sûre et abondante. Il se réfère aux commentateurs antérieurs, compare les doctrines les unes aux autres et se rallie assez souvent à Alexandre d'Aphrodise et à Thémistius. Dans son *Petit Commentaire*, il donne un bon résumé de la *Métaphysique* d'Aristote³. On voit ainsi que cet ouvrage sert de base aux études métaphysiques de l'école philosophique musulmane.

* * *

Les théologiens, eux aussi, Moctazilites et Ash'arites ont subi son influence. On en trouve déjà des traces chez un 'Allāf (+ 870) ou un Nazzām (+ 865). Ash'arī (+ 935) se met à le discuter et à le critiquer. Signalons surtout Ghazālī (+ 1111), le grand champion de l'Islam. Dans son *Maqāsid al-Falāsifa*, il fait un exposé métaphysique qui tourne autour de l'être : l'être en tant que substance et accidents, universel et particulier, un et plusieurs, antérieur et postérieur, cause et effet, fini et infini, nécessaire et possible⁴. Dans son *Tahāfut*, tout en attaquant apparemment les philosophes, il se montre lui-même grand philosophe

(1) Al-Fārābī, *Fī aghrād al-Hakīm*, p. 34.

(2) *Ibid.* p. 36-38.

(3) Ibn Roshd, *Talkhīṣ mā ba'd al-ṭabī'a*, p. 8-160.

(4) Ghazālī, *Maqāsid al-Falāsifa*, le Caire 1331 h., p. 74-230.

et métaphysicien. Il suffit de mentionner sa négation de la loi de la causalité, six siècles avant David Hume¹, et sa théorie du temps et de l'espace qui ressemble plus ou moins à celle de Kant².

Un autre théologien du XIII^e siècle, Fakhr al-Dīn al-Rāzī nous a laissé un ouvrage magistral de métaphysique. Je veux parler d'*Al-Mabāḥith al-mashriqiyya* qui comprend deux grands volumes et qui ne traite que de la métaphysique³. A l'instar de Ghazālī dans son *Maqāṣid*, il concentre sa métaphysique autour de la théorie de l'être. Il parle d'abord de l'être en général, ensuite de l'être possible, enfin de l'Être Nécessaire. Son *Mabāḥith*, comme le dira Ibn Khaldūn (+ 1406), marque un tournant dans l'histoire des études théologiques et métaphysiques en terre d'Islam. Il a fini par donner à la métaphysique aristotélicienne un droit de cité dans le sein même des livres du Kalām⁴. Les théologiens postérieurs ont suivi son exemple, en particulier deux contemporains du XIV^e siècle : Al-Taftāzānī (+ 1332) et al-Ijī (1335) qui ont eu beaucoup de succès dans les cinq derniers siècles.

III. Le Mot et le Sens

Nous savons que le mot "Métaphysique" ou "τῶν μετὰ τὰ φυσικά" est à l'origine le nom d'un livre d'Aristote qui fait suite à sa *Physique* d'après la collection d'Andronicas de Rhodes (1^{er} s.a.J.C.). Il n'a été employé seul en Occident qu'à partir des écrits d'Averroès, où il désignait une science. Les Arabes ont connu le terme grec⁵, ils l'ont même arabisé. Ils ont tenu surtout à le traduire, mais avec quelque confusion, ils ont dit *Mā dūn al-ṭabī'a* (en deçà de la physique), *Mā fawq al-ṭabī'a* (au-dessus de la physique) et *Mā qabl al-ṭabī'a* (avant la physique), mais toutes ces dénominations sont tombées en désuétude.

Trois autres appellations ont eu plus de succès. La première est *al-Falsafa l-ūlā* (la philosophie première) qui remonte à Aristote et dont al-Kindī fait un usage fréquent⁶. La seconde est *Ilāhiyyāt* ou *al-'Ilm al-Ilāhī* (la Science Divine) qui a été très répandue. Al-Fārābī

(1) Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifa*, le Caire 1321 h., p. 67.

(2) *Ibid.* p. 65.

(3) Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Mabāḥith al-mashriqiyya*, Haydarabad, 1343 h.

(4) Ibn Khaldūn, *Moqaddima*, p. 433-344.

(5) Ibn abī Oṣaybi'ā, '*Oyoūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*', le Caire 1882, t. I, p. 69.

(6) Aḥmad Foad al-Ahwānī, *Kitāb al-Kindī ilā l-Mo'taṣim billāh fīl-falsafa l-ūlā*, le Caire 1947, p. 60, Moḥammad 'Abd al-Hādī abū-Rida *Ras'ul al-Kindī*, le Caire 1950, p. 97-98.

en particulier met en relief le côté théologique des études métaphysiques, en s'appuyant sur Aristote lui-même, dont le livre "Λ" est évidemment une étude théologique¹. Avicenne abonde dans ce sens, dans son *Shifā'*, il donne à la métaphysique tout entière le nom d'*Ilāhiyyāt*². D'autres penseurs postérieurs ont suivi son exemple, tels que Ghazālī et Fakhr al-Dīn al-Rāzī³. La théologie a été, de tout temps, une partie importante de la métaphysique, mais nommer celle-ci une science divine risque de négliger quelques unes de ses grandes parties. Cependant cette dénomination a servi à lier intimement la métaphysique au Kalām dans le monde musulman. La troisième appellation est *mā ba'd al-ṭabī'a* (après la physique) qu'Averroès a consacrée dans ses commentaires longs et brefs⁴.

Nous trouvons enfin chez Ibn Khaldūn une autre dénomination *mā warā' al-ṭabī'a*⁵ (derrière la physique) qui a suggéré dernièrement à certains auteurs Libanais un néologisme peu réussi : *al-mā warā' iyyāt* (ce qui est derrière). On voit ainsi que le mot μῆτρος a été traduit différemment en arabe, sa traduction la plus heureuse est *mā ba'd*. Averroès remarque que la métaphysique (*mā ba'd al-ṭabī'a*) est appelée ainsi parce qu'elle doit être enseignée après la physique⁶.

Il est à noter que l'arabe moderne revient au mot grec *Mitāf-siqā* et lui reconnaît un droit de cité. Il emploie aussi souvent le terme *mā ba'd al-ṭabī'a*, qui a eu la préférence de l'Académie Arabe.

*
* *

La métaphysique ou *mā ba'd al-ṭabī'a* est la science de l'être en tant qu'être, elle s'occupe des causes lointaines, de la cause des causes et du principe des principes. Al-Fārābī divise son objet en trois parties : la première porte sur l'être et sur ses accidents, la seconde sur les principes des sciences, la troisième sur les êtres incorporels qui ne se trouvent jamais dans des corps⁷. Pour lui, la métaphysique est une science universelle qui s'oppose aux sciences particulières, comme la physique

(1) Al-Fārābī, *Iḥṣā' al-ʿOlūm*, le Caire 1949, p. 91; 99, *Fī aghrāḍ al-Ḥakīm*, Leiden 1895, p. 35.

(2) Ibn Sīnā, *Al-Shifā'*, *al-Ilāhiyyāt*, le Caire 1960.

(3) Ghazālī, *Al-Monqīdh min al-dalāl*, Damas 1934, p. 94; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Mabāḥiṭh al-Mashriqiyya*, Haydarabad 1924.

(4) Ibn Roshd, *Talkhīṣ mā ba'd al-ṭabī'a*, le Caire 1957, *Tafsīr mō ba'd al-ṭabī'a*, Beyrouth, 1938.

(5) Ibn Khaldūn, *Moqaddima*, Beyrouth 1897, p. 433.

(6) Ibn Roshd, *Talkhīṣ*, p. 7.

(7) Al-Fārābī, *Iḥṣā'*, p. 99-100.

ou la géométrie. La science universelle ne peut être qu'une, parce que si elle est deux elle devient particulière¹.

D'après Avicenne, la métaphysique est la science la plus noble et la plus certaine, les autres sciences puisent à sa force et à sa certitude. On l'appelle "philosophie première" car elle est la science de ce qui est premier logiquement et ontologiquement. On la nomme aussi "la sagesse" (*al-hikma*), parce qu'elle est la meilleure science du meilleur objet : meilleure science parce qu'elle est une science certaine, meilleur objet parce qu'il s'agit du Créateur et des causes qui viennent après lui².

Selon Averroès la métaphysique comprend trois choses :

1. La connaissance des êtres sensibles dans leurs genres et leurs espèces, autrement dit les catégories et les postprédicaments.
2. La connaissance des principes des sciences pour en écarter les erreurs.
3. La connaissance des substances séparées et de leur principe premier³.

* * *

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer qu'il y a là une empreinte aristotélicienne indéniable. En fait la métaphysique arabe doit beaucoup à Aristote, mais elle a aussi ses propres éléments. Elle puise dans d'autres sources et répond aux besoins du milieu et du dogme de l'Islam. C'est une métaphysique musulmane.

IV. La Métaphysique musulmane

Nous avons démontré, il y a longtemps, qu'il existe une philosophie arabe, comme il existe une philosophie grecque et une philosophie latine⁴. Nous pouvons dire aujourd'hui qu'il existe une métaphysique arabe ou musulmane. Elle est musulmane par ses problèmes et par sa façon de les résoudre. Elle insiste sur la distinction de l'essence et de l'existence, du nécessaire et du possible. Elle élabore la théorie des dix Intelligences, en fait le support de monde spirituel et de son système cosmique.

Elle part des données coraniques pour aboutir à des études spéculatives. Elle contient des éléments platoniciens, aristotéliciens, stoïciens

(1) Al-Fārābī, *Aghrād*, p. 35.

(2) Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt*, t. I, p. 15.

(3) Ibn Roshd, *Talkhīs*, p. 5-6.

(4) I. Madkour, *Fī l-falsafa l-islāmiyya*, Le Caire, 1947, p. 249-257.

et néoplatoniciens, mais elle les fait tous siens et en forme une doctrine propre. Les emprunts qu'elle fait ne lui enlèvent pas son originalité. C'est une métaphysique dogmatique et spirituelle, elle a le dogme à la base et l'esprit au sommet. Son Dieu est l'Esprit des esprits, ses dix Intelligences sont des êtres purement spirituels. Je dirais encore qu'elle est idéaliste, en ce sens qu'elle est une exaltation de l'idée et une nostalgie de la pensée. L'Être Premier, d'après elle, c'est l'Idée des idées et la Pensée des pensées. Les autres êtres ne sont que l'extension de cette idée et la manifestation de cette pensée.

Cette métaphysique est aussi musulmane par ses auteurs qui discutent entre eux et qui s'opposent même les uns aux autres. Chacun d'eux défend son point de vue et soutient sa doctrine. C'est ainsi qu'elle est l'œuvre de plusieurs hommes et de plusieurs écoles. On peut parler d'une métaphysique mo'tazilite, d'une autre ash'arite et d'une troisième des philosophes. On peut même parler d'une métaphysique avicennienne et d'une autre d'Averroès. Mais toutes tendent vers le même but et se servent de quelques éléments communs. Sous ce rapport, j'aime mentionner un ouvrage du XIV^e siècle, difficile certes à consulter, mais plein d'idées. C'est *al-Mawāqif*, dans lequel Ijī expose les différents problèmes métaphysiques, en désignant leurs auteurs et en donnant leurs argumentations. Il les cite successivement, pousse souvent la critique jusqu'au bout et épuise la discussion. Son livre témoigne vraiment d'une variété et d'une richesse remarquables dans les études de la métaphysique musulmane.

A comparer cette métaphysique à celle d'Aristote, on constate qu'elle est plus méthodique et plus systématique. Elle forme un tout dont les parties sont intimement liées. Sans négliger les principes des sciences, elle se donne plus particulièrement à la connaissance des choses divines. C'est ainsi que métaphysique et théologie font un pour beaucoup de penseurs musulmans. Même Ghazālī, pour déterminer l'objet du Kalām, dit qu'il est l'être en tant qu'être, comme s'il déterminait l'objet de la métaphysique. Les théologiens et les philosophes musulmans s'efforcent donc de présenter une théologie rationnelle.

V. Son influence

La métaphysique arabe eut une grande influence en Orient aussi bien qu'en Occident. Par son aspect théologique, elle a pu s'associer à la pensée juive et chrétienne au Moyen Âge. La scolastique juive n'est au fond qu'une suite de la scolastique musulmane. Son maître incontesté,

Maïmonides (+ 1204), est de formation arabe. Né et instruit dans le monde musulman, il n'a fait que professer les doctrines philosophiques de l'islam. Son Dieu est la Cause Première et le principe d'existence de toutes choses. Son entendement et sa volonté ne font qu'un, son existence est nécessaire en soi, son essence est indéfinissable¹. Il expose aussi la théorie des dix Intelligences exactement comme les philosophes arabes. D'après lui, il y a des Intelligences séparées en nombre égal de celui des sphères. Ces Intelligences sont les anges qui approchent de Dieu et par l'intermédiaire desquels les sphères sont créés et mises en mouvement. Dieu les a produites par émanation; c'est la Première Intelligence, seule, qui a été dérivée de lui, et la multiplicité s'est produite ensuite. Les neufs premières Intelligences s'occupent des sphères, alors que la dixième, l'Intelligence Agente, dirige le monde sublunaire².

* * *

Les penseurs juifs ont servi, au Moyen Age, d'intermédiaires entre la philosophie musulmane et la philosophie chrétienne. Polyglottes érudits, ils se sont bien assimilés la philosophie arabe, afin de la rendre en hébreu ou en latin. Nous savons en outre qu'un mouvement de traduction des écrits arabes avait déjà commencé en Occident dès le dernier quart du XIIe siècle. Ce mouvement a porté, entre autres, sur des livres métaphysiques, en particulier ceux de Kindī, d'al-Fārābī, de Ghazālī, et d'Averroès. Aussitôt traduits, les penseurs chrétiens n'ont pas manqué de les étudier, de les analyser et de les discuter. Ils ont subi leur influence et ont repris des théories qui avaient été en vogue dans le monde arabe, telles que : la notion de Dieu, la théorie des Dix Intelligences, de l'émanation, de l'éternité du monde, la distinction de l'essence et de l'existence, du nécessaire et du possible, le principe d'individuation, la théorie de l'intellect, de l'immortalité de l'âme et de la prédestination. En reprenant ces questions, les docteurs et les philosophes chrétiens les ont tantôt adoptées, tantôt réfutées.

S. Thomas, par exemple, soutient qu'entendre et connaître, c'est l'essence même de Dieu⁴. Les attributs divins diffèrent complètement des qualités humaines, en ce qu'ils sont le fond même de l'essence de Dieu, non pas des choses extérieures qui s'y ajoutent. Il accepte également que les cieux sont mis en mouvement par des anges qui sont aussi nombreux que les âmes sphériques d'Aristote⁴.

(1) Maïmonides, *Guide*, t. I, P. 179 et suivantes.

(2) *Ibid.* t. II, p. 51-92.

(3) Jourdain, *La Philosophie de S. Thomas*, Paris 1858, t. I, p. 202.

(4) Duhem, *Système du monde*, Paris 1913-17, t. V, p. 558-559.

Par contre Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Halès livrent une grande bataille contre la théorie des dix Intelligences.¹ En fait cette théorie ne peut pas plus être tolérée par le christianisme qu'elle ne l'a été par l'Islam. La manière dont elle fait découler le monde de Dieu est tout à fait hérétique, elle sacrifie les idées de création et de toute puissance divine qui sont très chères aux théologiens musulmans et chrétiens.

Le problème de l'Intellect est peut-être la partie de la métaphysique arabe qui a exercé l'influence la plus profonde sur la scolastique occidentale. Lié à la théorie de la connaissance et à la question des universaux, il a dû intéresser les philosophes chrétiens. Touchant à la question de l'immortalité de l'âme et à la vie de l'au-delà, il a suscité chez les théologiens des critiques sans fin. Il a eu ses partisans qui l'ont rapproché de leurs idées propres. C'est de là que sont sortis l'augustinisme avicennisant et l'avicennisme latin.

Bref, Renan avait illustré, il y a un siècle environ, l'influence de la métaphysique averroïste au Moyen Age². Nous avons montré dernièrement le rôle qu'a joué la métaphysique d'Avicenne dans le monde latin³. Nous pouvons dire en général que la métaphysique chrétienne ne doit pas moins à la métaphysique musulmane qu'à la métaphysique aristotélicienne.

* * *

Enfin, on constate certaines analogies entre des doctrines de la philosophie moderne et celles de la métaphysique arabe. Le Cogito cartésien nous fait penser à "l'homme volant" d'Avicenne. Le Dieu de Spinoza a presque les mêmes qualités et les mêmes attributs que le Dieu des philosophes musulmans. C'est un être pour qui l'entendement et l'objet de cet entendement sont identiques et en qui essence et existence ne sont pas séparées. La théorie de la Providence chez Leibniz ressemble beaucoup à celle d'Avicenne. L'auteur de la *Théodicée* divise, comme Avicenne, le mal en trois espèces : physique, moral et métaphysique ; division qui avait été adoptée auparavant par S.Thomas⁴. Sans parler d'une influence directe, on peut envisager des emprunts indirects par l'intermédiaire du *Guide des Égarés*, ou d'un écrit latin de source arabe ou inspiré de la pensée musulmane. En tout cas il faut, à notre sens, chercher les antécédents de la philosophie moderne, non

(1) *Ibid.* V, P. 323 et suiv.; cf. Gilson, *Archives* (1926) p. 44-51.

(2) Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, 8, éd., Paris 1925.

(3) Madkour, Préface d'*al-Ilāhiyyāt*, p. 26-28.

(4) *Ibid.*

seulement dans la scolastique latine, mais aussi dans la scolastique arabe.

* * *

Pour conclure, la métaphysique musulmane se distingue de la métaphysique contemporaine, en tant qu'elle est moins analytique et moins critique. Elle contient cependant de l'ontologie ou théorie de l'être, de la cosmologie ou théorie de la matière, de la psychologie rationnelle ou théorie de l'âme et de la théodicée ou théorie de Dieu. Mais elle est basée sur des conceptions scientifiques erronées. La physique d'Aristote et l'astronomie de Ptolémée n'ont plus cours. Il n'en reste pas moins que cette métaphysique insiste sur deux points qui sont très actuels : la connaissance des principes des sciences ou la théorie de la certitude, la connaissance du monde supra-sensible ou la notion de Dieu.

On a parlé de l'avenir de la métaphysique et de sa légitimité, on en parle encore. Mais dans la scolastique arabe et latine, il y a à apprendre. On y voit que la métaphysique est non seulement légitime, mais aussi indispensable. Elle explique le dogme, elle défend la raison. Aujourd'hui la science, avec tout son progrès, ne peut se passer d'elle. Ni le mécanisme, ni le déterminisme ne peuvent tout expliquer. Il y a des causes qui ne produisent pas leurs effets et des effets dont on ne connaît pas la cause. L'homme, dans sa dignité et avec ses grands principes, ne se contente pas de vivre terre à terre et de satisfaire seulement ses besoins matériels, il tend vers l'idéal et le sublime. Il lui faut une métaphysique, ne fût-ce que pour soutenir et rehausser les valeurs humaines souvent sous-estimées et quelquefois méconnues.

Ibrāhīm Madkour