

INTRODUCTION

*Au nom de Dieu, le Tout-Miséricordieux,
le Très-Miséricordieux*

Nous implorons Dieu dont la Majesté est au-delà de toute limite et dont la Générosité est sans mesure de répandre sur nous la « lumière de la bonne direction » (*nûr al-hidâya*) et de nous délivrer des « ténèbres de l'ignorance et de la transgression » (*zulumât al-zalâl wa-l-ghiwâya*); et [nous Lui demandons] de nous inclure parmi ceux qui voient la vérité en tant que telle et choisissent de la suivre et qui voient le mensonge en tant que tel et qui décident de l'éviter; et qu'Il nous confère le bonheur (*sa'âda*) qu'Il a promis à Ses Prophètes et Ses amis, et de nous conduire, après notre départ de cette « demeure des illusions » (*dâr al-ghurûr*), à la béatitude, la félicité, la grâce et la joie inaccessibles à l'entendement et dont l'étendue ne peut être effleurée par l'imagination; et qu'Il nous accorde après nous avoir délivrés de la « grande frayeur du Jour du Rassemblement » (*hawl al-mahshar*) et rapprochés des jardins du *Firdaws*¹, ce « qu'aucun œil n'a vu, aucune oreille n'a entendu et

1. L'Envoyé de Dieu ﷺ a dit: « Au Paradis il y a cent degrés. La distance qui sépare un degré de l'autre est équivalente à celle qui sépare le ciel de la terre. Le *firdaws* est le plus haut et le meilleur degré du paradis, au-dessus de lui il y a le Trône du Miséricordieux et c'est de lui que prennent source les fleuves du paradis. Ainsi si vous demandez le paradis à Dieu demandez-Lui le *firdaws*. » Rapporté par Tirmidhî (*Sunan*, had. 2530).

qui n'est venu à l'esprit de personne.»² Nous Lui demandons de prier sur notre Prophète Muḥammad ﷺ, l'Élu, le meilleur des hommes, ainsi que sur ses nobles descendants et ses Compagnons purs, qui sont les clés de la guidance et les lampes qui éclairent dans l'obscurité ; et qu'Il répande sur eux Sa Paix en abondance !

Or donc,

J'ai constaté qu'il existe une catégorie d'hommes qui se croient supérieurs aux autres en raison de leur intelligence et de leur perspicacité. Ils ont renoncé aux fonctions religieuses que l'Islam impose à ses fidèles et en déprécient les rites, comme les prières ou le renoncement aux choses interdites. De même qu'ils dédaignent les prescriptions légales, les transgressent et n'y accordent aucun intérêt. Ils se sont complètement dévêtus de la religion en se livrant à diverses spéculations, suivant ainsi l'exemple de ceux qui **« détournent les hommes du chemin de Dieu et le voudraient tortueux, et qui nient l'existence de la vie future ! »**³

À l'instar des Juifs et des Chrétiens nés dans un environnement non islamique et dont les ancêtres n'avaient pas accès à d'autres sources, leur hérésie découle des traditions orales et du conformisme aveugle, et des investigations théoriques résultant d'un trébuchement dans le doute qui éloigne de la vérité et de notions aussi trompeuses et fantaisistes qu'un mirage. C'est aussi le cas de ces « groupes » (*al-tawā'if*), parmi

2. Allusion à la sainte Tradition suivante : L'Envoyé de Dieu ﷺ a dit : « Dieu ﷻ dit : **« J'ai préparé à Mes serviteurs qui font le bien ce qu'aucun œil n'a vu, aucune oreille n'a entendu et qui n'est venu à l'esprit de personne, en guise de provisions »**... ». Bukhārī (*Sahīh*, had. 4780).

3. Cf. Coran 7 : 45.

les «*ahl al-awhá' wa-l-bida'*»⁴, qui ont discuté des questions relatives à la doctrine et aux avis [des savants].

Les hérétiques de notre époque ont été influencés par les noms impressionnants des [grands philosophes] comme Socrate, Hippocrate, Platon, Aristote, etc. ; et par le portrait exagéré qu'en ont fait leurs disciples qui leur prêtaient des capacités intellectuelles extraordinaires, qui ont déclaré que leurs principes étaient indiscutables et que leurs sciences – mathématiques, logique, physique et métaphysique – étaient exactes. Ils rapportent aussi que les sciences qu'ils ont examinées et développées sont les plus profondes et que leur grande et profonde intelligence leur a permis de découvrir des choses encore inconnues et inexploitées à l'aide des méthodes déductives. Leur «subtilité et leur sobriété» les ont amenés à remettre en cause l'autorité des lois révélées et des traditions religieuses. Ils ont alors nié la validité des religions et des communautés religieuses et ont estimé que toutes ces choses ne sont que des mensonges maquillés et des futilités.

Quand les pensées et les opinions de ces grands penseurs sont parvenues aux oreilles des hérétiques de notre époque et qu'elles s'accordaient avec leur nature, ils crurent alors que pour intégrer ce «cercle», ils devaient nécessairement renier leur foi et se distinguer des masses. Suivre l'exemple des doctes leur assurait un statut supérieur à celui des gens du commun. Ils refusèrent de se contenter des religions de leurs ancêtres et crurent plus louable et honorable de ne pas accepter l'évidente vérité. Mais en agissant ainsi, ils avaient

4. Il s'agit des musulmans qui innovent en matière religieuse et dont les doctrines diffèrent, dans leurs détails, des ordonnances générales de la profession sunnite.

commencé, sans le savoir, à accepter le mensonge, et ils n'ont pas compris que le passage d'un conformisme à un autre n'est qu'illusion et sottise.

Qu'y a-t-il de plus vil en ce monde que le fait de renoncer à la vérité qui fait autorité et d'admettre aveuglément ce qui est faux et qui ne s'appuie sur aucune tradition, ni vérification ? Une telle attitude scandaleuse n'est jamais adoptée par les gens aux capacités intellectuelles limitées, car ces derniers détestent par nature suivre l'exemple des égarés, fussent-ils géniaux. La naïveté et la simplicité (*al-balâha*) sont plus proches du salut que le « génie stérile » (*al-fatâna al-batrâ'*) ne peut l'être. La cécité totale est moins dangereuse que la vision biaisée.

Lorsque j'ai constaté que cette veine de stupidité commençait à battre dans les cœurs de ces insensés, j'ai décidé de rédiger ce traité afin de réfuter les philosophes anciens et d'exposer l'incohérence de leurs croyances et de leurs contradictions en matière de vérités métaphysiques. Ce livre dévoilera les calamités et les points de faiblesse de leur pensée ; des éléments qui feront sourire les hommes intelligents et leur serviront de leçon. J'entends ici les croyances et les opinions qui les distinguent des gens du commun et des masses.

Dans ce livre, nous exposerons les doctrines des anciens philosophes telles qu'elles sont réellement, pour que les athées de notre époque comprennent clairement que chaque notion notable, qu'elle soit ancienne ou moderne, n'est en réalité qu'une confirmation de la foi en Dieu et au Jour dernier.

Les contradictions [entre la foi et la connaissance] ne portent en fait que sur des détails de ces deux « principes fondamentaux » pour lesquels les Prophètes – assistés par

des miracles (*mu'jizât*) évidents – ont été dépêchés. Seules des minorités aux idées contradictoires et à l'esprit pervers ont nié ces principes. Ce sont des individus auxquels on n'accorde aucune importance lors de débats sérieux, et dont l'avis importe peu. On doit les considérer comme des individus pervers, diaboliques et inexpérimentés, afin de dissuader les gens qui ont tendance à penser qu'il est flatteur et intelligent d'afficher son hérésie de les suivre.

Nous démontrerons dans ce livre que les anciens philosophes, dont les athées contemporains prétendent être les héritiers, sont innocents de l'hérésie qu'on leur attribue. En effet, ils n'ont jamais nié la validité des lois religieuses. Au contraire, ils croyaient en Dieu et croyaient en Ses Messagers, même si parfois ils ont commis des erreurs, se sont trompés et ont égaré les autres.

Nous montrerons comment ils ont été induits en erreur, sans dissimuler leur apport et leurs résultats solides cachés sous la face répugnante de leur pensée. Que Dieu – exalté soit-Il! – nous aide et nous assiste dans notre entreprise.

Nous commencerons ce livre par des Préambules qui déclineront la tendance générale de ce livre.

PRÉAMBULE I

Il faut savoir qu'il serait trop fastidieux de s'attarder sur les divergences entre les philosophes. Leurs querelles sont trop longues, leurs disputes trop nombreuses, leurs opinions sont diffuses et leurs méthodes sont trop divergentes et antinomiques.

Par conséquent, nous nous limiterons aux contradictions qui se trouvent dans les théories du premier d'entre eux, surnommé le « philosophe » ou le « premier professeur » (*al-mu'al-lim al-awwal*). Selon eux, c'est lui qui a organisé et reformulé leurs sciences, qui a éliminé toutes les redondances présentes dans les opinions des philosophes et qui n'a retenu que ce qui était proche des principes de la pensée philosophique. Il s'agit d'Aristote, celui qui a réfuté tous ses prédécesseurs, y compris son propre professeur que les philosophes appellent le « divin Platon ». Après avoir réfuté Platon, Aristote s'est excusé en disant : « *Amicus Plato, sed magis amica veritas* » (J'aime Platon, mais j'aime encore plus la vérité). Nous avons évoqué cette anecdote afin de montrer que, selon eux, il n'y a rien de figé et de constant dans la position des philosophes. Ils fondent leurs jugements sur des conjectures et des spéculations, sans enquête positive, ni certitude. Ils essaient de déduire leurs théories métaphysiques [des sciences exactes] comme l'arithmétique et la logique pour convaincre les faibles d'esprit. Mais si leurs théories métaphysiques étaient aussi convaincantes et précises que leurs connaissances arithmétiques, elles ne seraient pas aussi divergentes.

Par ailleurs, les traducteurs des travaux d'Aristote [en arabe] ont rendu les choses encore plus difficiles, car leurs traductions ne manquent pas d'imperfections et d'altérations qui ont nécessité des commentaires et des interprétations supplémentaires. Ces traductions ont suscité autant de disputes que les œuvres originales. Les philosophes Abû Naṣr al-Fârâbî⁵ et Ibn Sîna⁶ furent parmi les plus fidèles et les plus originaux traducteurs et commentateurs musulmans d'Aristote. Par conséquent, nous nous limiterons à réfuter les opinions hérétiques authentiques qu'ils ont rapportées de leurs maîtres, car ce qu'ils ont rejeté et refusé de suivre est indubitablement et totalement inutile et ne nécessite pas de réfutation élaborée. Nous nous proposons donc de nous concentrer sur la réfutation de la pensée philosophique de ces deux personnages telle qu'elle ressort de leurs écrits, et pas sur le caractère épars des théories philosophiques répandues.

5. Abû Naṣr Muḥammad b. Muḥammad al-Fârâbî (260-339 H/874-950): surnommé «*al-mu'allim al-thâni*», le Deuxième professeur, en référence à Aristote. Abû Naṣr Muḥammad est né à Fârâb (Kazakhstan) dans une famille noble originaire de Turquie. Philosophe, sociologue, politologue, psychologue et musicien, on lui doit de nombreux ouvrages dont un commentaire de *La République* de Platon, ainsi qu'un *Sommaire des Lois* de Platon.

6. Abû 'Alî al-Ḥusayn b. 'Abd Allâh Ibn Sînâ (370-427 H/980-1037): il s'agit du célèbre philosophe et médecin surnommé «*al-Shaykh al-ra'îs*» (le chef ou prince des Maîtres) ou le troisième Maître. Il est l'auteur de nombreuses œuvres encyclopédiques comme *Al-Qânûn* et *Al-Shifâ'*.

PRÉAMBULE II

Il faut savoir qu'il y a trois types de divergences entre les philosophes et les autres.

1) En premier lieu, leur divergence sur un simple mot. C'est le cas de leur utilisation du mot « Substance » (*jawhar*) [pour désigner] le Créateur du monde ﷻ. Ils expliquent que la « Substance » est un Être (*mawjûd*) qui ne fait pas partie d'un sujet, ou un Être qui subsiste par Lui-même et qui n'a pas besoin d'une cause extérieure pour continuer d'exister. Il n'est pas dans notre intention ici d'entreprendre la réfutation de [cette terminologie], car si le sens de « l'autosuffisance » (*al-qiyâm bi-l-nafs*) est convenu, l'applicabilité du mot « Substance » dans ce sens devra être examinée du point de vue étymologique. Si, de ce point de vue, l'application du mot est justifiée, il convient de savoir si la Loi révélée en autorise ou pas l'utilisation. La permission ou l'interdiction d'appliquer des Noms [à Dieu] est tributaire de la lettre de la Loi.

On pourrait dire : « Ce mot a pourtant été utilisé par les théologiens (*al-mutakallimûn*) dans leurs discussions sur les "Attributs divins" (*al-sifât*) bien que les docteurs de la Loi (*al-fuqahâ*) ne l'aient jamais utilisé dans leur science. Ainsi, vous ne devez pas vous laisser influencer par les coutumes et les conventions [observées et assumées par les juristes] en la matière, et confondre ainsi la réalité des choses. » Je sais que cela revient à discuter de la permission ou non d'utiliser un certain nom qui soit réellement applicable à « Celui Qui en est nommé » (*al-musamma bihi*). Et par conséquent, cela équivaut à

la question de savoir si une certaine action [morale] est permise ou non.

2) En second lieu, il y a des choses auxquelles les philosophes croient et qui ne s'opposent à aucun principe religieux. Par conséquent, le désaccord avec eux à propos de ces choses n'est pas une condition nécessaire pour la foi en les Prophètes et les Messagers ﷺ. C'est le cas par exemple de leur théorie sur « l'éclipse lunaire » (*al-kusûf al-qamarî*). En effet, ils disent que cette éclipse se produit lorsque la lumière de la lune disparaît alors que la terre s'interpose entre la lune et le soleil, car la lune tire sa lumière du soleil et parce que la terre est un corps rond entouré du ciel de tous les côtés. Par conséquent, lorsque la lune est à l'ombre de la terre, la lumière du soleil ne lui parvient plus. Un autre exemple est leur théorie sur « l'éclipse solaire » (*kusûf al-shams*). Ils disent que cette éclipse se produit lorsque le corps de la lune s'interpose entre le soleil et l'observateur, un phénomène qui se produit lorsque le soleil et la lune sont en conjonction par rapport à la terre. Nous ne voulons pas réfuter de telles théories, car cela ne servirait à rien. Celui qui pense que, par devoir religieux, il ne faut pas croire à de telles choses est vraiment injuste envers la religion et affaiblit sa cause, car il s'agit de faits établis par des preuves astronomiques et mathématiques qui ne laissent aucune place au doute.

Si vous dites à un homme qui a étudié ces phénomènes, qui a passé au crible toutes les données sur la question et qui est en mesure de prévoir le moment où une éclipse lunaire ou solaire se produira et sa durée, que ces choses sont contraires à la religion, votre affirmation ébranlera sa foi en la religion mais pas en ces choses. Un défenseur de la foi peu méthodique fait plus de mal à la religion qu'un ennemi qui la dénigre.

Comme le dit le proverbe : « *Mieux vaut un ennemi sage qu'un ami ignorant.* » Si vous dites : L'Envoyé de Dieu ﷺ a dit : « *Certes le soleil et la lune sont deux signes parmi les signes de Dieu. Il n'y a pas d'éclipse de soleil ou de lune pour la mort ou pour la naissance de quelqu'un. Si vous voyez cela alors invoquez Dieu, faites le takbîr⁷, priez et faites l'aumône...* »⁸, comment concilier cette tradition avec les propos des philosophes ?

Nous répondons : il n'y a rien dans cette tradition qui contredit les philosophes. L'Envoyé de Dieu ﷺ nie seulement qu'une éclipse a quelque chose à voir avec la vie ou la mort d'une personne. De plus, il exhorte à la prière au moment d'une éclipse. Le fait que la Loi ordonne la prière au lever et au coucher du soleil ou pendant la journée n'exclut pas de rechercher la grâce de Dieu à d'autres moments, comme durant une éclipse.

Si on dit : Il est rapporté qu'à la fin de cette même tradition, le Prophète ﷺ a dit : « *Lorsque Dieu Se révèle à quelque chose, elle se prosterne devant Lui* »⁹. Ne découle-t-il pas de cette tradition qu'une éclipse est un acte de prosternation causé par la théophanie de Dieu ?

Nous répondons : Cet ajout n'est pas authentique et nous devons démentir celui qui l'a rapporté. Les paroles authentiques du Prophète ﷺ sont celles qui ont été rapportées ci-dessus. Cependant, si cet ajout était authentique, ne serait-il pas plus facile de l'interpréter que de nier l'évidence de preuves

7. La formule : « Dieu est Grand ! » (*Allâh akbar*).

8. Bukhârî, *Sahîh*, had. 1044 ; Muslim, *Sahîh*, had. 901.

9. Allusion à la tradition suivante : « *Le soleil et la lune ne s'éclipsent pas pour la mort de quelqu'un, mais lorsque Dieu ﷻ Se révèle à une chose parmi Ses créatures, elle s'abaisse devant Lui. Lorsque vous voyez une chose de ce genre, faites deux unités de prière...* » (Al-Mutaqqî al-Hindî, *Kanz al-'Ummâl*, had. 21548).

décisives? Les gens ont interprété de nombreux textes évidents à l'aide «d'arguments rationnels» (*adilla 'aqliyya*) qui n'ont jamais abouti à une clarté et une cohérence aussi convaincantes [comme l'ont fait les arguments astronomiques et mathématiques, en l'occurrence].

Les athées se réjouissent quand le partisan d'une religion affirme positivement que de telles choses sont contraires à la religion. Il leur est alors plus facile de réfuter une religion qui s'oppose à des choses [aussi évidentes]. Le sujet de désaccord entre lui et les philosophes est le suivant : est-ce que le monde est contingent (*hâdith*) ou éternel (*qadîm*)? Si le monde est contingent, un corps rond, une chose simple, une figure octogonale ou hexagonale, et si les cieux et tout ce qui se trouve en dessous forment – selon les philosophes – treize couches, ou plus, ou moins, l'enquête sur ces faits n'est pas plus pertinente en matière de métaphysique qu'une étude sur le nombre de couches d'un oignon, ou le nombre de graines d'une grenade. Ce qui nous intéresse, c'est uniquement que le monde soit l'œuvre de Dieu, quelle qu'en soit la nature.

3) Le troisième type de divergences concerne les théories philosophiques en désaccord complet avec les principes fondamentaux de la religion, comme les doctrines concernant le commencement du monde, les Attributs du Créateur et la résurrection des corps que les philosophes nient. Plus que les premières, c'est sur ces théories philosophiques qu'il convient de faire une critique pour réfuter leur négationnisme.

PRÉAMBULE III

Notre but est d'attirer l'attention de ceux qui ont une très haute opinion des philosophes et qui considèrent que leurs théories sont irréprochables, en exposant les incohérences et les contradictions inhérentes à la pensée philosophique. Je les exposerai pour attaquer leur doctrine et non pour d'autres raisons personnelles. Je réfuterai leur croyance en montrant qu'il s'agit d'un mélange d'éléments épars qui proviennent d'écoles de pensée telles que les *mutazilites*, les *karâmiyya*, les *wâqifiyya*, etc.¹⁰

Mon attitude à l'égard de ces sectes est la suivante : je pense qu'il est inutile de les critiquer, car nous sommes tous également opposés aux philosophes et parce que nos différences portent sur des détails, alors que les philosophes attaquent le fondement même de notre religion. Il est donc urgent de s'unir contre un ennemi commun, car lorsque la situation devient critique, il est nécessaire de mettre de côté les rancunes.

10. L'auteur reviendra plus loin sur les pensées de ces sectes.

PRÉAMBULE IV

Lorsqu'ils se heurtent à une difficulté, l'une des méthodes les plus astucieuses employées par les philosophes consiste à dire : « La métaphysique est une science mystérieuse et subtile. De toutes les sciences, c'est la plus difficile, même pour les personnes les plus intelligentes. On ne peut trouver une solution à ce problème qu'en donnant la priorité à la logique et aux mathématiques. » Quand leurs partisans sont confrontés à un problème insoluble inhérent à leur doctrine, ils prennent la défense de leurs maîtres, recourent au même stratagème et déclarent : « Une réponse peut sans aucun doute être trouvée dans les sciences développées par les anciens maîtres. Il est probable que notre échec est le résultat de notre incapacité à consulter la logique et les mathématiques sur cette question. »

Nous répondons à ce genre de commentaires en disant ceci : « En ce qui concerne les mathématiques dont l'une des deux branches a pour objet des "quantités discrètes" (*al-kamm al-munfaṣil*), c'est-à-dire l'arithmétique (*al-hisâb*), celle-ci n'a évidemment rien à voir avec la métaphysique. Dire qu'il est impossible de comprendre la métaphysique sans l'aide de l'arithmétique est une absurdité, et c'est comme le fait de dire que la médecine, la grammaire ou la littérature ne peuvent être comprises sans l'aide de l'arithmétique, ou que cette dernière ne peut pas être comprise sans l'aide de la médecine. En ce qui concerne l'autre branche des mathématiques, à savoir la géométrie (*al-handasa*) qui a pour objet les "quantités continues" (*al-kamm al-mutaṣel*), tout ce qu'elle nous dit, c'est que le

ciel ainsi que tout ce qui se trouve au-dessous, jusqu'au centre – c'est-à-dire la terre –, sont de forme arrondie. En outre, elle nous indique le nombre de couches de ces éléments, celui des planètes en mouvement dans les sphères et la quantité de leurs mouvements. On peut leur accorder, soit par conviction, soit par argumentation, toutes ces choses, et ils n'ont pas besoin de produire des preuves scientifiques pour les prouver. Toutefois, il n'y a rien dans ces faits qui prouve ou réfute les principes métaphysiques. Et dire qu'il y en a, c'est comme dire : « Pour savoir si cette maison est l'œuvre d'un constructeur doté de connaissance, de volonté, de puissance et de vie, il est nécessaire de savoir si elle a six ou huit côtés, ainsi que le nombre de ses poutres et de ses briques. » De toute évidence, une telle affirmation serait totalement absurde. C'est comme si on disait : « On ne peut connaître la nature contingente d'un oignon si on ne connaît pas le nombre de ses couches ; ou la nature contingente de cette grenade si on ne connaît pas le nombre de ses graines. » Ce type d'argument est tout simplement insignifiant pour toute personne un tant soit peu raisonnable.

En revanche, lorsqu'ils affirment que les règles de la logique sont nécessaires, ils ont raison. Sauf qu'ils ne détiennent pas le monopole de la logique. Il s'agit en fait de ce que nous appelons en scolastique (ou théologie, *kalâm*) : le « livre de l'enquête théorique » (*kitâb al-nazar*). Les philosophes ont changé son nom en « logique » pour décourager les gens. Nous l'appelons souvent le « livre de la controverse » (*kitâb al-jadal*), ou les « données des intelligents » (*madârik al-'uqûl*).

Quand une personne enthousiaste et ingénue entend le mot « logique », elle pense aussitôt qu'il s'agit d'un nouvel « art » particulier aux seuls philosophes et inconnu des théologiens.

Afin de dissiper ce malentendu, nous nous proposons donc de discuter dans ce livre des «données des intelligents» dans un travail distinct, en évitant le lexique utilisé par les théologiens et les juristes, et en adoptant, pour le moment, les termes techniques utilisés par les logiciens, leur moule spécifique et leurs méthodes.

Dans ce livre, nous nous adresserons donc à eux dans leur langage, c'est-à-dire en utilisant leur terminologie. Nous montrerons que ni les conditions de la validité matérielle de l'analogie (*al-qiyâs*), définies par eux dans la «section de la logique» consacrée à la démonstration (*al-burhân*), ni les conditions de sa validité formelle dans le «livre de l'analogie», ni les postulats qu'ils ont formulés dans l'*Isagogè*¹¹ et les *Catégories*¹² qui forment les parties et les préliminaires de la logique ne leur sont d'aucune aide dans leurs connaissances métaphysiques.

Mais il est nécessaire de reporter la discussion sur les «données des intelligents». En effet, bien qu'il s'agisse d'un outil nécessaire pour appréhender la portée de ce livre, il n'est pas indispensable à tous les lecteurs; et voilà pourquoi nous le remettons à plus tard. Cependant, celui qui ne comprend pas certains des termes utilisés ici aura intérêt à commencer par maîtriser le contenu de notre livre intitulé *Mi'yâr al-'Ilm* (le Critérium de la Science), à savoir la branche du savoir qu'ils appellent la logique.

Après ses Préambules, donnons à présent la table des matières :

11. Brève introduction aux *Catégories* d'Aristote et titre conventionnel d'un ouvrage connu sous ce titre.

12. Les *Catégories* sont une des œuvres majeures d'Aristote qui a été placée en tête de son *Organon* (l'ensemble de ses traités de logique).

PREMIÈRE QUESTION

La réfutation de leur croyance en la prééternité du monde

Explication de leur doctrine

Les philosophes divergent sur l'éternité du monde, mais la plupart des anciens et des modernes s'accordent sur son éternité, estimant qu'il a toujours coexisté avec Dieu (exalté soit-Il!), qu'il est Son effet (*ma'lûlan lahu*), qu'il est concomitant et simultané à Dieu, comme l'effet par rapport à sa cause et la lumière par rapport au soleil. Quant à la précédence de Dieu par rapport au monde, il s'agit d'une précédence par rapport à l'Essence et au Degré et pas au temps.

On rapporte que Platon a dit: «Le monde a été généré (*mukawwan*) et a "commencé avec le temps" (*muhdath*)»; mais certaines personnes ont interprété ses paroles différemment et nient que Platon croyait à «la création [et à l'origine] du monde» (*hudûth al-'âlam*).

D'après le livre intitulé "*Ce que Galien croyait*", il semble qu'à la fin de sa vie, Galien avait cru bon de ne pas se prononcer sur cette question. Il a déclaré ne pas savoir si le monde était prééternel (*qadîm*) ou avait «commencé avec le temps», et il arguait souvent que la nature du monde ne pouvait pas être saisie, non pas à cause d'une déficience de sa part, mais en raison de la complexité de cette question pour tous les esprits. Mais dans le monde de la philosophie, il est bien rare de

rencontrer un exemple pareil. En effet, de manière générale, les philosophes croient en l'éternité du monde et estiment qu'il est inconcevable que quelque chose qui a un commencement dans le temps procède de l'Éternel sans médiation (*wāsīta*).

Exposition de leurs arguments :

Si je devais relater tous leurs arguments et les contre-arguments qui nous ont été transmis, je devrais consacrer d'innombrables pages à cette question. Mais la prolixité n'est pas une bonne chose. Laissons donc de côté leurs arguments qui tendent à un raisonnement arbitraire et fantaisiste que l'observateur avisé peut traiter et concentrons-nous sur les arguments qui ont un impact et qui pourraient éventuellement ébranler la foi des penseurs les plus avisés. Quant aux esprits les plus faibles, leur foi peut être ébranlée par la moindre chose. Ces arguments sont au nombre de trois :

[Le premier argument]

Les philosophes disent : Il est absolument impossible que ce qui est contingent puisse procéder de Ce qui est éternel. En effet, si nous supposons l'Éternel à un stade où le monde n'était pas encore produit, ce dernier n'existait pas, car il n'existait aucun [facteur] prépondérant de son existence, et l'existence du monde était donc une « pure possibilité » (*imkān sarf*). Ainsi, en ce qui concerne la génération postérieure du monde, nous avons deux alternatives : soit le « prépondérant » est apparu soit il ne l'a pas été. S'il ne l'a pas été, le monde reste alors à l'état de « pure possibilité » dans lequel il se trouvait auparavant. Mais s'il est généré, qui est à l'origine du déterminant et pourquoi est-il généré seulement maintenant

et pas avant ? Ainsi, la question concernant l'origine du « prépondérant » est posée.

De manière générale, si tous les « états » de l'Éternel sont semblables, alors, soit aucune chose n'est mise en existence à partir de Lui, soit Il met en existence en permanence ; car il est impossible que l'état de renoncement [à l'acte] se distingue de l'état de commencement.

Pour éclaircir ce point, on peut dire : Pourquoi le monde n'a-t-il pas été créé avant sa création ? Mais il est impossible de dire que c'est à cause de Son incapacité à mettre en existence. On ne peut pas non plus dire que c'est à cause de l'impossibilité d'existence du monde. Car cela voudrait dire que l'Éternel est passé de l'impuissance à la puissance ou que le monde est passé de l'impossibilité à la possibilité.

Ces deux propositions sont absurdes. On ne peut pas non plus dire qu'avant sa création, il n'y avait pas de finalité [au monde] et que celle-ci n'est apparue que postérieurement. De même qu'il n'est pas possible d'affirmer que [l'inexistence du monde avant son existenciation] soit due à l'absence d'instruments (*âla*) à un moment et que son existence soit due à la présence de ces moyens à un autre moment. Il est plus vraisemblable de dire : « Il n'avait pas voulu l'existence du monde auparavant ». Ce à quoi il faut ajouter : « Son existence est survenue, car Il est devenu "voulant" (*murîd*), alors qu'auparavant Il ne l'était pas ». Dans ce cas, la Volonté (*irâda*) a été produite (ou créée), or sa production en Son Essence (*dhât*) est impossible, car Il n'est pas le réceptacle des choses créées et parce que leur création en dehors de Son Essence ne fait pas de lui un « voulant ».

Mettons à présent de côté toute considération pour le lieu de sa création. La difficulté ne réside-t-elle pas dans la source de sa création, dans son origine et pourquoi a-t-il été créé maintenant et pas après? A-t-il été mis en existence maintenant mais pas de la part de Dieu? Si on admettait une créature sans créateur, alors le monde serait-elle donc une création sans Agent. En quoi une créature serait donc différente d'une autre? S'il a été créé à partir de la création de Dieu, pourquoi a-t-il été créé maintenant et pas avant? Serait-ce à cause de l'absence d'instruments, de puissance, de but et de nature? Ou est-ce que la présence de l'un de ces éléments a favorisé sa création? La difficulté demeure. Ou est-ce à cause de l'absence de la volonté? Or la volonté requiert une autre volonté qui en requiert une autre etc., jusqu'à l'infini.

Il est donc confirmé à présent par un argument irréfutable que la survenance du contingent à partir de l'Éternel sans aucun changement «d'états» de l'Éternel à travers une puissance, un instrument, un temps, un but ou une nature est impossible; de la même manière que la détermination d'un changement d'état est impossible, car l'argument concernant ce changement qui se produit est semblable à l'argument concernant tout autre changement. Tout cela est impossible.

Par conséquent, dès lors que le monde existe et que sa production dans le temps est impossible, son éternité est nécessairement établie. C'est là leur argument le plus imaginatif. De manière générale, leur discussion sur le reste des sujets métaphysiques est plus faible que celle sur ce sujet, car ils peuvent se livrer ici à toutes sortes de théories imaginatives qu'ils ne peuvent appliquer aux autres sujets. Et c'est pour cette raison que nous avons commencé par ce sujet et que nous avons choisi de présenter leurs preuves les plus solides.

Les deux types de réfutation de leur preuve :

La première consiste à dire : Qu'est-ce qui vous permet de démentir celui qui déclare que le monde a été produit d'une «volonté prééternelle» (*irâda qadîma*) qui a décrété son existence au moment où il a été mis en existence ; que le néant continuait d'être dans cet état [jusqu'à l'existenciation du monde] ; qu'avant cela, l'existence n'était pas voulue, et que c'est pour cette raison qu'elle n'est pas survenue ; que le temps où le monde a été créé a été voulu par la Volonté prééternelle, et que c'est pour cette raison qu'il a été créé ? Qu'est-ce qui permet de rejeter une telle opinion et qu'est-ce qui la rend inconcevable ?

Si on répond : Ceci n'est pas possible et son caractère impossible est évident, car le contingent est nécessité (*mîjab*) et causé (*musabbab*).

Tout comme il n'est pas possible qu'un événement advienne sans cause, ni nécessité, il est aussi impossible pour «ce qui nécessite la chose» d'exister avec toutes les conditions qui le rendent nécessaire, celles de ses principes et celles de ses causes, en sorte que rien ne reste attendu et que [l'effet] réclamé soit reporté. Au contraire, l'existence de [l'effet] réclamé, lorsque les conditions qui le rendent nécessaire sont remplies, est nécessaire et son report est impossible, du fait de l'impossibilité de l'existence de [l'effet] réclamé sans la cause qui le réclame.

Avant l'existence du monde, le voulant existait, la volonté existait et la relation entre eux existait. Le voulant ne s'est pas renouvelé, la volonté ne s'est pas renouvelée et la relation entre eux ne s'est pas renouvelée. Tout cela est changement. Ainsi, comment l'objet de la volonté s'est-il renouvelé dans

l'existence et qu'est-ce qui l'a empêché de se renouveler avant cela ?

Aucune chose, aucune affaire, aucune condition et aucune relation ne différencie l'état de renouvellement de l'état précédent. Les affaires seraient identiques à ce qu'elles étaient antérieurement, l'objet de la volonté n'aurait pas été mis en existence et serait resté comme il était auparavant, avant son existenciation. Ceci n'est rien d'autre que le plus haut degré d'impossibilité !

L'impossibilité ne se limite pas à ce qui est réclamé et à ce qui est essentiellement et obligatoirement nécessaire, [mais s'applique aussi] à ce qui est coutumier (*al-'urfi*) et conventionnel (*al-wad'i*). Si l'homme prononce la déclaration légale du divorce et que la séparation avec son épouse n'a pas immédiatement lieu, il n'est pas concevable qu'elle survienne plus tard, car il a fait de sa déclaration verbale une cause de jugement en termes de conventions et d'expression verbale légale. Ainsi, le report de l'effet [le divorce] reste inconcevable, sauf s'il en fixe la date au jour suivant ou à son retour à la maison. Le divorce ne sera donc pas valable immédiatement mais le deviendra le lendemain ou à son retour à la maison. Car il a fait de l'énoncé une cause de divorce en le rapportant à une « chose attendue » ; et puisque la « chose attendue » – à savoir le jour suivant ou le retour à la maison – n'est pas présente actuellement, la réalisation de la chose nécessaire demeure suspendue à l'occurrence de ce qui n'est pas actuel. Lorsque la nécessité se produit, alors une chose est nécessairement survenue – à savoir l'arrivée du jour suivant ou le retour à la maison –, en sorte que si l'homme veut reporter le divorce nécessaire au-delà du jugement légal qui n'est pas subordonné à un événement encore non réalisé, cela est inconcevable, même si [l'homme] fixe les conventions

et peut choisir les détails. Par conséquent, si nous sommes incapables par simple désir d'imposer un tel retard et si nous ne pouvons pas le concevoir, comment pourrions-nous le concevoir dans les nécessités essentielles, rationnelles et obligatoires ?

En ce qui concerne les choses coutumières, ce qui est provoqué par notre acte intentionnel ne peut être retardé après l'intention lorsque celle-ci existe, sauf en cas d'empêchement. Quand l'intention et la capacité se réalisent et que les obstacles sont éliminés, le report de ce qui est prévu n'est pas concevable.

Ceci est envisageable dans le cas de la résolution, car celle-ci n'est pas suffisante pour l'existence d'un acte. La résolution d'écrire ne produit aucun écrit tant que l'intention n'est pas réalisée, c'est-à-dire l'impulsion des motifs chez l'homme au moment de l'acte.

Si la volonté prééternelle appartient à la même catégorie que celle de notre intention d'agir, alors, on ne peut pas concevoir de retard, sauf en cas d'empêchement ; de la même manière qu'on ne peut pas concevoir l'avance de l'intention. Par conséquent, on ne peut concevoir une intention aujourd'hui si elle se réalise le lendemain, [sauf si l'on pense qu'elle peut se produire] par la voie de la résolution.

Si la volonté prééternelle appartient à la même catégorie que celle de notre résolution, cela ne suffit pas pour que l'objet de la résolution se produise. Il y aurait un besoin inéluctable d'une nouvelle impulsion intentionnelle au moment de la création de quelque chose dans l'existence. Mais cela implique de maintenir le changement dans l'éternel. Reste la difficulté suivante concernant l'impulsion, ou la volonté, ou l'intention... : pourquoi s'est-elle réalisée maintenant et pas

avant ? Soit il s'agit d'un accident sans cause, soit d'un enchaînement infini de causes.

En résumé, la cause nécessaire existerait avec toutes ses conditions remplies, et il ne resterait alors rien d'attendu. Toutefois, avec tout cela, l'effet nécessaire aurait été différé et n'aurait pas existé à une époque où l'imagination ne peut pas débiter ; en effet, une durée déterminée où des milliers d'années de son absence ne la diminueraient pas d'un coup ; puis d'un coup, l'effet nécessaire deviendrait existant sans que rien ne survienne ou que de nouvelles conditions n'aient été réalisées. Cela est impossible.

La réponse consiste à dire ceci : Connaissez-vous l'impossibilité d'une volonté prééternelle reliée à la survenance d'une chose, quelle que soit cette chose, par la nécessité de la raison ou par la spéculation ?

Suivant votre logique, connaissez-vous le lien entre les deux termes avec ou sans un moyen intermédiaire ? Si vous prétendez à un moyen intermédiaire, c'est-à-dire la méthode spéculative, vous devez donc l'exposer. Si vous prétendez en avoir une connaissance nécessaire, alors pourquoi vos adversaires ne partagent-ils pas votre avis ? De plus, ces groupes qui croient en la création du monde par une volonté prééternelle sont innombrables et aucun pays ne peut les contenir. Il ne fait pas de doute que ces gens qui possèdent la connaissance ne s'obstinent pas à défier la raison. Il vous faut donc fournir une preuve logique pour en montrer l'impossibilité. Car dans tout ce que vous déclarez, il n'y a qu'invraisemblance et présomption par rapport à notre résolution et notre volonté, et tout ceci est faux, car la volonté éternelle n'est pas comparable


aux intentions contingentes. De plus, la pure présomption ne suffit absolument pas comme preuve.

Si on dit : Nous savons par nécessité de la raison que la cause nécessitée – avec ses conditions remplies – est inconcevable sans un effet nécessaire, et que celui qui le permet défie obstinément la nécessité de la raison.

Nous répondons : Quelle est la différence entre vous et vos adversaires lorsqu'ils vous disent : Nous savons, par nécessité, l'impossibilité de l'affirmation qu'une seule essence connaît tous les universaux sans que cela implique une multiplicité [de l'essence], sans que la connaissance soit un attribut ajouté [à l'essence] et sans que la connaissance soit multipliée avec la «multiplicité de l'objet de connaissance» (*ta'addud al-ma'lûm*). Voilà votre doctrine concernant Dieu, et cela, par rapport à nous et à nos sciences constitue la plus haute impossibilité.

Or vous dites : On ne peut pas comparer la science prééternelle et la science contingente.

Conscient de cette impossibilité un groupe parmi vous a déclaré : Dieu connaît uniquement Sa Personne : Il est l'intellectuel (*al-'âqil*), l'intellect (*al-'âql*) et l'intelligible (*al-ma'qûl*), et le tout est une seule et même chose.

Si quelqu'un répond à cela : Il est nécessairement connu que l'union de l'intellectuel, de l'intellect et de l'intelligible est impossible, car supposer que l'Agent du monde ne connaisse pas Son œuvre est nécessairement impossible. Si l'Éternel  ne connaissait que Sa Personne, Il ne connaîtrait absolument pas Son œuvre.

En effet, nous ne dépassons pas les implications nécessaires de cette question lorsque nous disons : Quel est l'argument qui

vous permet de contester vos adversaires lorsqu'ils disent : La prééternité du monde est impossible, car déclarer cela conduit à affirmer les révolutions des « sphères célestes » (*al-aflâk*) dont le nombre est infini et dont les unités (*al-ahâd*) sont innombrables, même si elles sont divisibles en sixième, en quart et en moitié, etc. ; car la sphère du Soleil (*al-shams*) accomplit une révolution en un an, alors que Saturne (*zuhal*) accomplit une révolution en trente ans, de sorte que les rotations de Saturne sont égales au tiers du dixième de celles du Soleil. Les rotations de Jupiter (*al-mushtarî*) sont égales à la moitié du sixième de celles du Soleil, car Jupiter accomplit une révolution en douze ans. Tout comme le nombre de rotations de Saturne est infini, celles du Soleil le sont aussi. Les rotations des « étoiles fixes » (*falak al-kawâkib*) qui ont lieu une fois tous les trente-six mille ans sont elles aussi infinies, comme le mouvement quotidien et infini du Soleil d'Est en Ouest.

Si quelqu'un dit : « Ceci fait partie des impossibilités nécessairement connues », quel serait votre argument contradictoire ? En outre, que répondriez-vous à celui qui dit : « Le nombre des rotations est-il pair ou impair, pair et impair à la fois, ou ni pair ni impair ? » Si vous répondiez que le nombre est pair et impair à la fois, ou ni pair ni impair, votre erreur apparaîtrait nécessairement. Si vous répondiez que le nombre est pair, et sachant qu'il deviendrait impair par l'ajout d'une unité, comment l'infini aurait-il besoin d'une unité ? Et si vous répondiez que le nombre est impair, et sachant qu'il deviendrait pair par l'ajout d'une unité, comment l'infini aurait-il besoin d'une unité pour devenir pair ? Ceci vous contraint de déclarer qu'il n'est ni pair ni impair.

Si on dit : Le fini est ce qui est qualifié de pair et d'impair, alors que l'infini ne peut en être qualifié.

Nous répondons : Un ensemble composé d'unités ayant, comme nous l'avons mentionné, un sixième, un dixième, et qu'on ne peut qualifier de pair ou d'impair, est quelque chose dont on connaît nécessairement l'invalidité, et sans pour autant recourir à la réflexion. Quel argument opposeriez-vous à cela ?

Si on dit : Votre erreur est d'établir que l'ensemble est composé d'unités, or ces rotations sont inexistantes. Le passé a cessé d'exister et le futur n'existe pas encore. L'ensemble se réfère à des existants présents, or ici, il n'y a pas d'existant.

Nous répondons : Le nombre est divisé en pair et impair, et il est impossible qu'il soit autre chose que cela, indépendamment du fait que ce nombre existe, dure, ou cesse d'exister. Si on suppose un nombre de chevaux, nous devons croire que ce nombre est soit pair soit impair, indépendamment du fait que ces chevaux existent vraiment ou pas. S'ils cessent d'exister après avoir existé, la situation ne change pas.

Nous disons aussi : Selon vos principes, il n'est pas impossible qu'il y ait des existants, présents maintenant, et qui sont des unités qualitativement variables et infinies. Ce sont les âmes humaines séparées de leur corps après la mort, qui sont existantes et qui ne peuvent être qualifiées de paires ou d'impaires.

Quel argument opposeriez-vous à celui qui dit : L'invalidité de cette opinion est nécessairement connue, de la même manière que vous déclarez que l'invalidité de la relation entre la volonté éternelle et les contingents est nécessairement connue.

Cette opinion concernant les âmes est celle choisie par Avicenne et vraisemblablement par Aristote aussi.

Si on dit : La vérité est l'opinion de Platon, à savoir que l'âme est prééternelle et unique, qu'elle se divise uniquement dans les corps, et qu'une fois qu'elle s'en sépare, elle retourne à son principe et à son unité.

Nous répondons : Cette opinion est pire, plus répugnante et nécessairement plus contestable par la raison. Car nous disons : « Est-ce que l'âme de Zayd est identique à l'âme de 'Amr ou d'un autre ? » Si on dit qu'elle est identique, cela est nécessairement faux, car chaque individu est conscient de son âme et sait qu'elle est différente de celle d'autrui. Si les âmes étaient identiques, elles seraient égales en matière de connaissances, chose qui constitue les qualités essentielles des personnes et qui sont incluses en elles dans toute relation.

Si vous dites que [l'âme] est autre et qu'elle s'est divisée à travers son attachement aux corps, nous disons : Le fractionnement de l'unité qui n'a pas d'échelle en termes de taille et de quantité mesurable est nécessairement impossible pour la raison. Comment l'unité peut-elle se diviser en deux ou mille [entités], puis en redevenir une seule ? Ceci est concevable pour ce qui a une échelle et qui est mesurable, comme l'eau de mer qui se divise en ruisseaux et en rivières et qui replonge ensuite dans la mer. Mais comment ce qui n'a pas de quantité peut-il se diviser ?

Le but de tout cela est de montrer qu'ils ne sont pas parvenus à rendre leurs adversaires incapables de croire en la relation entre la volonté prééternelle et les contingents, par autre chose que leur invocation de la nécessité, et ils ne se distinguent pas de ceux qui, à leur tour, invoquent la nécessité de la raison contre eux sur des sujets en contradiction avec leur propre doctrine. Ils n'ont donc aucune échappatoire.

Si on dit: Ceci se retourne contre vous, car cela signifie qu'avant la création du monde, Dieu était capable de le créer une ou plusieurs années avant, puisqu'il n'y a pas de limite à Son Pouvoir. C'est comme s'Il avait patienté avant de créer, puis qu'Il eût créé. Est-ce que la durée de Son abstention [de créer] est finie ou infinie? Si vous dites qu'elle est finie, cela signifie que l'existence du Créateur serait un début fini. Et si vous dites qu'elle est infinie, cela signifie qu'une période de possibilités infinies se serait écoulée.

Nous disons: Pour nous, la durée et le temps sont tous deux créés, et nous répondrons clairement sur cette question lorsque nous nous dissociérons de leur Deuxième argument.

Si on dit: Quel argument opposez-vous à celui qui renonce à l'appel de la nécessité de la raison et qui prouve [l'impossibilité de la relation entre la volonté prééternelle et les contingents] d'une autre manière, à savoir que les temps sont égaux par rapport à la possibilité d'attachement de la volonté à l'un d'entre eux? Qu'est-ce qui différencie un temps spécifique de celui qui le précède ou du suivant s'il n'est pas impossible que les temps postérieurs et antérieurs soient voulus?

En effet, dans les cas de blancheur, de noirceur, de mouvement et de repos, vous dites: La blancheur est créée par la volonté prééternelle et le réceptacle est disposé à accueillir aussi bien la blancheur que la noirceur. Pourquoi alors la volonté prééternelle s'est-elle attachée à la blancheur et pas à la noirceur, et qu'est-ce qui fait que la volonté s'attache à une possibilité et pas à l'autre? Or nous savons qu'une chose ne se distingue d'une autre que par une spécificité. Si ceci est permis, il est donc admissible que le monde, dont l'existence et l'inexistence sont également possibles, soit créé; et le côté

de l'existence, analogue en termes de possibilité au côté de la non-existence, serait ainsi spécifié avec l'existence sans la présence de ce qui le spécifierait.

Si vous dites que la volonté le spécifie, alors la question de la spécificité de la volonté et du «pourquoi» elle particularise [une possibilité au détriment d'une autre] reste posée. Si vous déclarez qu'on ne peut pas dire «pourquoi» au prééternel, alors admettons que le monde soit prééternel et n'en cherchons pas l'Agent, ni la cause, car on ne peut pas dire du prééternel «pourquoi?». Si la relation spécifique du prééternel avec l'un des deux possibles se produit par pure coïncidence, alors le plus improbable serait de dire que le monde est défini avec des formes spécifiques alors qu'il lui est également possible d'assumer d'autres formes. On peut aussi dire que cela s'est produit par coïncidence, de la même manière que vous déclarez que la volonté s'est spécifiquement attachée à un temps précis et pas un autre, et à une forme précise et pas une autre, par pure coïncidence. Puis, si vous déclarez que cette question n'est pas nécessaire, car elle peut être appliquée à tout ce que [le Créateur] veut et référée à tout ce qu'Il décrète, nous disons alors: Non! Au contraire, cette question est essentielle, car elle revient tout le temps et ceux qui nous opposent toutes sortes de conjectures y sont attachés.

Nous répondons à cela: Le monde est apparu d'où il est apparu, dans la forme avec laquelle il est apparu et dans le lieu où il est apparu, par la volonté, et la volonté a pour caractéristique de différencier une chose de son semblable. Si la volonté n'avait pas cette caractéristique, la puissance aurait suffi. Mais comme la relation de la puissance avec les contraires est la même, et qu'il existait un besoin inéluctable d'un [agent] spécifique pour spécifier une chose de son semblable, on a

dit : « l'Éternel a, au-delà du pouvoir, un Attribut qui a pour fonction de différencier une chose de son semblable. »

Le propos de celui qui dit : « Pourquoi la volonté s'est-elle attachée à l'un des deux semblables ? » est similaire à celui qui dit : « Pourquoi la connaissance implique-t-elle nécessairement que l'objet de connaissance soit appréhendé tel qu'il est ? » Nous répondons : Parce que la connaissance est l'expression d'un attribut qui possède cette fonction ; et parce que son « essence » est de différencier une chose de son semblable.

Si on dit : Affirmer un attribut dont la fonction consiste à différencier une chose de son semblable est inconcevable, bien plus, cela est contradictoire. Être semblable signifie ne pas être distinguable, et être distinguable signifie ne pas être semblable. On ne doit pas penser que deux occurrences de noirceur dans deux temps et deux endroits différents sont semblables à tous égards. Car la première se distingue de l'autre en termes de temps, comment pourraient-elles alors être absolument semblables ?

Si on dit que les deux occurrences de noirceur sont deux choses similaires, nous entendons ici la noirceur commune aux deux dans un sens spécifique et pas absolu. Si les deux temps et les deux lieux étaient réunis, et qu'aucune différence ne subsiste, alors les deux noirceurs et la dualité seraient inconcevables. Ceci s'explique par le fait que l'expression « Volonté » [attribuée à Dieu] est un emprunt à notre « volonté ». Il est inconcevable que nous puissions distinguer une chose de son semblable par notre seule volonté. Si une personne assoiffée a devant elle deux verres d'eau identiques par rapport à son intention [de boire], il est impossible pour elle de les prendre tous les deux. Il choisira le meilleur, le plus

léger et le plus proche de sa droite, s'il a pour habitude de bouger sa main droite ou pour une autre raison cachée ou manifeste. Sinon, distinguer une chose de son semblable est en aucun cas concevable.

Les philosophes peuvent contester cela en disant :

1) Est-ce par nécessité ou après réflexion que vous déclarez que cela est inconcevable ? Il est impossible de faire appel à l'une des deux ; de plus, utiliser notre volonté dans votre comparaison constitue une « fausse analogie » (*muqādyasa fāsida*) qui équivaut à comparer la connaissance [de l'humain et du divin]. Or la Science divine diffère de la science humaine dans des matières que nous avons déjà eu l'occasion d'établir. Pourquoi donc écarter la différence entre l'humain et le divin dans le cas de la volonté ?

C'est comme celui qui déclare : « Une essence qui existerait, mais pas à l'intérieur, ni à l'extérieur du monde, et sans être liée à lui, ni détachée de lui, est inconcevable car on ne peut pas la concevoir ! » ; et à qui on dit : « Ceci n'est que l'œuvre de ta faculté estimative, car le raisonnement a conduit les hommes de raison à croire en cela. » Qu'avez-vous à opposer à celui qui déclare que la preuve rationnelle conduit à attribuer à Dieu une Qualité dont la fonction est de différencier une chose de son semblable ? Si le terme « Volonté » ne correspond pas à cette Qualité, donnons donc à cette dernière un autre Nom, puisque les Noms ne manquent pas. Nous l'avons appelée ainsi car la Loi révélée nous y autorise. Autrement, le terme volonté est utilisé dans la langue pour désigner ce qui a un objectif, or l'objectif ne peut s'appliquer pour Dieu. Ce qui est donc entendu ici, c'est uniquement le sens et pas le terme lui-même. Quand bien même, dans notre cas, nous

ne concédons pas que le choix entre des choses similaires soit inconcevable. Supposons qu'il y ait deux dattes égales devant une personne qui les désire, mais qui ne peut pas les manger toutes les deux, elle en prendra inévitablement une, à cause d'une qualité qui la rend spécifique par rapport à l'autre. Nous pouvons supposer que toutes les choses spécifiques que vous avez mentionnées à propos de la bonté, de la proximité et de la facilité de prise soient absentes, la possibilité de prendre [l'une des deux] demeure.

Vous avez donc deux alternatives. Vous pouvez également dire que l'égalité par rapport au but de l'individu est absolument inconcevable, ce qui est une pure sottise, vu que la supposition de cette égalité est possible ; ou bien, si l'égalité est supposée, l'homme qui aspire à ces dattes continuera à les regarder et sera toujours indécis. Il n'en prendra pas une par pure volonté, ni par choix, indépendants de l'intention d'en prendre une en particulier. Cela aussi est impossible et son invalidité est nécessairement connue. Ainsi, il est inévitable que celui qui s'engage dans une réflexion théorique sur la vraie nature de l'acte volontaire, qu'il relève du domaine visible ou invisible, affirme l'existence d'un attribut dont la fonction est de différencier une chose de son semblable.

2) La Deuxième objection consiste à dire : Vous ne vous dispensez pas dans votre doctrine de différencier une chose de son semblable, car vous considérez que le monde est issu de la cause qui l'a rendu nécessaire et qu'il est doté d'aspects spécifiques similaires à leurs contraires. Pourquoi a-t-il été spécifié par certains aspects et pas d'autres, alors que l'impossibilité de différencier une chose de son semblable, selon vous, ne diffère pas, que ce soit dans l'acte volontaire ou dans celui qui suit par nature ou par nécessité ?

Si vous dites : L'«ordre universel» (*al-nizâm al-kullî*) du monde ne peut être que comme il existe. Si le monde était plus petit ou plus grand que ce qu'il est présentement, cet ordre ne serait pas complet. On peut dire la même chose à propos du nombre de sphères et du nombre d'étoiles. Vous déclarez que «grand» diffère de «petit» et que «beaucoup» diffère de «peu», par rapport à ce qui est attendu d'eux. Ces choses ne sont pas semblables mais différentes, sauf que la «faculté humaine» (*al-quwwa al-bashariyya*) n'arrive pas à appréhender la sagesse relative à leurs quantités et à leurs détails. Elle peut appréhender la sagesse uniquement de certains d'entre eux, comme par exemple la sagesse dans l'inclinaison de la sphère du zodiaque de l'équateur céleste et la sagesse dans l'apogée et l'orbite elliptique. Dans la plupart des cas, le secret n'est pas percé, bien que leurs différences soient connues. Il n'est pas improbable qu'une chose soit différenciée de son contraire à cause de son lien avec l'ordre établi. Quant aux temps, ils sont absolument semblables par rapport à la possibilité et l'ordre établi. Il n'est pas possible de dire que si le monde avait été créé un moment avant ou après sa création, l'ordre aurait été inconcevable. La similarité des conditions temporelles est nécessairement connue.

Nous disons : Même si nous pouvons utiliser un argument similaire contre vous en termes d'états temporels, étant donné que certains disent que Dieu a créé le monde au moment le plus convenable pour sa création, nous ne nous limiterons pas à cette comparaison. En revanche, nous vous imposerons, suivant en cela vos propres principes, de spécifier un semblable d'un autre dans deux cas où il n'est pas possible de supposer une différence entre les semblables.

Le premier est la différence de direction du mouvement du monde et l'autre est l'affectation de la position du pôle dans le mouvement écliptique. En ce qui concerne le pôle, son explication est la suivante : le ciel est une sphère tournant autour de deux pôles apparemment immobiles et la sphère céleste est simple et composée de parties similaires ; en particulier le ciel le plus haut, le neuvième, car il n'a pas du tout d'étoiles. Ces deux sphères [la neuvième et les autres] tournent autour de deux pôles, le pôle Nord et le pôle Sud. Ainsi, nous disons : [Selon les philosophes] : « Il n'y a pas deux points opposés parmi les points infinis qui ne peuvent être conçus comme étant les pôles. Pourquoi, alors, a-t-on assigné aux pôles Nord et Sud le statut de pôles et la stabilité ? Et pourquoi la ligne écliptique ne se décale-t-elle pas, entraînant avec elle les deux points afin que les pôles reviennent aux deux points opposés de l'écliptique ? S'il y a une sagesse derrière l'extension de la grandeur et de l'aspect du ciel, qu'est-ce qui a différencié la place du pôle des autres places et qui a fait en sorte [qu'un point précis] soit le pôle et pas les autres parties et points, alors que tous les points et toutes les parties de la sphère sont similaires ? » Ils n'ont pas de réponse à cela !

S'ils disent : Peut-être que la position du point du pôle diffère des autres positions et qu'elle possède une particularité qui la rend la plus apte à la stabilité du pôle. C'est donc comme si [ce point] ne quittait pas son emplacement, son espace, sa position et le nom qui lui est attribué. Alors que les autres positions et les autres sphères changent par rotation de la terre et des sphères, le pôle reste immobile dans sa position. Il se peut qu'en matière de stationnarité, la position du pôle domine les autres.

Nous disons : Vous admettez donc qu'il y a une différence naturelle entre les parties de la première sphère, et qu'elles ne sont pas similaires. Ceci est clairement contraire à votre principe, à savoir que pour que le ciel soit de forme sphérique, il est nécessaire qu'il soit de nature simple, que ses parties soient similaires et ne présentent aucune inégalité. En effet, la forme la plus simple est la sphère, alors que les formes carrée, hexagonale, etc. comportent des angles et des inégalités induits par un ou des ajouts à la forme simple.

Même si cette réponse contredit votre doctrine, la conséquence originelle qui s'impose à vous n'est pas supprimée. La question concernant la spécificité demeure : est-ce que les autres parties admettent ou pas cette spécificité ?

S'ils répondent par l'affirmative, alors pourquoi cette spécificité se rattache-t-elle particulièrement à l'un des semblables et pas aux autres. S'ils répondent : Cette spécificité n'appartient qu'à cette position, car les autres parties ne peuvent pas l'accueillir.

Nous disons : Les autres parties, dans la mesure où elles constituent un corps réceptif aux formes, sont nécessairement similaires. Ce n'est pas simplement parce qu'il s'agit d'un corps ou d'un ciel que ce lieu mérite cette particularité, car cette signification est partagée par toutes les parties du ciel. On en déduit inévitablement que l'attribution d'un lieu particulier avec une caractéristique spécifique est soit arbitraire, soit réalisée au moyen d'un attribut dont la fonction est de rendre une chose plus spécifique que son semblable. Car, comme il est légitime pour eux de dire que les états sont égaux en matière de réceptivité des occurrences du monde, il est également légitime pour leurs adversaires de dire que

les parties du ciel en matière de réceptivité de la signification selon laquelle la priorité est accordée à la stationnarité de la position [du pôle] plutôt qu'à son remplacement. Et on ne peut échapper à cela.

La Deuxième conséquence qui s'impose à eux est la question suivante : Pourquoi a-t-on assigné à certaines sphères un mouvement d'est en ouest, et à d'autres un mouvement dans le sens opposé, et ceci malgré l'équivalence de direction, et sachant que l'équivalence de direction est similaire à l'équivalence de temps ?

Si on dit : Si toutes les sphères tournaient dans une direction, leurs positions ne seraient pas différentes et les relations ternaires ou sénaires entre les étoiles, ou leurs conjonctions, etc. ne se produiraient pas. Elles seraient toutes dans un seul et même état sans aucune différence entre elles ; or cette correspondance est le principe des événements dans le monde.

Nous disons : Nous n'imposons pas l'inexistence de différence dans la direction du mouvement ; au contraire, la plus haute sphère se déplace d'est en ouest, et celle qui est en dessous se déplace en sens inverse. Tout ce qui peut être obtenu par ceci peut l'être aussi par son contraire : c'est-à-dire que si la sphère du haut se déplace d'ouest en est, et que celle du dessous se déplace dans le sens inverse, alors des différences auront lieu. Les directions du mouvement, après avoir été circulaires et opposées, sont équivalentes. Pourquoi alors une direction se différencie-t-elle d'une autre similaire ?

S'ils disent : Les directions sont opposées et contraires, comment peuvent-elles donc être similaires ?

Nous disons : C'est comme celui qui dit que l'anticipation ou le retard dans l'existence du monde sont contraires, comment peut-on prétendre à leur similarité ?

Ils déclarent que la similarité des temps peut être connue par rapport à la possibilité d'existence et à tout avantage supposé concevable dans l'existence.

Mais quelqu'un peut également déclarer qu'on peut connaître l'équivalence de l'espace, de la position et de la direction par rapport à la réceptivité du mouvement et à tout avantage qui en découle. S'ils se permettent de revendiquer la différence malgré cette similitude, leurs adversaires ont également le droit de revendiquer la différence d'états et d'aspects.

La Deuxième objection

La Deuxième objection à leur argument consiste à dire : Vous écarterez la possibilité qu'un événement contingent puisse survenir d'un éternel, alors qu'il vous incombe de le reconnaître. Dans le monde, il y a des événements qui ont des causes. Si les événements contingents dépendaient d'autres événements temporels à l'infini, cela serait impossible et aucune personne raisonnable ne peut y croire. Si cela était possible, vous devriez donc reconnaître l'existence d'un Agent, d'un « Être Nécessaire » (*wâjib al-wujûd*), qui serait l'origine de tous les « possibles ». Si les événements avaient une limite à leur enchaînement, cette limite serait l'Éternel. Voilà pourquoi, selon leur propre principe, il est inévitable que le contingent procède de l'Éternel.

Si on dit : Nous n'écartons pas le fait que le contingent procède de l'Éternel, quel que soit ce contingent, mais nous écartons que celui-ci procède de l'Éternel en tant que premier

contingent. Car l'état de contingence ne diffère pas de ce qui le précède par rapport à la priorité de la direction de l'existence, ni en termes de présence d'un temps, d'un instrument, d'une condition, d'une nature, d'un but ou d'une cause. S'il n'est pas le premier contingent, il est alors possible qu'il procède de l'Éternel lors de la survenance d'une autre chose, comme la disposition d'un réceptacle et la présence d'un temps favorable, ou quelque chose de ce genre.

Nous disons : La question concernant l'occurrence de la disposition et la présence d'un temps favorable et tout ce qui se renouvelle demeure. Soit ces occurrences s'enchaînent jusqu'à l'infini, soit elles aboutissent à un éternel d'où procéderait le premier contingent.

Si on dit : Les matières qui acceptent les formes, les accidents (*al-a'râd*) et les modalités (*al-kayfiyyât*) ne sont pas créées. Les modalités créées sont les mouvements des sphères – j'entends par là les mouvements circulaires –, et les configurations triadiques, hexagonales et quadratiques qui les concernent et qui se renouvellent. Il s'agit de relations de certaines parties du ciel et des étoiles entre elles et de certaines avec la terre, comme les événements qui se produisent lors du lever, du coucher, du déclin du plus haut point, de l'éloignement de la terre lorsque l'étoile est à son apogée, de sa proximité lorsqu'elle est à son périégée et de son écart de quelques climats lorsqu'elle est au nord ou au sud. Cette relation est nécessairement concomitante du mouvement circulaire ; elle est donc rendue nécessaire par le mouvement circulaire. En ce qui concerne les événements inhérents à la sphère sublunaire, à savoir les éléments qui se déroulent en eux sous forme de génération et de corruption, de combinaison et de séparation et de transformation d'une figure à l'autre, tous ces événements sont

interdépendants. Ainsi, les principes de leurs causes se terminent avec le mouvement céleste circulaire, les relations des étoiles les unes avec les autres et leur relation avec la terre.

De ce qui précède, il résulte que le mouvement circulaire perpétuel et éternel est la référence de tous les contingents. Ce qui provoque le mouvement circulaire du ciel ce sont les «âmes des cieux» (*nufûs al-samawât*), car ces derniers sont vivants et leur relation aux sphères est la même que celle qui existe entre nos âmes et nos corps, sauf que les «âmes des cieux» sont éternelles. Il n'est donc pas étonnant que le mouvement céleste nécessaire aux âmes soit aussi éternel. Et dès lors que les états des âmes sont similaires, étant donné qu'ils sont éternels, les états des mouvements deviennent similaires; c'est-à-dire qu'ils circulent éternellement. Ainsi, il est inconcevable qu'un contingent procède d'un éternel sans la médiation d'un mouvement circulaire éternel qui ressemble d'un certain point de vue à l'Éternel, car Il est le Pérenne, et qui ressemble d'un autre point de vue au contingent, car chacune de ses parties est supposée avoir été existenciée après avoir été inexistante. Ainsi, dans la mesure où le mouvement circulaire est temporel en termes de parties et de relations, il est le principe des événements temporels; et, dans la mesure où il est éternel en termes d'états similaires, il procède donc d'une Âme éternelle (*nafs azaliyya*). S'il y a des événements dans le monde, le mouvement circulaire est donc nécessaire. Et dès lors qu'il y a des événements dans le monde, le mouvement circulaire éternel est établi.

Nous disons: Cette longue explication ne vous affranchit pas. Le mouvement circulaire qui est la référence [est-il contingent ou éternel?] S'il est éternel, comment est-il possible qu'il soit devenu le principe du premier événement? Et

s'il est contingent, cela signifie qu'il avait besoin d'un événement précédent, [lequel avait besoin d'un autre événement précédent] et ainsi de suite jusqu'à l'infini...

Lorsque vous dites que «d'un certain point de vue il ressemble à l'éternel et d'un autre point de vue il ressemble au temporel, qu'il est immuable et qu'il se renouvelle, c'est-à-dire que son renouvellement est immuable et que son immutabilité se renouvelle nous disons alors : Est-il le principe des événements dans la mesure où il est immuable, ou dans la mesure où il se renouvelle ? S'il l'est dans la mesure où il est immuable, alors comment une chose immuable procéderait-elle d'une autre immuable aux états similaires à certains moments et pas à d'autres ? S'il l'est dans la mesure où il se renouvelle, alors quelle est la cause de son renouvellement en lui-même ? » Il aurait alors besoin d'une autre cause et d'un enchaînement d'événements. Voilà les conséquences nécessaires et absurdes de leur position.

Pour échapper à ces conséquences nécessaires, ils ont recours à un type de ruses que nous dévoilerons dans d'autres discussions afin de ne pas trop nous étendre sur les ramifications induites par le présent sujet. Toutefois, nous montrerons que le mouvement circulaire ne peut pas être le principe des événements et que ceux-ci sont tous initialement conçus par Dieu, réfutant ainsi ce qu'ils ont dit à propos du ciel, à savoir qu'il s'agit d'un être vivant animé, par choix, d'un mouvement similaire au nôtre.

Leur Deuxième preuve sur cette question

Ils affirment que celui qui déclare que le monde est postérieur à Dieu et que Dieu est antérieur au monde ne peut entendre que les choses suivantes :

Soit qu'Il est antérieur par essence (*al-dhât*) et pas par le temps, de la même manière que le «un» précède le «deux» – s'agissant d'une priorité par nature et n'excluant pas le fait qu'ils puissent coexister dans le temps – ; ou comme la priorité de la cause par rapport à l'effet, ou celle du mouvement de l'individu par rapport au mouvement suivant de son ombre, ou le mouvement de la main avec le mouvement de la bague, ou le mouvement de la main dans l'eau avec le mouvement de l'eau... ; ces choses sont simultanées, certaines sont des causes et d'autres sont des effets.

On dit : «L'ombre se déplace à cause du mouvement de la personne et l'eau se déplace à cause du mouvement de la main» et on ne dit pas : «La personne se déplace à cause du mouvement de son ombre et que la main se déplace à cause du mouvement de l'eau», bien que ces couples de mouvements soient simultanés.

Si on entend par cela l'antériorité du Créateur par rapport au monde, il s'ensuit nécessairement que les deux sont soit contingents, soit éternels, car il est impossible que l'un soit éternel et que l'autre soit contingent. Si on entend par cela que le Créateur est antérieur au monde et au temps, pas par essence mais par le temps, alors, avant l'existence du monde et du temps, un temps a existé au cours duquel le monde n'existait pas, puisque la non-existence précède l'existence ; et Dieu a précédé le monde par une très longue durée, limitée en direction de la fin et illimitée en direction du commencement.

Ainsi, avant l'existence du temps, un temps infini aurait existé, or il s'agit ici d'une contradiction ; et c'est pour cette raison qu'il est impossible d'affirmer une finitude au temps. Puis, si le temps qui est l'expression de la mesure du mouvement était prééternel, alors le mouvement le serait nécessairement, et ce qui est en mouvement et par quoi la durée du temps subsiste serait aussi prééternel.

Objection

Le temps est accidentel et créé, et il n'y a absolument pas de temps avant lui. Ce que nous entendons ici, c'est que Dieu est antérieur au monde et au temps. Il était et le monde n'était pas, puis Il était et le monde était avec Lui. Notre affirmation : « Il était et le monde n'était pas » signifie seulement l'existence de l'Essence du Créateur et l'inexistence de l'essence du monde. Notre affirmation : « Il était et le monde était avec Lui » signifie seulement l'existence des deux essences. Par antériorité, on entend Son appropriation de l'existence de manière exclusive, et le monde étant comme un individu. Quand on dit par exemple : « Dieu était et Jésus n'était pas, puis Il était et Jésus avec Lui », cela implique uniquement l'existence d'une Essence et l'inexistence d'une essence, puis l'existence des deux essences. Supposer une troisième chose n'est pas nécessaire, même si la faculté estimative ne peut s'empêcher de supposer une troisième chose. On ne doit pas tenir compte des erreurs de jugement.

[Les philosophes] disent : Notre parole : « Dieu était et le monde n'était pas », a une troisième signification, en dehors de l'existence de l'Essence et de l'inexistence du monde. En effet, si on supposait l'inexistence du monde dans le futur,

alors l'existence d'une essence et l'inexistence d'une autre se réaliseraient. Il serait alors incorrect de dire : « Dieu était et le monde n'était pas ». Le plus correct est de dire : « Dieu sera et le monde ne sera pas », alors que nous dirions du passé : « Dieu était et le monde n'était pas ». Entre « était » et « sera », il y a une différence puisqu'aucune des deux expressions ne peut remplacer l'autre. Cherchons à présent où se situe la différence. Il ne fait aucun doute qu'elles ne diffèrent pas en termes d'existence de l'essence et d'inexistence du monde, mais pour une troisième chose. Car si l'on disait concernant la future inexistence du monde : « Dieu était et le monde n'était pas », on nous dirait qu'il s'agit d'une erreur. Car le verbe « était » s'utilise pour le passé. Ceci indique que derrière le verbe « était », il y a une troisième signification, à savoir le passé. Or, le passé en soi est le temps et à travers un autre, il est le mouvement ; et celui-ci s'écoule par l'écoulement du temps. Il s'ensuit nécessairement qu'avant le monde, il y avait un temps qui s'est écoulé et qui a fini avec l'existence du monde.

Nous disons : Ce que l'on comprend essentiellement par ces deux expressions, c'est l'existence d'une essence et l'inexistence d'une autre. La troisième chose en vertu de laquelle il y a une différence entre les deux expressions, c'est la relation nécessaire par rapport à nous. La preuve en est que si nous supposons l'inexistence du monde dans le futur, et si on supposait après cela, pour nous, une existence ultérieure, nous dirions alors : « Dieu était et le monde n'était pas », et notre déclaration serait correcte, que l'on entende par cela la première inexistence ou la Deuxième qui survient après l'existence. Ce qui rend cela relatif, c'est le fait que le futur en soi peut devenir le passé, et peut être exprimé au passé. Tout cela

est dû à l'incapacité de la faculté estimative d'appréhender une existence qui a un commencement, sauf si on envisage un « avant » [à cette existence]. On croit que cet « avant » dont la faculté estimative ne peut pas se libérer est une chose concrète et existante, c'est-à-dire le temps. C'est comme l'incapacité de la faculté estimative de supposer par exemple la finitude de la partie supérieure du monde corporel en faisant abstraction d'un toit au-dessus, imaginant ainsi qu'au-delà du monde, il y a un endroit, rempli ou vide.

Si on dit qu'il n'y a pas de toit au-dessus du monde, et qu'il n'y a rien de plus distant que lui, la faculté estimative empêche d'approuver cela, car c'est comme si on disait qu'avant l'existence du monde, il n'y a pas d'« avant » qui se réalise dans l'existence, et la faculté estimative réproouve cela.

On peut contredire la faculté estimative dans sa supposition qu'il existe un vide au-dessus du monde, à savoir une expansion infinie, en lui disant : Le vide est incompréhensible en soi. En ce qui concerne l'expansion, elle est concomitante au corps dont les dimensions sont étendues. Si le corps est fini, l'expansion qui en est concomitante l'est aussi et l'espace rempli se termine à la surface du monde, alors que le vide est incompréhensible. Il est ainsi établi qu'au-delà du monde, il n'y a ni espace vide ni rempli, même si la faculté estimative refuse de l'admettre.

On peut dire également de la même manière que l'expansion est concomitante au corps, l'expansion du temps est concomitante au mouvement. Pour ce dernier, il s'agit de l'expansion du mouvement, tout comme le premier est l'expansion des dimensions spatiales. Et, de même que la preuve de la finitude des dimensions du corps interdit d'affirmer une

dimension spatiale au-delà de celle-ci, la preuve de la finitude du mouvement aux deux extrémités interdit d'affirmer une expansion temporelle avant elle, alors même que la faculté estimative s'attache à l'imaginer, le suppose et ne renonce pas à cela. Il n'y a pas de différence entre l'expansion temporelle qui, par rapport à nous, est divisée en un « avant » et un « après » et l'expansion spatiale qui, par rapport à nous, est divisée en un « dessus » et un « dessous ». S'il est permis d'affirmer un « dessus » qui n'a pas de dessus, il est aussi permis d'affirmer un « avant » qui n'a pas d'avant, sauf par une estimation imaginaire, comme pour le « dessus ». Il s'agit là d'une conséquence nécessaire qui mérite réflexion. Ils s'accordent pour affirmer que derrière le monde, il n'y a ni vide ni espace plein.

Ce à quoi les philosophes peuvent répondre : Cette comparaison est incohérente, car le monde n'a ni un dessus ni un dessous, mais il est sphérique. Or la sphère n'a ni dessus ni dessous. Si une direction est appelée « dessus », c'est dans la mesure où elle dépasse votre tête ; et si l'autre direction est appelée « dessous », c'est dans la mesure où elle s'étend sous vos pieds. On leur donne de nouveaux noms par rapport à toi. Le « dessous » par rapport à toi correspond au « dessus » par rapport à un autre, si tu supposes que celui-ci se trouve de l'autre côté du globe terrestre, qu'il soit debout et que sa plante de pied soit dans le sens opposé à celui de ta plante de pied. La direction des parties du ciel que tu supposes être au-dessus de toi le jour est exactement la même que celle de la nuit, et elle se situe en « dessous » du globe terrestre. Ce qui est en dessous redevient au-dessus de la terre par la rotation céleste. Quant au premier pour l'existence du monde, on ne peut concevoir qu'il change et devienne le dernier.

Un exemple : supposons que nous ayons un morceau de bois dont une extrémité est épaisse et l'autre est fine, et convenons de nommer la direction proche de l'extrémité fine le « dessus », jusqu'au bout, et l'autre côté le « dessous », aucune différence essentielle dans les parties du monde ne se manifeste à travers cela. Il ne s'agit que de noms divers qui dépendent de l'aspect de ce morceau de bois : si la position est renversée, le nom est renversé mais le monde reste invariable. Le « dessus » et le « dessous » ne sont qu'une relation par rapport à toi, car les parties du monde et ses surfaces ne changent pas. Quant au néant qui précède l'existence et [qui finit avec] la première limite de l'existence [du monde], il est essentiel, et il est inconcevable qu'il change ou devienne dernier. De même qu'il est inconcevable pour la supposée inexistence quand le monde finira, qui est l'inexistence suivante, qu'elle devienne antérieure. Ainsi, les deux limites de l'inexistence du monde, l'une étant la première et l'autre la Deuxième, sont des limites essentielles et immuables dont la permutation par le changement des relations est totalement inconcevable, et cela contrairement au « dessus » et au « dessous ». Il nous est donc possible de dire : Le monde n'a ni un « dessous » ni un « dessus », alors que vous ne pouvez pas dire : « il n'y a pas d'« avant » et d'« après » à l'existence du monde. » Si l'« avant » et l'« après » sont établis, le temps n'a aucun sens, à part ce qui est exprimé par « avant » et « après ».

Nous disons donc : Il n'y a pas de différence. Il n'y a pas de but précis dans l'assignation des termes « avant » et « après », mais nous allons passer aux expressions « derrière » et « extérieur » et dire : « Le monde a un intérieur et un extérieur » ; est-ce que l'extérieur du monde est un espace vide ou plein ? [Les philosophes] répondront : « Derrière le monde, il n'y a ni

espace vide, ni espace plein. Si par "extérieur", vous entendez sa surface supérieure, il a alors un "extérieur"; et si vous entendez autre chose, alors le monde n'a pas d'extérieur.»

De même si on nous demande : « Est-ce que l'existence du monde a un "avant" ? »

Nous répondons : Si vous entendez : « Est-ce que l'existence du monde a un commencement, à savoir une limite d'où il a commencé ? », alors le monde a un « avant » dans ce sens, tout comme il a un « extérieur » si on entend sa limite découverte et sa surface supérieure. Si vous entendez par « avant » quelque chose d'autre, alors le monde n'a pas d'« avant ». Et si par « l'extérieur du monde », on entend autre chose que la surface, on dira : « Le monde n'a pas d'extérieur ».

Si vous dites : « Un début d'existence sans "avant" est inconcevable », on répondra : « Une existence corporelle finie qui n'a pas d'extérieur est inconcevable ». Si vous dites que son « extérieur » est sa surface par laquelle il se termine et pas autre chose, on vous répondra : l'« avant » est le commencement de son existence et sa limite, et pas autre chose.

Il nous reste à dire que Dieu a une existence sans le monde, et ceci ne signifie pas nécessairement qu'il faille affirmer autre chose. L'affirmation d'autre chose est l'œuvre de la faculté estimative, car celle-ci est liée au temps et à l'espace. Même si l'adversaire croit en la prééternité du corps [du monde], sa faculté estimative admet sa supposée production temporelle. Et même si nous croyons en sa production temporelle, notre faculté estimative ne peut s'empêcher de croire en sa prééternité, et ceci par rapport au corps.

Mais si nous revenons au temps, l'adversaire est incapable de concevoir la production d'un temps qui n'aurait pas un

« avant ». Ce qui est contraire à la doctrine peut être classé en tant que suppositions et hypothèses dans la faculté estimative. Mais ceci, comme pour l'espace, est l'une des choses que l'on ne peut pas classer dans la faculté estimative. Ni celui qui croit en la finitude du corps, ni celui qui n'y croit pas, ne peuvent concevoir un corps derrière lequel il n'y a pas d'espace plein ni vide. Leur faculté estimative ne peut l'admettre.

Toutefois, on a dit : « La raison éclairée ne niant pas l'existence d'un corps fini, on ne doit pas tenir compte de la faculté estimative. » De même, la raison éclairée ne nie pas l'existence d'un commencement qui n'est précédé par aucune chose et si la faculté estimative ne peut l'admettre, on n'en tiendra pas compte. La faculté estimative ne peut admettre et s'habituer à un corps fini sans la présence à ses côtés d'un autre corps ou d'air, qu'elle imagine être un vide, et elle n'est pas en mesure de saisir son contraire dans l'invisible. De même, la faculté estimative n'est habituée à un événement qu'après la survenance d'autre chose. Elle est donc incapable de supposer un événement temporel qui n'a pas d'« avant », une chose existante qui a cessé. Voilà la cause de l'erreur ; et par cette objection, la résistance [aux philosophes] atteint son but.

Autre argumentation [des philosophes] pour prouver que la prééternité du temps est nécessaire

Ils disent : Selon vous, il ne fait aucun doute que Dieu aurait pu créer le monde un an, cent ans ou mille ans avant sa création, et ces suppositions dépassent la mesure et les quantités. On ne peut donc infirmer l'existence d'une chose antérieure au monde, une chose qui est étendue et mesurable,

et dont certaines parties sont plus étendues et plus allongées que d'autres.


Si on dit : On ne peut appliquer le terme « années » qu'après la création des cieux et leur rotation, abandonnons alors le terme « années » et utilisons une autre expression. Nous disons : Si nous supposons par exemple que depuis la première existence du monde, la sphère a accompli cent révolutions jusqu'à maintenant, est-ce que Dieu était capable de créer un Deuxième monde avant celui-ci, semblable à lui, et qui aurait accompli mille cent révolutions jusqu'à maintenant ?

Si vous dites : « Non ! », cela signifie que Dieu est passé de l'état d'impuissance à celui de la puissance, ou que le monde est passé de l'état d'impossibilité à celui de possibilité. Si vous dites : « Oui ! », et c'est ce que vous devez répondre, est-ce que Dieu était capable de créer un troisième monde qui aurait accompli mille deux cents révolutions jusqu'à notre époque ? On ne peut donc que l'affirmer.

Nous disons alors : Est-ce que ce monde que nous avons supposé être le troisième, même s'il est le plus antérieur, a été créé avec le monde que nous avons appelé le Deuxième, le premier ayant effectué mille deux cents révolutions jusqu'à présent et le dernier mille cent, mais tous deux étant équivalents en termes de distance parcourue par leurs mouvements et leurs vitesses ?

Si vous dites : « Oui ! », cela est impossible, car il n'est pas possible que deux mouvements soient égaux en rapidité et en lenteur et qu'ils atteignent en même temps le même point, alors que le nombre de leurs rotations est différent. Si vous dites que le troisième monde qui a accompli mille deux cents révolutions jusqu'à présent ne peut pas être créé en même

temps que le Deuxième qui a accompli mille cent révolutions jusqu'à présent ; et que Dieu l'a nécessairement créé avec une durée égale à celle qui s'est écoulée entre le Deuxième monde et le premier. Nous appelons ce dernier le « premier », car il est plus accessible à notre faculté d'estimation, et parce que c'est hypothétiquement à lui que nous faisons remonter notre présent. Par conséquent, la mesure d'un « possible » serait le double de celle d'un autre « possible », et il y aurait un autre « possible » qui serait le double du tout. [Si vous admettez tout cela], alors la possibilité supposée et mesurée, dont certaines parties sont plus étendues que d'autres selon une mesure connue, n'a aucune réalité à part le temps.

Ces mesures hypothétiques ne constituent pas une Qualité de l'Essence divine  et ne sont pas non plus une qualité de l'inexistence du monde, puisque l'inexistence n'est pas une chose pour que l'on puisse la mesurer avec différentes mesures. La quantité est une qualité et elle s'applique à quelque chose de quantifiable qui n'est autre que le mouvement. De plus, la quantité n'est autre que le temps qui est une mesure du mouvement. Ainsi, pour vous, il y a quelque chose de diversement quantifiable avant le monde, à savoir le temps. Donc, avant le monde, il y a le temps.

Objection

Tout ceci est l'œuvre de notre faculté estimative, et la manière la plus expéditive de la repousser consiste à remplacer le temps par l'espace. Nous disons donc : Est-ce que Dieu pouvait créer le ciel le plus haut plus grand d'une coudée par rapport à celui qu'Il a créé ? S'ils répondent par la négative, ils affirment que Dieu est impuissant. Et s'ils répondent par

l'affirmative, il s'ensuit que Dieu pouvait créer le ciel le plus haut plus grand de deux coudées, trois, etc., jusqu'à l'infini.

Nous disons : Il y a là l'affirmation d'une dimension au-delà du monde, dotée de mesure et de quantité, car ce qui est plus grand de deux coudées n'occupe pas le même espace que ce qui est plus grand d'une coudée. Ainsi, derrière le monde, il y a une quantité qui réclame ce qui est quantifié, et c'est soit un corps soit le vide. Que répondez-vous à cela : « Derrière le monde, y a-t-il un espace vide ou plein ? »

Et : « Est-ce que Dieu était capable de créer la sphère du monde plus petite d'une coudée, puis de deux coudées, et n'y a-t-il pas entre ces deux possibilités supposées une différence par rapport à ce qui est éliminé par l'espace rempli et l'occupation de l'espace ? » Si l'espace éliminé, qui était rempli de deux coudées, est plus grand que l'espace éliminé, qui était rempli par une coudée ; alors, le vide serait mesurable. Or le vide n'est pas une chose, comment pourrait-on donc le mesurer ? Notre réponse sur l'action de la faculté estimative d'imaginer de mesurer des possibilités temporelles avant l'existence du monde est similaire à votre question concernant l'action de la faculté estimative d'imaginer de mesurer des possibilités spatiales derrière l'existence du monde. Il n'y a pas de différence.

Si [les philosophes] disent : Nous ne disons pas que ce qui n'est pas possible est dans le pouvoir de Dieu. Un monde plus grand ou plus petit qu'il n'est en réalité est impossible. Il n'est donc pas dans le pouvoir de Dieu.

Cette réponse est fautive pour trois raisons :

1) C'est un affront pour la raison. La supposition de la raison que le monde est plus grand ou plus petit qu'il ne l'est

d'une coudée n'est pas comme sa supposition d'unir le noir et le blanc, ou l'existence et l'inexistence. Ce qui est impossible, c'est d'unir la négation (*al-nafy*) et l'affirmation (*al-ithbât*), et toutes les impossibilités sont réduites à cela. Votre argument est donc froid et corrompu.

2) Si le monde est tel qu'il est, et qu'il ne peut être ni plus grand ni plus petit, alors l'existence du monde, tel qu'il est, est nécessaire et non possible. Le nécessaire n'a pas besoin de cause. Soutenez donc la thèse des matérialistes qui nient le Créateur et nient la Cause qu'est le Causeur des causes. Mais ce n'est pas votre opinion.

3) L'adversaire n'est pas incapable de réfuter ce faux argument par un argument similaire. Nous disons donc: L'existence du monde avant son existence était impossible, mais l'existence a coïncidé avec la possibilité, ni plus ni moins.

Si vous dites que l'Éternel est passé d'un état de puissance à celui d'impuissance, nous répondons: «Non, car l'existence n'était pas possible, elle était donc inactualisable par la puissance. De plus, l'impossibilité de réaliser ce qui n'est pas possible n'est pas un signe d'impuissance.» Si vous dites: «Comment ce qui était impossible est-il devenu possible?», nous répondons: «Pourquoi ce qui est impossible dans une situation ne deviendrait-il pas possible dans une autre?» Si vous dites: «Les situations sont égales», on vous répondra: «Les mesures sont égales. Comment une mesure pourrait-elle être possible, alors qu'une mesure plus grande ou plus petite d'un ongle est impossible?» Si cela est impossible, alors le premier exemple l'est aussi.» Voici une méthode de contradiction.

La vérité consiste à leur répondre que ce qu'ils ont mentionné en matière de possibilités n'a aucun sens. Ce qu'il est juste de dire, c'est que Dieu ☩ est Eternel et Puissant. Aucune action ne Lui est impossible, s'Il la veut. Dans tout ce qui précède, il n'y a rien qui nécessite d'affirmer un temps illimité et étendu, sauf si la faculté estimative, dans sa confusion, ajoute autre chose au temps.

Leur troisième argument concernant la prééternité du monde

Ils insistent à dire: l'existence du monde était possible avant son existenciation, car il est impossible pour lui d'être impossible puis de devenir possible. Cette possibilité n'a pas de début; c'est-à-dire qu'elle n'a jamais cessé d'être affirmée. Et l'existence du monde n'a jamais cessé d'être possible, car on ne peut décrire aucun état du monde durant lequel il aurait été empêché d'exister. Si cette possibilité n'a jamais cessé, alors le possible – selon cette possibilité – n'a lui non plus jamais cessé.

Dire que son existence est possible signifie aussi que son existence n'est pas impossible. Si son existence est éternellement possible, son existence n'est éternellement pas impossible. Dans le cas contraire, si son existence est éternellement impossible, alors il sera faux de dire que son existence est éternellement possible. Et si notre affirmation que son existence est éternellement possible est fautive, alors notre affirmation que la possibilité n'a jamais cessé, est fautive; et si notre affirmation que la possibilité n'a jamais cessé est fautive, alors notre affirmation que la possibilité a un début est juste. Et s'il est juste de dire que la possibilité a un début, cela signifie

qu'avant cela, elle était impossible. Cela conduit à affirmer un état durant lequel le monde n'était pas possible et sur lequel Dieu n'avait pas de pouvoir.

L'opposition à cette argumentation consiste à dire : Le monde n'a jamais cessé d'être dans un état de création possible. Il n'y a pas de mal [à croire] qu'il n'y a pas eu un moment durant lequel sa création n'a pas pu être conçue. Si on suppose qu'il existe éternellement, il n'a donc pas été créé. Les faits contrediraient alors la possibilité.

Ceci est semblable aux propos [des philosophes] sur le « lieu » ; à savoir qu'on peut supposer qu'il est plus grand qu'il n'est, ou qu'il est possible de créer un « corps » au-dessus du monde, un Deuxième au-dessus du premier, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. La possibilité d'augmentation étant ainsi sans limite. Mais en dépit de tout cela, l'existence d'un espace plein absolu et sans fin n'est pas possible. De la même manière, une existence dont l'extrémité temporelle serait infinie [dans le passé] n'est pas possible. C'est comme quand on dit que le « possible » est un corps dont la surface est finie, mais dont on ne peut mesurer la grandeur ni la petitesse. Il en est de même de ce dont la création est possible. Les débuts de l'existence ne peuvent être définis ni par l'antériorité ni par la postériorité. Toutefois, le principe de son « être créé » peut être spécifié : il s'agit du possible et de rien d'autre.

Leur quatrième argument

Ils disent : Toute chose créée est précédée par la matière (*al-mâdda*) qui le constitue, car aucune créature ne peut se dispenser d'une matière. La matière n'est pas la chose créée. La chose créée est un ensemble de formes, d'accidents et de

modalités qui surviennent dans la matière. Ceci est prouvé par le fait qu'avant sa création, l'existence de [la créature] est soit possible, soit impossible, soit nécessaire. Mais il est impossible qu'elle soit empêchée, car ce qui est empêché en soi n'existe absolument pas. Et il est impossible que son existence soit nécessaire en soi, car ce qui est nécessaire en soi ne cesse jamais d'exister. Ceci prouve que son existence est possible en soi, et que sa possibilité d'existence précède son existence.

Mais la possibilité d'existence est une « propriété relative » (*wasf idāfi*) qui n'est pas autosuffisante. Elle a donc besoin de se rattacher à un réceptacle, or il n'y a pas d'autre réceptacle que la matière. C'est comme si nous disions : « Cette matière est réceptive à la chaleur et au froid, ou à la noirceur et à la blancheur, au mouvement et au repos », c'est-à-dire qu'il lui est possible d'assumer ces propriétés et ces changements. La possibilité devient donc une propriété de la matière. Mais la matière n'ayant pas de matière [qui en serait le réceptacle], il est donc impossible qu'elle soit générée, car si elle l'était, sa possibilité d'existence précéderait son existence, et la possibilité serait autosuffisante et indépendante, or elle n'est qu'une propriété relative dont l'autosuffisance est inconcevable.

On ne peut pas dire que le sens de la possibilité soit réduit à un pouvoir [potentiel] et que l'Éternel a le pouvoir de l'actualiser. Car on ne reconnaît une chose potentiellement actualisable que si elle est possible. Nous disons : « Cette chose est potentiellement actualisable car elle est possible, et elle n'est pas actualisable car elle est impossible. »

Si nous disons qu'elle est possible, c'est parce qu'elle est actualisable, et c'est comme si nous disions : « Si elle est actualisable, c'est qu'elle est actualisable ; et si elle inactualisable,

c'est qu'elle est inactualisable», ce qui revient à définir une chose par elle-même. Ceci indique que le fait «d'être possible» est une autre proposition manifeste de la raison par laquelle on connaît la Deuxième proposition, à savoir le fait «d'être actualisable». Et il est impossible que le fait «d'être actualisable» relève de la Connaissance de l'Éternel, car la connaissance réclame un «objet de connaissance» (*ma'lûm*). Or, la possibilité qu'il soit connu n'est pas la connaissance; de plus, [la possibilité] est une propriété relative qui requiert inévitablement une entité à laquelle elle se rattache. Et ce n'est autre que la matière. Ainsi, chaque chose générée est précédée par la matière, et la «matière première» (*al-mâdda al-'ûla*) n'est donc en aucun cas générée.

L'objection à ce qui précède consiste à dire: La possibilité qu'ils ont mentionnée relève du «jugement de la raison» (*qadâ' al-'aql*). Tout ce dont la raison suppose l'existence, si cette supposition n'est pas empêchée, nous l'appelons «possible»; et si cette supposition est empêchée, nous l'appelons «impossible»; et ce dont elle est incapable de supposer l'inexistence, nous l'appelons «nécessaire». Toutes ces propositions ne requièrent pas d'existant sur lequel on appliquerait ces propriétés et ceci est prouvé par trois choses:

1) Si la possibilité requiert une chose existante à laquelle elle se référerait et à propos de laquelle on dirait qu'elle est sa possibilité, alors l'impossibilité requerrait une chose existante que nous appellerions «son impossibilité». Mais l'impossible n'a pas d'existence en soi et il n'y a pas de matière sur laquelle l'impossibilité peut s'appliquer, en sorte que l'impossibilité lui soit reliée

2) La raison juge que la noirceur et la blancheur sont possibles avant leur existence. Si cette possibilité se réfère au corps où elles surviennent, de manière à ce que l'on dise: «Cela signifie qu'il est possible que le corps noircisse ou blanchisse», alors la blancheur n'est pas possible en soi et ne possède pas la qualité de «possibilité». Le corps serait donc le «possible» et la possibilité serait relative à lui. À cela, nous disons: «Quel est le jugement concernant la noirceur en soi: est-elle possible, nécessaire ou impossible?» On ne peut que répondre qu'elle est possible. Cela montre qu'en ce qui concerne la possibilité, la raison n'a pas besoin de poser une entité existante à laquelle elle référerait la possibilité.

3) Les âmes humaines seraient [selon les philosophes] des substances qui subsisteraient par elles-mêmes, ni dans un corps, ni dans une matière et qui ne seraient pas imprimées dans une matière. Selon Avicenne et d'autres experts, les âmes seraient générées. Elles seraient «possibles» avant leur existence, et n'ont ni essence, ni matière. Leur «possibilité» est une propriété relative qui ne relève pas de la puissance d'un Puissant, ni d'un Agent. De qui relève-t-elle? Cette difficulté se retourne contre eux!

S'ils disent: Réduire la possibilité au seul jugement de la raison est impossible, car sans la connaissance de la possibilité, le jugement de la raison serait insensé. Ainsi, la possibilité est connue, et il s'agit d'autre chose que la connaissance. Au contraire, la connaissance l'englobe, la suit et se réfère à elle telle qu'elle est. Si on suppose que la connaissance cesse, l'objet de connaissance ne cesse pas. Mais si on suppose que l'objet de connaissance cesse, la connaissance cesse. La connaissance et l'objet de connaissance sont deux choses bien distinctes: l'un suit et l'autre est suivi.

Si on supposait que les gens raisonnables s'opposent à l'hypothèse de la possibilité et l'oublient, nous dirions alors : « La possibilité et les possibles ne sont pas écartés, mais les esprits humains les oublient. » Et quand bien même les esprits et les personnes raisonnables devraient cesser, la possibilité subsisterait inévitablement.

Quant aux trois choses, elles n'impliquent pas d'argument valide. Même l'impossibilité réclame un existant auquel elle se réfère. L'impossible signifie la combinaison des contraires. Si le réceptacle est blanc, il est impossible qu'il devienne noir tant que le blanc y existe. Ainsi, il est nécessaire d'avoir un sujet auquel on se réfère et qui soit qualifié par une propriété. À ce moment-là on pourra dire : « Son contraire est impossible pour lui. » L'impossibilité deviendrait alors une propriété relative subsistant dans le sujet à qui elle est référée. Quant à la nécessité, il n'échappe à personne qu'il est référé à l'« Être Nécessaire ».

Quant à la Deuxième chose, à savoir que la noirceur est possible en soi, c'est une erreur. Car si on la considérait en dehors d'un réceptacle qui la contiendrait, elle serait impossible. Elle ne devient possible que si on suppose que c'est un aspect du corps. Le corps est disposé à changer d'aspect, et le changement d'aspect est possible pour le corps. Autrement, la noirceur n'a pas une âme individuelle pour que l'on puisse la qualifier de possible.

Quant à la troisième chose, à savoir l'âme, elle est éternelle pour certains, mais il lui est possible de s'unir aux corps. Parmi ceux qui admettent sa création, il y a un groupe qui croit qu'elle est imprimée dans la matière et que cette impression est la conséquence des humeurs corporelles que Galien

a signalées dans certains écrits. Ainsi, l'âme serait dans la matière et sa possibilité serait liée à sa matière.

Quant à l'opinion de ceux qui croient que l'âme est générée et pas imprimée, cela signifie que « l'âme rationnelle » (*al-nafs al-nâtiqa*) peut gouverner la matière. Il s'ensuit que la possibilité qui précède la génération est relative à la matière. Même si elle n'est pas imprimée en la matière, « l'âme rationnelle » aurait une relation avec elle, dès lors qu'elle la gouverne et l'utilise. Ainsi, la possibilité lui reviendrait.


La réponse est la suivante : Ramener la possibilité, la nécessité et l'impossibilité à des affaires inhérentes à la raison est juste. En ce qui concerne ce qui a été mentionné à propos du fait que la signification du jugement de la raison est une connaissance, et que la connaissance réclame un objet de connaissance, nous disons ceci : Le [jugement de la raison] a un objet de connaissance, de la même manière que la coloration, l'animalité et les autres propriétés universelles, selon eux, sont établies dans l'esprit : ce sont des connaissances dont on ne peut pas dire qu'elles sont dépourvues d'objet de connaissance. Mais leurs objets de connaissance ne sont pas existants dans leur essence. C'est pourquoi les philosophes ont déclaré que les universaux n'existent que dans l'esprit et pas dans les essences. Ce qui existe dans les essences, ce ne sont que des « éléments partiels et simples » perceptibles mais pas intelligibles, et qui sont la « cause » qui permettent à l'esprit d'arracher d'eux une proposition intellectuelle dénuée de matière. Ainsi, la coloration est une proposition individuelle dans l'esprit, autre que la noirceur et la blancheur. On ne peut pas concevoir dans l'existence une couleur qui ne soit pas blanche, noire ou d'une autre couleur. La forme de la couleur est établie dans l'esprit, mais sans détails, et on dit

qu'il s'agit de la forme de son existence dans l'esprit mais pas dans son essence concrète. Si ceci n'est pas impossible, alors ce que nous avons dit plus haut ne l'est pas non plus.

En ce qui concerne leur parole : « Si on suppose que les personnes raisonnables et leur inattention [à la possibilité] cessent, la possibilité ne cessera pas », nous répondons ceci : Si on suppose que les personnes raisonnables cessent d'exister, est-ce que les propositions universelles, à savoir les genres et les espèces, cesseront ?

S'ils disent : « Oui, car elles n'ont de sens que dans l'esprit », c'est aussi ce que nous disons à propos de la possibilité, et il n'y a pas de différence entre les deux déclarations. Et s'ils ajoutent « qu'elles demeurent dans la Science de Dieu », c'est également le cas de la possibilité. La nécessité s'impose. Et le but est de montrer la contradiction de leurs propos.

Leur excuse concernant l'impossibilité, c'est-à-dire que celle-ci est toujours référée à la matière qualifiée par une chose et dont le contraire est empêché de se joindre à elle, n'est pas le cas pour toutes les impossibilités. L'existence d'un associé à Dieu est impossible et il n'y a pas de matière à laquelle cette impossibilité peut être référée.

S'ils déclarent que la signification de l'impossibilité d'un associé à Dieu, c'est que la singularité de Dieu  en Son Essence et Son Unicité sont nécessaires, et que la singularité se réfère à Lui. Nous disons : La singularité n'est pas nécessaire, selon leurs principes. Le monde existe avec Dieu et n'est pas isolé. S'ils disent que « Sa singularité est nécessaire et que le contraire de la nécessité, c'est-à-dire la relation avec Lui, est impossible », nous disons : La singularité de Dieu par rapport au monde n'est pas comme Sa singularité par rapport à

un semblable. Sa singularité par rapport à un semblable est nécessaire, alors que Sa singularité par rapport aux « créatures possibles » n'est pas nécessaire. Nous Lui affectons la relation de la possibilité par ce moyen, de la même manière qu'ils ont renvoyé l'impossibilité à Son Essence en changeant le terme « impossibilité » par « nécessité », puis en Lui référant la singularité en utilisant le qualificatif « Nécessaire ».

Quant à l'excuse concernant la noirceur et la blancheur, à savoir qu'elles n'ont pas d'âme et qu'elles ne sont pas des essences en elles-mêmes, s'ils entendent dans l'existence, alors la réponse est : « Oui », mais s'ils entendent dans l'esprit, alors la réponse est : « Non ». Car l'esprit peut concevoir la noirceur universelle et la juge possible en soi.

L'excuse concernant les âmes créées n'est pas valable. Car elles ont des entités singulières, une possibilité qui précède leur création et à laquelle [aucune matière] ne peut être référée.

Lorsqu'ils déclarent que la matière peut être gouvernée par l'âme, il s'agit d'une relation très peu probable. Si vous vous contentez de cette déclaration, alors il n'est pas insensé de dire que la « possibilité du contingent » signifie que Celui qui a le pouvoir sur eux, peut les créer. [La possibilité] serait donc une relation référée à l'Agent sans qu'elle soit imprimée en Lui ; elle serait donc semblable à la relation au corps sur lequel s'exerce l'action, sans qu'elle soit imprimée en lui. Il n'y a pas de différence entre la relation au passif et la relation à l'actif, s'il n'y a pas d'impression en eux.

Si on dit : « Dans toutes ces objections, vous avez contrecarré ces difficultés par d'autres difficultés, et vous n'avez pas résolu les problèmes qu'ils ont posée », nous répondons : L'objection montre nécessairement l'invalidité de l'argumentation ; et

la difficulté se résout par l'appréciation de l'objection et du contre-argument.

Dans ce livre, notre tâche consiste uniquement à montrer la sordidité de leur doctrine et à réfuter leurs arguments en prouvant leur incohérence. Il n'est pas question de défendre une quelconque doctrine, c'est pourquoi nous ne nous écarterons pas du but de cet ouvrage. Nous ne traiterons pas de manière exhaustive des arguments qui prouvent la création du monde, puisque notre but est de réfuter leur prétention de connaître la prééternité. Quant à l'affirmation de la vraie doctrine, nous écrirons un autre livre après celui-ci, si Dieu nous y aide et le veut ! Nous l'intitulerons les « *Principes de la foi* » (*qawâ'id al-i'tiqâd*)¹³. Nous nous y emploierons à affirmer [les vraies croyances] alors que dans ce livre, nous nous employons à détruire [les fausses croyances]. Et Dieu est plus Savant !

13. Paru sous le titre : *Les Piliers de la foi musulmane*, al-Bouraq, 2009.

TREIZIÈME QUESTION

Réfutation de leur affirmation selon laquelle Dieu ﷻ ne connaît pas les détails divisibles en termes de temps entre «ce qui est», «ce qui était» et «ce qui sera»

Ils sont d'accord sur cela. Parmi eux, il y a celui qui croit qu'Il ne connaît que Lui-même et ne s'en cache pas. Puis il y a ceux qui soutiennent qu'Il connaît les autres, doctrine adoptée par Avicenne, et qui prétendent qu'Il connaît les choses grâce à une connaissance universelle qui n'est pas soumise au temps et qui ne change pas en termes de passé, d'avenir et de présent. Malgré cela, [Avicenne] affirme que même le poids d'un atome, que ce soit dans les cieux ou sur la terre, n'échappe pas à Sa Connaissance, sauf qu'Il connaît les détails de manière universelle.

On doit d'abord comprendre leur doctrine avant de la réfuter. Nous allons expliquer cela par l'exemple de l'éclipse solaire : le soleil, par exemple, s'éclipse après un état de non-éclipse puis il réapparaît. Ainsi, trois choses surviennent, j'entends pour l'éclipse :

1) Un état dans lequel elle n'existe pas, mais son existence est attendue : c'est-à-dire qu'elle sera ; 2) un état dans lequel elle existe : c'est-à-dire qu'elle est ; 3) un troisième état dans lequel elle est inexistante, ayant déjà existé auparavant. À côté de ces trois états, nous avons trois cognitions différentes.

Premièrement, nous savons que l'éclipse est inexistante, mais qu'elle sera ; Deuxièmement, nous savons que l'éclipse

est ; et troisièmement, nous savons qu'elle existait mais qu'elle n'existe pas actuellement. Maintenant, la succession de ces trois différentes et multiples cognitions en un réceptacle nécessite un changement en l'essence dotée de connaissance. Car si, après la réapparition du soleil, [quelqu'un] «savait» que l'éclipse existe actuellement, ce serait de l'ignorance et pas de la connaissance ; et si, quand [l'éclipse existe], [quelqu'un] «savait» que l'éclipse n'existe pas, ce serait aussi de l'ignorance [et pas de la connaissance]. Car aucun de ces états ne peut se substituer à l'autre.

[Les philosophes] prétendent que l'État de Dieu ne varie pas durant ces trois états, car cela conduirait au changement. Il est inconcevable [qu'ils maintiennent] que celui dont l'état ne diffère pas connaisse ces trois questions, car la connaissance est subordonnée à l'«objet de connaissance». Ainsi, si l'«objet de connaissance» change, la connaissance change ; et si la connaissance change, le connaisseur change inévitablement. Mais le changement en Dieu est impossible. Malgré cela, [Avicenne] prétend que [Dieu] connaît l'éclipse et tous Ses Attributs et accidents, mais par une connaissance dont Il est doté depuis l'éternité et qui ne change pas – comme Sa connaissance que le soleil existe et que la lune existe. Car ces derniers ont été créés par Lui par le biais des Anges, qu'ils ont appelés – dans leur langage technique : «purs intellects».

[Dieu] sait que [ces deux sphères] subissent un mouvement circulaire et que les chemins de leurs sphères se croisent en deux points – à savoir la tête et la queue – et qu'ils se rencontrent à certains moments aux deux «nœuds», ce qui permet au soleil de s'éclipser – c'est-à-dire que le corps de la lune s'interpose entre lui et les yeux des observateurs afin que le soleil soit dissimulé à la vue. En outre, [Il sait] que si

[le soleil] se déplaçait au-delà du nœud d'ici un certain temps – une année, par exemple – il subirait à nouveau une éclipse et que cette éclipse couvrirait tout le spectre, ou un tiers, ou la moitié, et cela durerait une heure ou deux, et ainsi de suite, afin d'inclure tous les états de l'éclipse et ses événements accidentels, de sorte que rien ne Lui échappe.

Mais Sa connaissance de tout cela – avant l'éclipse, au moment de l'éclipse et après la réapparition du soleil –, correspond à un modèle immuable et ne nécessite pas de changement en Son Essence. Il en va de même de Sa connaissance de tous les événements temporels. Car ceux-ci sont provoqués par des causes, elles-mêmes provoquées par d'autres causes, jusqu'à ce qu'elles aboutissent au mouvement circulaire des cieux. La cause de [ce] mouvement est l'âme des cieux, et la cause du mouvement de l'âme, c'est son désir d'imiter Dieu et les « anges rapprochés » de Lui. Ainsi, le tout Lui est connu, c'est-à-dire Lui est dévoilé, en un dévoilement homogène, non affecté par le temps. Et malgré cela, on ne dit pas, au moment de l'éclipse, qu'Il sait que l'éclipse existe maintenant et qu'Il ne sait pas à ce moment-là qu'elle a disparu. Or, il est inconcevable que [Dieu] connaisse tout ce qui est nécessairement défini comme relation au temps, car cela impliquerait un changement en [Lui]. Ceci concerne ce qui est divisible en termes de temps.

Leur doctrine est semblable en ce qui concerne ce qui est divisible en termes de matière et d'espace; comme par exemple les êtres humains et les animaux. Ils disent: [Dieu] ne connaît pas les accidents de Zayd, 'Amr et Khâlid, mais Il connaît l'homme [dans un] sens [absolu] et grâce à une connaissance universelle. Il connaît donc les accidents et les

propriétés de [l'homme absolu] : Il sait que son corps doit être composé de membres et d'organes, certains pour prendre, d'autres pour marcher, d'autres pour la compréhension ; que certains [de ses organes] sont singuliers et d'autres pairs ; que ses forces doivent être réparties dans toutes les parties du corps ; et ainsi de suite, y compris tout attribut externe et interne de l'homme, tout ce qui appartient à ses appendices et tous ses concomitants nécessaires, de sorte que rien n'échappe à Sa connaissance. Il connaît [tout ce qui constitue l'homme] de manière universelle.

Quant à l'individu Zayd, il se distingue de l'individu 'Amr par ses sens et non pas par son intellect. La base de la distinction est la désignation d'une dimension spécifique, alors que l'intellect ne comprend que la dimension absolue et universelle et l'espace universel. Lorsque nous disons : « Ceci et ceci », nous faisons allusion à la relation qui s'établit entre l'objet sensible et celui qui perçoit, en raison de la proximité, de l'éloignement ou de la position spécifique de ce dernier. Or ceci ne peut pas s'appliquer à [Dieu].

Voilà le principe en lequel ils croient fermement et à travers lequel ils ont détruit les lois religieuses dans leur intégralité, car cela implique que si Zayd, par exemple, obéit ou désobéit à Dieu, Dieu ne le saurait pas, car Il ne connaît pas Zayd en tant qu'individu. Car Zayd est un individu dont les actions sont produites après leur inexistence. Ainsi, s'Il ne connaît pas l'individu, Il ne connaît pas ses états et ses actes. Il ne sait pas si Zayd est mécréant ou musulman, mais Il connaît la mécréance et la croyance de manière absolue et universelle, et pas de manière spécifique. Il s'ensuit nécessairement qu'ils sont tenus de dire que Muḥammad ﷺ défia [les idolâtres] par



sa prophétie sans que [Dieu] sache qu'il avait lancé ce défi. Il en est de même pour tous les autres Prophètes. [Dieu] sait seulement que parmi les gens, il y a ceux qui défient leurs adversaires par leur prophétie et que ces Prophètes ont telle ou telle autre caractéristique. Toutefois, Il ne connaît pas le Prophète de manière spécifique et individuelle, car cela n'est connu que par les sens.

De même, Il ne connaît pas les états de ces Prophètes, parce que ce sont des états divisibles par la division du temps et qui appartiennent à un individu spécifique. La connaissance des changements de ces états implique un changement chez le connaisseur.

Voilà ce que voulions mentionner en commençant premièrement par rapporter leur doctrine ; puis, Deuxièmement, en l'expliquant ; et troisièmement, en [indiquant] les choses ignobles qui en découlent nécessairement.

Mentionnons maintenant l'incohérence et l'invalidité de cette doctrine.

L'incohérence réside dans le fait de dire : la séquence [temporelle des événements relatifs à l'éclipse] comporte trois états différents. Or lorsque des choses différentes se succèdent dans un réceptacle, elles provoquent nécessairement un changement [chez le connaisseur]. Ainsi, si au moment de l'éclipse, [Dieu] « savait » que [le seul réceptacle] est [dans le même état] qu'avant [l'éclipse], Il serait ignorant et pas connaissant. Si [au moment de l'éclipse], Il sait que [l'éclipse] existe, et avant cela, qu'elle aura lieu, alors Sa connaissance et Son état auront changé. Le changement est donc la conséquence nécessaire, puisqu'il n'y a pas d'autre sens pour le changement si ce n'est une différence chez le connaisseur. Car celui

qui ne connaissait pas une chose, subit nécessairement un changement quand il en prend connaissance. Et celui qui n'a aucune connaissance de l'existence de [l'éclipse] subit un changement lorsque [cette connaissance] est concrétisée au moment de l'existence [de l'éclipse].

Ils ont donc constaté qu'il y avait trois états :

Le premier : c'est la « relation pure », comme le fait que tu sois à droite ou à gauche [de quelque chose] ; car cela ne fait pas référence à un attribut essentiel, mais à une relation pure. Ainsi, si la chose qui était à ta droite se déplace vers ta gauche, ta relation change, mais ton essence ne change en aucune façon. En effet, il s'agit d'un changement par rapport à l'essence et pas d'un changement de l'essence.


Le Deuxième : si tu es capable de déplacer des corps posés devant toi et que ces corps, ou certains d'entre eux, cessent d'exister, ton pouvoir et ta capacité innée ne changent pas pour autant, car le pouvoir est d'abord, au sens absolu, un pouvoir sur le déplacement du corps et ensuite, un pouvoir en tant que pouvoir spécifique du corps. Ainsi, la relation du pouvoir avec le corps spécifique ne constitue pas un attribut essentiel, mais [seulement] une relation pure. Son annihilation implique la disparition de la relation et pas un changement dans l'état de celui qui est doté du pouvoir.

Le troisième : c'est le changement en l'essence. C'est-à-dire qu'Il n'était pas connaissant et qu'Il l'est devenu, qu'Il n'était pas puissant, connaissant et qu'Il l'est devenu. Cela constitue un changement. Le changement de l'« objet de connaissance » nécessite un changement de la connaissance, car la réalité de l'essence de la connaissance inclut la relation avec l'« objet de connaissance » spécifique, car la réalité de la « connaissance

spécifique » consiste en son attachement à l'« objet de connaissance » spécifique. Son attachement à celui-ci d'une manière différente constitue nécessairement une autre connaissance et la succession [d'objets] nécessite un changement de l'état du connaissant.

Il est impossible de dire que l'Essence possède une seule connaissance qui devient une connaissance de « ce qui est » après avoir été une connaissance de « ce qui sera », puis devient une connaissance de « ce qui était » après avoir été une connaissance de « ce qui est », car la connaissance est une et ses états sont semblables. Ce qui a changé pour elle, c'est la relation [à l'objet], car la relation dans la connaissance est la réalité de l'« essence de la connaissance ». Par conséquent, son changement implique un changement de l'« essence de la connaissance ». Ainsi, il s'ensuit nécessairement un changement [du connaiseur]. Et ceci est impossible dans le cas de Dieu.

On peut réfuter cela de deux manières :

1) La première consiste à dire : Par quoi vous opposez-vous à celui qui dit que Dieu  a une connaissance de l'existence de l'éclipse, par exemple, à un moment précis et que cette connaissance, avant [l'existence de l'éclipse], est la connaissance qu'elle sera ; et cette connaissance est identique à la connaissance au moment de l'éclipse et identique à la connaissance après la disparition [de l'éclipse] ; et que ces différences se réduisent à des relations qui ne nécessitent pas de changement dans l'« essence de la connaissance » et, par conséquent, ne nécessitent pas de changement dans l'essence du connaiseur, et que [ces différences] ont le statut de relations pures ? En effet, en se dirigeant vers toi, un individu est d'abord à ta

droite, ensuite il se déplace pour être face à toi, puis se déplace vers ta gauche. Les relations se succèdent donc pour toi ; mais celui qui change, c'est l'individu qui se déplace vers toi, et pas toi.

Voilà comment on doit comprendre la situation en ce qui concerne la connaissance de Dieu. Nous admettons qu'Il connaît les choses par une seule connaissance dans la prééternité et à jamais, et que Son état ne change pas. Leur but est de nier le changement [en Dieu] et là-dessus, il y a accord. Mais lorsqu'ils affirment que le changement [dans le connaisseur] découle nécessairement de l'affirmation de la connaissance d'une existence maintenant et de son annihilation par la suite, cela n'est pas admissible. Comment savent-ils cela ? Car si Dieu crée pour nous la connaissance de l'arrivée de Zayd demain au lever du soleil, qu'Il perpétue cette connaissance, n'en crée pas non plus une autre ni un oubli de cette connaissance, nous saurons alors, au lever du soleil, que Zayd est maintenant arrivé uniquement en vertu de notre connaissance précédente. De plus, nous saurons après cela, qu'il est arrivé. Cette seule connaissance permanente suffit à englober ces trois états.

Reste maintenant leur affirmation : La relation à l'« objet de connaissance » spécifique est inclus dans sa réalité, de sorte que, chaque fois que la relation change, la chose pour laquelle la relation est essentielle change ; et tant que la différence et la succession [concernant l'objet de connaissance] se produisent, il y a changement [chez le connaisseur].

À cela nous disons : Si cela est vrai, suivez donc le chemin de vos frères philosophes qui soutiennent que [Dieu] ne connaît que Lui-même et que Sa connaissance de Lui-même est Son

Essence même. Car s'Il connaissait l'homme absolu, l'animal absolu et la chose inanimée absolue, ceux-ci étant nécessairement différents, les relations avec eux seraient inévitablement différentes. La connaissance unique ne conviendrait donc pas à la connaissance de choses différentes, car la chose reliée est différente et la relation est différente, et la relation à l'« objet de connaissance » est essentielle à la connaissance. Cela implique la multiplicité et la différence, et pas seulement la multiplicité de choses similaires, car parmi les choses similaires, il y a celles qui se substituent aux autres. Connaître l'animal ne remplace pas la connaissance de l'objet inanimé, et connaître la blancheur ne remplace pas la connaissance de la noirceur. Ce sont des choses différentes. De plus, ces espèces, ces genres et ces accidents universels sont infinis et différents. Comment les différentes cognitions pourraient-elles être englobées dans une seule connaissance — cette connaissance étant en outre l'Essence du Connaisseur — sans que cela constitue un ajout en Lui ?

Par ma vie ! Comment une personne rationnelle peut-elle considérer impossible l'union de la connaissance d'une chose dont les états se divisent en passé, présent et futur, mais ne pas considérer impossible l'union de la connaissance liée à tous les différents genres et espèces, alors que les différences et les écarts entre les différents genres et espèces sont bien plus importants que les différences entre les états d'une chose qui se divise en termes de temps ? Si la multiplicité et la différence ne s'imposent pas dans le premier cas, elles ne s'imposent pas non plus dans ce cas. Une fois qu'il a été démontré que les différences de temps sont inférieures aux différences entre les genres et les espèces et que cela ne nécessite pas de multiplicité ni de différence, il s'ensuit que le Premier ne nécessite donc

pas de différence. Et s'Il ne nécessite pas de différence, alors l'englobement de toutes les choses par une seule connaissance perpétuelle dans le passé et le futur, devient possible, sans que cela entraîne un changement dans l'Essence du Connaisseur.

2) La Deuxième consiste à dire : Quel est le principe qui vous empêche d'admettre qu'Il connaît les choses particulières, même si [cela signifie] qu'Il subit des changements ? Et pourquoi ne croyez-vous pas que ce genre de changement ne Lui est pas impossible, comme le croient les mutazilites qui affirment que Ses connaissances des événements sont créées, ou comme le croient les karramiyya qui affirment qu'Il est le réceptacle des événements ?

La seule raison pour laquelle les gens qui suivent la vraie doctrine rejettent cette opinion est la suivante : ce qui subit un changement ne peut pas échapper au changement, et ce qui n'échappe pas au changement et aux événements est créé et n'est pas éternel. Quant à vous, vous croyez que le monde est éternel et qu'il n'est pas exempt de changement. Si vous admettez rationnellement qu'un éternel peut changer, alors rien ne vous empêche de croire [que Dieu est sujet au changement].

Si on dit : Nous avons seulement jugé cela impossible, car la connaissance qui est supposée se produire en Son Essence devait alors provenir de Lui ou d'autrui. Or il est faux de dire qu'elle procède de Lui, car nous avons montré qu'un événement ne peut procéder de l'Éternel et qu'Il ne devient pas agent après ne pas l'avoir été. Car cela nécessite un changement. Nous avons établi cela dans la question sur la création du monde. Si cette connaissance procède d'un autre que Lui, alors comment cet autre pourrait-il avoir un effet sur Lui et

Le changer, de telle sorte que Ses états seraient modifiés par la force et la contrainte d'autrui ?

Nous disons : Selon votre principe, aucune de ces deux alternatives n'est pas impossible. En ce qui concerne votre déclaration : « Il est impossible que l'événement procède de l'Éternel », nous l'avons réfutée dans la question sur la création du monde.

Et comment en serait-il autrement, alors que, selon vous, il est impossible qu'un événement, qui est le premier événement, procède d'un éternel, car la condition de son impossibilité est son existence préalable ? Sinon, ces événements n'ont pas de causes infinies, mais aboutissent par la médiation du mouvement circulaire à une chose éternelle, à savoir l'âme et la vie de la sphère. Ainsi, l'âme céleste est éternelle et le mouvement circulaire en est l'origine. Chaque partie du mouvement apparaît dans le temps et disparaît, et tout ce qui vient après est inévitablement renouvelé. Selon vous, les événements procèdent donc de l'éternel. Mais comme les états de l'Éternel sont semblables, les événements qui en résultent sont perpétuellement similaires, et les parties du mouvement sont semblables parce qu'elles procèdent d'un Éternel dont les états sont semblables. Il devient ainsi évident que chaque groupe parmi eux reconnaît qu'il est possible qu'un événement procède d'un éternel, s'il se déroule de manière uniforme et perpétuelle. Faisons donc en sorte que ces connaissances créées soient de ce genre.

Quant à la Deuxième alternative, à savoir que la connaissance procède d'autrui, nous disons : « Pourquoi retenez-vous que cela soit impossible ? » alors qu'il ne s'agit que de trois choses :

La première, c'est le changement [en Dieu], mais nous avons montré les conditions de sa nécessité selon votre propre principe.

La Deuxième, c'est que l'autre est une cause du changement d'un autre, ce qui n'est pas impossible selon vous. Laissons donc l'occurrence d'une chose être la cause de l'occurrence de la connaissance de celle-ci. C'est comme si vous disiez : « La figure colorée qui se présente devant la pupille qui perçoit est la cause de l'impression de l'image de la figure dans la partie humide de l'œil, avec la médiation de l'air transparent entre la pupille et l'objet. »

S'il est possible qu'une chose inanimée soit une cause pour l'impression de la forme dans la pupille, et c'est le sens de la vision, alors pourquoi ne serait-il pas impossible que des événements qui se produisent soient la cause pour que le Premier les connaisse dès le début ? Car, de même que la faculté visuelle disposée à la perception et à la survenue de la figure colorée, avec l'élimination de tous les obstacles, [est] une cause pour la perception, pourquoi ne pas concéder que l'Essence du Premier Principe est disposée à recevoir la connaissance, passant d'un état passif à un état actif avec l'existence de cet événement. Si cela entraîne un changement de l'Éternel, le changement éternel n'est pas, selon vous, impossible. Et si vous estimez que cela est impossible pour l'Être Nécessaire, vous n'avez aucune preuve qui affirme l'Être Nécessaire, à part l'interruption de la chaîne des causes et des effets, comme nous l'avons indiqué précédemment. Nous avons montré que l'interruption de l'enchaînement est possible par un éternel changeant.

La troisième chose, c'est que l'Éternel [est] changé par un autre, et cela ressemble à une subordination [imposée] et à une domination d'autrui sur Lui.

Si on disait : Pourquoi cela serait-il impossible pour vous, c'est-à-dire qu'Il soit la cause de l'occurrence d'événements par des intermédiaires et qu'ensuite, l'occurrence des événements devienne la cause de l'occurrence de la connaissance qu'Il a d'eux ? C'est comme s'Il était la cause de la réalisation de la connaissance pour lui-même, mais par des intermédiaires. [En ce qui concerne] votre déclaration selon laquelle cela s'apparenterait à une subordination, eh bien soit ! Cela s'accorde avec votre principe, puisque vous prétendez que ce qui procède de Dieu procède par la voie de la nécessité et de la nature, et qu'Il n'a pas le pouvoir de ne pas agir. Ceci aussi ressemble à de la subordination, et semble indiquer que ce qui procède de Lui, Lui est imposé.

Si on dit : Ceci n'est pas une contrainte, car Sa perfection réside dans le fait qu'Il est la Source de toutes choses.

Nous disons : Ceci n'est pas une subordination, car Sa perfection réside dans Sa connaissance de toutes choses. Si des connaissances correspondant à chaque événement nous parvenaient, cela serait une perfection pour nous et ne constituerait ni une imperfection, ni une contrainte pour nous. Alors, que cela soit aussi le cas pour Lui.

VINGTIÈME QUESTION

À propos de leur dénigrement de la résurrection des corps, du retour des esprits dans les corps, de l'existence d'un enfer et d'un paradis physiques, des houris et de tout ce qui a été promis aux gens. Ils ont déclaré en outre que toutes ces choses ne sont que des paraboles proposées aux gens du commun pour expliquer que la récompense et la punition spirituelles sont supérieures à la récompense et la punition corporelles

Ceci est contraire à la doctrine de tous les musulmans. Présentons donc leur doctrine concernant les choses de l'au-delà, puis nous réfuterons ce qui est contraire à l'Islam.

Ils ont déclaré : L'âme dure éternellement après la mort, soit dans un état de plaisir immense et indescriptible soit dans un état de douleur immense et indescriptible. Cette douleur peut être éternelle ou cesser avec le temps. En matière de degrés de douleur et de plaisir, les gens varient, tout comme ils varient d'innombrables façons dans les degrés mondains et leurs plaisirs. Le plaisir éternel appartient aux âmes parfaites et pures, et la douleur éternelle appartient aux âmes imparfaites et impures. La douleur qui cesse dans l'au-delà appartient aux âmes parfaites qui ont été souillées. Ainsi, la félicité absolue n'est atteinte que par la perfection, la pureté

et la propreté. La perfection est atteinte par la connaissance et la pureté par l'action.

Le besoin de connaissance s'explique par le fait que la nourriture et le plaisir de la faculté intellectuelle consistent à appréhender les intelligibles, de même que le plaisir de la faculté appétitive consiste à atteindre l'objet de l'appétit, que le plaisir de la vue consiste à regarder de belles formes, et ainsi de suite pour les plaisirs des autres facultés. Ce qui empêche l'âme de connaître les intelligibles, c'est le corps et ses occupations, ses sens et ses désirs. L'âme ignorante du monde d'ici-bas mérite de subir la douleur qui consiste à manquer le plaisir de l'âme. Mais le fait de se soucier du corps fait que [l'individu] oublie son âme et la distraction lui fait oublier la douleur, comme celui qui est en proie à la peur ne ressent pas la douleur et celui dont les membres sont engourdis ne ressent pas le feu.

Ainsi, lorsque l'âme est imparfaite et tant qu'elle n'est pas libérée des préoccupations de son corps, elle se trouve dans le même état que celui dont les membres sont engourdis et qui ne ressent aucune douleur [au début] quand on l'approche du feu ; mais une fois que l'engourdissement a cessé, il ressent alors une grande douleur qui se manifeste d'un coup, comme une agression.

Les âmes qui saisissent les intelligibles peuvent en jouir, mais leur plaisir est faible et ne répond pas aux attentes de leur nature, et cela à cause des préoccupations corporelles et de la familiarité de l'âme avec ses appétits. C'est comme pour le malade qui ressent un goût amer dans la bouche. Il trouve désagréable la chose bonne et douce et renonce à la nourriture



qui devrait être la plus grande cause de plaisir pour lui. Il ne peut en profiter à cause de la maladie qui l'afflige.

Lorsque les âmes rendues, parfaites grâce à la connaissance, sont soulagées des charges et des préoccupations du corps, par la mort, elles deviennent comme la personne qui souffrait de l'absence de goût, qui ne trouvait aucun plaisir dans les nourritures les plus agréables et les plus savoureuses et qui d'un coup, après la disparition subite de son handicap, découvre ce grand plaisir en une fois.

Un autre exemple est le cas de l'amoureux. Supposons qu'il soit endormi, inconscient ou en état d'ivresse, et que sa bien-aimée vienne auprès de lui ; lorsqu'il se réveillera, il ressentira aussitôt le plaisir de l'union sexuelle après une longue attente. Mais ces plaisirs sont insignifiants par rapport aux plaisirs spirituels et intellectuels. Et on ne peut expliquer cela que par des exemples tirés des situations que les gens ont vécu en cette vie.

C'est le cas, par exemple, lorsque nous souhaitons expliquer au garçon ou à l'homme impuissant le plaisir des rapports sexuels. Nous ne pouvons le faire que par des exemples : dans le cas du garçon, nous prendrons l'exemple du jeu qui est la chose la plus agréable pour lui ; et dans le cas de l'homme impuissant, nous prendrons l'exemple du plaisir procuré par la bonne nourriture après avoir eu très faim. Et cela, afin que les deux croient au principe du plaisir ; et après quoi, chacun sera informé que ce qu'il a compris de l'exemple ne traduit pas la réalité du plaisir du rapport sexuel qui ne peut être appréhendé que par l'expérience directe.

La preuve que les plaisirs intellectuels sont plus nobles que les plaisirs corporels consistent en deux choses :

1) Premièrement : l'état des anges est plus noble que celui des animaux – comme les bêtes féroces et les porcs –, car [ces anges] n'ont aucun plaisir sensuel, comme le plaisir sexuel ou le plaisir procuré par la nourriture. Ils ont seulement le plaisir d'être conscients de leur propre perfection et de leur beauté qui leur appartiennent spécifiquement en connaissant la vraie nature des choses et en étant proches du Seigneur des mondes en termes d'attributs, et non en termes d'espace et de degré d'existence. Car les existants procèdent de Dieu selon un ordre précis et par des intermédiaires. Ainsi, l'intermédiaire plus proche de Dieu est nécessairement plus élevé.

2) La seconde chose, c'est que l'homme préfère également les plaisirs intellectuels aux plaisirs sensuels. Car l'homme préfère le plaisir de la victoire sur son ennemi et la fierté que cela lui procure aux plaisirs de la bouche et de l'accouplement auxquels il est prêt à renoncer.

En effet, on peut renoncer à la nourriture toute la journée pour le plaisir de gagner aux échecs ou au backgammon – bien qu'il s'agisse de choses insignifiantes –, sans ressentir la douleur de la faim. De même, quelqu'un qui désire la dignité et le pouvoir hésiterait [lorsqu'il serait confronté au choix] entre la perte de dignité et, par exemple, atteindre son objectif avec la femme qu'il aime, si une autre [personne] le savait ou si l'affaire s'ébruitait. Il protégerait alors sa dignité, renoncerait à la réalisation de son objectif [amoureux] et en minimiserait l'importance pour préserver son honneur. Cela lui procurerait certainement plus de plaisir. Le brave guerrier peut parfois attaquer une troupe de braves guerriers et mépriser le danger de mort, par désir intense de ce qu'il imagine être le plaisir des louanges et des honneurs qui lui seraient conférés après la mort.

Par conséquent, les plaisirs intellectuels de l'autre monde sont meilleurs que les plaisirs sensuels et mondains. S'il n'en était pas ainsi, alors l'Envoyé de Dieu ﷺ n'aurait pas dit dans une tradition sanctissime [où Dieu parle par sa bouche] : **« J'ai préparé pour Mes serviteurs vertueux ce qu'aucun œil n'a vu, ce qu'aucune oreille n'a entendu, et ce qui n'est jamais venu à l'esprit d'un homme »**. Et Dieu dit dans le Coran : **« Nul ne sait quelle joie leur est réservée pour prix de leurs œuvres »**²⁰

Voilà comment la connaissance est nécessaire; et les connaissances les plus utiles sont les sciences purement intellectuelles, à savoir la connaissance de Dieu, Ses Attributs, Ses Anges, Ses Livres, comment les choses procèdent de Lui, et tout ce qui s'ajoute à cela et qui est un moyen de parvenir [à cette connaissance] est utile. Cependant, si ce n'étaient pas des moyens pour y parvenir, comme c'est le cas pour la grammaire, la philologie, la poésie et les divers types de sciences, il s'agirait alors d'arts et métiers au même titre que les autres arts.

En ce qui concerne le besoin d'action et d'adoration, il a pour but la purification de l'âme. Car l'âme dans ce corps est empêchée d'appréhender la vraie nature des choses, non pas parce qu'elle est imprimée dans le corps, mais à cause de ses occupations, de son désir d'assouvir ses passions et de son aspiration aux exigences du corps.

Ces appétits et ces désirs constituent une disposition de l'âme. Ils s'y incrustent et prennent le dessus sur elle à travers la persévérance à poursuivre l'appétit et la persistance à se familiariser avec des choses sensibles agréables. Lorsqu'ils

20. Cf. Coran 32: 17.

s'emparent de l'âme et que le corps meurt, ces attributs restent enracinés dans l'âme et lui sont nuisibles de deux manières : l'une d'elles est qu'ils l'empêchent d'assouvir ses propres plaisirs, à savoir, le contact avec les anges et la connaissance des « belles choses divines » lorsque le corps, comme avant la mort, faisait oublier à [l'âme] la douleur [procurée par l'absence de contact avec le royaume angélique]. La seconde est que le soin et l'inclination pour le monde [et] sa signification et ses plaisirs demeurent avec [la personne] lorsque l'instrument lui a été enlevé. Car le corps est l'instrument pour la réalisation de ces plaisirs. Son état serait alors celui de quelqu'un qui aimait une femme, qui était habitué au pouvoir, qui était entouré d'enfants, qui était riche et jouissait de tout cela dignement, qui voit alors sa situation changer complètement : la femme qu'il aime est tuée, il est destitué de ses fonctions, ses enfants et sa famille sont faits prisonniers, ses richesses sont saisies par ses ennemis et sa dignité est complètement détruite. Sa douleur serait alors manifeste. Alors que dans cette vie, il ne perd pas espoir de voir revenir ces choses, car les affaires de ce monde vont et viennent. Mais qu'en est-il quand tout espoir est perdu par la mort du corps ?

Rien ne nous épargnera de sombrer dans ces dispositions, à part le fait d'éviter que l'âme ne cède aux passions, le fait de se détourner des choses de ce monde et le fait de s'appliquer sérieusement à la connaissance et à la piété, afin de couper le lien entre l'âme et les choses de ce bas monde et de privilégier ses relations avec des choses de l'autre monde. Ainsi, quand l'individu meurt, il devient comme celui qui s'échappe de la prison et qui arrive à tout ce qu'il cherchait. Voilà son paradis. Il n'est pas possible d'éliminer complètement et d'effacer tous ces attributs de l'âme, car les nécessités corporelles les

attirent ; mais il est possible d'affaiblir ce lien. C'est pour cette raison que Dieu le Très-Haut dit : « *Il n'est aucun d'entre vous qui ne devra s'en approcher : c'est là un arrêt fixé par ton Seigneur.* »²¹

Lorsque la relation est affaiblie, la séparation n'est pas trop grave ; et après la mort, le plaisir de connaître les choses divines augmente tellement que le regret de quitter ce monde s'estompe rapidement. C'est comme la personne qui quitte son pays pour occuper une grande fonction ou la royauté. Il éprouve de la tristesse et une certaine souffrance au moment de se séparer de sa famille et de sa patrie, mais ces [sentiments] sont vite supprimés par les plaisirs et les réjouissances que procurent le pouvoir et la royauté. Et puisqu'il est impossible de supprimer ces qualités corporelles, la Loi révélée a imposé de suivre le milieu entre deux opposés extrêmes. Car l'eau tiède n'est ni chaude ni froide, et c'est comme si elle était éloignée des deux qualités. Ainsi, l'individu ne doit pas tomber dans les extrêmes : il ne doit pas s'attacher à ses biens au point de devenir avare, ni dépenser au point de gaspiller. Il ne doit pas renoncer à faire les choses, car il finirait par devenir lâche, ni se jeter dans toutes choses, car il finirait par devenir téméraire.

L'individu devrait plutôt rechercher la générosité – position moyenne entre l'avarice et le gaspillage –, le courage – position moyenne entre la lâcheté et l'insouciance –, et ainsi de suite pour toutes les dispositions morales. L'éthique (*ilm al-akhlâq*) est une vaste discipline et la Loi révélée en a donné beaucoup de détails. L'homme ne peut se comporter de manière éthique qu'en respectant les canons de la Loi révélée

21. Cf. Coran 19 : 71.

dans l'action, pour ne pas céder à ses caprices. [En effet, Dieu dit] : « *N'as-tu pas vu celui qui prend pour divinité sa propre passion ? Serais-tu donc un protecteur pour lui ?* »²²

Il doit se conformer intégralement à la Loi, il doit agir ou renoncer à l'action non pas par caprice, mais selon ce que [la Loi] ordonne, et c'est ainsi que ses dispositions morales sont élevées. Celui dont le caractère et le savoir sont privés de cette vertu est un homme perdu. C'est pour cette raison que Dieu ﷻ dit : « *Bienheureux celui qui la purifie, et malheureux celui qui l'avilit !* »²³

Celui qui combine les deux vertus, l'action et la connaissance, est l'« initié », l'« adorateur » et le bienheureux. En revanche, celui qui possède la vertu dans la connaissance mais pas dans l'action, est le savant débauché. Il sera puni pendant une période qui ne durera pas, car son âme a été « perfectionnée » par la connaissance, mais les accidents corporels l'ont souillée, contrairement à la substance de l'âme. Les causes qui renouvellent [ces occurrences accidentelles] ne se renouvellent pas ; par conséquent, au cours du temps, ces accidents sont effacés. Celui qui possède la vertu dans l'action mais pas dans la connaissance, est sauvé et délivré des souffrances, mais il n'atteint pas la félicité parfaite.

[Les philosophes] affirment que la résurrection survient à la mort de l'individu. Quant aux représentations proposées dans la Loi révélée, leur but est de donner des exemples aux gens du commun qui ne comprennent pas et ne perçoivent pas ces plaisirs [intellectuels]. On leur a donc proposé des

22. Cf. Coran 25 : 43.

23. Cf. Coran 91 : 9-10.

exemples qu'ils comprennent, et on leur a précisé que ces plaisirs sont au-dessus de ce qu'on leur a décrit. Voilà donc la pensée [des philosophes].

Nous disons : La plupart de ces choses ne sont pas contraires à la Loi révélée. Nous ne nions pas qu'il existe dans l'au-delà des plaisirs supérieurs aux plaisirs sensibles. Nous ne nions pas non plus que l'âme survive après sa séparation du corps, mais nous le savons par la Loi révélée qui a confirmé la résurrection. Or la résurrection n'est comprise qu'en termes de survie de l'âme.

Précédemment, nous avons nié seulement leur affirmation selon laquelle ils savent tout cela uniquement par la raison. Ce qui est contraire à la Loi parmi [ce qu'on leur reproche], c'est la négation de la résurrection des corps, la négation des plaisirs corporels au paradis et des tourments corporels en enfer, et la négation de l'existence du paradis et de l'enfer, comme le rapporte le Coran. Qu'est-ce qui empêche de réaliser la combinaison des deux formes de bonheur, le spirituel et le corporel, et qu'est-ce qui empêche de réaliser la combinaison des deux formes de malheur ? Dieu dit : « **Nul ne sait quelle joie leur est réservée pour prix de leurs œuvres** »²⁴, c'est-à-dire qu'on ne connaît pas tout cela. Et le Prophète nous a rapporté que Dieu a dit : « **J'ai préparé pour Mes serviteurs vertueux ce qu'aucun œil n'a vu, ce qu'aucune oreille n'a entendu, et ce qui n'est jamais venu à l'esprit d'un homme** ». L'existence de ces choses nobles n'implique pas la négation des autres. Au contraire, la combinaison des deux représente ce qu'il y a de plus parfait. De plus, la chose promise est la plus parfaite des choses et elle est

24. Cf. Coran 32: 17.

possible ; par conséquent, il faut y croire conformément à La loi révélée.

Si on dit : Ce qui est révélé dans [la Loi révélée], ce sont des paraboles proposées et adaptées au degré de compréhension des créatures, tout comme ce qui est rapporté dans les versets renfermant le *tashbîh*²⁵ et les traditions du même genre sont des analogies adaptées au degré de compréhension des créatures. Et les Attributs divins sont bien plus saints que ce que la majorité des musulmans imagine.

Nous répondons : Déclarer que ces deux choses sont égales est arbitraire. Au contraire, elles diffèrent de deux manières :

La première est que les termes ayant une connotation de *tashbîh* mentionnés dans la Loi révélée peuvent être interprétés conformément aux us des Arabes qui utilisent la métaphore. Mais ce qui a été rapporté comme description du paradis, de l'enfer et des détails de ces états est tellement explicite qu'on ne peut pas le soumettre à une interprétation métaphorique. Il ne reste plus qu'à considérer [de tels propos] comme équivoques et laisser l'individu s'imaginer ce qui est contraire à la vérité dans l'intérêt des créatures. Mais c'est ce dont la prophétie, du fait de sa sainteté, est exempte.

La seconde est que les preuves rationnelles ont montré l'impossibilité d'attribuer à Dieu un lieu, une direction, un visage, une main physique, un œil physique, et la possibilité de se déplacer ou de rester sur place. Ici, le recours à la métaphore est obligatoire au moyen de preuves rationnelles. Ce que Dieu a promis dans l'au-delà n'est pas impossible en termes de

25. Le sens le plus complet de *tashbîh* est « affirmer la similitude », c'est-à-dire affirmer la proximité de Dieu de l'humanité. Ce concept est éternellement juxtaposé au *tanzîh* Divin, c'est-à-dire la transcendance ou l'incomparabilité.

Puissance divine. Par conséquent, il faut suivre le sens littéral du discours révélé, car sa signification est explicite.

Si on dit : « La preuve rationnelle a montré l'impossibilité de la résurrection des corps, tout comme elle a montré l'impossibilité d'appliquer à Dieu ces attributs [anthropomorphiques] », nous leur demanderions alors d'apporter [cette preuve]. Ils suivent en cela différentes méthodes :

La première méthode

La première méthode est leur déclaration : La supposition du retour [des âmes] dans les corps ne va pas au-delà de trois alternatives. La première consiste à dire [que] l'homme est l'expression d'un corps et de la vie – qui est un accident – qui y subsiste, comme l'ont soutenu certains théologiens ; que l'âme qui est autosuffisante et qui gouverne le corps n'a pas d'existence ; que la mort signifie l'interruption de la vie, c'est-à-dire le refus du Créateur de la créer, refus par lequel elle et le corps cessent d'exister ; et que la « résurrection » signifie que Dieu ramène à l'existence le corps et la vie qui ont été annihilés ; ou dire encore que la matière du corps continue de subsister en tant que terre et que la « résurrection » signifie que [cette terre] est rassemblée et façonnée de manière à lui donner une forme humaine et d'y insuffler une nouvelle vie. Ceci est une première alternative.

Une Deuxième alternative consiste à dire que l'âme existe et qu'elle continue d'exister après la mort, mais que le premier corps est ramené [à l'existence] avec toutes ses parties. Ceci est une autre alternative. Une troisième alternative consiste à dire que l'âme serait renvoyée dans un corps, que le [corps] soit reconstitué à partir de ces parties [corporelles originelles]

ou à partir d'autres parties. La personne ressuscitée serait la même dans la mesure où l'âme serait également la même. Quant à la matière, il ne faut y prêter aucune attention, car l'homme n'est pas un humain à cause de la matière, mais à cause de l'âme.

Ces trois alternatives sont fausses.

Dans la première, l'erreur est claire. Car une fois que la vie et le corps sont annihilés, leur recréation consisterait à créer [une vie et un corps] semblables, mais pas identiques à ce qu'ils étaient. En fait, ce que l'on entend normalement par « retour », c'est la situation dans laquelle on suppose la permanence de quelque chose et le renouvellement de son existence. C'est comme quand on dit : « Untel est retourné à sa générosité » ; cela signifie que la personne continue d'exister, qu'elle a abandonné la générosité, puis qu'elle y est revenue. C'est-à-dire qu'elle est revenue à [l'état] initial en termes de générosité, mais quantitativement différent. Ce serait donc en réalité un « retour » à ce qui est similaire, mais pas à la même chose.

On dit par exemple : « Telle personne est revenue dans la ville », c'est-à-dire qu'après avoir existé dans un autre endroit et après avoir auparavant existé en ville, elle est revenue à un état similaire. Ainsi, s'il n'y avait pas une chose qui continue d'exister, et s'il n'y avait pas aussi deux choses similaires mais séparées par le temps, alors le terme « retour » n'aurait pas de sens, à moins de suivre la pensée mutazilite et de dire : « Le non-existant est une chose permanente et l'existence est un état qui survient à un moment donné, qui cesse un temps et qui revient à un autre moment. Le sens du terme « retour » se réalise si on considère la permanence de l'essence, mais cela

correspond à la suppression de la non-existence absolue, qui est la pure négation, et à l'affirmation d'une essence immuable qui continue d'être jusqu'à ce que l'existence revienne auprès d'elle. Ce qui est impossible.

Si pour résoudre cette difficulté, les partisans de cette alternative déclarent: «La terre du corps est impérissable. Elle continue d'exister et la vie lui est ensuite rendue», nous leur répondons: À ce stade, il est permis de dire que la terre est revenue à la vie après avoir été privée de vie pendant une période. Cependant, cela ne serait pas un «retour» de l'homme, ni un retour [à la vie] de cet homme à l'identique. L'homme n'est pas un homme en vertu de sa matière ou de la terre qui est contenue en lui, car toutes ou la plupart de ses parties se transforment en lui par l'alimentation, alors qu'il reste toujours ce même homme. Car il est ce qu'il est en vertu de son esprit ou de son âme. Si la vie ou l'esprit cessaient d'exister, le retour de ce qui cesse d'exister est inintelligible. Ce qui continue d'exister, c'est son semblable. Et chaque fois que Dieu créera sur terre une vie humaine qui dérive du corps d'un arbre, d'un cheval ou d'une plante, ce sera alors une nouvelle création d'un être humain. Le retour à l'existence de l'inexistant est absolument inintelligible. Ce qui revient, c'est l'existant. C'est-à-dire qu'il retourne à la condition qu'il avait auparavant, ou à une condition similaire à la précédente. Ce qui «revient» alors, c'est [la possibilité] de la terre de posséder l'attribut de la vie. Un humain n'est (pas un humain) en vertu de son corps, puisque le corps d'un cheval peut devenir la nourriture d'un être humain à partir de laquelle un sperme peut être généré et donner à son tour un être humain. On ne dit pas pour autant que le cheval est devenu un humain. Au contraire, un cheval est un cheval en raison de sa forme et pas

de sa matière. Mais la forme a maintenant cessé et il ne reste plus que la matière.

En ce qui concerne la Deuxième alternative, à savoir la supposition de la survie de l'âme et de son retour dans ce même corps, si elle était concevable, cela signifierait que l'âme revient gouverner le corps après en avoir été séparée. Mais ceci est impossible, car le corps de la personne décédée se décompose dans la terre, où il est dévoré par les vers ou les oiseaux et se transforme en sang, en vapeur et en air qui se mélangent avec l'air, la vapeur et l'eau du monde d'une manière qui rend son extraction et sa récupération improbables. Mais si on supposait cela possible en s'appuyant sur la Puissance de Dieu, alors [l'une des deux alternatives s'ensuivrait nécessairement] :

1) Seules les parties existantes du corps de la personne au moment de sa mort sont rassemblées. Ainsi, la résurrection de la personne avec un membre, le nez ou les oreilles coupés et des organes défectueux devrait être [un retour à l'état physique que telle personne avait]. Mais cette condition est détestable, en particulier pour les habitants du paradis qui ont été créés imparfaits au début de [leur] création. Les ressusciter dans la condition dans laquelle ils se trouvaient à leur mort constituerait pour eux un terrible châtement ; si cela se limitait à rassembler les éléments existants au moment de la mort. Toutefois [et c'est la Deuxième alternative], si toutes les parties du corps qui existaient tout au long de la vie du défunt étaient rassemblées, cela serait impossible pour deux raisons : la première est que si un homme mange la chair d'un autre être humain, coutume fréquente dans certains pays en période de famine, la résurrection des corps des deux hommes ensemble devient impossible, parce qu'une matière qui était

dans le corps de l'individu dévoré est devenue une partie du corps de celui qui l'a mangée. Et il est impossible de ramener deux âmes dans le même corps.

2) Une seule et même partie devrait être ressuscitée sous forme de foie, de cœur ou de jambe. En médecine, il a été prouvé que certaines parties organiques se nourrissent des aliments résiduels des autres. Ainsi, le foie se nourrit de résidus du cœur, de même que du reste des organes. Supposons que des parties déterminées soient une matière pour plusieurs organes. Dans quel organe seraient-elles renvoyées [lors de la résurrection] ? Et il n'est pas nécessaire d'établir l'impossibilité de la première alternative par référence au cannibalisme. Car, si vous considérez la surface de la terre habitée, vous saurez qu'avec le temps, son sol est constitué de cadavres qui se transforment en semences que l'on plante et qui donnent des graines et des fruits que les animaux mangent. Ces derniers devenant ensuite de la viande que nous mangeons et qui fera partie de la composition de nos corps. Ainsi, il n'existe aucune matière désignée qui ne fasse pas partie du corps de beaucoup d'êtres humains. Elle est ensuite décomposée dans la terre, puis transformée en plante, puis en chair, puis en animal. Une troisième conséquence impossible résulte de cette [supposition], à savoir que les âmes [humaines] qui se séparent des corps sont infinies, alors que les corps sont des entités corporelles finies. Ainsi, les matières dont sont composés les êtres humains ne suffisent pas à toutes les âmes.

En ce qui concerne la troisième alternative, à savoir rendre l'âme à un corps humain composé de diverses matières et terres, cela serait impossible à deux égards : le premier est que les matières qui acceptent la génération et la corruption sont confinées dans la sphère de la lune, elles ne peuvent pas

augmenter et sont finies, alors que les âmes qui se séparent des corps sont infinies. Par conséquent, les matières ne leur suffiraient pas. Le second est tant que la terre reste de la terre, elle n'admet pas la gouvernance de l'âme. Les éléments doivent être mélangés de manière similaire à la composition du sperme. En effet, le bois et le fer n'admettent pas cette gouvernance, et il est impossible de redonner à l'homme et à son corps [la vie] du bois ou du fer. Il ne serait plus humain si les parties de son corps ne se divisaient pas en chair, os et [quatre] humeurs. Mais une fois que le corps et le tempérament sont disposés à recevoir une âme, ils méritent alors la création d'une âme à partir des « principes » qui accordent les âmes.

Mais si la troisième alternative est supposée, alors deux âmes viendraient pour s'unir avec le même corps. C'est par cet argument que la doctrine de la transmigration (*al-tanâ-sukh*) est réfutée. Dans cette doctrine, il est affirmé que l'âme, après s'être séparée du corps qu'elle occupait, se dirige vers un autre corps. La voie qui permet de réfuter la doctrine de la transmigration permet également de réfuter cette troisième approche.

À cela, notre objection consiste à dire : Par quel argument nieriez-vous la position de celui qui choisit une alternative et considère que l'âme continue d'exister après la mort [du corps], c'est-à-dire qu'elle est une substance autosuffisante ? Ceci n'est pas contraire à la Loi révélée. Au contraire, la Loi révélée le confirme dans la Parole divine : **« Ne croyez surtout pas que ceux qui sont tués dans le chemin de Dieu soient morts. Non ! Ils sont vivants et sont**

pourvus de bienfaits auprès de leur Seigneur»²⁶, ainsi que la tradition, puisque le Prophète ﷺ a dit : « *Les esprits des justes sont dans le gosier d'oiseaux de couleur verte [ayant des lampes suspendues] au Trône et ils volent librement au paradis...* »²⁷. Et de même dans les traditions où il est dit que les esprits sont conscients des actes de charité, de l'interrogatoire [dans la tombe] de Munkar et de Nakîr, du châtement dans la tombe et d'autres éléments qui indiquent la survie de [l'âme et de l'esprit].

Cela indique aussi que la résurrection et l'envoi par la suite de [l'âme] au corps sont possibles, quel que soit ce corps, qu'il soit composé de la matière du premier corps, ou [de celle] d'un autre, ou de matière nouvellement créée. L'homme est ce qu'il est en vertu de son âme et pas de son corps, car les parties du corps se transforment depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse. Ainsi, il maigrit, grossit et change d'alimentation. Son humeur change aussi, et malgré tout cela il reste le même homme. Cela fait partie du pouvoir de Dieu et constitue un [vrai] retour de cette âme.

[Lorsque l'âme est séparée du corps], ce dernier n'éprouve plus la douleur physique ou le plaisir en raison de la perte de cet instrument, à savoir l'âme. Mais maintenant, un instrument similaire au premier lui a été rendu ; et cela devient alors une résurrection authentique.

Aussi, ce que vous [les philosophes] avez déclaré à propos de l'impossibilité de cet événement, du fait que les âmes seraient infinies alors que les matières seraient finies, est sans fondement. Car vos propos se basent sur la doctrine de la prééternité du monde et la succession perpétuelle des mouvements

26. Cf. Coran 3 : 169.

27. Rapporté par Muslim.

célestes circulaires. Pour celui qui ne croit pas en l'éternité du monde, les âmes qui se séparent des corps sont finies et ne sont pas plus nombreuses que les matières existantes. Et si l'on admet que leur nombre est plus grand, Dieu est capable de créer et de continuer d'innover. Nier cela, c'est nier le pouvoir de Dieu sur les événements. Et nous avons déjà réfuté cela dans la question sur la création du monde.

En ce qui concerne votre Deuxième prétention de rendre [la troisième alternative] impossible, en ce sens que cela constitue une transmigration, il n'est pas nécessaire de disputer avec vous sur les termes. Ce que la Loi révélée a rapporté doit être retenu véridique. Quant à la transmigration, nous ne nions que la transmigration dans ce monde. En ce qui concerne la résurrection, nous ne la nions pas, qu'on lui donne ou pas le nom de transmigration. Et votre affirmation selon laquelle toute composition physique préparée pour recevoir une âme mérite la création d'une âme à partir des principes [célestes] consiste à revenir à [la doctrine] de la création de l'âme par nature et pas par volonté. Nous avons réfuté cela dans la question sur la création du monde. Selon votre mode de pensée, il ne serait donc pas exclu de dire aussi qu'un corps ne mérite la création d'une âme que s'il n'y a pas d'âme existant déjà, de sorte que l'âme doit commencer à être.

Il ne leur reste plus qu'à dire : « Pourquoi les âmes s'attachent-elles seulement dans ce monde aux compositions corporelles préparées à les recevoir dans les utérus et pas avant la revivification de la résurrection ? »

Nous répondons à cela : Il se peut que les âmes séparées, lorsqu'elles rejoignent le corps ressuscité, exigent un type de disposition différent et dont la cause ne sera complète qu'à ce

moment-là. Il est improbable que la disposition exigée pour que l'âme parfaitement séparée [rejoigne le corps], soit différente de la disposition exigée pour [la venue de] de l'âme créée initialement et qui n'a pas acquis la perfection à travers la gouvernance du corps pendant un certain temps.

Dieu ☼ connaît mieux ces conditions, leurs causes et les moments de leur présence. Il est rapporté, dans la Loi révélée, que c'est possible en soi et il faut par conséquent y croire.

La Deuxième méthode

[Les philosophes] disent : Il n'est pas dans le pouvoir divin que le fer se transforme en un vêtement tissé que l'on porterait comme un turban, si ce n'est par la décomposition des particules de fer en éléments de base par les causes qui contrôlent le fer et le décomposent en éléments simples. Les éléments sont ensuite rassemblés et ils passent par des phases de création jusqu'à ce qu'ils acquièrent la forme du coton. Le coton prendrait alors la forme de fil et ce dernier acquerrait l'ordre connu, à savoir être tissé selon une forme connue. Si on dit que la transformation du fer en un turban de coton est possible sans la transformation à travers ces phases et selon cet ordre, cela est impossible. Oui, il est permis que l'homme pense que toutes ces transformations puissent se produire en un temps si court qu'il ne s'en aperçoit pas, et pense donc que cela se produit subitement et en une seule fois. Ceci étant compris, alors, si le corps de l'homme ressuscité était en pierre, en rubis, en perle ou en terre pure, il ne serait pas un humain. En effet, il n'est pas concevable qu'il soit un humain, à moins qu'il n'ait une forme particulière constituée d'os, de veines, de chair, de cartilages et d'humeurs. Les parties simples précédant les

parties complexes, il n'y aurait donc pas de corps s'il n'y avait pas d'organes et il n'y aurait pas d'organes composés s'il n'y avait pas d'os, de chair et de veines; ces choses singulières ne seraient pas s'il n'y avait pas d'humeur; il n'y aurait pas les quatre humeurs si leurs matières n'étaient pas constituées d'aliments, et il n'y aurait de nourriture que s'il y avait un animal ou une plante – à savoir de la chair et des graines – et il n'y aurait pas d'animaux et de plantes si tous les quatre éléments n'étaient pas mélangés selon des processus particuliers et bien plus longs que ceux que nous avons détaillées. Par conséquent, hormis par ces choses qui ont de nombreuses causes, il n'est pas possible que le corps humain se reforme de nouveau pour que l'âme puisse y habiter. Est-ce que la terre se transforme en homme simplement en lui disant : « Sois! », ou en préparant les causes de sa transformation à travers ces phases? Les causes [de sa transformation] consistent à déposer le sperme extrait du centre du corps humain dans un utérus de manière à ce qu'il extraie ses moyens de subsistance du sang des menstruations pendant un certain temps, jusqu'à ce qu'il soit transformé en une masse, puis en caillot, puis en fœtus, puis en nourrisson, puis en enfant, puis en jeune homme, puis en vieil homme. Par conséquent, dire à la terre : « Sois! » est inintelligible, car on ne s'adresse pas à la terre et parce que sa transformation en un être humain sans passer par ces phases est impossible. Son passage par ces étapes sans l'occurrence de ces causes serait impossible, de même que la résurrection serait impossible.

À cela, notre objection consiste à dire : Nous admettons qu'il est nécessaire de franchir ces étapes pour que la terre devienne un corps humain, tout comme cela est nécessaire pour que le fer devienne un turban. Car s'il reste fer, il ne

deviendra pas un vêtement. En effet, il doit d'abord devenir du coton filé, puis être tissé. Mais cela est possible en un moment ou en une période plus longue.

Il ne nous a pas été clairement notifié que la résurrection se produisait dans les plus brefs délais, car il est possible que la récupération des os, la revitalisation de la chair et leur développement aient lieu pendant une longue période. Mais le problème n'est pas là. [La question] à examiner concerne toutefois l'évolution à travers ces étapes – que ce soit purement par le pouvoir [Divin], sans médiation, par une cause ou autre chose. Selon nous, les deux [explications] sont possibles, comme nous l'avons mentionné dans la première question sur les sciences naturelles lorsqu'on a discuté de la façon dont Dieu fait en sorte que tous les événements se déroulent selon un cycle habituel. Nous avons indiqué que la jonction entre les choses connectées existantes n'était pas une nécessité, et que le cours des choses habituel pouvait être bouleversé par le pouvoir de Dieu, sans l'existence de leurs causes.

La Deuxième opinion consiste à dire : Cela est dû à des causes, mais il n'est pas nécessaire que la cause, ici, soit celle que nous avons éprouvée. Il y a dans les coffres des pouvoirs Divins, des choses merveilleuses et étranges que l'on ne connaît pas et qui ne sont niées que par celui qui ne reconnaît l'existence que de ce qu'il a vu de ses yeux. Comme c'est le cas pour qui nient la magie, la sorcellerie, les arts talismaniques, les miracles prophétiques, et les prodiges [des saints], qui sont confirmés, comme tous en conviennent, par des causes étranges et insondables. En effet, si on racontait [le phénomène de l'attraction et de la répulsion] à quelqu'un qui n'a jamais vu un aimant et son attraction par le fer, il n'y croirait pas et dirait : « Aucune attraction du fer n'est concevable en

dehors d'une ficelle qui y est attachée puis tirée, voilà ce qui est observé chez les choses qu'on tire.» Mais s'il voyait [l'attraction du fer par l'aimant], il serait stupéfait et se rendrait compte que sa connaissance est incapable d'appréhender les merveilles du pouvoir Divin.

Il en est de même pour les athées qui nient la résurrection et l'au-delà, Quand ils seront ressuscités, ils verront les œuvres merveilleuses de Dieu en l'homme ressuscité, ils éprouveront des remords qui ne leur seront d'aucune utilité et se désoleront pour leur ingratitude. On leur dira : « **C'est là ce que vous traitiez de mensonge !** »²⁸

Ils seront comme celui qui nie les propriétés [cachées] et les choses merveilleuses. En effet, si un homme est créé rationnel dès le début et qu'on lui dit : « Les parties similaires de ce sperme vil se diviseront dans le ventre de la femme [pour former] différents organes de chair, de nerfs, d'os, de veines, de cartilages et de graisse. C'est à partir de lui que sont produits l'œil avec ses sept couches de composition, la langue, les dents avec leurs différences, malgré leur proximité, et les autres merveilles de la nature humaine ». Il nierait cela avec plus de vigueur que les athées qui ont dit : « **Est-il vrai que nous serons ramenés à notre état antérieur alors même que nous serons des ossements décharnés ?** »²⁹

Celui qui nie la résurrection ne se pose pas la question suivante : « Comment saurais-je que les causes de l'existence se limitent à ce que j'ai observé ? » Il n'est pas improbable que lors de la résurrection des corps, il existe un modèle différent de celui qu'il observe. Dans certaines traditions, il est rapporté

28. Cf. Coran 83 : 17.

29. Cf. Coran 79 : 10-11.

qu'au moment de la résurrection, les gouttes de pluie qui recouvriront la terre seront semblables aux gouttes de sperme et se mélangeront à la terre. Pourquoi serait-il improbable qu'il y ait parmi les causes divines quelque chose de similaire à cela ? Quelque chose que nous ignorons, qui aboutisse à la résurrection des corps et à leur disposition à recevoir les âmes ressuscitées ? Y aurait-il une autre raison à ce refus, à part le simple fait de penser que cela soit peu probable ?

[Les philosophes] peuvent dire : L'acte divin a une trajectoire fixe qui ne change pas. C'est pour cette raison que Dieu ﷻ dit : « **Notre commandement ne tient qu'à une seule parole, prompte comme le clin d'œil** »³⁰, et : « **Telle est la coutume de Dieu, qui était déjà en vigueur auparavant. Tu ne trouveras dans la coutume de Dieu aucun changement.** »³¹

Et ces causes dont vous avez imaginé la possibilité, si elles existaient, elles devraient également avoir des séquences et se répéter à l'infini, et cet ordre de générations continues existant dans le monde devrait être sans fin. Après avoir reconnu les répétitions et les événements cycliques, il n'est pas exclu que l'organisation des choses change par exemple en un million d'années. Mais ce changement serait aussi éternel, permanent et obéirait à des normes. Car il n'y a pas de changement dans la Norme de Dieu. Il en est ainsi parce que l'Acte divin procède de la Volonté divine, et Celle-ci n'a pas de direction multiple de sorte que son ordre change par le changement de direction. Ce qui en résultera, quel que soit le résultat, sera ordonné selon un ordre qui réunira le premier et

30. Cf. Coran 54 : 50.

31. Cf. Coran 48 : 23.

le dernier de la même manière, comme nous le voyons pour les autres causes et effets. Si vous admettez la génération et la procréation continues comme nous l'avons observé maintenant, ou le retour de ce modèle, même après une longue période, par répétition et changement cyclique, vous avez donc supprimé la résurrection, la fin du monde et ce qui est clairement indiqué dans la Loi révélée. Car il s'ensuivrait que notre existence aurait été précédée de cette résurrection plusieurs fois et qu'elle reviendrait plusieurs fois, conformément à cet ordre. Si vous dites que la Norme divine se transforme entièrement en un autre genre et qu'elle ne revient jamais, et que la période de possibilité se divise en trois catégories – une catégorie avant la création du monde quand Dieu était et qu'il n'y avait pas de monde, une catégorie après la création du monde [dont nous disposons maintenant], et une catégorie qui tient lieu de terme, à savoir le modèle de la résurrection – alors l'harmonie et l'ordre cessent et un changement dans la Norme de Dieu a lieu, ce qui est impossible. Ceci n'est possible que par une volonté qui change avec le changement des circonstances. Mais la Volonté éternelle a une trajectoire fixe dont elle ne dévie pas, car l'Acte divin concorde avec la Volonté, la Volonté coïncide avec la Norme et elle ne change pas par rapport aux périodes.

[Les philosophes] affirment que cela ne contredit pas notre déclaration selon laquelle Dieu a le pouvoir sur toutes choses. Nous disons : Dieu est capable de produire la résurrection, l'au-delà et toutes les choses possibles qu'Il ferait s'Il le voulait. Qu'Il le veuille ou qu'Il agisse n'est pas une condition de la véracité de notre discours. C'est comme si on disait qu'un tel est capable de se trancher la gorge et de se poignarder, et ceci est vrai en ce sens que s'il l'avait voulu, il l'aurait fait.

Mais nous savons qu'il ne le veut pas et ne le fait pas. Notre affirmation : « Il ne le veut pas et ne le fait pas » ne contredit pas notre affirmation selon laquelle il serait capable en ce sens que, s'il l'avait voulu, il aurait accompli l'action.

Car dans la logique, les hypothèses ne contredisent pas les conditions. Notre déclaration : « s'Il avait voulu, Il aurait agi » comporte deux conditions positives alors que notre parole : « Il n'a pas voulu et n'a pas agi » comporte deux hypothèses négatives. La déclaration négative hypothétique ne contredit pas la déclaration positive conditionnelle. Ainsi, la preuve qui montre que Sa volonté est définitive et invariable nous montre que le déroulement du Commandement divin ne peut être qu'ordonné, et que s'il varie à des moments singuliers, cette variation sera également conforme à un ordre et à un schéma réguliers de répétitions et de récurrences. Tout ce qui est autre que cela est impossible.

À cela nous répondons : C'est un prolongement de la question de la prééternité du monde et de l'éternité de la Volonté pour que le monde soit éternel. Nous avons réfuté cela et montré qu'il n'est pas raisonnablement exclu de poser trois catégories : à savoir que Dieu existe sans le monde, qu'Il crée ensuite le monde selon l'ordre que nous observons, et qu'Il commence un nouvel ordre correspondant à celui qui est promis au paradis. Ensuite, Il anéantit tout pour que rien ne reste à part Dieu. Ceci est possible, sauf que dans la Loi révélée, il est établi que la récompense, la punition, le paradis et l'enfer n'ont pas de fin. Et cette question, quelle que soit sa tournure, repose sur deux interrogations : la première est la création du monde et la possibilité qu'un contingent procède d'un éternel ; et la seconde est la perturbation des habitudes

par la création des effets sans causes, ou par la création des causes sur un autre schéma inhabituel. Nous en avons déjà terminé avec ces deux questions.

CONCLUSION

Si quelqu'un dit: Vous avez détaillé les doctrines de ces philosophes. Est-ce que vous en concluez que ce sont des infidèles et que ceux qui partagent leurs convictions doivent être combattus?

Nous disons: Il est nécessaire de les taxer d'infidèles sur trois questions. L'une d'elles est la question de la prééternité du monde et leur déclaration selon laquelle toutes les substances sont prééternelles. La Deuxième est leur affirmation que la connaissance de Dieu n'englobe pas les particularités qui procèdent des individus [existants]. La troisième est leur négation de la résurrection des corps et de leur rassemblement le Jour de la Résurrection.

Ces trois théories ne sont en aucun cas en accord avec l'Islam. Celui qui croit à cela croit que les Prophètes ont proféré des mensonges et que tout ce qu'ils ont dit était surtout animé par leur souci de promouvoir le bien et de donner des exemples et des explications à l'humanité. C'est une mécréance manifeste à laquelle aucune des sectes islamiques n'a cru.

En ce qui concerne les autres questions, comme leur attitude vis-à-vis des Attributs divins et leur croyance en l'Unité divine qui en découle, leur doctrine est proche de celle des mutazilites. Leur doctrine sur la concomitance nécessaire des causes naturelles et de leurs effets est celle que les mutazilites ont explicitement exprimée dans leur théorie de la génération. De même, tout ce que nous avons rapporté d'eux a déjà été affirmé par l'une ou l'autre des sectes islamiques, à l'exception

de ces trois principes. Quiconque considère que les innovateurs des sectes islamiques sont des mécréants considère que les philosophes le sont aussi. Celui qui hésite à les accuser de mécréance se limite à le faire pour ces trois questions. Quant à nous, nous préférons pour l'instant ne pas nous pencher sur les accusations de mécréance des innovateurs, celles qui sont justifiées et celles qui ne le sont pas, afin de ne pas dévier de l'objectif de ce livre. Dieu est Celui qui guide à la vérité!