Philosophie en islam

**La question du fondement de l'étant :
du *Raffermissement de la croyance* (*Taqwīm al-īmān*)
de Mīr Dāmād aux *Clés de l'invisible* (*Mafātīḥ al-ghayb*) de Mullā Ṣadrā**

Conférences de l'année 2013-2014

Christian Jambet

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1339>

DOI : 10.4000/asr.1339

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 177-182

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Christian Jambet, « La question du fondement de l'étant :
du *Raffermissement de la croyance* (*Taqwīm al-īmān*) de Mīr Dāmād aux *Clés de l'invisible* (*Mafātīḥ al-ghayb*) de Mullā Ṣadrā », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 122 | 2015, mis en ligne le 09 septembre 2015, consulté le 10 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1339> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1339>

La question du fondement de l'étant : du Raffermissement de la croyance (Taqwīm al-īmān) de Mīr Dāmād aux Clés de l'invisible (Mafātīḥ al-ghayb) de Mullā Ṣadrā

Notre conférence s'est placée dans le sillage de nos recherches antérieures portant sur l'héritage de la métaphysique d'Avicenne chez les philosophes de l'Iran safavide¹. Nous avons examiné le lien qui unit les modes de résolution des deux questions métaphysiques majeures qui préoccupent les philosophes de l'École d'Ispahan, respectivement celle de la priorité qu'il convient de conférer à l'être (*wujūd*) ou à la quiddité (*māhiyya*) dans la constitution de l'étant et celle du Principe divin et de son pouvoir constitutif de l'étant créé. Nous avons expliqué les chapitres congruents à ces deux questions dans *Taqwīm al-īmān*, rédigé par celui que ses contemporains ont considéré comme le « troisième maître », Mīr Dāmād (m. 1040/1631)², et dans *Mafātīḥ al-ghayb*³, une somme théologique rédigée par le plus illustre de ses élèves, Mullā Ṣadrā (m. 1050/1640-1641).

Taqwīm al-īmān (*Le Raffermissement de la croyance*), rédigé en arabe, est souvent considéré comme un livre de théologie distinct des œuvres philosophiques de son auteur, mais cet ouvrage est, en réalité, un parfait exemple de l'articulation rationnelle entre la « partie universelle » de la métaphysique et la « partie qui concerne la souveraineté divine », entre métaphysique générale et théologie. Il se compose de cinq chapitres. Le premier porte sur les principes logiques indispensables à la démonstration de l'existence de Dieu : la division de l'étant en nécessaire et possible, la substance et l'accident, la causalité et la démonstration.

Les quatre chapitres suivants satisfont au programme qui conduit de l'ontologie à la théologie rationnelle, progressant par des « raffermissements » successifs et, lorsque c'est utile, par des « corrections » intercalées qui complètent les précédents enseignements de logique.

Le deuxième chapitre démontre que le Créateur existe et qu'Il est la cause de l'existence et de la nécessité de l'étant qui procède de Lui. Le troisième chapitre porte sur l'essence et l'unicité divines.

Le quatrième traite de la transcendance de Dieu, de ses attributs et de sa suréternité (*sarmad*). L'éternité (*dahr*) et le temps (*zamān*) sont les attributs des étants émanés de Dieu, et sont donc frappés d'une postériorité ontologique à son égard. Nous avons montré qu'il y avait toute raison de supposer que la plus remarquable

1. Voir *Annuaire EPHE-SR* 120 (2013), p. 75-80.

2. MİR DĀMĀD, *Taqwīm al-īmān wa sharḥu-hu Kashf al-ḥaqā'iq ta'līf al-Mīr al-Sayyid Aḥmad Alawī ma'a ta'liqāt al-ḥakīm al-ilāhī al-Mullā 'Alī al-Nūrī*, éd. 'Alī Owjabī, Téhéran 1374 h. s.

3. ṢADR AL-DĪN MUḤAMMAD SHĪRĀZĪ (MULLĀ ṢADRĀ), *Mafātīḥ al-ghayb*, éd. Najafqulī ḤABĪBĪ, Téhéran 1386 h. s., 2 vol.

élaboration théorique de Mīr Dāmād, la distinction triadique entre la suréternité, correspondant à l'unité pure du Créateur, antérieure à l'éternité, l'éternité, correspondant à l'unité toute de l'Intelligence, premier émané, unité qui est avec l'éternité, et l'unité qui est après l'éternité, correspondant à l'activité démiurgique de l'Âme, elle-même fondatrice d'une triade qui semble inachevée, celle de l'unité qui est avec le temps, reposait sur un schème dont l'origine lointaine se trouvait chez Proclus. Loin d'être une espèce du temps, l'éternité (*dahr*), l'*aiôn*, est bien *l'éternité de l'Intelligence*, celle du principe second de l'unité du tout, unité dérivée de l'unité pure et transcendante du principe. Le dédoublement de l'éternité en la suréternité imparticipable et l'éternité participée serait-elle chez Mīr Dāmād un lointain héritage des Éléments de théologie (propositions 49-53) de Proclus ? Nous pensons, après l'examen que nous avons fait de cette question lors de nos conférences, que c'est une hypothèse de travail fructueuse.

Le chapitre cinq porte sur la science divine, faite de l'unité de l'intellection, de l'intellectif et de l'intelligible. La science *synthétique* de Dieu est l'essence même de Dieu ; connaissance intégrale des étants créés, elle est « connaissance présenteielle agente », mais la science est autre que l'essence divine lorsqu'elle devient science *analytique* de l'ensemble des étants.

Mīr Dāmād a pour dessein de produire une métaphysique systématique, intégrant autant qu'il se peut les schèmes avicenniens, les hiérarchies néoplatoniciennes, les structures de la philosophie « illuminative » de Sohrawardī et les enseignements du *Kalām* shī'ite, tels qu'ils sont présents dans les œuvres duodécimaines de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. Il fixe ainsi le modèle syncrétiste qu'adopteront ses élèves, quitte à ce que certains d'entre eux, comme Mullā Ṣadrā, adoptent des solutions et des thèses contraires à celles de Mīr Dāmād. Ce programme fixe le cadre de la *Weltanschauung* des philosophes de l'époque safavide, celui de l'achèvement de la métaphysique islamique en terre d'Iran au ^{xvii}e siècle de notre ère. On en reconnaît les diverses strates dans les expositions que notre philosophe a faites de la définition et du programme détaillé de la « science la plus haute », « la science divine » (*al-'ilm al-ilāhī*), la métaphysique (*ḥikma mā fawqa l-ṭabī'a*, ou *'ilm mā fawqa l-ṭabī'a*, litt. : le savoir de ce qui est *au-dessus* de la physique). L'une de ces expositions est présente au début de *Taqwīm al-īmān* (p. 199-202) et il est utile de la comparer à celle que Mīr Dāmād a placée au début de l'un de ses ouvrages les plus synthétiques, rédigé en persan, *Jadhavāt wa Maqāvit*⁴.

La définition générale de la métaphysique reste celle qui prévaut depuis que les leçons d'Avicenne sont reçues dans l'enseignement des philosophes d'Ispahan, elle est « la plus parfaite science du plus parfait objet de science », elle a pour sujet l'étant en tant qu'étant. Elle établit les sujets des sciences particulières et leurs principes. La métaphysique se divise en deux parties, une partie universelle et une partie « seigneuriale ». La métaphysique générale porte sur les accidents de l'étant en tant qu'étant, les quiddités des prédicaments essentiels. Cette métaphysique générale est la science des réalités effectives, autrement dit, pour Mīr Dāmād, des quiddités pures, telles qu'elles sont conçues délivrées des attaches particulières à la matière.

4. MĪR DĀMĀD, *Jadhavāt wa Maqāvit*, éd. Alī Owjabī, Téhéran, 1380 h. s., p. 10-14.

La métaphysique spéciale ou théologie s'occupe des essences qui sont exemptes de tout mélange avec la matière, Dieu et les Intelligences. Mais Mīr Dāmād ne se contente pas d'adopter cette division classique ; il déploie le domaine de la théologie au point d'englober l'ensemble de « l'ordre totalisant de l'être ».

Si le sujet de la métaphysique est l'étant en tant qu'étant, l'objet de la théologie est de démontrer que cet ordre total a un principe nécessaire par soi, subsistant et provident (*qayyūm*) duquel émane chaque étant créé. La théologie expose rationnellement les propriétés de l'essence divine en adoptant un schème théologique où le principe est l'étant absolu, doué de l'unité pure et de la nécessité par soi, où la transcendance imparticipable n'exclut pas le pouvoir d'effusion de l'existence et le pouvoir de causalité, mais les impliquent, ce qui fait, sans nul doute, difficulté. Le nœud de l'ontologie et de la théologie se fait ainsi au niveau du principe divin, dans la paradoxale unité de la transcendance, d'une théologie apophatique, et de l'immanence, d'une théologie de la providence et de la gloire. Quant au débordement de la théologie sur l'ensemble des degrés de l'étant, il s'exprime par la science du flux émanateur.

Les objets hiérarchisés de la science théologique correspondent aux degrés hiérarchisés de la procession : 1. Le degré des Intelligences pures, celui que Sohrawardī nommait le rang des lumières intelligibles dominatrices. En ce degré, au sommet des Intelligences, il faut distinguer le plus noble étant, le plus parfait, la première Intelligence, l'Intellect universel, qui est le « premier émané ». Il correspond à ce que le vocabulaire du *Kalām* nomme le Décret divin (*qaḍā'*) et au trône suprême. 2. Le degré des âmes célestes, qui sont des substances intellectives, degré des lumières gouvernantes (Sohrawardī). Au sommet, là encore il est une âme supérieure, l'âme qui gouverne la sphère des sphères, « l'âme du tout », correspondant à la Prédétermination (*qadar*) et au « trône du monde des corps ». 3. Le degré des âmes imprimées en une matière, des formes spécifiques des sphères célestes et des astres, des quatre éléments. 4. Le degré des formes corporelles individuelles. 5. Le degré des réalités matérielles, depuis la matière de la sphère des sphères jusqu'à celle du monde de la génération et de la corruption.

À cette hiérarchie hypercosmique et cosmique correspond un arc de la conversion ou du retour au principe, lui aussi selon cinq degrés. 1. Le degré du corps absolu et des corps spécifiques simples, les corps célestes ou les quatre éléments. 2. Le degré des corps composés des éléments et des formes minérales. 3. Le degré du corps végétal et des âmes des plantes. 4. L'animal, ses formes spécifiques, étant entendu que le nombre des espèces animales, mille quatre cents, huit cents espèces marines, six cents espèces terrestres, est déterminé. 5. L'espèce humaine et les âmes douées de logos qui sont des substances immatérielles et des lumières intellectives.

Que ce schème de la procession et de la conversion gouverne la structure de la théologie philosophique de l'École d'Ispahan, et confère à tout un ensemble de penseurs une unité significative, l'œuvre de Mullā Ṣadrā en témoignera. Elle adoptera ce schème, fondé sur la hiérarchie des degrés de faiblesse ou d'intensité ontologique, elle en fera le modèle du retour à Dieu de l'ensemble des créatures, celui de l'eschatologie métaphysique. Cette structure est la combinaison de la cosmologie avicennienne et de la doctrine des lumières de Sohrawardī, ainsi que des données fondamentales de l'exégèse coranique et du *Kalām* imamite. La théologie, enveloppant

l'ensemble des degrés de l'étant, du principe incrée aux degrés de la création, est une doctrine providentialiste de l'effusion de l'être, dont la fonction majeure est d'établir rationnellement la toute-puissance divine soutenue par la science intégrale de Dieu, qui se déploie depuis la providence ou activité prénoétique de l'essence divine jusqu'à la Prédétermination psychique, détaillée ou analytique, en passant par le Décret intellectif synthétique.

C'est pourquoi la théologie comprend aussi bien la doctrine de l'Homme parfait, du prophète et de l'imām, de la révélation prophétique, de l'inspiration dévolue aux imāms et des miracles qui caractérisent aux yeux des hommes du commun les élus de la grâce divine. Ici encore, Mīr Dāmād systématise un schème qui met en relation la première Intelligence et la lumière de la guidance dont le prophète et l'imām sont les dépositaires. En cela, il fonde une théologie des autorités humaines, celle de l'homme divin, manifestation du Logos/Intellect. Certes, le Logos/Intellect, dont ses successeurs feront la doctrine développée, est le premier émané, et il appartient donc au monde des créatures (ce qui exclut toute théologie de l'incarnation), mais cette théologie fonde la Loi divine dans un cadre métaphysique néoplatonicien, en faisant remonter au niveau de la première Intelligence ce que les *Falāsifa* situaient au niveau de la dixième Intelligence. L'Intellect agent devient le premier émané, non plus le dixième, ce qui accroît grandement l'autorité prophétique et imamologique. Enfin, la théologie se veut théorie de la résurrection, et elle entend expliciter le destin de l'âme, substance immatérielle. Elle intègre la psychologie, qui n'appartient plus à la physique, de sorte que la vie éthique et l'eschatologie personnelle relèvent désormais de la métaphysique spéciale. Ici encore, Mullā Ṣadrā sera le digne élève de Mīr Dāmād, en offrant à la philosophie islamique son ultime et majeur exposé de la doctrine de l'âme humaine et de son destin.

L'ouvrage de Mullā Ṣadrā, *Mafātīḥ al-ghayb*, éclairé par certains textes tirés des autres œuvres de ce maître, a permis de mettre en lumière les proximités mais aussi les différences majeures avec Mīr Dāmād. Elles tiennent moins à ce que la question de l'être et de la quiddité reçoive deux solutions radicalement contradictoires, qu'au fait que le mot « être » n'a pas le même sens chez l'un et chez l'autre de ces penseurs. Pour Mīr Dāmād, l'être ou l'existence a une définition proche de celle que lui donnait Sohrawardī. L'existence n'est rien d'autre que l'essence existante elle-même, de même que la nécessité est le ferme enracinement dans l'être de l'essence elle-même. La nécessité et l'existence ne s'ajoutent pas à la quiddité, mais la nécessité est l'essence nécessaire sous l'aspect de son ferme enracinement dans l'être (*Taqwīm al-īmān*, p. 253). Dans le cas de l'étant nécessaire par soi, « ce que l'on en entend par l'existence, c'est la réalisation effective de soi par soi (*taḥaqquq nafsi-hi*) et non la réalisation de quelque chose dont la quiddité serait différente de l'existence même » (*Taqwīm al-īmān*, p. 202). L'étant possible possède une quiddité et une existence qui, toutes deux, sont frappées de potentialité, de non nécessité. Son existence ne se réalise pas par soi-même, mais « c'est la réalisation d'une chose dont la substance de l'essence est autre que l'existence même ». Cependant, l'accent est mis sur le caractère foncièrement irréel des possibles, en tant qu'ils ne sont point considérées dans leur cause unique, agente et finale, qui est Dieu. Mīr Dāmād insiste sur la vanité des possibles, dont la nécessité comme l'existence

dérivent de la donation que leur confère l'étant nécessaire par soi. L'ensemble des étants émanés est marqué par la séparation intrinsèque de la quiddité et de l'être, et l'étant qui a pour cause l'autre que soi a une « potentialité essentielle » qui correspond au caractère évanouissant de sa quiddité. Par eux-mêmes, les étants possibles vont s'évanouissant, tout en n'étant pas impossibles. Entre l'être et le non-être, les possibles sont tous des ombres vaines, qui n'ont de stabilité que dans et par leur principe instaurateur.

Inversement, Mullā Ṣadrā tient que les étants, en tant que tels, sont les actes d'être, et que les quiddités seules sont des ombres. La priorité de l'acte d'exister fait que « les existences qui se diversifient selon l'intensité ou la faiblesse, la confirmation ou l'imperfection font partie des concomitants de l'essence parfaite de l'être », « l'être n'est autre que nécessaire », « le non-être n'est autre que l'impossible », « la quiddité du possible est un écran (*barzakh*) entre la lumière de l'être et l'obscurité du non-être ». Les étants sont tous des « sudations de l'océan » de l'être, « des rayonnements de lumière de sa beauté et des rayonnements de sa lumière en tant qu'être, qui se différencient selon la proximité ou l'éloignement [de leur principe] » (*Maḥāṭiṭ al-ghayb*, 5^e *miṭāḥ*, I, p. 385). Ainsi, pour Ṣadrā, « l'être est la plus réelle des choses », il est « plus manifeste que toute chose », il est « la plus compréhensive des choses, si l'on considère de sa miséricorde et de son effusion ». L'être n'est foncièrement pas le concept universel de l'être, « l'être abstrait qui est un accident commun de toutes les choses », car « cet être abstrait est l'ombre de la réalité de l'être » (*Maḥāṭiṭ al-ghayb*, 7^e *miṭāḥ*, I, p. 515-516). L'être, selon Ṣadrā, est ce que la pensée d'Ibn 'Arabī saisit sous ce terme, et non plus l'existence entendue au sens d'un accident concomitant de la quiddité ou comme une perspective abstraite prise en considération de la quiddité réalisée.

L'entrée en jeu de la pensée d'Ibn 'Arabī, massivement présente dans le traité de Mullā Ṣadrā, modifie donc radicalement la position du problème de l'analogie de l'être. Autant il est aisé, pour Ṣadrā, d'affirmer une telle analogie, autant c'est chose impossible selon Mīr Dāmād. Chez Mullā Ṣadrā, l'être, l'acte d'exister est seul à être réel, et la quiddité est son ombre. Chez Mīr Dāmād, la quiddité effectivement réalisée est seule à être, et son existence n'est qu'une perspective, une « imitation » de sa réalité dans notre esprit. De là, il s'ensuit que l'être se dit analogiquement du principe divin et des étants émanés selon Ṣadrā, tandis qu'entre la quiddité effective de Dieu, son essence qui n'est autre qu'existence, et les quiddités des possibles nécessités à être, il demeure une infranchissable distance ontologique, qui exclut toute analogie. Nous retrouvons alors la signification de la triade suréternité, éternité, temporalité : elle protège la transcendance du principe, tout en permettant à l'éternité de l'Intelligence de conférer son ordre à l'univers. Il est permis de se demander si la pensée de Mīr Dāmād, quoique moins séduisante que celle de Mullā Ṣadrā, n'est pas mieux armée que cette dernière pour affronter les problèmes théologiques traditionnels du shī'isme imamite.

L'analogie suppose en effet que l'être concret soit quelque chose qui se module selon les degrés de l'émanation, et Mīr Dāmād ne veut connaître que des essences constituées de leurs quiddités, de la quiddité nécessaire, une, unique de Dieu ou de la quiddité composée non nécessaire par soi du possible. Dans un cas, nous avons

affaire à une ontologie concrète et à une théologie des images ou manifestations de Dieu dans les degrés de l'étant, la théologie de l'image enseignée par l'ontologie d'Ibn 'Arabī, dans l'autre cas, nous avons affaire à un système d'émanations qui laissent intacte la distance entre le principe et ses productions causales. Le triomphe de l'*irfān* chez les philosophes imamites fut le triomphe de la pensée sadrienne, il n'efface pas l'importance des modèles théologiques de Mīr Dāmād.

Nous avons étudié cette année, lors des conférences, les conséquences détaillées de ces décisions rationnelles, dans les explications de textes dont nous livrerons les analyses dans un ouvrage en chantier.