

Laval théologique et philosophique



L'apport avicennien à la cosmologie à la lumière de la critique d'al-Shahrastâni et d'Averroès

Diane Steigerwald

Volume 52, Number 3, octobre 1996

Foi et Raison

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401021ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401021ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Steigerwald, D. (1996). L'apport avicennien à la cosmologie à la lumière de la critique d'al-Shahrastâni et d'Averroès. *Laval théologique et philosophique*, 52(3), 735–759. <https://doi.org/10.7202/401021ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1996

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

L'APPORT AVICENNIEN À LA COSMOLOGIE À LA LUMIÈRE DE LA CRITIQUE D'AL-SHAHRASTĀNĪ ET D'AVERROÈS*

Diane STEIGERWALD

RÉSUMÉ : Cet article se propose de montrer qu'Avicenne a subi une double influence, celle des Grecs pour l'élaboration de sa cosmologie et, en métaphysique, celle d'al-Shahrastānī et d'Averroès, dont les analyses critiques lui ont permis de clarifier certains problèmes inhérents à sa conception de Dieu, à sa division de l'être et à sa théorie de la création.

SUMMARY : This article tries to show that Avicenna was influenced by the Greeks for the elaboration of his cosmology and, in metaphysics, by al-Shahrastānī and Averroes, whose critical analyses enabled him to clarify certain problems in his conception of God, his division of being and his theory of creation.

Le désir de connaître l'origine de l'univers est intrinsèque à la nature humaine. La création fut d'abord expliquée à travers des mythes dans lesquels un Être transcendant est à l'origine de toute chose. Chez les philosophes musulmans, le sujet prend une multitude de formes selon les différents auteurs. La création découle d'un processus complexe d'émanations successives, allant du monde spirituel jusqu'à la création du monde physique. Le présent article a pour objet d'analyser la théorie de la création d'Ibn Sīnā (m. 428/1037)¹, un néoplatonicien musulman, d'examiner son

* Le système de transcription utilisé dans cet article est celui de la nouvelle édition de l'*Encyclopédie de l'islām* sauf pour le dj et le k que nous avons remplacés respectivement par le j et le q. Nous n'avons pas souligné le dh, kh, sh... Lorsque nous donnons des dates, nous indiquons en premier la date hégirienne suivie de la date chrétienne correspondante. Nous avons indiqué par (HS) la date correspondant au calendrier solaire iranien.

1. Cf. Diane STEIGERWALD, « Essai sur la pensée philosophique et théologique de Shahrastānī », thèse de doctorat, Montréal, Université McGill, 1994, p. 25-28 : nous faisons une synthèse de la notion de Dieu, de la création et de la Prophétie chez Ibn Sīnā, voir aussi p. 43 note 101 ; nous ne partageons pas l'opinion de

apport à la théorie de la création et de mettre en relief les limites de sa cosmologie à travers les critiques d'al-Shahrastānī et d'Ibn Rushd.

La philosophie musulmane est imprégnée par la pensée hellénique ou plus particulièrement péripatéticienne. Dans *Al-risāla fī ithbāt al-nubuwwāt*, Avicenne revendique l'autorité des philosophes grecs : Pythagore (Fithāghūras), Socrate (Suqrāt), Platon (Aflātūn) et Aristote (Aristāṭālīs)². Il est impératif de faire un bref survol des différentes thèses sur la création développées par quelques philosophes helléniques, afin de mieux comprendre les philosophes musulmans (*falāsifa*) qui se sont référés aux différentes traductions des œuvres grecques et ont cherché à réconcilier les idées helléniques et la révélation qu'ānique. Nous allons donc introduire seulement quelques grandes lignes permettant de les comparer avec l'objet de cet article. Celles-ci ne sont que des synthèses qui ne prétendent aucunement être complètes.

Dans le *Timée*, Platon distingue en premier lieu l'Être éternel de l'être en devenir, puis il se demande quelle est la cause de ce devenir. Une chose produite implique nécessairement un ouvrier, comme le monde qui a un Dēmiurge. Le Dēmiurge a pris comme modèle l'Être intelligible et a façonné à sa ressemblance l'être visible. Le monde sensible n'est qu'une image du monde intelligible (*Timée*, 27d-29d).

Dieu a désiré que toute chose participe à sa perfection. Il a donc créé un Être unique qui intègre en lui-même la multitude des êtres et à qui Il a donné la forme la plus accomplie. Il l'a constitué comme un être humain en lui donnant une Âme. C'est cette dernière qui met en mouvement l'univers (*Timée*, 29d-39e). Dans le monde de la pluralité, les êtres mortels ont été formés par les dieux issus de Dieu imitant Celui qui est leur origine. Parmi les êtres mortels, il y a l'homme dont l'âme immortelle a été créée par le premier Dieu de la même façon qu'Il avait créé l'Âme du monde (*Timée*, 39e-47e). Avant la formation du monde, il y avait un désordre total dans la matière universelle. Dieu a tiré les choses du désordre pour les rendre les plus parfaites possibles (*Timée*, 52d-53d).

Avicenne, comme al-Fārābī (m. 339/950), a repris, dans son système cosmologique, l'idée platonicienne que le monde sensible n'est qu'une image du monde intelligible. Il s'est inspiré de Platon en affirmant que Dieu n'est pas le Créateur direct du monde des êtres mortels, le Dēmiurge correspondant à la dernière Intelligence (*al-'Aql al-fa`āl*) est directement responsable de ce monde. Avicenne reprend l'idée de l'Intelligence agente qui fait passer l'intelligence potentielle à l'acte du *De Anima* d'Aristote (430a, 10-15).

Avant de donner un bref aperçu de la cosmologie chez Aristote, notons qu'il a été commenté exhaustivement par plusieurs philosophes musulmans : al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā lui-même et plus particulièrement Ibn Rushd. D'après Aristote, il y a dix catégories de l'être, c'est-à-dire dix manières d'affirmer l'être. La première catégorie

Dimitri Gutas selon laquelle Avicenne aurait rejeté l'ismaélisme et que seraient injustifiées les additions de Bayhaqī affirmant qu'Avicenne aurait lu le *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'*.

2. Ibn SĪNĀ, « Al-risāla fī ithbāt al-nubuwwāt », dans *Tis' rasā'il fī al-ḥikma wa al-tanbiyyāt*, Caire, 1326/1908, p. 124-125.

diffère des autres catégories, car il s'agit de l'Être comme substance, c'est-à-dire l'Être en tant qu'Être qui reçoit tous les autres modes de l'être en donnant un fondement à leur existence. La première catégorie englobe en elle-même tous les autres modes de l'être et donne l'existence aux autres catégories. La substance est donc l'Être premier au sens absolu qui ne dépend de rien mais dont tout le reste dépend (*Cat.* 4 et 5, *Met.* V, 7, 1017a, 22-30).

* Dans la *Physique*, Aristote recherche les causes de l'être, il remarque que les philosophes présocratiques avaient pris conscience que les principes des choses sont des termes contraires entre eux, dont l'un peut se réduire à l'Être et l'autre au non-Être. Par conséquent, les principes ne peuvent dériver les uns des autres, ni dériver d'autres choses ; par contre, le reste doit provenir des principes. L'Être ne provient pas de l'Être puisqu'il ne peut exister avant qu'il ne soit. Il ne peut provenir du non-Être puisque rien ne vient de rien. Pour Aristote, l'Être ne provient ni de l'Être, ni du non-Être mais de la matière (*Phys.*, I, 8). Aristote exprime cela en distinguant l'être en puissance de l'Être en acte : c'est-à-dire en faisant intervenir les notions d'acte et de puissance ; la matière est à l'état de puissance en tant qu'elle est capable de recevoir la forme, mais la forme réalisée dans la matière est à l'état d'acte. Nous constatons que l'Être actuellement réalisé vient de l'être en puissance.

La matière est à l'état de puissance puisqu'elle peut recevoir la forme. Pour Aristote, l'Être en acte vient de l'être en puissance. La production des choses n'est que le passage de la matière en puissance à la matière en acte (*Phys.*, III, 1-3 ; *Met.*, XII, 2, 1069b, 15). Mais la matière, pour lui, n'est pas une cause substantielle car elle ne se suffit pas à elle-même ; c'est donc la forme qui est le principe véritablement substantiel (*Met.*, VII, 3, 1029a, 26-30). La forme détient le caractère de perfection puisqu'elle représente l'Être en acte par rapport à l'être en puissance.

Selon Aristote, le mouvement de l'univers est éternel ; il n'a pas commencé et n'arrêtera jamais. À l'origine du mouvement, il y a un Dieu immobile qui ne dépend de rien et qui se pense lui-même (*Phys.*, VIII, 1, 251a, 16b, 10 ; 251b, 28-252a, 3 ; *Met.*, XII, 6, 1071b, 6-7). Le Dieu aristotélicien est la substance, le premier Moteur, Il n'est pas la Cause du devenir des substances sensibles. Il n'est pas prouvé comme Cause du devenir des substances sensibles, mais comme Moteur d'un mouvement éternel. Cela laisse sous-entendre que les substances sensibles peuvent venir à être ou à disparaître sans le secours divin. Il n'y a donc pas de théorie de la création en tant que telle chez Aristote car l'univers est éternel. C'est à partir du changement qu'Aristote déduit les principes des substances sensibles et l'existence de la substance immobile. Comme il n'a pas pu prouver le premier Principe à partir des changements survenant dans le monde sensible, il le prouvera à partir du mouvement local circulaire qui est éternel nécessitant une Cause motrice éternelle³.

À la fin de l'Empire romain, Plotin (m. 270) et ses disciples ont développé quelques visions de Platon dans une cosmologie néo-platonicienne qui reliait la Cause première (Dieu) à l'humanité en fournissant une explication ayant un sens religieux.

3. Michel ALLARD, « Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création », *Bulletin d'Études Orientales*, 14 (1950), p. 31-33.

La cosmologie néo-platonicienne reposait sur trois principes : i) sur l'astronomie et la métaphysique d'Aristote, ii) sur quelques visions logiques et mythologiques de Platon concernant les aspirations des êtres matériels vers les êtres immatériels et iii) sur l'expérience mystique (contemplation de la Déesse par l'âme). Cette cosmologie pré-supposait des notions religieuses qui se sont bien intégrées, avec quelques modifications secondaires, dans la tradition philosophique de l'islām.

Chez Plotin, l'Âme universelle donne la forme à la matière en lui offrant mouvement et vie. Elle fait du monde sensible une magnifique œuvre d'art. Au-dessus de l'Âme, il y a l'Intelligence qui lui a donné naissance. Lorsque l'Âme se tourne vers l'Intelligence, elle se met à penser. Lorsqu'elle se détourne, elle devient passive et apparaissent en elle les passions. Elle reçoit les formes de l'Intelligence puis elle les transmet à la matière. Comme les choses d'ici-bas n'existent pas par elles-mêmes, elles n'existent pas au sens vrai. Cette déficience dans l'existence se manifeste par le fait qu'elles sont soumises au changement et à la destruction. Seules les formes qui appartiennent à l'Intelligence sont éternelles : « l'Intelligence est le monde des réalités éternelles » (*Ennéades*, V, 1, 3 ; cf. V, 9, 4).

L'Intelligence est le monde de l'unité par rapport au monde sensible. Mais son unité contient aussi une multiplicité. L'Intelligence constitue un tout rempli d'harmonie alliant à la fois l'un et le multiple (*Ennéades*, VI, 7, 13 ; VI, 9, 5). Mais elle ne constitue pas une unité parfaite, car son acte perpétuel de pensée implique une multiplicité ; de plus l'acte de comprendre consiste dans la réduction du multiple à l'unité (*Ennéades*, V, 3, 10). La pensée est le désir de l'unité qu'elle ne possède pas. Elle est à la recherche constante de l'unité. La pensée suppose une division qui s'est produite au sein de l'unité primordiale (*Ennéades*, V, 3, 10 ; V, 8, 13). L'Intelligence ne se suffit pas à elle-même, elle a besoin d'un objet au-dessus d'elle qui est l'Un absolument premier. Ce paradoxe intérieur s'explique par le fait que l'Intelligence a besoin nécessairement d'un objet.

L'Un est au-delà de toute pensée, au-delà de toute qualification. L'Un est antérieur à la division qui oppose l'Intelligence à l'Être ; Il renferme tout en Lui-même et n'a besoin de rien d'autre que Lui-même (*Ennéades*, VI, 9, 2 ; VI, 7, 37). « C'est justement parce qu'Il se suffit parfaitement à Lui-même, parce qu'Il est l'Absolu, que l'Un est supérieur à toute pensée. N'ayant besoin de rien, Il n'a pas besoin non plus de la Connaissance. Connaître est quelque chose de secondaire. La pensée est un secours accordé aux êtres qui ne renferment pas tout en eux-mêmes. Aristote a donc eu tort, selon Plotin, d'affirmer que le premier Principe se pense Lui-même. Le précepte : connais-toi toi-même, n'est pas un précepte absolu. Ce sont les natures multiples qui ont besoin de se connaître elles-mêmes, de savoir le nombre et la qualité des éléments qui les composent : l'Un n'éprouve pas ce besoin. Mais l'acte éternel par lequel Il possède sa propre nature est un acte simple, d'une admirable pureté, qui reste transcendant à toute pensée. Étant au-delà de la Connaissance, le premier Principe est au-delà de l'expression par la Parole, Il est ineffable⁴. »

4. Charles WERNER, *La Philosophie grecque*, Paris, Payot, 1962, p. 208. Il se réfère aux *Ennéades*, V, 3, 12-13 ; VI, 7, 41 ; V, 1, 9.

Avicenne, contrairement à Plotin, ne réduit pas la cosmologie à l'Un, à l'Intelligence, à l'Âme et au monde sensible, mais son système comprend une hiérarchie de plusieurs Intelligences, Âmes et corps célestes avant d'aboutir au monde sensible. Nous verrons plus loin que l'Intelligence avicennienne intègre comme chez Plotin l'un et le multiple et que le Dieu avicennien à l'opposé du Dieu de Plotin ne se situe pas au-delà de l'existence. Au contraire pour Avicenne, son Dieu est l'Être existant nécessairement.

Selon Plotin, Dieu produit les choses en étant immobile. La création est le rayonnement perpétuel d'une lumière qui vient de l'Un. De l'Un émane l'Intelligence qui ressemble à l'Un comme le rayon du soleil ressemble au soleil. De l'Intelligence émane l'Âme universelle et de cette dernière émane le monde sensible (*Ennéades*, V, 1, 6-7). Est-ce que pour Plotin l'Un engendre le multiple ? De l'Un émane l'Intelligence qui n'est pas une en elle-même ni une pure multiplicité puisqu'elle aspire à l'Un. « Et plus on descend dans l'ordre de la génération, plus la multiplicité s'accroît. Mais le multiple ne vient pas du multiple. Quelle que soit l'infinie diversité des choses et leur apparente séparation, tout dépend de ce qui est absolument Un. Ainsi Dieu est le Créateur de toutes choses ; il a créé l'Intelligence, laquelle a créé le monde sensible⁵. » Avicenne intégrera aussi à son système la théorie de l'émanation tout en se fondant sur le principe que « de l'Un ne peut procéder que l'Un » (*Ex Uno non fit nisi Unum*).

LA CONCEPTION DU MONDE CHEZ AVICENNE

Dans la théorie de la création avicennienne, la première Intelligence émane directement de l'Être premier (Dieu). L'Intelligence du tout se distingue de l'Être premier parce qu'elle peut être posée dans sa quiddité comme contingente. Elle a donc une nature composée ce qui explique la triple émanation dont elle sera l'origine. Lorsqu'elle centre sa pensée sur elle-même, l'Âme de la suprême sphère céleste émane d'elle ; lorsqu'elle se pense elle-même comme non nécessaire, le corps de la même sphère émane d'elle ; lorsqu'elle tourne sa pensée vers l'Être premier, une deuxième Intelligence émane d'elle. Puis la seconde Intelligence de la même façon produira une triple émanation donnant naissance à l'Âme, au corps et à la troisième Intelligence. Ce même processus se poursuivra jusqu'à la dernière Intelligence séparée (Intelligence agente, *al-'Aql al-fa`āl*), mais Ibn Sīnā semble avoir hésité sur le nombre des Intelligences⁶. L'Intelligence agente, par une irradiation (*tajallī*)⁷ venant de l'Être premier, donne naissance aux âmes et aux intellects humains et à toutes les formes d'existence terrestre.

5. Charles WERNER, *La Philosophie grecque*, p. 212. Il se réfère aux *Ennéades*, V, 3, 15, 16.

6. Dans plusieurs ouvrages il opte pour dix Intelligences, mais au début du « *Kitāb fī ma`nā al-ziyāra* » (troisième traité), dans A.F. MEHREN, éd., *Traité mystiques*, Leyde, E.J. Brill, 1889-1899, il compte huit Intelligences.

7. Ibn Sīnā, « *Sharḥ kitāb athūlūjīyā al-mansūb ilā Aristū* » (Commentaire de la *Théologie* du Pseudo-Aristote), dans `Abd al-Raḥmān Badawī, éd., *Aflūḥin `ind al-`arab*, Caire, 1947, p. 60 ; Ibn Sīnā, « *Risāla fī al-`ishq* », dans A.F. MEHREN, éd., *Traité mystiques*.

Dans *Risāla fī al-ḥudūd*, Ibn Sīnā distingue deux définitions possibles de la création (*khalq*) : l'une ressemblant à la création (*khalq*) qu'ānique (cf. XXXVI : 82 ; LIX : 25),

Création (*khalq*) [...] signifie d'abord faire acquérir l'être quel qu'il soit⁸,
l'autre plus particularisée concerne le monde corporel,

Faire acquérir l'être à un être, quel qu'il soit, arrivant à l'acte à partir de la matière et de la forme⁹.

La notion de création (*khalq*) implique à la fois la création du monde intelligible et du monde corporel. Voyons quel terme il utilise généralement concernant la création du monde intelligible. Ibn Sīnā, dans ses *Ishārāt*, explique que :

Le Premier instaure (*abda`a*) une substance intellectuelle qui est réellement instaurée, et, par son intermédiaire, une substance intellectuelle et un corps céleste. De même, de cette substance intellectuelle [viennent une intelligence et un corps céleste] jusqu'à ce que les corps célestes soient au complet. Cela mène à une substance intellectuelle de laquelle ne suit pas de corps céleste¹⁰.

Il semble ici que la « substance intellectuelle de laquelle ne suit pas de corps céleste » est l'Intelligence agente (*al-`Aql al-fa`āl*). L'*Ibdā`*, signifiant création sans intermédiaire, est le nom verbal du verbe *abda`a*. Le monde de l'Instauration primordiale (*Ibdā`*) englobe donc la production des Intelligences, mais aussi les Âmes et les corps célestes directement émanés des Intelligences correspondantes. Ibn Sīnā définit ce terme ainsi :

L'Instauration primordiale (*Ibdā`*) consiste en ceci que d'une chose provient l'être appartenant à un autre, dépendant d'elle seulement sans intermédiaire de matière, d'instrument ni de temps. Alors que ce qui est précédé du non-être temporel ne peut se passer d'intermédiaire. L'Instauration primordiale (*Ibdā`*) est donc plus élevée en dignité que la production par génération et que la production dans le temps¹¹.

Comme Louis Gardet l'a très bien dit, l'Instauration primordiale (*Ibdā`*) exprime l'idée d'un « commencement absolu, intemporellement pris, de l'être créé, auquel rien n'est réellement antérieur, pas même le non-être, et qui tient tout ce qu'il a du Premier¹² ». Naṣīr al-dīn Ṭūṣī (m. 676/1274) qui a commenté ce paragraphe explique que « ce qui est précédé du non-être est précédé par un temps et une matière¹³ ». La production par génération (*takwīn*) correspond à la deuxième définition de création (*khalq*) que nous avons donnée plus haut, en d'autres mots c'est la « production avec intermédiaire des êtres corruptibles ». L'« advention » (*iḥdāth*) est un terme qui dési-

8. Ibn SĪNĀ, « Risāla fī al-ḥudūd », dans *Tis` rasā'il*, p. 101.

9. *Ibid.*

10. Ibn SĪNĀ, *Kitāb al-ishārāt wa al-tanbihāt*, J. FORGET, éd., Leyde, E.J. Brill, 1892, p. 174 ; traduit par Amélie-Marie Goichon dans *Livre des directives et remarques*, Paris, J. Vrin, 1951, p. 431 (traduction légèrement modifiée).

11. Ibn SĪNĀ, *Kitāb al-ishārāt wa al-tanbihāt*, p. 153 ; traduit par Amélie-Marie Goichon dans *Livre des directives et remarques*, p. 385 et suiv. (traduction légèrement modifiée).

12. Louis GARDET, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1951, p. 62.

13. Voir le commentaire d'Amélie-Marie Goichon dans Ibn SĪNĀ, *Kitāb al-ishārāt wa al-tanbihāt*, traduit par Amélie-Marie Goichon dans *Livre des directives et remarques*, p. 386, note 1.

gne le commencement de toute chose temporel ou intemporel¹⁴. D'après Naṣīr al-dīn Ṭūṣī, l'*Ibdā'* est donc supérieur à l'*iḥdāth* et au *takwīn* parce qu'il est plus près de la Cause première¹⁵.

La création au sens général apparaît comme un flux, un jaillissement qui s'écoule de l'Être nécessaire par procession ou émanation (*ṣudūr*). L'Être nécessaire est : « Celui qui fait tout en ce sens qu'Il est l'être d'où s'écoule tout être, d'un flux parfait qui se sépare de son essence¹⁶. » La création sort de l'Être nécessaire comme un flux intellectuel. Ce flux découle de sa Science parce que l'Être nécessaire est une Intelligence qui conçoit la création comme une perfection Lui étant due. L'Être nécessaire diffère de l'Un de Plotin car Il agit comme une Intelligence pure qui pense et se connaît alors que l'Un de Plotin se situe au-delà de la pensée. L'Être nécessaire d'Avicenne, dans ce sens spécifique, se rapproche donc beaucoup plus du premier Principe qui se pense lui-même d'Aristote.

Chez Avicenne, la création découle de la pensée divine se pensant soi-même, et cette Connaissance de l'Être nécessaire sur Lui-même, n'est autre que la première émanation, la première Intelligence. Cette première émanation unique assure la transition de l'Un au multiple conformément au principe : « de l'Un ne peut procéder que l'Un ». Ibn Sīnā s'inspire aussi de Plotin, il identifie parfois l'Être nécessaire avec l'Un des *Ennéades* (ou de la *Théologie* du Pseudo-Aristote), qui ne peut produire directement qu'un seul être unique : l'Intelligence. Comme chez Plotin, l'Intelligence n'est pas une pure multiplicité, ni une pure unité, mais à la fois Une et multiple. Avicenne reprend un principe admis chez les néo-platoniciens et chez Plotin « de l'Un ne peut procéder que l'Un ». De l'Un qui constitue une unité ontologique non pluralisable ($1 \times 1 \times 1$ etc.) procède l'Un premier d'une pluralité ($1 + 1 + 1$ etc.)¹⁷. Comme dans le système d'al-Fārābī, la multiplicité de l'être provient de la première Intelligence d'une série d'actes de contemplation que nous avons décrits plus haut. Le processus de création apparaît moins complexe chez Plotin, car il n'y a pas chez lui une série d'actes de contemplation des Intelligences donnant naissance à un corps et à une Âme et à une autre Intelligence se répétant de palier en palier.

Avicenne échappe avec difficulté à la critique que les êtres ne sont pas vraiment distincts de l'Être nécessaire. En effet, l'être qui procède du flux créateur n'a qu'une différence de degré. Pour suppléer à cette lacune Avicenne fait intervenir sa distinction classique de l'essence et de l'existence. La notion de contingence lui permet de préserver du panthéisme le monisme de son système cosmologique¹⁸. L'existence ne peut dériver de l'essence des choses, elle provient donc d'un Agent-cause qui la transmet. La Cause doit nécessairement posséder l'existence et coexister avec son effet. L'univers avicennien apparaît comme une chaîne d'êtres actuels dont chacun

14. Louis GARDET, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 64.

15. Osmane CHAHINE, *Ontologie et théologie chez Avicenne*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962, p. 123.

16. Ibn SĪNĀ, *Al-Najāt*, Caire, 1938, p. 274-275 ; *Kitāb al-shifā' : al-ilāhiyāt*, T. I, Georges C. ANAWATI, éd., et al., Le Caire, 1960, p. 402-403.

17. Henry CORBIN, *Le Paradoxe du monothéisme*, Paris, Éditions de l'Herne, 1981, p. 162.

18. Amélie-Marie GOICHON, *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1984, p. 43 ; Louis GARDET, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p. 47.

donne l'existence à celui qui se trouve en-dessous. Comme Ibn Sīnā ne croit pas à la possibilité d'un « infini actuel », cette chaîne doit trouver sa fin dans l'Être nécessaire dont l'essence (*dhāt*) est existence même. « Comme son existence n'est pas contingente, ne dépend de rien d'autre, mais au contraire s'avère nécessaire et éternelle en elle-même, elle remplit la condition qui en fait la cause de toute la chaîne composant le monde éternel des choses existantes contingentes. Ibn Sīnā dépasse ainsi l'enseignement plotinien de l'émanation et la doctrine aristotélicienne du mouvement pour parvenir à un propos plus platonicien selon lequel la matière et la forme semblent être rassemblées par l'intervention d'un Dieu actif qui crée les choses actuelles ou leur donne existence¹⁹. »

Nous venons d'exposer la théorie avicennienne de la création, voyons maintenant les critiques d'al-Shahrastānī. Tāj al-dīn Abū al-Faṭḥ Muḥammad ibn `Abd al-Karīm al-Shahrastānī (479/1086-548/1153) est reconnu le plus souvent comme un théologien musulman et un historien des religions²⁰. Nous savons peu de chose sur sa vie et absolument rien de sa famille. Il naquit en 479/1086²¹, dans la ville de Shahrastān au Khurāsān²². Durant sa vie, il passe quelques années à la cour saljūqide du *sulṭān* Sanjar. L'invasion des ghuzz, turcs d'Asie centrale, met fin au règne du *sulṭān* Sanjar. Al-Shahrastānī aurait péri lors de cette invasion vers la fin de *sha`bān* 548/novembre 1153²³.

LA CONCEPTION DU MONDE CHEZ AL-SHAHRASTĀNĪ

La philosophie des anciens Sages, source d'inspiration pour les grands théosophes musulmans, façonne la pensée d'al-Shahrastānī. Chez lui la notion d'Instaura-

19. Muhsin MAHDI, « La philosophie islamique : les écoles orientales et occidentales », *Cultures* (revue éditée par Les Presses de l'UNESCO), 4 (1977), p. 44.

20. Il était reconnu comme un théologien « ash`arite », un hérésiographe et l'un des premiers historiens des religions. Mais récemment certains chercheurs comme Muḥammad Riḍā Jalālī Nā`inī, Muḥammad Taqī Dānish-pazhūh, Wilferd Madelung et Guy Monnot ont soutenu une nouvelle thèse sur l'identité ismaélienne d'al-Shahrastānī. Cf. Diane STEIGERWALD, « Essai sur la pensée philosophique et théologique de Shahrastānī », chapitre II, p. 51-89.

21. Ibn KHALLIKĀN, *Wafayāt al-a`yān wa anbā' al-zamān*, T. III, Le Caire, M.M. `Abd al-Ḥāmid, 1948, p. 403 ; al-Sam`ānī (m. 562/1167) pose une question à al-Shahrastānī : « Je lui ai demandé sa date de naissance et il m'a dit : 479/1086 ». Cf. Daniel GIMARET et Guy MONNOT, *Livre des religions et des sectes*, T. I, Belgique, Peeters, UNESCO, 1986, p. 3, note 1.

22. Là, al-Shahrastānī reçoit une formation dans le *fiqh* shāfi`ite par le *qāḍī* Abū al-Muẓaffar Aḥmad b. Muḥammad al-Khwāfi (m. 500/1106), un ami d'al-Ghazzālī et dans le *kalām* ash`arite par Abū al-Qāṣim Sulaymān b. Nāṣir al-Anṣārī (m. 521/1118), un disciple de Juwaynī. Il est aussi formé par le fils du célèbre ṣūfi, le juriste Abū al-Naṣr `Abd al-Raḥīm al-Qushayrī (m. 514/1120) et le traditionniste Abū al-Ḥasan `Alī b. Aḥmad al-Madā`inī (m. 494/1100). Al-Shahrastānī s'est aussi intéressé à la science du *tafsīr* (exégèse coranique). À Nishāpūr, le commentaire d'Abū al-Qāṣim al-Anṣārī capte son attention. Il est aussi attiré par les traditions shī`ites, avant d'être initié aux arcanes de l'exégèse par un personnage mystérieux dont il ne nous révèle pas l'identité. Vers l'âge de trente ans, il poursuit ses études à Baghdād sous des maîtres appartenant à l'école shāfi`ite-ash`arite. Al-Shahrastānī, de par ses contacts, réussit à gagner le respect des autorités de l'époque et enseigne avec un grand succès à la Nizāmiyya à Baghdād.

23. Ibn KHALLIKĀN précise la date de sa mort dans *Wafayāt al-a`yān wa anbā' al-zamān*, T. III, p. 403 ; Shams al-dīn DHAHABĪ, *Al-ībar*, T. IV, Kuwait, 1963, p. 132 ; Daniel GIMARET et Guy MONNOT, *Livre des religions et des sectes*, T. I, p. 5 note 12.

tion primordiale (*Ibdā`*) caractérise sa façon de présenter la création du monde spirituel. Il distingue entre l'Ordre (*Amr*) *ab aeterno* (*qadīm*) et la création (*khalq*) temporelle. Bien que Dieu soit le seul Créateur par excellence, les anges jouent un rôle prédominant dans la création physique.

Dans son *Majlis*, la représentation du monde véhiculée par Platon est reprise quasi intégralement à travers un vocabulaire qui lui est propre. Ainsi le monde intelligible devient le monde instauré des esprits (*Ibdā`-i arwāḥ*)²⁴ alors que le monde sensible devient la création (*khalq*)²⁵. Il n'y a pas de dichotomie entre ces deux mondes, mais en réalité le monde créaturel est à l'image du monde spirituel. La Durée éternelle (*Dahr*) du monde spirituel achevé (*mafrūgh*) est associée au temps (*zamān*) mesuré du monde physique en devenir (*musta'naf*). Le passage du monde spirituel au monde physique se fait par la création.

LA CRITIQUE PAR AL-SHAHRĀSTĀNĪ DE LA DIVISION AVICENNIENNE DE L'ÊTRE

La première question du *Mušāra`at al-falāsifa* (*La Lutte contre les philosophes*) concerne la division de l'être. Al-Shahrastānī critique Ibn Sīnā qui attribuerait à Dieu un genre (*jins*)²⁶ et une différence (*faṣl*)²⁷. Il ne voit dans sa division de l'être qu'une conception anthropomorphique de Dieu, car dans son ontologie générale, Ibn Sīnā intègre Dieu. Il rejette certains aspects de la définition avicennienne de l'être. Il qualifie d'arbitraire sa division de l'Intelligence et de l'Âme, car elle ne comporte pas en elle-même la possibilité de leur existence²⁸.

Après cette critique, al-Shahrastānī expose sa propre division de l'être dans le *Mušāra`at al-falāsifa*. Il place le Créateur (*Bāri`*) au-dessus de la division de l'être, c'est pourquoi il omet d'en parler dans cette section. Il procède étape par étape reprochant à Ibn Sīnā d'en avoir sauté. Al-Shahrastānī²⁹ s'inspire des œuvres d'Aristote pour élaborer sa théorie de la matière et des formes. L'être se divise donc en substrat (réceptacle), en inhérent et en ce qui n'est ni substrat ni inhérent. Le substrat est décomposé en matière première et en corps. Ensuite il divise l'inhérent en deux parties : la forme corporelle et l'accident³⁰. Le substrat est constitué du simple et du composé alors que l'inhérent est formé de la substance et de l'accident. La combinaison du substrat et de l'inhérent donne naissance à des individualités qui portent différents

24. AL-SHAHRĀSTĀNĪ, « Majlis », dans Muḥammad RIDĀ JALĀLĪ NĀ`ĪNĪ, éd., *Majlis-i maktūb*, Téhéran, 1378HS/ 1990, p. 119.

25. Une idée similaire est reprise, voir AL-SHAHRĀSTĀNĪ, *Kitāb al-milal wa al-niḥal* (*Milal*), T. II, Le Caire, Muḥammad Faṭḥ Allāh Badrān, 1366-1375/1947-1955, p. 682 ; traduit par Guy Monnot dans *Livre des religions et des sectes*, T. II, Belgique/Peeters, UNESCO, 1993, p. 104.

26. Voir Ibn SĪNĀ, *Najāt*, p. 8-9 ; cf. Guy MONNOT et Jean JOLIVET, *Livre des religions et des sectes*, T. II, p. 371-372 note 19.

27. Voir Ibn SĪNĀ, *Najāt*, p. 9-10 ; cf. Guy MONNOT et Jean JOLIVET, *Livre des religions et des sectes*, T. II, p. 371-372 note 20.

28. AL-SHAHRĀSTĀNĪ, *Mušāra`at al-falāsifa* (*Mušāra`a*), Suhayr M. Mukhtār, éd., Le Caire, 1396/1976, p. 32.

29. *Ibid.*, p. 32-33.

30. *Ibid.*, p. 34.

noms en fonction de leur proximité ou de leur distance de l'Intelligence. Il y a aussi une autre catégorie subsistant par soi-même qui n'est ni un inhérent ni un substrat. Elle peut être rattachée ou non à la matière.

Sous la catégorie rattachée, al-Shahrastānī introduit les différents êtres immatériels et leurs rôles respectifs dans la création : l'Intelligence agente (*al-ʿAql al-faʿāl*), la Nature universelle (*al-Ṭabīʿa al-kullīyya*), l'Âme universelle (*al-Nafs al-kullīyya*), les âmes angéliques (*al-nufūs al-malakiyya*), les âmes végétales (*al-nufūs al-nabāʿīyya*), les âmes animales (*al-nufūs al-ḥayawānīyya*) et les âmes humaines (*al-nufūs al-insānīyya*)³¹.

L'Intelligence agente a pour fonction de faire émaner l'inhérent dans le substrat. La Nature universelle fait subsister le substrat par l'inhérent. L'Âme universelle organise l'univers entier en établissant l'ordre (*tadbīr*) universel. Les âmes angéliques ordonnent les corps célestes. Les âmes végétales et animales suivent une force naturelle. Les âmes humaines établissent un ordre par un choix intellectuel. Quant à ce qui n'est pas rattaché à l'inhérent et au substrat, ces Intelligences sont rattachées chacune à une âme. Ces Intelligences ont pour mission de concevoir le Bien absolu dans les âmes qui ordonnent quelque chose. L'Intelligence universelle fait émaner le Bien absolu par l'Âme universelle³².

LA CRITIQUE PAR AL-SHAHRASTĀNĪ DE LA CONCEPTION DE DIEU CHEZ AVICENNE

Selon Harry A. Wolfson, les textes philosophiques arabes reprennent la distinction d'Aristote, entre les termes qualifiés par : équivoque (*mushtaraka*), univoque (*mutawāṭīʿa*) et ambigu (*mushakkika*). Dans les *Topiques* (I, 15, 106a, 9), Aristote distingue entre les termes ayant plusieurs significations (*pollachōs*) et les termes n'ayant qu'une seule signification (*monachōs*). Cette distinction concorde avec celle des *Catégories* (chap. 1, 1a, 1-12) entre l'équivoque et l'univoque. En commentant les termes qu'Aristote décrit comme ayant plusieurs significations, Alexandre d'Aphrodise remarque que ces termes sont aussi appelés équivoques et ambigus. Dans une classification tripartite, Alexandre range les termes équivoque (*homōnyma*), univoque (*synōnyma*) et ambigu (*amphibola*). Il n'y a aucune preuve que son commentaire sur les *Topiques* ait été traduit en arabe. Les philosophes péripatéticiens arabes ont très bien pu déduire cette classification tripartite directement des *Topiques*³³. Ibn Sīnā adopte ces termes techniques lorsqu'il décrit sa théorie de l'être.

Al-Shahrastānī, en critiquant Ibn Sīnā sur la division tripartite de l'être, utilise à d'autres fins ce vocabulaire d'Aristote. La deuxième question du *Mušāraʿat al-falāsifa* concerne la preuve de l'Être nécessaire (*ithbāt Wājib al-wujūd*). Les princi-

31. *Ibid.*, p. 34-36.

32. *Ibid.*, p. 36.

33. Harry A. WOLFSON, « The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides », dans *Studies in the History of Philosophy and Religion*, T. I, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1973, p. 455-456.

pales critiques d'al-Shahrastānī à l'égard de la pensée avicennienne dans cette section sont³⁴ : i) la notion d'« Être nécessaire par soi » englobe trois termes qui ont chacun une signification distincte³⁵ ; une telle notion compromet l'unité divine ; ii) si l'essence de l'Être nécessaire est composée d'un genre (*jins*) et d'une différence (*faṣl*) cela contredit son unité³⁶ ; iii) l'idée d'être en général comprenant le nécessaire et le contingent présuppose dans l'essence divine un genre et une différence³⁷. En attribuant le concept d'être à Dieu, Ibn Sīnā place sur un pied d'égalité Dieu et les êtres contingents.

Ibn Sīnā a cru résoudre ces problèmes en qualifiant Dieu par des Noms ambigus (*Asmā' mushakkika*) ; selon al-Shahrastānī, il ne fait qu'accroître l'équivocité³⁸ et cette notion d'ambiguïté est une pétition de principe³⁹. Ibn Sīnā maintient que l'on ne peut appliquer le concept de l'être (*wujūd*) à Dieu et au monde qu'analogiquement (*bi-al-tashkīk*) et non d'une manière univoque (*bi-al-tawāṭu'*). Le concept de l'être ne s'applique pas de la même manière à Dieu et au monde. Il n'est originel et primaire que dans l'Être nécessaire (*Wājib al-wujūd*) et non dans les êtres contingents.

Al-Shahrastānī reproche à Avicenne d'avoir inventé la notion d'analogie qui se situerait entre l'univoque et l'équivoque pour échapper à cette difficulté. Il prétend à tort que cette conception avicennienne de l'analogie était inconnue de la logique philosophique⁴⁰. De plus, al-Shahrastānī s'inscrit en faux contre l'idée d'Avicenne selon laquelle la signification de la nécessité serait purement négative et relative (*i'tibārī*). Il conteste que la nécessité soit une négation ou une négation absolue puisque la nécessité se prête à la distinction et par conséquent implique une pluralité. D'autre part, la notion de négation et de relation ne nécessite aucune pluralité dans le sujet⁴¹. C'est à tort, selon al-Shahrastānī, qu'Avicenne et ses élèves considèrent cette non-pluralité comme axiomatique ; par conséquent toute la structure de la preuve avicennienne de Dieu s'effondre.

Al-Shahrastānī constate que l'erreur fondamentale d'Avicenne et de ses partisans consiste en ce qu'ils font de l'être un concept général et croient pouvoir échapper aux conséquences de cette erreur en désignant ce concept comme analogue et non univoque. Mais en réalité, il faudrait que toutes les Désignations et Attributs appliqués à Dieu ne soient considérés ni comme univoques ni comme analogues, mais comme équivoques (*ishtirāk*). Selon al-Shahrastānī, le concept de l'être ne peut être attribué à

34. AL-SHAHRASTĀNĪ, *Muṣāra'a*, p. 38-58.

35. *Ibid.*, p. 40.

36. *Ibid.*, p. 45 ; dans la troisième question du *Muṣāra'a*, qui porte sur l'Unité divine (*Tawhīd*), al-Shahrastānī reproche à Ibn Sīnā d'attribuer à Dieu un « genre d'Être » qui compromet l'Unité divine. Comment Ibn Sīnā peut-il affirmer « de l'Un ne sort que le Un », alors que la première Intelligence est à la fois une unité et une pluralité ? Voir *Muṣāra'a*, p. 58-72.

37. AL-SHAHRASTĀNĪ, *Muṣāra'a*, p. 53.

38. *Ibid.*, p. 45.

39. *Ibid.*, p. 45-46.

40. Naṣīr al-dīn ṬŪSĪ, dans *Maṣāri' al-muṣāri'*, affirme que cette notion d'analogie existait chez Aristote, Alexandre d'Aphrodise et chez al-Fārābī, cité par l'éditrice du *Muṣāra'a*, p. 46, note 3.

41. AL-SHAHRASTĀNĪ, *Muṣāra'a*, p. 52.

Dieu ni d'une manière univoque (*lā bi-al-tawāṭu'*), ni d'une manière analogue (*lā bi-al-tashkīk*), mais seulement d'une manière équivoque (*bi-al-ishtirāk*)⁴².

C'est contre la conception de Dieu chez les philosophes musulmans qu'al-Shahrastānī s'élève avec vigueur. Les philosophes musulmans, selon lui, commettent l'erreur d'attribuer à Dieu la concomitance de l'antériorité et de la postériorité. Pour al-Shahrastānī, le Créateur (*al-Bāri'*) est en dehors du temps et de l'espace ; on ne peut donc Lui attribuer l'antériorité (*taqaddum*), la postériorité (*ta'akhhur*) et la simultanéité (*ma'iyya*). On ne peut attribuer les notions d'antériorité et de postériorité qu'à chacun des rangs (*martaba*) inférieurs au Créateur (*al-Bāri'*)⁴³. Pour lui, le Créateur est au-delà de sa création (le causé), il n'y a point de simultanéité entre le Créateur (*al-Bāri'*) et le monde, alors qu'Ibn Sīnā attribue à l'Être nécessaire (*Wājib al-wujūd*) l'antériorité par rapport à l'existence. En effet, selon Ibn Sīnā, l'Un n'a pas besoin de la multiplicité pour exister, mais cette dernière a besoin de l'Un⁴⁴. Il ajoute aussi que l'existence de tout causé est nécessaire avec l'existence de sa Cause. Ils sont ensemble dans le temps ou dans l'éternité⁴⁵.

Comme le Créateur (*al-Bāri'*) est en dehors du temps et de l'espace, sa création temporelle et spatiale ne se situe pas au même niveau dans l'existence (*wujūd*). Même s'il y avait un corps infini, il ne s'ensuivrait pas qu'il soit avec le Créateur dans l'espace, pas plus que les mouvements infinis dans le temps sont avec le Créateur dans le temps. On ne doit pas attribuer au Créateur les notions de temps et d'espace, car « Dieu était et il n'y avait rien avec Lui ». Ce n'est pas parce qu'Il est appelé *Mūjid* (Celui qui donne l'existence) qu'Il est nécessairement avec le *mūjad* (celui qui reçoit l'existence) dans l'existence (*wujūd*)⁴⁶. Pour al-Shahrastānī, on ne peut attribuer la notion de pérennité (*dawām*) à la fois au Créateur (*al-Bāri'*) et au monde. On ne peut concevoir l'existence continue du Créateur dans le temps fait de moments infinis.

L'existence continue de Dieu signifie qu'Il est nécessaire en soi et dans son essence. Il est le Premier, sans être précédé d'un commencement et le Dernier, sans qu'Il ait de successeur. Le monde a eu un commencement et sa continuation est temporelle, il est sujet aux accroissements et aux diminutions⁴⁷. Ce qu'al-Shahrastānī reproche à Ibn Sīnā est intimement relié à sa conception du Créateur qui est au-delà de l'existence et de la non-existence, par conséquent au-delà du temps et de l'espace.

Al-Shahrastānī, dans le *Nihāyat al-aqdām fī 'ilm al-kalām* (*Livre de l'aboutissement des cheminements dans la science théologique musulmane*), commence par nous expliquer que les premiers philosophes ont affirmé que Dieu ne connaît que son essence. À partir de la Connaissance de son essence, des choses apparaissent qui ne

42. *Ibid.*, p. 56.

43. AL-SHAHRASTĀNĪ, « Nihāyat al-aqdām fī 'ilm al-kalām » (*Nihāya*), dans Alfred GUILLAUME, éd., *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī*, Oxford, Oxford University Press, 1934, p. 9-10.

44. Ibn SĪNĀ, *Kitāb al-shifā' : al-ilāhiyāt*, T. I, p. 164, lignes 14-17.

45. *Ibid.*, p. 167, lignes 1-4.

46. AL-SHAHRASTĀNĪ, *Nihāya*, p. 10.

47. *Ibid.*, p. 19.

sont pas connues de Lui, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas chez Lui de forme particulière ou générale. Certains disent qu'Il connaît les universaux et non les singuliers, d'autres qu'Il connaît les deux⁴⁸. Il expose la pensée d'Ibn Sīnā en citant de longs extraits du *Najāt* (*Livre du salut*)⁴⁹ :

Abū `Alī b. Sīnā a argumenté que tout ce qui est détaché de la matière est une Intelligence dans son essence. La preuve est que rien n'empêche toute quiddité (*māhiyya*) abstraite de la matière, en son essence, [à cause de l'absence de la matière] qu'elle soit conjointe à une autre pure quiddité. Elle peut donc être intelligible, c'est-à-dire imprégnée (*murtasama*) dans une autre pure quiddité. Son impression est sa conjonction (*muqārana*). Or, l'Intelligence ne signifie rien d'autre que la conjonction d'une pure quiddité à une autre. C'est pourquoi si une pure quiddité s'imprègne dans notre faculté intellectuelle, cette impression constitue en elle-même sa connaissance et sa perception, c'est-à-dire l'Intelligence et l'intellection (*ta`aqqul*). Car s'il y avait un besoin [pour] une autre forme que celle qui est imprégnée, l'argument concernant cette forme là serait le même et cela entraînerait un mouvement en chaîne. Puisque cette conjonction constitue en elle-même l'Intelligence, il s'ensuit nécessairement que rien n'empêche toute pure quiddité, en son essence, d'être intelligée⁵⁰.

Selon al-Shahrestānī, la conjonction d'une pure quiddité à une autre ne prouve pas qu'il s'agisse d'une Intelligence. Il considère comme absurde la déduction de la pensée avicennienne que Dieu est Intelligent parce qu'Il est une Intelligence et en même temps un Intelligible :

Tout ce que tu (Ibn Sīnā) as fait n'a été que de considérer la connexion (*muqārana*) comme un moyen terme⁵¹. Sans aucun doute tu ne voulais pas dire que cette connexion est corporelle, ni une connexion entre la substance et l'accident, ni celle entre la forme et la matière. Plutôt tu voulais signifier par cela, comme tu l'as expliqué, une image (*tamthīl*) et une impression (*irtisām*) désignant l'intellection. Or, c'est là une des pires pétitions de principe ! Car ce que tu dis revient à dire que la preuve [pour démontrer] qu'Il est connaissant réside dans le fait que rien dans son existence (*annīyya*) et dans son essence (*dhāt*), n'empêche qu'Il soit imprégné d'une forme et par là même, connaissant⁵².

Al-Shahrestānī reproche à Ibn Sīnā de faire une pétition de principe en tenant pour vrai ce qu'il s'agit précisément de démontrer, car il n'a pas réussi à prouver que la connexion est une image et une impression qui équivaldrait à l'intellection. Le fait que Dieu reçoive une image et une impression ne prouve pas que Dieu soit une Intelligence. Dans le *Muṣāra`at al-falāsifa*, al-Shahrestānī rejette la théorie avicennienne selon laquelle Dieu est une Intelligence, Intelligent et un Intelligible, car cette théorie ressemble à la doctrine de la trinité développée par les chrétiens⁵³. La Connaissance divine, selon al-Shahrestānī, inclut également les universaux et les particuliers⁵⁴. Elle est au-delà des divisions et au-dessus des aspects. Son rapport avec les universaux et

48. *Ibid.*, p. 215.

49. Ibn Sīnā, *Najāt*, Caïre, 1331/1912, p. 403, cité par Alfred GUILLAUME, dans *The Summa Philosophiae of al-Shahrestānī*, p. 80, note 1.

50. AL-SHAHRESTĀNĪ, *Nihāya*, p. 224-225.

51. Il s'agit du moyen terme d'un raisonnement syllogistique.

52. AL-SHAHRESTĀNĪ, *Nihāya*, p. 225.

53. AL-SHAHRESTĀNĪ, *Muṣāra`a*, p. 77.

54. *Ibid.*, p. 85.

les singuliers reste toujours un⁵⁵. « Rien ne Lui est caché que ce soit l'universel ou le particulier, l'essentiel ou l'accidentel. Si vous distinguez entre des parties, vous postulez donc une pluralité de points de vue et une multiplicité d'aspects et d'effets⁵⁶. »

LA CRITIQUE PAR AL-SHAHRASTĀNĪ
DE L'ÉMANATION AVICENNIENNE
ET DE LA SCIENCE DIVINE

Al-Shahrastānī s'oppose à toute la théorie de la création avicennienne, selon laquelle la première Intelligence (*al-ʿAql al-awwal*) résulterait de la Connaissance de l'Être nécessaire (*Wājib al-wujūd*). En effet, l'Être nécessaire d'Ibn Sīnā est une Intelligence qui intellièe et un Intelligible⁵⁷. De Lui, émane directement la première Intelligence, qui se distingue de l'Être nécessaire parce qu'elle peut être posée comme contingente. Elle a donc une nature composée ce qui explique la triple émanation dont elle est l'origine. La théorie avicennienne contredit le principe « de l'Un ne vient que l'Un » (*inna al-Wāḥid lā yaṣḍiru ʿanhu illā Wāḥid, ex Uno non fit nisi Unum*). Al-Shahrastānī, désirant montrer l'incohérence du système avicennien⁵⁸, écrit :

Et ceux (i.e. Avicenne et ses partisans) qui disent que la connaissance qu'a le premier causé (*al-maʿlūl al-awwal*) du Premier (*al-Awwal*) ne provient pas nécessairement de sa connaissance de son essence puisque l'origine du premier causé précède son essence, et que la connaissance de ce qui précède son essence ne provient donc pas nécessairement de sa connaissance de son essence : elle est plutôt une autre connaissance distincte. Il s'ensuit selon cette logique [d'Avicenne], que tout homme qui connaît quelque chose de son besoin et de son indigence, ne connaît pas nécessairement l'objet dont il a besoin, parce que ce dont il a besoin précède son essence et même le besoin de son essence : il connaît donc [cet objet] par une autre connaissance. Mais tel n'est pas le cas, la connaissance peut bien résulter de la connaissance ; mais cela ne requiert pas que l'objet connu [vienne] nécessairement de l'objet connu. [Ibn Sīnā] est tombé dans cette erreur à cause d'une autre erreur. Il pensait que l'existence du premier causé (*al-maʿlūl al-awwal*) résultait de la Connaissance qu'a la première Cause (*al-ʿIlla al-ūlā*) de Lui et que sa connaissance de lui résultait de la Connaissance qu'a la première Cause de son essence. Il (Avicenne) pensait donc que toute chose était Connaissance et que sa Connaissance de son essence nécessitait par son essence sa Connaissance de ce qui est autre que Lui, et que sa Connaissance de cet autre nécessitait l'existence de celui-ci, ce qui est absurde. Pourtant il établit deux connaissances pour le premier causé : une connaissance de son essence et une autre de sa Cause. Il découle donc de la Cause première une chose qui est substance subsistant dans son essence, et dans laquelle il y a deux idées réelles et différentes qui subsistent en elle sans que l'une nécessite la seconde. Il contredit par cela son principe fondamental « de l'Un ne vient que l'Un, *inna al-Wāḥid lā yaṣḍiru ʿanhu illā Wāḥid* »⁵⁹.

55. *Ibid.*, p. 95.

56. AL-SHAHRASTĀNĪ, *Nihāya*, p. 230.

57. Ibn SĪNĀ, *Najāt*, p. 243.

58. Voir un développement similaire dans AL-SHAHRASTĀNĪ, *Milal*, T. II, p. 1120-1135.

59. AL-SHAHRASTĀNĪ, *Nihāya*, p. 230-231.

Al-Shahrastānī s'oppose à la théorie avicennienne selon laquelle le premier causé résulterait de la Connaissance de la première Cause. Cette théorie contredit l'Unité divine (*Tawhīd*), car la Connaissance divine serait à l'origine d'un autre être différent de Lui. Mais la connaissance que cet être a de sa Cause diffère de la connaissance de son essence car sa Cause précède son essence. Sa connaissance est donc distincte de celle du Premier. Al-Shahrastānī exprime cette même idée différemment : « mais la connaissance qu'a la première Intelligence du Créateur exalté ne provient pas nécessairement de la connaissance de sa [propre] essence, parce que son origine précède son essence et n'est pas une conséquence de [son essence] [...]. [Pour la première Intelligence], l'objet connu n'est ni identique au sujet connaissant ni une conséquence de ce dernier c'est une addition d'où émerge la pluralité⁶⁰. » Il conclut cette section en disant que la Connaissance divine ne dépend pas des différentes conditions et événements parce qu'elle forme une unité. Et comme l'Éternel ne peut pas se spécifier parce que sa Connaissance forme une unité ; il faut donc postuler, comme les Ash`arites, que la Connaissance divine de chaque objet (nécessaire, possible et impossible) est infinie puisqu'à chaque instant les circonstances peuvent changer⁶¹.

Ibn Sīnā affirme que l'Intelligence agente et son émanation sont universelles. L'émanation est particularisée par le réceptacle. Il postule donc une particularisation en relation avec ceux qui reçoivent l'émanation. L'émanation est donc spécifiée par le receveur⁶², son caractère universel n'est pas affecté. La cause essentielle est une émanation essentielle, c'est-à-dire procédant d'une existence universelle sans particularisation. L'Un (*Wāhīd*) émane de Lui et à partir de l'Un procède l'Intelligence, l'Âme et la sphère ainsi de suite jusqu'à la dernière Intelligence⁶³. C'est principalement contre cette conception avicennienne de l'émanation (*fayḍ*) qu'al-Shahrastānī s'élève avec vigueur. Il considère comme contradictoire le fait que d'une part, Ibn Sīnā soutient qu'il n'y a pas de particularisation dans l'émanation alors que les objets sont limités en nombre. De plus, cette dernière affirmation, pour al-Shahrastānī, est inconciliable avec l'idée de création éternelle. Pourquoi les cieus ne seraient-ils pas infinis au niveau spatial, comme les mouvements le sont dans le temps⁶⁴ ?

La conception avicennienne de la Science divine est intimement reliée à sa théorie de la création. La création sort de l'Être nécessaire comme un flux intellectuel dé-coulant de sa Science parce que l'Être nécessaire est une Intelligence qui conçoit, la création comme une perfection Lui étant due. L'Être nécessaire diffère de l'Un de Plotin, car Il agit comme une Intelligence pure qui pense et se connaît alors que l'Un de Plotin se situe au-delà de la pensée. Dans ce sens spécifique, il se rapproche donc beaucoup plus du premier Principe, qui se pense Lui-même, d'Aristote. De plus chez Avicenne, la création résulte de la pensée divine se pensant soi-même, et cette Connaissance de l'Être nécessaire sur Lui-même, n'est autre que la première émanation,

60. *Ibid.*, p. 227-228.

61. *Ibid.*, p. 233-234.

62. Ibn SĪNĀ, *Kitāb al-ishārāt wa al-tanbihāt*, p. 175.

63. AL-SHAHRĀSTĀNĪ, *Nihāya*, p. 42.

64. *Ibid.*, p. 42-43.

la première Intelligence. Cette première émanation unique assure la transition de l'Un au multiple conformément au principe : « de l'Un ne peut procéder que l'Un ». L'Être nécessaire ne connaît directement que la première Intelligence. Il n'a de Connaissance des autres Intelligences qu'à travers elle. De même, Il ne connaît les particuliers qu'à travers les Âmes des sphères qui ont une connaissance directe du singulier. L'émanation est donc universelle et c'est la matière qui est source de particularisation des formes⁶⁵.

Al-Shahrastānī désapprouve Avicenne qui réduit la Connaissance divine aux universaux alors que Dieu connaît le particulier. Il fait une critique similaire dans son *Muṣāra`at al-falāsifa* : « pourquoi les nécessités sont-elles limitées [en nombre] dans son essence ? [Pourquoi] les existants qui procèdent [de la première Intelligence] sont-ils limités [en nombre] comme les Intelligences séparées et les Âmes motrices des corps célestes ? Ou [pourquoi] sont-ils limités à trois aspects et que [trois êtres] émanent d'eux : l'Intelligence, l'Âme et la matière⁶⁶ ? » Pour al-Shahrastānī, il y a une contradiction dans la pensée d'Ibn Sīnā qui maintient que l'émanation est universelle alors qu'elle s'applique à un nombre déterminé d'Intelligences. Si l'émanation est universelle elle doit s'appliquer à un objet infini. Si l'objet de l'émanation est fini, c'est qu'en fait le monde est fini.

LA CRITIQUE PAR AL-SHAHRASTĀNĪ DE LA CONCEPTION AVICENNIENNE DU MONDE PHYSIQUE

Al-Shahrastānī s'oppose à la conception du monde corporel des philosophes musulmans (*falāsifa*) et à leur définition de l'« adventicité » (*ḥudūth*) ; il remet en question l'idée de création éternelle *in concreto*. Il commence par exposer les positions d'al-Fārābī et d'Ibn Sīnā qui donnent allégeance à l'école d'Aristote et de ses disciples comme Proclus, Alexandre d'Aphrodise et Thémistios. Selon ces derniers, le monde n'est pas apparu dans le temps précédé de la non-existence. Le monde reçoit l'existence grâce à l'Un nécessairement existant ; l'« adventicité » (*ḥudūth*) signifie qu'il est nécessairement existant à travers Lui, qu'il a besoin et qu'il procède de Lui éternellement⁶⁷. Ainsi pour eux, une série infinie de causes et d'effets est impossible⁶⁸.

Al-Shahrastānī reprend le principe avicennien selon lequel la contingence s'applique à tout l'univers. Comme l'univers entier est composé de parties, la contingence doit le caractériser⁶⁹. Après avoir établi la contingence du monde, il s'attaque à leur définition de l'« adventicité » (*ḥudūth*). Si le monde est seulement mis en relation avec l'Auteur de son existence et que la non-existence ne l'affecte pas, tout ce qui

65. Ibn SĪNĀ, *Kitāb al-ishārāt wa al-tanbihāt*, p. 175.

66. AL-SHAHRASTĀNĪ, *Muṣāra`a*, p. 71.

67. AL-SHAHRASTĀNĪ, *Nihāya*, p. 5-6.

68. *Ibid.*, p. 6.

69. *Ibid.*, p. 12-13.

viendrait à l'existence serait relié de la même façon et nécessiterait une chaîne infinie. Le monde ne serait donc pas relié à un Être nécessaire (*Wājib al-wujūd*) ou plutôt il serait relié parce qu'il est possible, non pas parce qu'il existe. L'existence possible précède l'existence. La possibilité de son existence est essentielle à son être alors que son existence est accidentelle. Le possible est essentiellement non existant indépendamment de son Auteur ; il est précédé par la non-existence et par son Auteur⁷⁰. Al-Shahrastānī propose une autre définition du contingent :

Le contingent signifie qu'une [chose] peut exister ou ne pas exister, non qu'elle puisse être nécessaire ou pas, mais plutôt qu'elle acquière son existence d'un déterminant et non pas sa nécessité⁷¹.

Pour lui, ce qui est potentiel doit son existence ou sa non-existence à Celui qui donne l'existence (*Mūjid*). Or la nécessité peut être attachée au monde en tant qu'accident et une chose accidentelle ne doit pas être mise en relation avec le *Mūjid*. Ce qui est potentiel est venu à l'existence durant un certain temps dans une forme définie, son existence doit être nécessaire parce que le *Mūjid* le connaissait et le voulait⁷². Al-Shahrastānī s'interroge sur le sens de la création éternelle. Est-ce que les êtres inférieurs sont apparus dans un moment ou en ordre ? Si c'est dans un moment alors l'ordre qu'ils affirment est faux. S'ils sont apparus en ordre, comment la préséance du premier causé sur la dernière cause peut-elle être établie ? Quelle est la relation temporelle entre le premier et le dernier ? Quelle est la relation entre le commencement de l'Âme et la première Intelligence ? S'il y a entre ces deux êtres une infinité d'âmes qui sont apparues dans un temps infini ; l'infini serait enfermé entre deux limites, ce qui est absurde. Si elles sont finies, leur argument concernant l'infini est faux. Si les mouvements célestes étaient infinis les objets terrestres seraient infinis, la théorie est donc réfutée par elle-même⁷³. Al-Shahrastānī distingue deux types de création l'une éternelle et l'autre temporelle : Celui qui est instauré (*Mubda'*) éternellement par l'Instaurateur (*Mubdi'*) et la création physique limitée dans le temps (*zamān*).

Al-Shahrastānī succède vingt ans plus tard à al-Ghazzālī pour enseigner à la Nizāmiyya. Son approche est plus philosophique que théologique. On peut retracer avec précision des idées et des arguments communs entre Ibn Rushd et al-Shahrastānī. Surtout lorsque ces auteurs prennent la défense de la philosophie contre les attaques d'al-Ghazzālī. Une grande partie de leurs critiques porte sur la division de l'être proposée par Ibn Sīnā. Avant d'analyser les critiques d'Ibn Rushd⁷⁴, voyons comment celui-ci a conçu la création pour qu'elle se rapproche le plus d'Aristote tout en y insérant des éléments de la pensée islāmique. À l'époque d'Ibn Rushd, l'étude de la philosophie était mal perçue. Peu de philosophes dans le monde musulman avaient

70. *Ibid.*, p. 19-20.

71. *Ibid.*, p. 21.

72. *Ibid.*

73. *Ibid.*, p. 44-45.

74. Pour des informations complémentaires sur Averroès, cf. Diane STEIGERWALD, « Le rôle de la logique dans la réconciliation de la philosophie et de la religion chez Averroès », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 24/4 (1995), p. 441-455.

osé réfuter systématiquement les attaques d'al-Ghazzālī, plus particulièrement son traité *Tahāfut al-falāsifa* (*Autodestruction des philosophes musulmans*) où il a essayé de démanteler la métaphysique. C'est cette tâche ardue qu'Ibn Rushd entreprit quatre-vingts ans plus tard, en rédigeant son fameux traité *Tahāfut al-tahāfut* (*Autodestruction de l'autodestruction*).

LA CONCEPTION DU MONDE CHEZ IBN RUSHD

Ibn Rushd a-t-il restauré la pensée de son maître Aristote dans ce qu'il croit en être l'authenticité ? Plusieurs islāmologues ont relevé des divergences dans les métaphysiques d'Ibn Rushd et d'Aristote. Carra de Vaux va même jusqu'à affirmer que la pensée d'Ibn Rushd est davantage néo-platonicienne que péripatéticienne et que la doctrine averroïste reste en principe la même et diffère seulement sur des points doctrinaux non essentiels. Pour Carra de Vaux, il faut étudier Ibn Rushd comme appartenant à l'école des philosophes (*falāsifa*) d'al-Fārābī et d'Avicenne⁷⁵.

Jean Jolivet aura aussi tendance à affirmer qu'il est plus néo-platonicien que péripatéticien. En se fondant sur l'*Épitomé*, il déduit qu'Ibn Rushd accepte une émanation ordonnée des moteurs et des sphères à partir du Premier allant jusqu'au moteur de la sphère de la lune d'où émane l'Intelligence agente (*al-'Aql al-fa`āl*)⁷⁶. Ibn Rushd admet deux thèses qui n'existent pas chez Aristote : celle d'une Science qui ne soit ni universelle ni particulière et celle d'une Science divine qui soit la cause de l'être.

Michel Allard constate par contre que la position d'Ibn Rushd sur la création n'est pas très claire. Ibn Rushd a une attitude contradictoire : d'un côté il affirme la création, de l'autre il semble la nier. Michel Allard se pose la question : « Averroès a-t-il pour autant renoncé, dans le cas de la création, à son projet de retour à Aristote⁷⁷ ? » Dans le *Tahāfut al-tahāfut*, Dieu est appelé la « Cause efficiente du monde sensible », ce qui signifie que Dieu lui donne son être ; puis il ajoute que c'est en donnant l'unité aux êtres sensibles, en formant la composition entre leurs éléments que Dieu donne l'existence. Dieu est présent pour le monde intelligible comme une

75. Carra DE VAUX, « Averroes, Averroism », *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 2 (1955), p. 263.

76. Jean JOLIVET, « Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rushd et d'Aristote », *Arabica*, 29 (1982), p. 230. Jean Jolivet se fonde sur cette phrase du livre IV de l'*Épitomé* : « *wa al-'aql al-fa`āl huwa sādīr 'an ākhir tilka al-muḥarrīkāt rubatan wa al-munzil hu muḥarrīk jalak al-qamar* » ; Barry SHERMAN KOGAN, dans son article « Averroès and the Theory of Emanation », *Mediaeval Studies*, 43 (1981), p. 403, confirme que l'*Épitomé*, rédigé antérieurement au *Tahāfut al-tahāfut*, développe une théorie émanationniste ; par la suite, lors de la rédaction du *Tahāfut al-tahāfut*, Averroès rejette l'émanation : « For we must specify the point in his career to which the question applies. Before 1174, there is more than adequate evidence in his *Epitome of the Metaphysics* to show that he indeed subscribed to the emanative model. But by the time he completed the *Tahāfut* in or some time after 1180, he had changed his view completely, even if he did not entirely alter his way of expressing it. Emanation was now rejected in favor of a purely formal/finalistic model of divine causality as the *Long Commentary on the Metaphysics* also attests. This would remain his considered view. »

77. Michel ALLARD, « Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création », p. 54.

Cause efficiente. Averroès affirme que « Celui qui donne la fin dans les êtres séparés de la matière, c'est Lui qui donne l'existence⁷⁸ ».

Dans le monde intelligible, l'action divine se réduit à donner aux êtres intelligibles leur fin. Est-ce qu'il y a chez Averroès une véritable création puisque l'Action divine semble se réduire à ordonner un monde qui existait déjà dans un état indifférencié ? Mais Averroès dans les deux cas affirme que Dieu donne l'existence ; il faut donc se demander ce qu'est l'être pour Averroès. Dans sa définition de l'être Averroès reviendra à la pensée d'Aristote en affirmant que la réalité de l'être était dans sa forme. C'est en effet à propos de la cause formelle qu'il parlera de l'existence ; « la forme c'est en effet la *ratio*, le *Logos* par lesquels la chose existe⁷⁹ ». Averroès reprend donc l'essentiel de la pensée d'Aristote sur l'origine de l'être tout en affirmant, non pas une création physique temporelle, mais une création spirituelle et physique (*in concreto*) éternelle.

LA CRITIQUE PAR IBN RUSHD DE LA CONCEPTION DE DIEU CHEZ AVICENNE

C'est surtout dans le *Tahāfut al-tahāfut* qu'Averroès aborde la création. Ce traité se veut comme nous l'avons mentionné être une riposte à al-Ghazzālī contre plusieurs accusations dont la principale concerne la création. Les quatre premières questions du traité concernent la création et tout au long de cette œuvre Averroès revient souvent sur le sujet⁸⁰. Il dénonce al-Ghazzālī qui n'a pas vraiment compris les positions des philosophes et a même déformé leurs arguments. Il critique aussi al-Fārābī et Ibn Sīnā qui se sont écartés du chemin des anciens penseurs⁸¹. Examinons le Dieu d'Averroès par rapport à celui d'Avicenne ; le Dieu d'Avicenne contrairement au Dieu d'Averroès ne meut aucune sphère. Pour al-Fārābī et Ibn Sīnā le Moteur de la sphère la plus éloignée n'est pas le premier Principe mais le premier causé. Averroès au contraire suivant les traces d'Aristote estime qu'une substance qui n'est pas motrice existerait pour rien. Selon lui, s'il existe une substance séparée qui ne meut aucune sphère elle doit avoir une autre fonction comme par exemple celle de l'Intelligence agente.

Les notions d'Ordre (*Amr*) et de Volonté (*Irāda*) sont développées différemment chez Ibn Sīnā et chez Ibn Rushd. Pour Ibn Sīnā, c'est de toute éternité que Dieu (Cause première) doit produire son effet : sa création est donc éternelle. L'émanation apparaît comme la surabondance de la richesse et de la générosité divine. La Volonté est identifiée à l'Être premier considéré comme le Principe de l'ordre de toutes choses. Dans le *Najāt* (*Livre du salut*), Dieu produit volontairement le monde tout en n'étant pas libre de ne pas le faire puisqu'Il est assujéti à sa propre nature⁸². L'Ordre

78. Ibn RUSHD, *Tahāfut al-tahāfut*, p. 232, lignes 4-5.

79. *Ibid.*, p. 55.

80. *Ibid.*, p. 41.

81. *Ibid.*, p. 182, lignes 3-5.

82. Ibn SĪNĀ, *Najāt*, p. 223.

(*Amr*) est lié à un mode nécessaire selon lequel le flux créateur émanant de l'essence divine fait apparaître le monde.

D'après Roger Arnaldez, la pensée d'Ibn Rushd se rapproche davantage des juristes et des théologiens de l'islām. Selon lui, Ibn Rushd admet l'idée d'Ordre (*Amr*) qui est le seul rapport acceptable entre Dieu et sa création comme les théologiens de l'islām, car toute autre relation rapprocherait trop le Créateur de sa créature et affecterait la transcendance divine⁸³.

La doctrine des anciens [philosophes par opposition à al-Fārābī et Ibn Sīnā, selon Ibn Rushd,] est que les principes des corps célestes sont des êtres séparés de la matière et qu'ils sont les moteurs des corps célestes. Ces corps se meuvent vers eux par le fait qu'ils leur obéissent et qu'ils désirent les atteindre, qu'ils obtempèrent aux ordres qu'ils leur donnent de se mouvoir et qu'ils les comprennent. Car ils n'ont été créés qu'en vue du mouvement. C'est qu'une fois reconnu pour vrai que les principes qui meuvent les corps célestes sont séparés de la matière et qu'ils ne sont pas des corps, il ne reste à ce qui a pour fonction de mouvoir les corps, aucun moyen de les mouvoir, à moins que le moteur n'ordonne le mouvement, ce qui entraîne pour eux (les philosophes) que les corps célestes sont des vivants rationnels qui intelligent leur propre essence et qui intelligent également leurs principes moteurs à la façon d'un Ordre qui leur est donné⁸⁴.

Si le premier Moteur chez Averroès est immobile, il ne peut agir qu'en commandant. Il poursuit :

Quand l'homme observe ces corps immenses, vivants, raisonnables, libres, qui nous entourent, et quand il considère [...] que leur existence n'a pas besoin pour être qu'ils exercent une providence (*ināya*) sur les êtres qui sont ici-bas, il sait que ces corps reçoivent l'Ordre d'exécuter ces mouvements et de les imposer à ce qui est au-dessous d'eux animaux, plantes, minéraux, et que Celui qui les commande est différent d'eux-mêmes. [...] S'il n'y avait pas de place pour cet Être qui commande, les corps [célestes] ne prendraient pas soin de ce qui est ici-bas pour le faire durer⁸⁵.

Le Dieu averroïste, tout comme le Dieu avicennien, est la Cause efficiente du monde et l'effet divin ne peut être séparé de son acte. Pour Ibn Rushd, la séparation de l'acte et de l'effet de la Volonté divine entraînerait un moment fixé pour la création. Il faudrait que Dieu commence ce qui signifierait un changement dans l'Éternel. Cela contribuerait à assujettir le Créateur à la temporalité car Il devrait alors créer dans le temps.

Tout comme le Dieu d'Avicenne, le Dieu d'Averroès est Créateur de toute éternité *in concreto*. Si Dieu est éternel, son acte doit être éternel. Dieu crée et commande éternellement. L'Ordre divin doit s'adresser à un monde ; la création doit être par conséquent éternelle. Al-Ghazzālī avait soulevé les difficultés concernant la conciliation entre la création du monde et son éternité. Averroès constate que cette question avait déjà été débattue par les platoniciens et les aristotéliens. Il affirme en effet que :

83. Roger ARNALDEZ, « La pensée religieuse d'Averroès I. La doctrine de la création dans le *Tahāfut* », *Studia Islamica*, 7 (1957), p. 108.

84. Ibn RUSHD, *Tahāfut al-tahāfut*, p. 184-185, § 75 et 76.

85. *Ibid.*, p. 190-191, § 87.

Cette question fut agitée autrefois entre aristotéliens et platoniciens ; voici pourquoi : Platon avait affirmé l'apparition du monde, il n'y avait donc pas à douter qu'il posait aussi un Artisan agent du monde. Aristote au contraire, lorsqu'il posa l'éternité du monde, les platoniciens lui firent une objection semblable à celle-ci, disant qu'il ne posait pas d'agent pour le monde. Les aristotéliens furent obligés de répondre⁸⁶.

En approfondissant la réponse à cette question, Ibn Rushd affirme que le monde n'est pas éternel par essence parce que cela exclurait sa dépendance vis-à-vis de Dieu. Pour lui, éternel signifie : « *fi hudūth dā'im*, apparition perpétuelle⁸⁷ ». Sur ce point, Ibn Rushd se rapproche de la pensée des théologiens de l'islām.

Ibn Rushd a critiqué l'idée avicennienne de l'Être nécessaire (*Wājib al-wujūd*). Les notions avicenniennes de possible et de nécessaire contribuent à diviser l'être. Il signale qu'il y a d'autres moyens plus efficaces que celui d'Avicenne pour arriver à l'Être nécessaire. Les mu'tazilites, en effet, démontrent l'existence de Dieu par la contingence du monde. Rien dans ce monde-ci n'est nécessaire pourtant le monde existe. Il y a donc un Être nécessaire dont l'existence du monde dépend⁸⁸. Pour Averroès, on ne peut réellement pas distinguer l'essence de l'existence ; cette distinction ne se fait que dans la pensée. On ne peut ajouter l'existence à un être qui existe déjà, pas plus qu'on ne peut l'ajouter à un être qui n'existe pas. Averroès propose la division de l'être en acte et en puissance qui, d'après lui, explique mieux cette notion que celle d'Avicenne. Car la distinction avicennienne contribue à séparer Dieu et le monde et n'arrive pas à donner une explication des relations entre l'un et l'autre.

Étienne Gilson a donné une description intéressante du Dieu avicennien par rapport au Dieu averroïste : « pour Averroès, Dieu fait partie de l'univers. Dans un tel univers, la Divinité est la Cause métaphysique de l'ordre physique ; il est donc naturel que la science physique y démontre l'existence de Dieu [...]. Ainsi conçu, Dieu est inclus dans le monde et la Science de Dieu, ou métaphysique, est nécessairement la Science suprême au-delà de laquelle il ne s'en trouve plus aucune. L'univers d'Avicenne est tout différent [...]. Le Dieu d'Avicenne est transcendant et situé au-delà des Intelligences motrices... dont la plus haute est sa première et seule émanation⁸⁹. » Selon Roger Arnaldez, le Dieu d'Averroès est aussi transcendant bien qu'il soit présent dans le monde physique, car l'intelligence ne peut l'atteindre que comme Créateur (premier Moteur). Le premier Moteur tout en restant immobile meut par son Ordre. Il a tous les Attributs qu'āniques⁹⁰.

86. *Ibid.*, p. 171, ligne 11, p. 172, ligne 2.

87. *Ibid.*, p. 162, ligne 9.

88. Roger ARNALDEZ, « La pensée religieuse d'Averroès II. La théorie de Dieu dans le *Tahāfut* », *Studia Islamica*, 8 (1957), p. 21.

89. Étienne GILSON, « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris, 1927, p. 77, cité par Roger ARNALDEZ, « Ibn Rushd », *Encyclopédie de l'islām*, 3 (1971), p. 940.

90. Roger ARNALDEZ, « Ibn Rushd », p. 940.

LA CRITIQUE PAR IBN RUSHD
DE L'ÉMANATION AVICENNIENNE
ET DE LA SCIENCE DIVINE

Ibn Rushd, contrairement à Avicenne, refuse le principe selon lequel « de l'Un ne peut procéder que l'Un ». Avicenne reste donc néo-platonicien car il n'admet pas l'existence d'un contact direct entre le multiple et l'Un. Son Dieu reste extérieur au monde au-delà des sphères alors que le Dieu d'Averroès fait partie intégrante du monde comme celui d'Aristote. Ibn Rushd admet ce principe dans le monde sensible parce qu'il est vrai qu'une cause unique produise un effet unique, mais Dieu qui est en dehors de la matière, ne peut être comparé à une cause sensible⁹¹. En rejetant ce principe, Ibn Rushd n'accepte pas non plus l'émanation dans le *Tahāfut al-tahāfut*. Il n'écarte pas de façon catégorique cette idée, mais il considère qu'elle n'est pas prouvée. Il avoue :

Quant à l'opinion d'Avicenne sur la procession (*ṣudūr*) de ces principes les uns des autres, c'est une chose inconnue des anciens⁹².

Il ajoute :

Pour ce qui est de ce qu'il (al-Ghazzālī) rapporte comme venant des philosophes [...] sur le nombre de ce qui émane de chacun de ces principes, il n'y a pas de preuves apodictiques pour l'établir avec précision⁹³.

Contrairement au système avicennien, il n'y a donc pas d'intermédiaire entre le Dieu d'Averroès et le reste de l'univers puisqu'Il est la Cause directe de la multiplicité. Pour Averroès, l'univers entier résulte de cet acte du premier Principe et toutes ses parties sont ordonnées et reliées au tout de façon harmonieuse, comme la diversité des mouvements peut être produite par une force vitale unique. Ibn Rushd critique aussi le fait que les philosophes musulmans (*falāsifa*) ne sont pas consistants car la première Intelligence n'est pas vraiment une puisqu'une triple émanation résulte d'elle. Ibn Rushd, ayant rejeté ce principe, peut admettre sans difficulté que le premier Causé est à la fois un et multiple, il affirme : « *wāḥid bi-al-`adad min jiha wa kathīr min jiha*, il est d'une part un par le nombre et d'autre part multiple⁹⁴ ». Même si le Dieu d'Averroès est posé comme existant dans le monde, sa nature reste transcendante puisqu'elle ne crée pas un être semblable. Chez Averroès, la séparation entre la nature divine et le monde est plus accentuée car contrairement à Avicenne il n'accepte pas la « dégradation progressive de l'unité de l'être⁹⁵ ».

Une conséquence grave de la doctrine d'émanation est que Dieu n'intelligé que Lui-même, parce qu'Il est Un. Il ne peut rien connaître de la multiplicité des choses. Ainsi chez Avicenne, Dieu ne connaît les particuliers que d'une façon indirecte, par l'intermédiaire des Âmes célestes. Selon sa théorie, Dieu ne connaît les singuliers que

91. Ibn RUSHD, *Tahāfut al-tahāfut*, p. 237, lignes 12-13.

92. *Ibid.*, p. 229, lignes 1-3.

93. *Ibid.*, p. 229.

94. *Ibid.*, p. 251, ligne 12.

95. Roger ARNALDEZ, « La pensée religieuse d'Averroès I », p. 104.

sous leur aspect universel, car l'Être nécessaire (*Wājib al-wujūd*) n'a de connaissance directe et immédiate que de la première Intelligence. Ibn Rushd critique cette conception de la Science divine :

En ce qui regarde leur erreur prétendant que le premier Principe, s'Il ne se pense que Lui-même, ignore tout ce qu'Il a créé, que cela n'est obligatoire que si ce qu'Il pense de Lui-même est autre chose que les êtres dans leur existence absolue⁹⁶.

Il poursuit en soulignant la différence entre notre science et celle de Dieu : « Notre science est causée par rapport aux êtres, tandis que la Sienne est leur Cause⁹⁷. » Donc pour Averroès, Dieu perçoit : « les existants dans leur plus noble existence, *al-mawjūdāt bi-ashraf wujūd*⁹⁸ ». La solution apportée par Ibn Rushd ne semble pas très éloignée d'Avicenne. En effet c'est à travers Lui-même que le Dieu averroïste percevra les choses dans leur aspect le plus noble ; Il ne peut donc percevoir les choses comme nous les percevons.

Ibn Rushd refuse un autre aspect de la cosmologie avicennienne, la seconde hiérarchie de l'angélologie celle des Âmes célestes peut-être pour être plus conforme à l'esprit d'Aristote. Cette hiérarchie, appelée dans la tradition de l'*Ishrāq* (Illumination), le *malakūt* est le monde des images perçu par l'imagination active. Il s'agit d'un monde intermédiaire entre les purs intelligibles et le monde sensible. Un monde où se déroulent les visions des prophètes et des mystiques.

CONCLUSION

L'œuvre d'Ibn Sīnā apparaît comme une œuvre encyclopédique rassemblant toutes les connaissances de son époque dans presque tous les aspects du savoir. Bien qu'elle ait été critiquée, elle a beaucoup aidé à la compréhension de la philosophie grecque dans le monde musulman. Mais l'apport d'Ibn Sīnā à l'évolution des théories de la création a-t-il été vraiment original ? Il a repris à sa façon les idées de Platon, d'Aristote, de Plotin et d'al-Fārābī. Mais le processus d'émanation qu'il décrit vient pour l'essentiel d'al-Fārābī. Nous avons vu qu'al-Shahrastānī reproche à Ibn Sīnā de ne pas concevoir de particularisation dans l'émanation alors que les objets physiques sont limités en nombre. Pourquoi l'émanation serait-elle universelle si elle s'applique à un nombre déterminé d'Intelligences ? Si l'émanation est universelle elle doit s'appliquer à un nombre infini. Dans le *Tahāfut al-tahāfut*, Ibn Rushd n'accepte pas non plus l'émanation. Il n'écarte pas de façon catégorique cette idée, mais il considère qu'elle n'est pas prouvée.

Une conséquence grave de la doctrine de l'émanation est que Dieu est considéré comme n'intelligent que Lui-même, parce qu'Il est Un. Il ne peut rien connaître de la multiplicité des choses. Chez Avicenne, Dieu ne connaît les particuliers que d'une façon indirecte, par l'intermédiaire des Âmes célestes. Les singuliers ne Lui sont connus que sous leur aspect universel, car, selon la théorie d'Ibn Sīnā, l'Être néces-

96. Ibn RUSHD, *Tahāfut al-tahāfut*, p. 226, lignes 11-13.

97. *Ibid.*, p. 468, ligne 4.

98. *Ibid.*, p. 226, ligne 14.

saire (*Wājib al-wujūd*) n'a de connaissance directe et immédiate que de la première Intelligence. Pour al-Shahrestānī, comme pour al-Ghazzālī, Dieu connaît directement les universaux et les particuliers. L'Unicité divine n'est pas affectée par la Connaissance des particuliers. Il postule que la Connaissance divine de chaque objet (nécessaire, possible et impossible) est infinie puisqu'à chaque instant les circonstances peuvent changer. La solution apportée par Ibn Rushd n'est pas très éloignée d'Avicenne. En effet, c'est à travers Lui-même que Dieu perçoit les particuliers sous leur aspect le plus noble.

De plus, Ibn Sīnā n'a pas trouvé de solution au principe « de l'Un ne peut venir que l'Un », qui n'est pas réel puisque le premier Causé (première Intelligence) n'est pas vraiment une unité. Al-Shahrestānī a souligné que la théorie de la création avicennienne à travers la Connaissance divine contredit le principe « de l'Un ne peut venir que l'Un ». Car Ibn Sīnā a établi deux types de connaissances pour le premier causé : une connaissance de son essence et une autre de sa Cause. Par conséquent il y a donc dans l'essence de l'Être nécessaire une substance comportant deux idées distinctes, l'Unicité divine (*Tawhīd*) est ainsi compromise. Quant à Ibn Rushd, il a rejeté le principe « de l'Un ne peut venir que l'Un ». Il n'y a donc pas d'intermédiaire entre le Dieu d'Averroès et le reste du monde puisqu'Il est la Cause directe de la multiplicité. Ibn Rushd ayant rejeté ce principe peut admettre sans difficulté que le premier Causé est à la fois Un et multiple.

Al-Shahrestānī, comme al-Ghazzālī, s'oppose à la conception avicennienne d'une création éternelle *in concreto*. Si l'objet de l'émanation est fini, c'est qu'en fait le monde est fini. Al-Shahrestānī distingue deux niveaux dans la création : la création physique (*khalq*) ayant un début et une fin et une création spirituelle comprenant Ce qui est instauré (*Mubda'*) éternellement par l'Instaurateur (*Mubdi'*). Quant à Ibn Rushd, il se rallie à Ibn Sīnā en affirmant que Dieu est Créateur de toute éternité *in concreto*. Mais le monde n'est pas éternel par essence puisqu'il est soumis à une apparition (*hudūth*) perpétuelle.

La création chez Avicenne apparaît comme un flux, un jaillissement qui s'écoule de l'Être nécessaire par procession ou émanation (*ṣudūr* ou *fayḍ*). Avicenne échappe difficilement à la critique que les êtres ne sont pas vraiment distincts de l'Être nécessaire. Car le flux intellectuel transmet le même être. C'est pourquoi Ibn Sīnā fera intervenir sa distinction classique de l'essence et de l'existence et les notions de possible et de nécessaire. Mais ces notions, comme l'ont soulevé al-Ghazzālī, al-Shahrestānī et Ibn Rushd, comportent plusieurs inconvénients. Cette division de l'être n'est pas vraiment substantielle, car l'Être nécessaire n'est pas vraiment distinct en son essence des autres êtres ; la création n'étant que l'émanation de son Être. Une telle doctrine est inacceptable pour les théologiens orthodoxes de l'islām car elle rapproche trop le Créateur de sa créature.

Al-Shahrestānī critique Ibn Sīnā qui attribuerait à Dieu un genre (*jins*) et une différence (*faṣl*). Il l'accuse d'avoir une conception anthropomorphique parce qu'il intègre Dieu dans son ontologie générale. Al-Shahrestānī refuse de donner une définition du Créateur (*Bāri'*) qu'il place au-dessus de la division de l'être. En définissant le

Créateur comme « l'Être nécessaire par soi », Ibn Sīnā compromet l'unité divine car cette expression comporte trois termes ayant une signification distincte. Les notions de nécessaire et de contingent présupposent dans l'essence divine un genre et une différence.

Ibn Rushd a rejeté l'idée avicennienne de l'Être nécessaire (*Wājib al-wujūd*). Il n'aime pas les notions avicenniennes de possible et de nécessaire qui contribuent à diviser l'être. Il signale qu'il y a d'autres moyens plus efficaces pour arriver à l'Être nécessaire. Ainsi, on peut démontrer l'existence de Dieu par la contingence du monde. Rien dans ce monde-ci n'est nécessaire pourtant le monde existe. Il y a donc un Être nécessaire dont l'existence du monde dépend. Pour Averroès, on ne peut réellement pas distinguer l'essence de l'existence ; cette distinction ne se fait que dans la pensée. Averroès suivant les traces d'Aristote propose la division de l'être en acte et en puissance.

La conception de Dieu comme un Être qui se pense Lui-même, inspirée d'Aristote, chez Avicenne comporte quelques problèmes. Avicenne rapproche trop Dieu de ses créatures. Plotin avait défini l'Un comme étant au-delà de toute pensée, au-delà de toute qualification. La Dêité chez al-Shahrastānī est définie comme étant au-delà des contraires (Existence et inexistence, Nécessité et possibilité, Unité et multiplicité, Connaissance et ignorance...) ⁹⁹ et au-delà des Attributs divins (Vérité, Connaissance...). Comme chez Avicenne, Dieu est situé au-delà des Intelligences motrices alors que le Dieu d'Averroès, dans le *Tahāfut al-tahāfut*, ainsi que celui d'Aristote, sont définis comme un Principe moteur. Les notions d'Ordre (*Amr*) et de Volonté (*Irāda*) sont développées différemment chez Ibn Sīnā, al-Shahrastānī et Ibn Rushd. La notion d'Ordre chez Avicenne est rattachée à un mode nécessaire selon lequel le flux créateur émane de l'essence divine. Chez al-Shahrastānī, l'Ordre a un statut particulier au-dessus des Attributs divins et au-delà de toute intellection humaine. Ibn Rushd admet l'idée que l'Ordre est le seul rapport acceptable entre Dieu et sa création, car toute autre relation rapprocherait trop le Créateur de sa créature. Le premier Moteur meut par son Ordre tout en restant immobile. Le Dieu d'Averroès est la Cause directe de la multiplicité, alors qu'Avicenne n'admet pas de contact direct entre le multiple et l'Un. Chez al-Shahrastānī, comme Avicenne, la Dêité n'est pas la Cause directe de la multiplicité. L'Instaurateur (*Mubdi'*) fait apparaître directement le monde spirituel ¹⁰⁰ puis al-Shahrastānī fait intervenir l'idée d'une particularisation dans le processus d'émanation (*fayḍ*) qui découle de l'Intelligence universelle. Il y a dans son système une chaîne ordonnée des êtres joints par l'Ordre (*Amr*) du Créateur (*Bāri'*) ¹⁰¹.

99. AL-SHAHRASTĀNĪ, *Muṣāra'a*, p. 57.

100. Pour *Ibdā'-i arwāḥ*, cf. AL-SHAHRASTĀNĪ, *Majlis*, p. 119.

101. AL-SHAHRASTĀNĪ, *Muṣāra'a*, p. 36.