

14  
L  
12/12

الكتاب التذكارى  
شيخ الأشراق شهاب الدين السهروردى

تحليل معنى الوجود فى كتاب  
« المشارع والمطارحات »  
بقلم الأب فنوانى



المطبعة المصرية للدراسات والكتاب

١٩٧٥

14  
L

الفصل  
السادس

تحليل معنى الوجود في كتاب  
«المشاعر والمطارحات»  
بقلم: الأب قنوات



32172

مجلس  
العلماء

مجلس العلماء  
والمحققين  
بمكة المكرمة



١٩١٩

يتابع الأب الدكتور قنواي بهذا البحث ، عن معنى الوجود عند السهروردي ، من خلال كتابه « المشارع والمطارات » ، بحثين آخرين له ، أحدهما عن معنى للوجود عند مفكرى الإسلام ، فلاسفة ومتكلمين ، ألقى في هارفارد ( ٢٠ - ٢٢ أبريل ١٩٧١ ) ، والآخر عن معنى الوجود عند الفارابي ، ألقى في مؤتمر تاريخ للفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط المنعقد في مدريد ( سبتمبر ١٩٧٢ ) .

ويقدم الأب قنواي في هذا للبحث ترجمة للفصل الأول من المشرع الأول من الكتاب ، وهو الذى يحال فيه السهروردي معنى الوجود . ويظهرنا قبل الترجمة على تصنيفي كل من ماسينيون وكوربان لمؤلفات السهروردي ورأى الدكتور محمد على أبوريان فيهما : ويقول إنه على أساس مما يمكن أن يكون لدى كوربان وأبي ريان من اتفاق ، فإن السهروردي يستخدم في كتاب المطارات تصورات ومصطلحات أرسطية في التعبير عن نظريته .

ولكن يسهل على القارئ معرفة مكان الفصل المترجم بالنسبة لباقي فصول الكتاب ، أورد الأب قنواي فهرسا لفصول الكتاب بحسب طبعة كوربان مع ذكر أرقام صفحاتها . ويشرح طريقته في الترجمة وكيف يؤثر ترجمات فرنسية معينة لبعض مصطلحات السهروردي في اللغة الغربية ( وجود - ثبوت - في الأعيان - حقيقة : الخ ) ، وذلك لتجنب اللبس . ويرحب باقتراحات زملائه من المتخصصين حول هذه الترجمات .

T<sub>2</sub>  
98624

## LA NOTION DE WUJUD DANS LE KITAB AL-MASHARI' WAL-MUTARAHAT DE SUHRWARDI

Dans une étude précédente (1), nous avons procédé à une enquête au sujet de la notion de wujud chez les penseurs musulmans, falsafa et mutakallimun. Plus récemment, au Congrès de l'histoire de la philosophie médiévale tenu à Madrid en septembre 1972, nous avons exposé la doctrine de Farabi sur ce point d'après son **K. al-huruf** récemment édité (2). Aujourd'hui l'occasion nous est donnée de poursuivre notre enquête chez les maîtres de l'Ishraq, Yahya al-Suhrwardi, non pas dans son oeuvre entière mais uniquement dans son **K. al-mashari' wal-mutarahat**. Avant de donner la traduction du texte de ce traité qui en parle explicitement, nous allons situer celui-ci dans l'ensemble de l'oeuvre du grand ishraqi.

Cette oeuvre est, comme on le sait, immense malgré la mort prématurée et tragique de son auteur (3). En se basant sur la préface de la **Hikmat al-ishraq** et probablement des renseignements donnés par Sharazuri et Qutb al-Din al-Shirazi, commentateur de ce dernier traité, Louis Massignon a jadis distingué trois phases dans la vie de Suhrwardi : la première, celle de la jeunesse, est caractérisée par un ishraqisme pur. C'est à cette époque qu'il aurait écrit **al-Alwah al-'imadiyya**, **Hayakil al-nur**, et les traités mystiques. La deuxième phase est celle de son péripatétisme, pendant laquelle il aurait écrit : **al-Talwihat**, **al-Lamahat**, **al-Muqawamat**, **al-Mashari' wal-mutarahat** et **al-Munajat**. Enfin la troisième phase où a prédominé l'influence avi-

1. Intitulée : « Quelques remarques sur les termes se rapportant à l'existence (al-wujud) dans le kalam et la falsafa », communication faite au Colloque sur le kalam, tenu à Harvard du 20 au 22 avril 1971 en l'honneur du Professeur H. Wolfson. Les Actes du Colloque n'ont pas été édités. Nous espérons publier notre étude ultérieurement.
2. **Alfarabi's Book of Letters (Kitab al-Huruf)**; Commentary on Aristotle's *Metaphysics*. Arabic text, edited with introduction and notes by Muhsin Mahdi. XV + 252 pages. (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Série I: Pensée arabe et musulmane, 46) Beyrouth, Dar El-Machreq, 1969. Cf. notre C.R. dans **MIDEO**, t. II (1972), p. 520 et surtout R.M. Frank, **JAOS**, 92.2 (1972), pp. 393-395.
3. Cf. la dramatique récit de la lutte sans merci qui lui déclarèrent les fuqaha' qui finirent par obtenir sa condamnation à mort par Saladin, dans Henry Corbin, **En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques II. Suhrawardi et les Platoniciens de Perse**, Paris, Ed. Gallimard, 1971. pp. 14-18.

cenno-platonicienne aurait été celle de la composition de la **Hikmat al-ishraq**, la **Kalimat al-tasawwuf** et **I'tiqad al-hukama** (4).

M. Henry Corbin a critiqué cette manière de voir en faisant valoir les difficultés qu'elle soulève. Par exemple le **Alwah al-imadiyya** est très probablement contemporain de la **Hikmat al-ishraq** et des grands traités dogmatiques. De même, le **Hayakul al-nur** « reprennent, du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> temple et même simplifient les doctrines les plus caractéristiques de **Hikmat al-ishraq** » (5). Enfin la composition des *rasa'il* utilisant les mythes et les symboles comme dans un but essentiellement initiatique présuppose déjà une intention fermement ishraqi.

Par ailleurs, M. Corbin pense que les « ouvrages discutant ou empruntant la dialectique péripatéticienne n'impliquent pas une adhésion philosophique au péripatétisme comme tel » (p. XIII). Aussi arrive-t-il à la conclusion qu'il y a chez Suhrawardi une « unité d'intention » qui lui permet, sans qu'on puisse praler d'évolution ou de périodes dans sa vie, de s'exprimer sous des formes variées. Dès lors la classification que nous pourrions appeler d'ordre doctrinal, est faite suivant le schéma suivant :

A. Le système des grands traités dogmatiques : 1) **Talwihat**. 2. **Muqawamat**. 3. **Mutarahat**. 4. **Hikmat al-ishraq**.

B. Les « Opéra minora », dogmatiques aussi mais insistant sur une partie ou un groupe de thèmes. Ce sont : **al-Alwah al-Imadiyya**, **Bustan al-qulub**, **Hayakil al-nur**, **I'tiqad al-hukama**, **Kalimat al-tasawwuf**, **Kashf al-ghita'**, **al-Lamahat**, **Partaw-Nameh**.

C. Les *Rasa'il* en forme de similitudes, romans d'initiation, récits symboliques, tous écrits en persan.

D. **Al-Waridat wal-Taqdisat** que M. Corbin appelle un véritable « Livre d'heures » pourvoyant un hymne propre pour chaque jour de la semaine.

M. Muhammad Abu Rayyan, professeur à l'Université d'Alexandrie, qui a consacré sa thèse de doctorat, soutenue à Paris, aux « **Origines de la philosophie de l'Ishraq** » (6) a discuté dans un chapitre spécial les deux positions précédentes. Il ne pense pas qu'on puisse

4. Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929, p. 113.

5. As-Suhrawardi, *Opera Metaphysica et mystica*, vol. I, Istanbul, 1945, p. VII.

6. Le texte français n'a pas été publié, par contre l'auteur a édité un texte arabe sous le titre : **Usul al-falsafa al-ishraqiyya inda Shihab al-Din al-Shurawardi**, Beyrouth, Dar al-talaba al-'Arab, 1969.

établir une coordination organique entre les divers livres et traités de Suhrwardi (cf. en particulier pp. 66-67). D'après M. Abu Rayyan, et en s'appuyant sur les propres dires de Suhrwardi, celui-ci a commencé à écrire la **Hikmat al-ishraq**. Empêché par ses nombreux voyages de l'achever, il rédigea, pour répondre à des sollicitations pressantes, d'autres traités, tels: **al-Lamahat**, **al-Talwihat**, **al-Muqawamat**, **al-Mutarahat** et **al-Hayakil**, — sans pour autant cesser de travailler à **Hikmat al-ishraq**. On pourrait donc soutenir qu'il a conçu sa doctrine avant la rédaction de la **Hikmat al-ishraq** et qu'on rédigeant les autres traités, il n'a pas voulu en faire un exposé systématique complet mais insister sur tel ou tel aspect sans s'astreindre à la conclusion et à la densité que l'on trouvera dans la **Hikma**. Autrement dit, alors que les autres traités donnent des exposés partiels simplifiés pour une initiation à la doctrine (*nawahi mubassata lil-madkhal*), la **Hikmat al-ishraq** donne un exposé complet en lui-même contenant, sous une forme condensée et par là difficile, tous les aspects de la doctrine.

Nous pouvons, nous semble-t-il, en nous en tenant à ce que MM. Corbin et Abu Rayyan ont de commun, considérer que Suhrwardi, dans les **Mutarahat**, exprime sa propre doctrine tout en utilisant certains concepts et la terminologie aristotéliens.

Pour permettre au lecteur de situer le texte traduit dans l'ensemble du traité des **Mutarahat**, nous donnons la table des chapitres de celui-ci en renvoyant aux pages de l'édition de M. Corbin.

	Pages
Préface du livre . . . . .	124
Préface de la troisième science . . . . .	196

#### Premier mashra'

Au sujet de certaines choses qu'il faut connaître avant (d'abord) la science universelle, — ce que certains ont négligé de faire.

Chapitre premier. — Où on fait une légère allusion à l'existence, la chose, la nécessité et la possibilité, l'impossibilité, le vrai et le faux . . . . . 199

Chapitre deuxième. — Où l'on parle également d'une façon générale de l'existence et du néant ('adam) . . . . . 212

Chapitre troisième. — De la substance et de l'accident — — 218

#### Deuxième mashra'

Des catégories, où on établit l'accidentalité de certaines d'entre elles et la substantialité d'autres. Recherches qui s'y rapportent.

Chapitre premier. — Recherches se rapportant à la substance	221
Chapitre deuxième. — De la quantité, son caractère accidentel	233
Chapitre troisième. — De la qualité .. .. .	250
Chapitre quatrième. — De la relation .. .. .	263
Chapitre cinquième. — Des autres catégories .. .. .	273
Chapitre sixième. — De la vigueur et de la faiblesse .. .. .	293

### Troisième mashra'

#### Les divisions de l'existence

Chapitre premier. — De l'antériorité et de la postérité .. .. .	302
Chapitre deuxième. — De l'unité et de la multiplicité .. .. .	308
Chapitre troisième. — Des divisions de l'altérité .. .. .	312
Chapitre quatrième. — De la puissance et de l'acte, division de l'existant en innové et non-innové .. .. .	320
Chapitre cinquième. — Du général et du particulier — —	328
Chapitre sixième. — Des considérations intellectuelles .. .. .	340
Chapitre septième. — Fin de l'exposé sur les considérations in- tellectuelles et les choses mentales .. .. .	365
Chapitre huitième. — Ce qui a l'essence stable (qarr al-dhat) et ce qui ne l'a pas .. .. .	371
Chapitre neuvième. — Ce qui peut être fini et qui ne le peut pas .. .. .	372
Chapitre dixième. — Ce qui est divisible et ce qui ne l'est pas	372
Chapitre onzième. — Ce qui peut être partie de l'essence et ce qui ne le peut pas .. .. .	372
Chapitre douzième. — Ce qui est susceptible de mouvement et ce qui ne l'est pas .. .. .	373
Chapitre treizième. — De la cause et de l'effet .. .. .	376
Chapitre quatorzième. — De la cause finale .. .. .	382
Chapitre quinzième. — De l'effet de ce qui est un .. .. .	385

### Quatrième mashra'

Chapitre unique. — Ce qui a été dit à ce sujet .. .. .	386
--	-----

### Cinquième mashra'

#### De son action, signification de la création (ibda')

Chapitre premier. — De l'effet permanent et de l'effet non per- manent .. .. .	403
---	-----

Chapitre deuxième. — Les causes des innovés, des rencontres fortuites et volontaires .. .. .	408
Chapitre troisième. — Que l'intelligence meut la sphère par le désir .. .. .	416
Chapitre quatrième. — Recherches concernant l'innovation essentielle et l'innovation selon le temps .. .. .	417

#### Sixième mashra'

De la bonté et de la richesse, allusion aux principes de l'existence et aux mouvements des sphères, à la hiérarchie de l'existence, du bien et du mal.

Chapitre premier. — L'action du nécessairement existant n'a pas de cause finale .. .. .	427
Chapitre deuxième. — Le nécessairement existant est la fin de tous les êtres .. .. .	433
Chapitre troisième. — Du principe concernant le possible et le plus noble .. .. .	434
Chapitre quatrième. — Réfutation d'une règle d'Abul-Barakat .. .. .	435
Chapitre cinquième. — Du mouvement des sphères célestes et de l'état de leurs âmes .. .. .	439
Chapitre sixième. — Ce qui soutient (al-mumidd) les sphères est une substance intellectuelle .. .. .	444
Chapitre septième. — Le corps ne peut pas être une cause pour un corps .. .. .	445
Chapitre huitième. — L'émanation de la pluralité à partir de l'un selon les Péripatéticiens et selon les Ishraqiyyun .. .. .	449
Chapitre neuvième. — Où l'on prouve l'existence des archétypes des espèces (arbab al-anwa') .. .. .	453
Chapitre dixième. — La soumission de toute l'existence à la victoire de la lumière des lumières .. .. .	464
Chapitre onzième. — Du mal, comment émane l'acte de la cause .. .. .	466

#### Septième mashra'

De la perception (idrak), la connaissance du nécessairement existant des (substances) séparées. De l'immortalité de l'âme, de la béatitude.

Chapitre première. — De la perception et de la science .. .. .	474
Chapitre deuxième. — De la perception des âmes célestes et diverses autres perceptions .. .. .	489

Chapitre troisième. — Comment apparaissent les choses cachées	493
Chapitre quatrième. — Le problème de l'immortalité de l'âme	496
Chapitre cinquième. — De l'impossibilité de la métempshycose	499
Chapitre sixième. — De la conduite des sages théosophes (al-hukama' al-muta'allihun) . . . . .	500
Chapitre septième. — Testament de l'auteur . . . . .	505

Enfin quelques remarques au sujet de la traduction. Nous avons essayé de serrer le texte le plus près possible, en ne reculant pas devant certains néologismes, — comme « choséité » par exemple pour *shay'iyya*, — qui sembleront barbares aux non-spécialistes. De même, nous traduisons généralement *wujud* par existence quand nous ne laissons pas tel quel; le traduire par « être » introduirait une terminologie occidentale qui risquerait de créer de la confusion. Certains termes demeurent des « crues » pour nous et semblent défier toute traduction, le terme *thubut*, par exemple, traduit tantôt par « affirmation » tantôt par « stabilité » ou pas traduit du tout... L'insaisissable « *amr* » a été traduit tantôt par notion tantôt par « chose »; *hal*, dans son sens technique par « mode ». *Fil-a'yan* correspond au terme scolastique « *in re* ». *Haqiq* est traduit tantôt par « essence » tantôt par « réalité », rarement par « vérité ».

Nous serions heureux et reconnaissant de recevoir de nos collègues des suggestions pour des traductions plus idoines...

#### La première section (al-mashra' al-awwal)

De certaines notions (*umur*) qu'il faut connaître et examiner avant (d'aborder) la science universelle, — ce que certains ont négligé de faire.

### CHAPITRE I

Où on fait une légère allusion à l'existence, la choséité, la nécessité et la possibilité, l'impossibilité, le vrai et le faux.

(3) Certains (entendent) définir toutes choses; ils ont (voulu) également définir l'existence, quand ils s'en sont occupées. Il t'est apparu, dans ce que tu as vu précédemment en logique, la nécessité, quand il s'agit de principes, d'arriver jusqu'aux évidences naturelles (*fitriyyat*) — et qu'on ne montre pas une chose par ce qui est plus caché qu'elle, ou qui lui soit égale du point de vue de la connaissance ou de l'ignorance.

Parmi les définitions qu'ils ont donné de l'existence (*a-lwujud*), il y a celle-ci : « C'est ce qui fait que ce qui est qualifié par elle est existant ». Tu vois la fausseté d'un pareil procédé : on définit la

chose par ce qui est plus caché qu'elle, et qui n'est connu que par elle. En effet, l'existant en tant qu'existant n'est connu que par l'existence : comment définir l'existence par lui ?

D'autres ont défini l'existant en ce qui se divise en éternel et innové. Or l'éternel et l'innové ne sont définis que par l'existence prise avec la considération qu'elle est précédée ou non par la non-existence ('adam).

L'existant a été aussi défini « ce qui se divise en agent et patient ». Or l'un et l'autre ont besoin pour être définis de l'existence en tant que la donnant ou la recevant (ma' ifada aw istifada).

On prend quelquefois dans la définition de la chose et de l'existence des termes qui leur sont synonymes comme « ce qui est telle ou tel » (al-amr al-ladhi kadha wa kadha). Cela revient à définir la chose par elle-même. Celui qui définit la « chose » en disant : « C'est ce qui peut recevoir valablement une information » définit la chose visible (zahira) par la validité de l'information, qui est plus cachée qu'elle. Il prend dans la définition de la chose le terme al-ladhi (qui) qui a le même significat. L'existence et la chose (appartiennent à la classe) des termes qu'il n'est pas valide de définir parce que rien n'est plus évident qu'elles.

Certains ont donné comme argument que la chose est plus générale que l'existence parce que l'intelligible, impossible ou possible mais non existant in re (fil a'yan), est « une chose » dans l'esprit : il a une forme intelligible mais pas d'existence. Mais (l'auteur d'un pareil raisonnement) a commis une inadvertance dans sa motivation : car de même qu'il est une chose du point de vue de son intelligibilité qui existe dans l'esprit selon cette considération ; et comme il n'existe pas in re, il n'est pas une chose in re ; alors à l'existence absolue sans condition correspond une chose absolue sans condition : à (l'existence) mentale correspond (la chose) mentale, à (l'existence) réelle correspond (la chose) réelle. Aussi l'argumentation avancée est invalide.

(p. 201)

D'autres ont avancé comme preuve de la plus grande universalité de la chose que celle-ci comprend l'existence elle-même et la quiddité à laquelle advient l'existence. Elle est donc plus générale que les deux. On a répondu que l'existence s'attribue à la quiddité particularisée et en considération de la chose qui la suit (al-lahiqah biha) parce qu'elle a une existence également, ne serait-ce que dans l'esprit. (L'existence) est donc plus générale que les deux.

D'autres en voyant que chacun des deux (termes) se dit de l'autre ont estimé que les deux sont à égalité. D'autres ont prétendu que c'était deux termes synonymes. Ils disent : « Nous prétendons que le contenu des deux termes est identique. Ce contenu identique est évident inné (*fitri*). Celui qui prétend qu'ils sont deux et qui affirme qu'il y a aucune différence entre eux, qu'il montre le sens de chacun. (Mais) alors ce sens nous deviendra équivoque, et l'un d'eux n'est plus évident... Ils disent : « La chose correspond à l'existant, la chose à l'existence ; le mental de chacun d'eux correspond au mental, le réel au réel. De même que la chose est également appelée « chose », — on ne peut pas en effet dire qu'elle n'est pas quelque chose, — de même on dit qu'elle est existante. Et de même, si on dit de l'existence qu'elle est « chose » c'est comme si on dit qu'elle est existante : en ce qui concerne pareilles choses, on a pris l'habitude de prendre l'une d'elles et de lui attribuer son semblable : on dira de l'existence qu'elle est existante et de la chose qu'elle est chose. Cette répétition n'indique pas qu'il y ait différence dans le sens ou la réalité.

Celui qui prétend affirmer l'identité des deux sens de l'existence et de la chose, en fait s'engage dans une discussion verbale non dans une recherche réelle. Il en est de même de celui qui affirme l'identité de sens de deux termes, quels qu'ils soient. Car le sens de deux termes s'il ne diffère pas d'un certain (p. 202) point de vue selon l'opinion du contradicteur, sa prétention n'est pas autre chose que ce terme a été posé en face de cette signification ou que je l'ai particularisé moi-même selon un vocable choisi par moi. Ce qu'il a choisi lui-même comme vocable spécial ; il n'y a pas lieu de le discuter avec lui, mais la prétention que le vocable reçu par la coutume ou posé par le lexicographe est tel, c'est là quelque chose qui est du ressort des spécialistes de la langue et non des recherches scientifiques. Et la recherche avec celui avec qui on discute ce problème est également verbale : si la contestation porte sur un même objet, l'un d'eux dira : « La signification est la même » ; le second dira : « Elle n'est pas la même mais le terme de chose se dit de ce qui comprend l'existence et la quiddité qui est au-delà de l'existence », soit du point de vue de la coutume soit selon sa convention à lui ou celle d'un autre. Il n'y a pas lieu entre eux de contestation réelle.

(1.8) Mais celui qui affirme l'identité de sens de deux termes concède que la chose a un statut autre que celui de l'existence — comme quand on dit : « Cette chose est possible (en fait) d'existence » mais on ne dit pas : « Elle est possible (en fait) de chose ». Et

l'on dit : L'existence de la chose provient de l'agent » — alors il s'est contredit par cette concession. Il est obligé de reconnaître, d'une certaine manière, la différence de deux considérations, ce qui entraîne la différence dans la signification.

p. 202, 1.12. Et celui qui a donné comme raison de la différence entre eux le fait qu'on peut valablement dire « la vérité (haqiqa) de tel est existante » et qu'il n'est pas valide de dire : « La réalité de tel est chose », n'a pas donné une raison valide : car le contradicteur peut contester la non-validité de cette affirmation : « La réalité de tel est chose ». Il peut même inverser l'affirmation car tout le monde est d'accord que la réalité (haqiqa) n'est appelée telle que quand elle est accompagnée de l'existence de telle sorte que quand il dit « la réalité de tel est existante, cela revient à dire : la quiddité accompagnée par l'existence a une existence ». La preuve qu'il donne de l'invalidité de l'affirmation : « La réalité de tel est chose » parce qu'elle n'est pas connue, est également invalide parce que ce n'est pas une condition de la validité d'une affirmation de quelque chose qu'elle soit ignorée : les évidences innées qui sont les premiers principes, sont valides bien qu'elles ne soient pas.

(4) Sache que certains de ceux qui ont considéré la chose plus générale que l'existence se sont laissés aller à d'étranges imaginations. Ils ont dit : « Le non-existant possible (al-ma'dum al-mumkin) est « chose » et il est « stable » (thabit). Ils ont concédé que l'absurde (al-muhal) est nié (manfi) et qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre l'affirmation et la négation. Parfois ils admettent un intermédiaire entre l'existant et le non-existant de sorte qu'on puisse appeler « thabit » 1) l'existant, 2) et ce qui n'est ni existant ni non-existant (ma'dum) qu'ils ont appelé « mode » hal) et 3) un certain non-existant (ma'dum) qui est le possible.

D'autres ont dit : Si nous divisons le non-existant (al-ma'dum) en possible et impossible, il faut séparer les deux divisions par la possibilité et l'impossibilité. Or l'affirmation (thubut) du statut de la possibilité à cette division du non-existant exige sa chose.

(5) Recherche et vérification. Ceux-là n'ont pas tenu compte des choses (umur) mentales et qu'elles sont dans les esprits « chose ». Ils ont ignoré que la différenciation entre les deux non-existants des choses réelles ('an al-a'yan) se fait en considérant ce qui a été ajouté à leur significat dans l'esprit : si l'impossible également test pris ainsi — selon le significat de son nom et selon qu'une chose est affirmée ou niée de lui, — il est aussi « chose » car si sa forme dans l'intelli-

gence n'était pas choseité, on ne pourrait pas en faire un sujet d'information positive ou négative ; et ce qui n'a pas de « stabilité » (thubut) dans l'esprit et in re, l'affirmation de sa « stabilité » est du radotage ; il est impossible d'en faire un sujet d'information.

p. 204. On peut les confondre en leur disant : Si le possible est non-existant (ma'dum), son existence est-elle « stable » (thabit) ou niée ? Car ils confessent que la chose ne peut échapper à l'affirmation ou à la négation. S'ils disent : l'existence du non-existant possible (al-ma'dum al-mumkin) est niée — et pour eux tout nié (manfi) est impossible (mumtana'), — l'existence possible devient impossible, ce qui est absurde. Et s'ils disent : l'existence est affirmée de lui — **et tout attribut affirmé d'une chose peut lui être attribué** — alors le non-existant peut être qualifié, quand il est dans la non-existence, par l'existence ; il serait à la fois existant et non-existant, ce qui est absurde. S'ils disent qu'il n'est pas possible d'attribuer à une chose l'attribut qui est affirmé d'elle (al-thabita lahu), alors il ne serait plus valide de dire de la quiddité non-existante « qu'elle est chose », car la choseité est affirmée d'elle (thabitatan laha) ; de cette supposition il résulte qu'on ne peut pas attribuer à une chose quelque chose qui est affirmé d'elle : elle n'est pas une chose et il avait dit qu'elle était une chose.

Il en est de même pour la possibilité et pour l'affirmation (thabat) elle-même également attribuée au non-existant. On pourrait leur dire d'une façon globale : « Le non-existant possible existe-t-il ou n'existe-t-il pas ? Il est clair que l'un est une négation, l'autre une affirmation il n'y a pas d'autre possibilité. Si (le contradicteur) répond : il existe il affirmera une absurdité. S'il dit qu'il n'existe pas, il aura nié ; dès lors quelque chose sera devenu nié. Or pour lui tout nié est impossible. Or certain possible est impossible : l'absurdité est patente.

pp. 204, 15. On peut les réduire à qui a en désignant une personne par « lui » (huwa) et dire : « Ceci avant l'existence était-il affirmé « cela » ou non ? S'il choisit de dire « il était affirmé — et ceci en tant qu'il est ceci est « désigné » (mushar ilayhi, signatum), alors le non-existant est « désigné ». S'il n'est pas affirmé « ceci », alors il est en tant que tel nié. Or tout nié est impossible per se d'après lui. Alors « ceci » devient impossible. S'il dit : on ne peut le dire « ceci » que par son existence ou par l'existence de ses attributs, on lui dira : « Par l'existence de son existence et l'existence de ses attributs ou par l'affirmation (thubut) de son existence et l'affirmation de l'existence de ses attributs ? ».

S'il adopte la première réponse, il y aurait pour la chose l'existence de l'existence ad infinitum; la question fait retour à toute existence de l'existence: rien n'existerait sans qu'avant lui, il y ait une infinité d'existences; ce qui est absurde.

1.4 S'il répond «par l'affirmation (*thubut*) de son existence et l'affirmation de l'existence de ses attributs «et que ces existences sont «positives» (*thabita*) parce qu'elles sont possibles et que la désignation (*al-ishara*) dépend de l'affirmation de l'existence ou l'affirmation des existences des attributs qui ne cessent d'être affirmées, alors la chose ne cesse d'être désignée et le non-existant possible devient désignable. Ce qui est absurde.

1.7 S'ils disent: les attributs n'étaient pas affirmés (*thabita*), ils étaient donc niés; sont donc impossible d'après leur point de vue. Ce qui est absurde.

1.7 S'ils renoncent à leur doctrine, à savoir que l'existence s'ajoute à la quiddité, c'est ce qu'ils professent, qu'ils nient et qu'ils disent: «elle est identique à la quiddité», cela ne leur servira de rien. Car si la quiddité est affirmée (*thabita*) quiddité, et que la quiddité se prend comme identique à l'existence, alors la quiddité, affirmée est existante également comme on l'a vue précédemment. De plus, comment cela leur est-il possible? La quiddité affirmée, l'agent doit bien lui donner quelque chose, chose, c'est l'existence. Comment l'existence reçue de l'agent peut-elle être identique à la quiddité?

p. 205, l.3. De plus, il est étrange que, pour eux, l'existence soit donnée par l'agent, alors qu'elle n'est ni existante ni non-existante. L'agent ne donne pas l'existence de l'existence alors que c'est d'elle dont il est question, ni ne donne sa positivité (*thabat*) car elle était déjà affirmée du fait qu'elle était possible en elle-même. De sorte que l'agent n'aura rien donné aux quiddités et ils en arrivent à soustraire le monde entier à la création de Dieu.

1.17 C'est là le fait de personnes qui ont vécu dans la religion musulmane avec une inclination vers les questions intellectuelles mais n'ayant pas des idées saines; ils n'ont pas eu comme les soufis des expériences de (connaissance) gustatives. Il leur est tombé entre les mains des livres traduits par certains au temps des Omayyades, dont les noms des auteurs ressemblaient à des noms de philosophes. Ces personnes crurent que tout nom grec était le nom d'un philosophe. Ils trouvèrent dans ces livres des mots qui leur plurent; ils les adoptèrent, en tirèrent des dérivations par désir de la philosophie. Celles-ci se répandirent de par le monde, ce qui les remplit d'aise.

Ils furent suivis par des auteurs postérieurs qui sur certains points les contredirent. Mais l'erreur de tous vient de ce qu'ils ont entendu des noms grecs, auteurs de livres contenant prétendument de la philosophie. En fait, ils n'en contiennent pas du tout. Ceux qui vinrent en premier lieu les acceptèrent, les suivants en firent autant. La philosophie ne prit corps (*kharaajat*) qu'une fois que furent répandues les assertions (*aqawil*) du commun peuple (*al-'amma*) de la Grèce et de leurs orateurs et qu'elles furent acceptées par tous (*al-nas*).

(6) Sache que ceux dont nous avons rapporté les opinions au sujet de la choséité des non-existants ont nécessairement admis des choses qui étaient ni existantes ni non-existantes. Pour eux tout ce qui est général (*'amm*) et tout ce qui est distinctif est un «mode» ni existant ni non-existant. Certains disent que de même qu'ils ne sont ni existants ni non-existants, ils ne sont ni connus ni ignorés, intelligés Parmi ces auteurs certains disent qu'il peut s'agir également de choses (*umur*) sensibles.

Ce qui est vraiment étrange, c'est qu'il puisse se trouver quelque-chose qui n'existe pas, qui n'est pas connu et qui puisse cependant être senti. Si ces choses ne sont pas connues, de quoi parle-t-on alors ? Sait-on, oui ou non, qu'elles n'existent pas ? Si on ne le sait pas comment sait-on alors qu'elles n'existent pas ? Si on le sait pas, pourquoi / (p. 207) ne pas se taire ? N'est-ce pas là faire preuve d'insanité ?

Par ailleurs le (*'adam*) consiste ou bien en la non-existence (*al-lawujud*) ou bien dans la non-choséité-qui est plus générale que l'existence puisqu'elle se dit de la quiddité qui est au-delà de l'existence, — et il n'y a pas entre l'affirmation (*al-ijab*) et la négation (*al-salb*) de moyen terme. Si le *'adam* consiste en la non-existence (1.4) et que la chose ne peut être que existence ou non-existence et qu'il ne peut donc qu'être existence ou *'adam* et s'il consiste en non-choséité sa position sur la première question» que le non-existant (*al-ma'dum*) est chose» est fausse, parcequ'alors cela reviendrait à dire :> que la non-choséité est chose», — ce qui est absurde.

1.7 De plus si le *'adam* consiste en la non-choséité alors les attributs des quiddités non-existencetes sont (également) non-existantes et donc elles ne sont rien, selon cette position. Si elles existent, l'agent leur aura communiqué ce qui ne demeure pas avec la non-choséité car la choséité et le *thabat* sont possibles. Alors deviennent possibles la non-choséité, la choséité, l'affirmation et la négation.

tion Et ainsi le nié deviendrait possible alors que pour lui il était impossible.

(p. 207) Et si le 'adam n'était pas la non-choséité ni la non-existence ni la privation (salb) d'une quiddité particulière comme la non-humanité car la non-humanité s'attribue à de nombreuses choses qui sont existentes et qu'il ne convient pas de les qualifier par le 'adam, alors le 'adam serait une notion qui aurait une nature réalisée (**muḥassal al-tabi'a**), soit substance, — si elle n'est pas dans un sujet-, ou accident s'il est dans un sujet-, ou un certain attribut. Or tout attribut a un substrat positif (**mahall thabit**), alors le non-existant impossible serait positif (**thabit**) à cause de l'intention positive (**thubuṭi**) qu'est le 'adam. Ce qui est absurde.

(7) Une autre voie. Si le noir était ma'dum et sa couleur et les choses générales positives et les traits qui distinguent le noir de toutes les autres couleurs étaient positifs, et l'existence positive, alors à cause de la positivité de l'existence, il serait qualifié par elle, et à cause de la positivité de la colorité et des choses distinctives particulières et des choses générales. Sa quiddité se réaliserait ; pour toutes ces choses, leurs existences sont positives ; ce n'est pas l'agent qui les produit, car l'agent donne l'existence. Or il n'y a pas pour ces existences d'autre existence pour que l'agent la donne car le noir dans l'état de son 'adam est identique à son état d'existence. En effet l'agent ne produit pas les attributs dont les quiddités sont positives ni les existences positives, bien que l'agent donne l'existence ; et l'existence n'a pas d'existence pour la lui donner : comment en serait-il ainsi alors que l'état de l'existence de l'existence est comme celui de l'existence elle-même ?

1.6 Si on dit : il donne la « stabilité » (**thabat**) de l'existence : la stabilité (**al-thabat**) était avant sa production niée ; dès lors, elle était impossible à réaliser ; l'existence était aussi avant la stabilité niée. Son état était donc aussi ainsi.

De plus, la stabilité (**al-thabat**) et l'existence si elles étaient non-stables avant le don de l'agent, alors leur possibilité était non-stable car on ne peut se représenter la positivité (**thubuṭ**) d'un attribut pour quelque chose de non-positif. Elles sont donc, avant le don de l'agent, non-possibles. Elles ne sont pas non plus nécessaires. Or ce qui n'est ni possible ni nécessaire est impossible. Donc toutes ces choses (**umur**) sont d'après sa position, impossibles. Ce qui est absurde.

1.12 De plus la positivité (**thabat**) ne veut pas dire autre chose

que l'existence : si celle-ci est mentale, celle-là l'est aussi ; si celle-ci in re, celle-là aussi. Nous, nous n'entendons par le 'adam que la non-existence. Ce qui n'est pas existant est (ma'dum). Si (et auteur) lui donne une autre signification qu'il s'en explique. Nécessairement il sera réduit à quia sur ce point. Tout ce qu'il dira se retournera contre lui. Leur erreur réside dans le fait de soutenir que le ma'dum est chose, et dans les modes, qui (d'après eux) ne sont ni existants ni non-existants (ma'duma), étant donné qu'ils n'ont pas reconnu les «intentions» mentales.

(8) Peut-être entendent-ils quelquefois dire les personnes savantes : «les universels n'existent d'aucune manière»-car ils n'existent (effectivement) pas in re-, et ne sont pas non-existants (ma'duma) de tous points de vue, puisqu'ils ont une certaine existence dans l'esprit. Ils ne sont donc ni existants ni non-existants (ma'aduma) selon les deux considérations précédentes. D'où leur erreur.

p. 209 l.2 D'autres aussi se sont abstenus de dire : «Dieu existe ou non-existant (ma'dum) et sont tombés dans l'erreur. Ce qui les a conduits à cela, c'est la fausse idée qu'ils se sont faite à cause du terme qui a la forme de maf'ul (i.e. forme du patient). Ils ont voulu exclure cela de Dieu.

De même ils ont cru qu'il penait du (sentiment al-wijdan) et ils n'ont admis qu'il fut possible qu'il y eut (en Dieu) ni du sentiment intellectuel-à cause de l'impossibilité de la métonymie, — ni sensible.

l.6 La difficulté provenant du terme est facile à résoudre : même si on nie (suliba) l'existentialité (al-mawjudiyya) au sens indiqué, cela reste valide et ne soulève pas de contestation.

Quant à ceux qui arguent que s'Il est existant, il y aurait comme associés à lui dans l'existence les êtres existants, ils en sont arrivés à la pure négation des attributs (ta'til) : on ne pourrait pas dire qu'il a une vérité parce qu'il en résulterait nécessairement qu'il aurait en commun avec les vérités le significat de la vérité, ni qu'Il a une quiddité pour la même raison, ni qu'Il est chose parce que cela entraînerait nécessairement qu'il aurait en commun avec les choses la choséité : Il serait non-chose car il n'y a pas de moyen terme entre l'affirmation et la négation ; ni qu'Il a une ipséité (huwiyya) et une positivité (thubut). Or ce qui n'a ni ipséité ni positivité est nié, privé de choséité, pure négation.

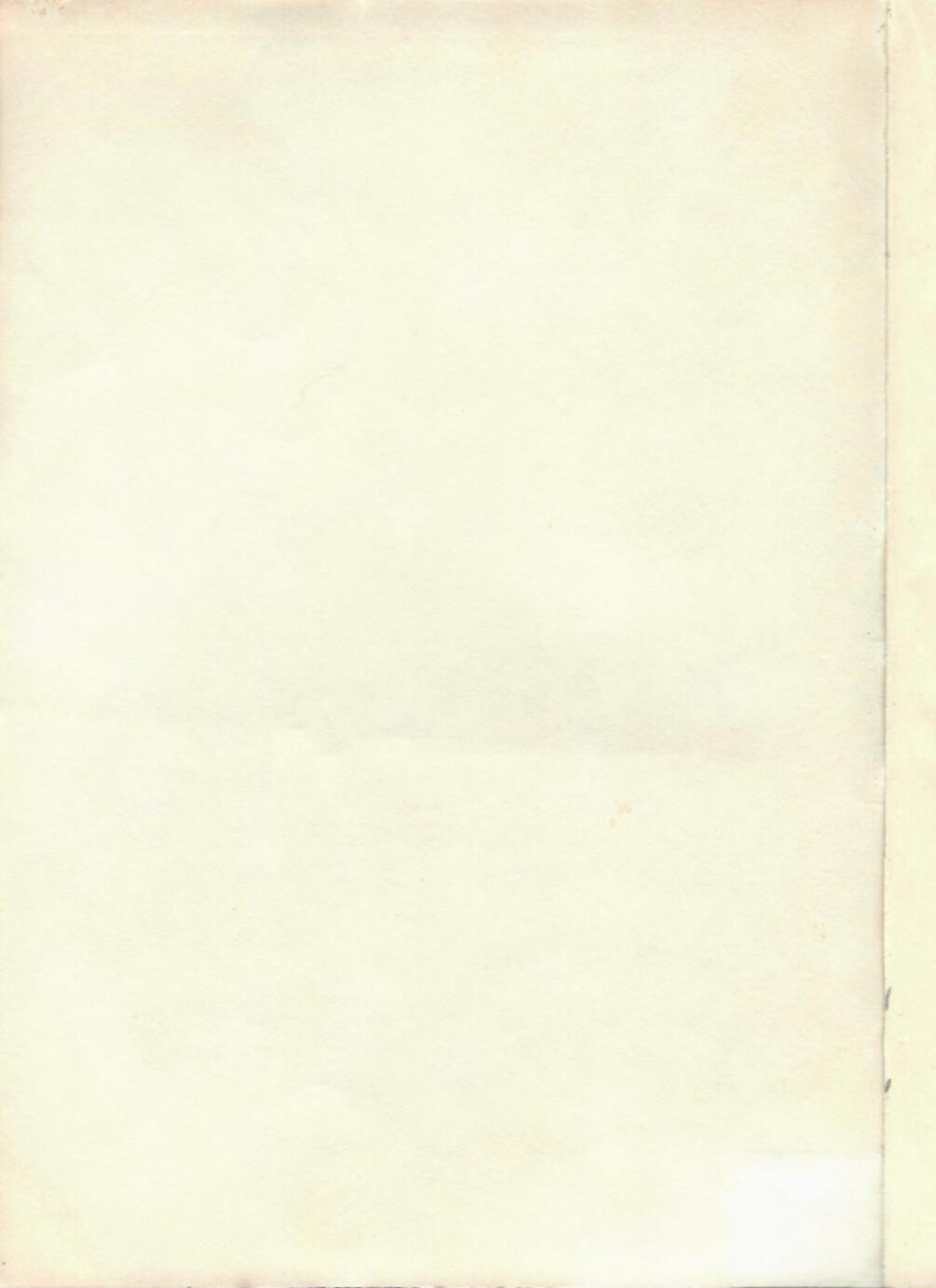
l.13 De plus, on ne pourrait le connaître d'aucune manière,

sinon cela entraînerait nécessairement une association. Mais alors ce sot de qui s'entretient-il, de quelle chose parle-t-il ?

1.14 Ces sectes dont nous avons mentionné les opinions au sujet de l'existence et de la non-existence ('adam) ne mériteraient pas qu'on leur adressât la parole. Mais étant donné que nous avons vu que certains sots s'imaginent que ce sont des penseurs (ahl al-nazar) dont l'opinion compte ou bien ont des opinions autorisées, nous avons tenu à mentionner certaines de leurs divagations.

Georges C. ANAWATI





25  
ANAW  
18

14  
L  
12/12/