



BRILL



brill.com/psj

# L'Être et l'essence dans la pensée d'Abū Hāshim al-Jubbā'ī

أحمد العلمي | ORCID: 0009-0009-4482-9711

دكتوراه في علم الكلام والفلسفة، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب  
alamilina@yahoo.fr

## الملخص

هذا المقال يعالج مسألة الوجود والثبوت في فكر فرقة المعتزلة، ولا سيما عند أبي هاشم الجبائي وتلامذته، مثل القاضي عبد الجبار وابن متويه وأبي رشيد النيسابوري، ساعياً إلى إبراز أصالة تصوّره في معالجة قضايا تعتبر حكرًا على الفكر الفلسفي. يركز البحث بصورة مباشرة على أهم المصادر التي وصلت إلينا، وفي مقدمتها: كتاب المغني، وكتاب المجموع وكتاب التذكرة وكتاب المسائل في الخلاف، إلى جانب ما ورد في مصادر خصومهم من الأشاعرة، (مثل الأشعري وابن فورك والشهرستاني والجويني والباقلاني)، فضلاً عن بعض القراءات الفلسفية المعاصرة. ويحلل المقال الكيفية التي صاغ بها الجبائي وأتباعه التمييز بين الوجود والثبوت من جهة، وبين الوجود والصفات الذاتية للأشياء من جهة أخرى. إن هذا التمييز، إلى جانب كونه يشكل حجر الزاوية في رؤية أبي هاشم وأتباعه للعالم وللذات الإلهية، يمثل منعطفًا حاسمًا في تاريخ فرقة المعتزلة ذاتها كما في علم الكلام والفلسفة الإسلاميين، إذ أسس اتجاهًا فكريًا مستقلاً ترك أثرًا عميقًا في الدراسات الكلامية والفلسفية اللاحقة.

## الكلمات المفتاحية

الوجود - الماهية - صفة الذات - التمايز - الهوية - العرض

# Being and Essence in the Thought of d'Abū Hāshim al-Jubbā'ī

*Ahmed Alami*

Professor of Philosophy and Theology, Ibn Tofail University,  
Kenitra, Morocco  
*alamilina@yahoo.fr*

Received 26 August 2021 | Accepted 5 November 2025 |

Published online 26 December 2025

## Abstract

This article explores the problem of *existence* and *subsistence* in the thought of the Mu'tazilite school – particularly in the works of Abū Hāshim al-Jubbā'ī and his disciples, such as al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, Ibn Mattawayh, and Abū Rashīd al-Nīsābūrī. It aims to emphasize the originality of their conception in dealing with questions traditionally regarded as the exclusive domain of philosophical thought.

The study draws directly on the most important primary sources available to us, like *al-Muḡnī*, *al-Majmū'*, *al-Tadkīra*, and *Masā'il fī al-ḥilāf*, along with accounts found in the writings of their Ash'arite opponents (such as al-Ash'arī, Ibn Fūrak, al-Shahrastānī, al-Juwaynī, and al-Bāqillānī), as well as some modern philosophical readings.

The article analyzes how al-Jubbā'ī and his followers formulated the distinction between *existence* and *subsistence* on the one hand, and between *existence* and the *essential attributes* of things on the other. This distinction, constituting the cornerstone of Abū Hāshim and his followers' worldview regarding cosmology and theology, also marks a decisive turning point in the history of the Mu'tazilite school itself, as well as in Islamic theology (*kalām*) and philosophy. It gave rise to an autonomous line of inquiry that exerted a profound and enduring influence on the domains of theology and philosophy.

## Keywords

Being – Essence – Attribute of essence / Essential attribute – Distinction – Identity – Adventitious – Eternity

La question de la distinction entre l'essence et l'existence occupe une place centrale dans au sein de la philosophie islamique. Elle constitue l'un des points de divergence majeur entre les différentes écoles philosophiques. Des commentaires contemporains ont magistralement étayé cette question<sup>1</sup>. Si Ibn Sīnā (d. 427-1037) a donné à cette distinction une forme systématique sur laquelle il fonde son ontologie, Ibn Rushd (d. 595-1198), fidèle à l'esprit du premier maître Aristote, la rejette avec vigueur. Dans son commentaire d'Aristote, Ibn Rushd estime que la distinction entre l'essence et l'existence trouve son origine dans la théologie ash'arite<sup>2</sup>. C'est donc dans la théologie musulmane que cette conception a vu le jour.

L'objet de cet article est de reconsidérer cette question. Il tente de défendre la thèse selon laquelle la distinction essence/existence, si elle n'est pas d'origine aristotélicienne, n'est pas non plus instaurée par l'école ash'arite, mais trouve son origine dans le mu'tazilisme. Il montrera ensuite comment elle a servi de pierre angulaire à l'édifice conceptuel par lequel les mu'tazilites ont pensé le monde et Dieu.

## 1 L'être et la chose

Les écrits mu'tazilites sont célèbres par la distinction qu'ils établissent entre la chose, *al-shay'ya*, et l'être. Le rapport qui lie les deux termes n'est pas celui de l'identité, mais celui de la *distinction*. La chose, *shay'ya*, est distincte de l'existence. Il semble que le théologien mu'tazilite al-Shahhām (d. 232/847) fut le premier à dire que le non-existant et tout ce qui peut être conçu sont une seule et même chose. « al-Shahhām parmi les mu'tazilites, nous dit al-Shahrastānī (d. 548/1153), fut à l'origine (*ahdata*) de la conception selon laquelle le non-existant est une chose et une essence et une réalité

1 Cf. Amélie-Marie Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, (Paris Desclée de Brouwer, 1937) ; Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, deuxième édition, Vrin 1981, chap. IV ; Gilson, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, (Paris : Vrin 1952).

2 Averroes, *Tafsīr mā ba'd al-Ṭabī'a*, texte arabe inédit établi par M. Bouyge, (Beyrouth : imprimerie catholique, 1936), p. 313, trad. Gilson, in *L'être et l'essence*, p. 67 : « Avicenne a eu grandement tort de penser que l'un et l'être signifient des dispositions ajoutées à l'essence de la chose. Et l'on se demande comment cet homme a commis une telle erreur ; mais c'est qu'il a entendu les théologiens ash'arites de notre religion, et mélangé leurs propos à sa propre science divine. »

déterminée »<sup>3</sup>. Cependant al-Ījī (d. 756/1355) avait signalé, quant à lui, que c'est le mu'tazilite al-Jāhiz (d. 255/850) qui fut le premier à dire que ce qu'on peut concevoir est une chose qui n'a pas l'existence. « La chose pour nous [suivant la conception maturidite<sup>4</sup> et ash'arite], c'est l'existant. Or al-Jāhiz et les mu'tazilites de Baṣra ont dit : [que la chose], c'est ce qu'on peut concevoir...<sup>5</sup> ». Nous pensons qu'il n'est pas exclu que ces deux théologiens, al-Shahhām et al-Jāhiz, sont à l'origine de cette conception l'un indépendamment de l'autre.

Dans le *Nihāya*, al-Shahrastānī estime que les mu'tazilites ont emprunté cette conception, qui distingue *shay'ya* (choséité) et l'être, aux philosophes grecs qui ont soutenu le concept du *Hyle* (*hayūlā*): « Ils [mu'tazilites] ont, dit-il, entendu les paroles des philosophes et ont lu quelque uns de leurs livres et avant d'en saisir le sens, ils ont mélangé ces dires avec la théologie encore immature. Car ils ont pris des partisans du *Hyle* (*hayūlā*) leur conception et l'ont appliquée à la question du non-existant (*ma'dūm*) »<sup>6</sup>.

Or, il nous semble qu'il n'en est rien. L'étude de J. Jolivet, « Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā<sup>7</sup> », a démontré que cette conception est née au sein de la théologie musulmane. Car, argumente-il, la philosophie aristotélicienne n'a pas posé sa problématique ontologique de telle sorte que le concept de chose puisse prendre une valeur conceptuelle importante ; « un simple coup d'œil sur l'*Index Aristotelicus* montre que ce terme [chose] fait sans doute partie du vocabulaire d'Aristote, mais sans avoir de sens technique particulier : il signifie très généralement 'chose, affaire', ou plus spécifiquement il s'oppose à 'nom', 'pensée', voire à 'air ambiant'...<sup>8</sup> ». Et après avoir démontré que le concept de chose n'est guère utilisé chez al-Kindī (d. 256/873), il insiste sur le fait qu'il faut retourner aux premières discussions des mutakallimūn (théologiens) à

3 Al-Shahrastānī, *The summa philosophiae of al-Shahrastānī, Nihāya al-Aqdām fi 'ilm al-kalām*, éd. Alfred Guillaume, (London : Oxford University Press, 1934) p. 151, l. 2-3. « wa al-Shahhām mina al-mu'tazila aḥḍaṭa al-qawla bianna al-m'dūma shay'un wa ḍātun wa'aynun. ».

« والشحام من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شيء وذات وعين. »

4 Les maturidisme est une école théologique sunnite proche de l'école ash'arite fondée par Abū Maṣhūr al-Māturīdī (d. 333/944).

5 Cf. 'Uḍud al-Dīn al-Ījī, *al-Mawāqif*, (Beyrouth : 'Ālam al-Kutub li-l-Ṭibā'a wa-n-Nashr wa-t-Tawzī', Dār Sa'd al-Dīn, 1999), p. 56.

« الشيء عندنا الوجود، وقال الجاحظ والبصيرية: هو المعدوم. »

6 Al-Shahrastānī, *Nihāya*, p. 159, l. 5-8.

وذلك أنهم سمعوا كلاماً من الفلاسفة وقرأوا شيئاً من كتبهم وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير توضيح وذلك أنهم أخذوا من أصحاب الهيلولي مذهبهم فيها فكسوه مسألة المعدوم. »

7 Cf. J. Jolivet, « Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā », in *les actes du colloque Pensée arabe et culture grecque*, Université Mohamed v, Rabat, Maroc, 7-10 Mai, 1980.

8 *Ibid.*, p. 576.

l'époque de l'avènement du qadarisme<sup>9</sup> et du jahmisme<sup>10</sup>, et très exactement à l'époque où la question de savoir si Dieu est une chose comme les autres choses ou s'Il est différent d'elles, a été vivement discutée, pour trouver les origines de ce concept. En effet le livre *Maqālāt al-Islāmīyyīn (Les discours des musulmans)* d'Ash'arī est une source abondante d'éléments philosophiques et théologiques qui convaincent le chercheur hésitant de l'originalité de cette conception. A cet effet, Jolivet a montré que « l'ontologie d'Ibn Sīnā est héritière de ces controverses [des mutakallimūn]. Certes elle en transporte le contenu dans le registre particulier à la philosophie (...); mais elle en est tributaire jusque dans le détail du vocabulaire, de la problématique, et des analyses<sup>11</sup> ».

Les mu'tazilites tardifs, sous l'autorité d'Abū Hāshim, vont donner à cette distinction entre être et chose, héritée de leurs anciens maîtres, une dimension jamais connue auparavant. Pour ce faire, ils vont refonder la consistance de cette distinction. Aussi vont-ils avancer des arguments qui peuvent se ramener à ceux-ci : « Si quelqu'un, argumente Ibn Mattawayh, prétendait que le fait de dire 'chose' (*shay'*) correspond à l'existant (*mawjūd*), ce serait incorrect. Or on dit : 'j'ai su une chose existante'. Et si ce qu'on a prétendu était vrai [que la chose, c'est l'existant] ce serait une redondance. Comme s'il disait j'ai su un existant existant<sup>12</sup> », puisque le fait de dire que telle ou telle chose existe n'est ni une tautologie ni une redondance, mais un acte attributif positif, car il attribue une qualité, l'existence, à une chose. S'il en est ainsi, il faut distinguer la choseité (*al-shay'īya*) de l'existence.

À cet argument s'en ajoute un autre, énoncé par Abū Hāshim lui-même et rapporté par son disciple al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār : « Si le nom [chose] se limitait à l'existant, dit-il, cela entraînerait que lorsque quelqu'un dit 'j'ai su une chose

9 Qadarisme, courant théologique en Islam qui nie la prédestination divine et prétend que l'homme est le créateur de ses propres actes.

10 Jahmisme, fondé par le théologien Jahm Ibn Ṣafwān (d. 128/746) qui soutient, sur le plan théologique, une pure transcendance divine, et sur le plan éthique et moral, une négation de la liberté humaine.

11 J. Jolivet, « Aux origines », p. 567.

12 Ibn Mattawayh, *at-Taḍkīr al-Aḥkāmī al-jawhī wa al-a'rāḍī*, éd. Daniel Gimaret, (Le Caire : IFAO, 2009), col. 1, p. 23, voici le texte intégral : « fa in za'ama zā'imun anna qawlanā « shay' » yaṣarifu ilā al-mawjūdi, lam yastaqīm lahu ḍālika, liannahum yaqūlūna « 'alimtu shay'an mawjūdan », wa law kāna kamā yadda'ūnahu, la iqtadā al-tikrāra, kaannahu yaqūlu : « 'alimtu mawjūdan mawjūdan » « kaannahu yaqūlu « 'alimtu mawjūdan ma'dūman ». »

«فإن زعم زاعم أن قولنا «شيء» ينصرف إلى الموجود، لم يستقم له ذلك لأنهم يقولون «علمت شيئاً موجوداً». ولو كان كما يدعونه، لاقتضى التكرار، كأنه يقول: «عملت موجوداً موجوداً».

non-existante', il énonce une contradiction »<sup>13</sup>, « comme s'il disait 'j'ai conçu un existant non-existant' »<sup>14</sup>; « et si ceci est absurde, alors il faut savoir que le nom [chose] s'attribue à la fois au non-existant et à l'existant<sup>15</sup>. »

L'identification de la choséité à l'existence conduit soit à la redondance soit à la contradiction. Une telle identification est donc absurde. C'est ainsi, conclut Abū Hāshim, que « lorsque quelqu'un dit 'j'ai su une chose', on ne peut pas savoir s'il a su une chose existante ou non-existante »<sup>16</sup>.

## 2 L'être et les attributs de l'essence

Or l'être n'est pas seulement distinct, chez Abū Hāshim et son école (le bahshamisme), de la choséité, mais aussi des attributs de genres (*ṣifāt al-ajnās*) tels que la substantialité (*al-jawhariyya*) et l'accidentalité (*al-'arāḍiyya*). L'attribut de l'essence « est ce dont la prédication est faite ; elle n'est dite d'aucune autre chose. En tant que chose-en-soi, par elle-même et en elle-même, elle ne peut être prédite que d'elle-même<sup>17</sup>. » Le monde selon le bahshamisme est fait de substances et d'accidents. Le terme de substance désigne, dans les écrits mu'tazilites, des particules indivises, les atomes, dont la nature est identique, car ils sont d'une seule et même composition. Par conséquent, toutes les substances, les atomes, sont du même genre, la substantialité, *al-jawhariyya*. « La substance, dit Ibn Mattawayh, est un seul genre<sup>18</sup>. » Peut-on dire que l'être est identique à la substantialité ?

13 al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Muḡnī fi abwābi al-tawhīdi wa al-'Adli*, éd. Mustafā Ḥilmī et Abū al-'Alā 'Affī, (le Caire : al-Dār al-Miṣriyya li-ta'lif wa-tarjama, 1965) vol. 5, p. 252, § 9-10 : « wa law kāna hāḍā al-ismu yaḥtaṣṣu al-mawjūda, lawajaba an yakūna qawlu al-qā'ili « 'alimtu shay'an ma'dūman » mutanāqīdan ».

14 « ولو كان هذا الاسم يختص الموجود، لوجب أن يكون قول القائل «علمت شيئاً معدوماً» متناقضاً. »  
14 Ibn Mattawayh, *at-Taḍkira*, p. 23 : « kaannahu yaqūlu » 'alimtu mawjūdan ma'dūman ».

15 « كأنه يقول علمت موجوداً معدوماً. »  
15 al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Muḡnī*, vol. 5, p. 252, l. 10-11 : « fa idā baṭala ḍālika 'ulima annahu yajri 'alā al-ma'dūmi wa al-mawjūdi jamī'an ».

16 « فإذا بطل ذلك علم أنه يجري على المعدوم والموجود جميعاً. »  
16 *Ibid.*, p. 252, 13-15 : « wa liḍālika lā yustafādu biqawli al-qā'ili « 'alimtu shay'an » anna al-laḍi 'alimahu mawjūd aw ma'dūm ».

17 « ولذلك لا يُستفادُ بقول القائل 'علمت شيئاً' أن الذي علمه موجود أو معدوم. »  
17 Richard MacDonough Frank, *Beings and Their Attributes, The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, (Albany : State University of New York Press, 1978), chap. 3, p. 53.

18 Ibn Mattawayh, *at-Taḍkira*, p. 1. « wa al-jawharu fa huwa jinsun wāḥidun » ; cf. Abū Rashīd, *al-Masā'il fi al-ḥilāf bayn al-baṣriyyin wa al-baḡdādīyīn*, éd. Ma'an Ziyada et Ridouan

L'argument avancé par Abū Rashīd al-Nisābūrī pour démontrer que l'être est distinct de la substantialité repose sur l'affirmation que l'être se dit en un seul sens de tout ce dont il se dit. Si l'être était identique, *ʿayn*, à la substantialité, il faudrait que « tous les existants soient des substances et nous savons que cela est absurde<sup>19</sup> », puisque le monde implique outre les substances, les accidents. Ce qui en est le principe, c'est que « l'attribut être *est le même* attribut<sup>20</sup> ». La substantialité n'est donc pas l'être. Avec l'être, elle s'affirme, s'actualise et passe de la subsistance vers l'existence, mais n'acquiert qu'une nouvelle modalité, et rien de plus. En elle-même, elle n'est que substantialité.

L'autre argument avancé par les théologiens bahshamites repose sur la causalité. Ils considèrent que la substantialité comme telle est sans cause, car elle a une consistance en soi « la substance, nous dit Abū Rashīd, est une substance pour soi<sup>21</sup> », et non pas en vertu de l'Agent, Dieu. En revanche elle existe en vertu de l'Agent (Dieu, l'Éternel) qui lui accorde l'existence, puisque hormis Dieu, tous les existants, substances et accidents, sont considérés comme des adventices. La nécessité de la subsistance de la substantialité, qui est un attribut de l'essence, ne veut pas dire qu'elle ait une nécessité d'existence. Pour que la substantialité se réalise, se manifeste et existe, il faut que l'Agent, Dieu, lui accorde l'existence. Il y a donc une distinction entre ce qui découle de l'Agent, Dieu, et ce qui subsiste en soi nécessairement. « Ce qui l'explique c'est que nous avons montré que la substance en tant que telle ne peut pas se faire par l'Agent, et il est établi que son existence découle de l'Agent. Il est impossible, conclut Abū Rashīd, que l'attribut *réalisé* (*hāṣil*) par l'Agent soit l'attribut qui ne peut pas être réalisé par l'Agent<sup>22</sup> ». Puis le verdict tombe : « cet attribut [l'être] *est autre* que l'attribut du genre<sup>23</sup> », la substantialité, par exemple.

19 es-Sayyid, 1979, p. 29 : « ḡahaba shuyūḡhunā ilā anna al-jawāhira kullahā jinsun wāḡhidun. »  
Abū Rashīd, *al-Masā'il fī al-ḡilāf*, p. 38 : « la wajaba an takūna al-mawjūdātu kulluhā jawāhira wa qad 'arafnā fasāda ḡālika. »

«لوجب أن تكون الموجودات كلها جواهر وقد عرفنا فساد ذلك.»

20 *Ibid.*, p. 30 : « ṣifatu al wujūdi wāḡhidatun. »

Cf. Ibn Mattawayḡ, *at-Tadkīra*, p. 15 : « L'être est un seul attribut qui ne se différencie pas dans les essences. »

«لأن الوجود صفة واحدة لا تختلف في الذوات.»

21 *Ibid.*, p. 38 : « al-jawharu jawharun liḡāṡṡhi. »

22 *Ibid.*, p. 46 : « yubayyinu ḡālika annā qad dallalnā 'alā anna kawnaḡu jawharan lā yajūzu an yakūna bi al-fā'ili. wa qad ṡabata anna wujūdahu bi al-fā'ili. wa muḡālun an takūna al-ṣifa al-ḡāṣila bi al-fā'ili hiya al-ṣifa al-lati lā yajūzu ann taḡṣla bi al-fā'ili. » Nous soulignons.

«يُبَيِّنُ ذَلِكَ أَنَا قَدْ دَلَّلْنَا عَلَى أَنَّ كَوْنَهُ جَوْهَرًا لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بِالْفَاعِلِ. وَقَدْ ثَبَتَ أَنَّ وُجُودَهُ بِالْفَاعِلِ. وَمَحَالٌ أَنْ تَكُونَ الصِّفَةُ الْحَاصِلَةُ بِالْفَاعِلِ هِيَ الصِّفَةُ الَّتِي لَا يَجُوزُ أَنْ تَحْصَلَ بِالْفَاعِلِ.»

23 Ibn Mattawayḡ, *Al-muḡīṡ bi al-taklīf*, éd. Omar es-Sayyid 'Azmi, révision Ahmed Fouad al-Ahanī, (Le Caire : al-Dār al-Miṣriyya li-ta'līf wa-tarjama, 1965), p. 144 : « faṡabata anna

Mais cette extériorité de l'être par rapport à la substantialité s'affirme aussi par rapport aux caractéristiques de cette dernière. Avec l'existence, une substance se spatialise et se localise. Quand l'être est accordé à la substantialité, la spatialisation et la localisation, qui sont contenues en elle, se déploient et se manifestent. Il en est de même pour la couleur qui est un genre d'accident. Avec l'être, la colorité (*lawniya*), qui est un genre d'accident impliquant toutes les couleurs, se réalise en prenant une figure. Mais quelle que soit l'implication dans cette opération, l'être ne se confond jamais avec ce qui se spatialise et se localise, comme les substances, ou prend une figure, telles les couleurs.

Sur cette question, les théologiens mu'tazilites n'étaient pas tous d'accord. Il semble que le théologien Abū Ishāq Naṣībī (d. 449/1057) prétendait que « l'attribut être dans la substance est identique à la spatialisation ; il ne fait pas de l'être un attribut distinct de la spatialisation ni la spatialisation un attribut distinct de l'être. Cette position est attribuée à Abū Ishāq al-Naṣībī<sup>24</sup>. »

Pour ruiner cette position, le mu'tazilite Ibn Mattawayh avance plusieurs arguments, dont voici quelques-uns. La perception nous permet de saisir la nature des existants. Or si on supposait que l'être était identique à la spatialisation, qui est un attribut essentiel de la substantialité, il faudrait que la perception qui saisit la spatialisation saisisse en même temps « tous les existants »<sup>25</sup>. Ce qui est absurde, car saisir la spatialisation n'implique que les substances et non les accidents.

Par ailleurs, si « la spatialisation était identique à l'être, il faudrait attribuer la spatialisation à tous les existants, car l'être est un seul attribut qui ne diffère pas dans les essences<sup>26</sup>. » Ce qui est également absurde.

hādihī al-ṣifa hiya ḡayr ṣifat al-jinsi ». Nous soulignons.

24 Ibn Mattawayh, *al-Idkirah*, p. 14 : « inna ṣifata al-wujūdi fi al-jawhari hiya at-taḥayyuzu, wa lā yufridu al-wujūd bimujarradihi ṣifatun zā'idatun 'alā at-taḥayyuzi, wa lā at-taḥayyuz ṣifatun zā'idatun 'alā al-wujūd. Wa hādā maḡhabun muḡkā 'an Abī Ishāq al-Naṣībī. »

«إن صفة الوجود في الجوهر هي التحيز، ولا يفرد الوجود مجردة صفة زائدة على التحيز، ولا التحيز صفة زائدة على الوجود. وهذا مذهب محكي عن أبي إسحاق النّصيبی.»

25 *Ibid.*, p. 15 : « fa al-idrāku yata'allaqu bi al-jawhari, wa lā yaṣiḡḡu an yudraka 'alā ṣifati al-wujūdi, wa illā lazama idrāku kulli wujūdin. fa lā budda min ṣifatin uḡrā yatanāwaluhā al-idrāku. »

«فالإدراك يتعلق بالجوهر، ولا يصح أن يُدرَك على صفة الوجود، وإلا لزم إدراك كل موجود. فلا بد من صفة أخرى يتناولها الإدراك.»

26 *Ibid.* : « fa law kāna at-taḥayyuzu huwa al-wujūda, la lazama fi kulli al-mawjūdāti an yuḡbata lahā at-taḥayyuzu, linna al-wujūda ṣifatun wāḡidatun lā taḡtalifu fi al-ḡawāti. »

«فلو كان التحيز هو الوجود، للزم في كل الموجودات أن يثبت لها التحيز، لأن الوجود صفة واحدة لا تختلف في الذوات.»

Nous voyons que l'être n'est pas identique à la spatialisation ; il s'y ajoute comme il s'ajoute à la substantialité. L'être n'est identique ni aux substances ni aux accidents, ni à leurs caractéristiques. Comme dit Ibn Mattawayh, « la caractéristique (*ḥukm*) du fait d'être existant, c'est la manifestation (*zuhūr*) des caractéristiques (*aḥkām*) des essences (*dawāt*). Car elles dépendent de l'être<sup>27</sup> », « Chaque existant (*mawjūd*), dans le but d'exister, se manifeste son attribut qui résulte de l'attribut de l'essence. Et en vertu de son être on sait ce qu'il inclut en lui-même [comme attribut]<sup>28</sup> » ; « Avec l'être, la substance agit en vertu de ce qu'elle inclut sur sa propre spatialisation<sup>29</sup> ».

Tels sont les arguments des théologiens mu'tazilites pour démontrer que l'être est distinct de l'essence (*dāt*), de ses attributs (*ṣifāt dāt*) et de leurs caractéristiques (*aḥkāmihā*).

### 3 L'être et Dieu

Mais qu'en est-il de Dieu ? Si l'être s'ajoute à la substantialité pour qu'elle réalise et manifeste ce qu'elle inclut en elle-même ; si l'être s'ajoute aux couleurs pour qu'elles prennent une figure, quel rapport a-t-il avec Dieu, Lui qui est le principe de l'existence de toutes les essences ? Peut-on dire que l'être est identique à l'essence divine ? Ou que Dieu est *au-delà* de l'être ?

Nous avons dit plus haut que le monde selon les théologiens mu'tazilites contient des substances et des accidents, mais en fait, il contient *aussi* et en premier lieu Dieu. Quand nous lisons les textes des disciples d'Abū Hāshim qui présentent la liste des attributs divins, nous constatons que Dieu possède des attributs tels que le fait d'être vivant et puissant, savant et d'être existant. L'être, *al-wujūd*, figure donc comme un *attribut* de Dieu. Dans *Kitab Al-Muḡnī*, al-Qāḏī 'Abd al-Jabbār nous dit qu'« on qualifie Dieu par l'être, *al-wujūd*, car ce qu'on veut dire par là, c'est qu'Il se spécifie par *un mode* (*ḥāl*) en vertu duquel Il peut avoir les caractéristiques (*aḥkām*) qui spécifient l'existant<sup>30</sup>. » Nous

27 Ibn Mattawayh, *al-Majmū'*, p. 163 : « ammā ḥukm kawnihi mawjūdan fa huwa zuhūru aḥkāmi al-dawāti, li annahu mawqūfun 'alā-al-wujūd ».

« فأما حكم كونه موجودا فهو ظهور أحكام الذوات، لأنه موقوف على الوجود. »

28 *Ibid.*, p. 142 : « fa kullu mawjūdīn li'ajli wujūdihi tazharu ṣifatuḥu al-muqtaḏāt 'an ṣifati al-dāti wa biwujūdihi yurafu mā huwa 'alayhi fi dātihi ».

29 *Ibid.*, p. 142 : « fa al-jawharu limā huwa 'alayhi yuattīru fi taḥayyuzihī 'inda al-wujūdi ». « فكل موجود لأجل وجوده تظهر صفته المقتضاة عن صفة الذات، وبوجوده نعرف ما هو عليه في ذاته. »

« فالجوهر لما هو عليه يؤثر في تحيزه عند الوجود. »

30 al-Qāḏī 'Abd al-Jabbār, *Al-Muḡnī*, vol. 5, p. 232, l. 3-4 : « yūṣafu ta'ālā bi annahu mawjūdun, li anna al-murāda biḏālika annahu yaḥtaṣṣu biḥālin taṣiḥḥu 'alayhi ma'ahu al-aḥkāmu ».

voyons donc que l'être est un *mode*, c'est-à-dire un *attribut* divin tout comme le fait qu'Il est puissant, savant et vivant. Or le fait que l'être n'est qu'un mode divin veut dire qu'il a un rapport additif avec la nature divine. On dira donc que Dieu, pour le bahshamisme, *n'est pas* l'être, mais qu'Il *a* l'être. En fait tout existant, tout étant, qu'il soit éternel ou adventice, *n'est pas* l'être, mais *a* l'être.

Cette doctrine bahshamite bouleverse la notion de Dieu. Dieu ne fonde pas l'être, il n'est pas non plus identique (*'ayn*) à l'être comme dira les théologiens ash'arites, mais Il est un existant éternel qui participe du même être que les existants adventices. « Il [Dieu] est un existant éternel (*mawjūd qadīm*)<sup>31</sup> » ; « en affirmant qu'Il est existant, nous dit al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, on ne l'a pas fait sortir de la réalité des existants<sup>32</sup>. »

Cependant, si les êtres adventices, tels que les substances et les accidents, dépendent d'une cause quant à leur existence, l'existence de Dieu, en revanche, ne dépend d'aucune cause ; si les substances existent d'une manière adventice, Dieu, par contre, existe éternellement. Mais qu'est ce qui fait que Dieu existe éternellement ? Qu'est ce qui fonde cette éternité ? En vertu de quoi est-Il éternel ? Est-ce en vertu de l'être ? Si c'est le cas, argumente le bahshamisme, tous les existants seraient éternels, puisque l'être, comme on vu, « *est le même attribut* », c'est-à-dire qu'il ne se différencie pas selon ses multiples attributions. En réalité, l'être comme tel n'est qu'une simple condition (*shartun*). En plus on a vu que l'être se dit aussi bien des substances et des accidents que de Dieu, par conséquent, ce n'est pas l'être comme tel qui fait que Dieu est éternel. Nous devons chercher une *autre* raison à cette éternité qui caractérise Dieu.

En fait, si Dieu existe éternellement, et si l'être n'est jamais identique à un existant qu'il soit Dieu ou une substance, il faut que cette nécessité et cette éternité découlent en Dieu *d'autre* chose, d'un *autre* principe, d'un *autre mode*, c'est ce que Abū Hāshim appelle *Divinité*, *Ilāhiya*, dont la caractéristique est

---

al-latī taḥtaṣṣu al-mawjūd ».

« يوصف تعالى بأنه موجود، لأن المراد بذلك أنه يختص بحال تصحح عليه معه الأحكام التي تختص الموجود. »

31 al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, éd. Fouad Sayyed, (Tunis ; Alger : al-Dār al-Tūnisiyya li-n-nashr ; al-Mu'assasa al-Waṭaniyya li-l-Kitāb), 1986, p. 347 : « innahu mawjūdun qadīmun ».

32 « إنه موجود قديم. »  
al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Al-Muḡnī*, vol. 5, p. 130, l. 8-9 : « innā bi itḥātīnā iyyāhu mawjūdun lam naḥruj bihi 'an ḥaqīqati al-mawjūdat. ».

« إِنَّا بِإِثْبَاتِنَا إِيَّاهُ مَوْجُودًا لَمْ نَخْرُجْ بِهِ عَنْ حَقِيقَةِ الْمَوْجُودَات. »

« la production nécessaire [en Dieu] de ces quatre attributs [être puissant, savant, vivant et être existant]<sup>33</sup>. »

A cet argument, pour prouver la consistance du concept de la divinité, *Ilāhiya*, Abū Hāshim en ajoute un autre, qui concerne la théorie de la distinction. D'accord avec toutes les écoles théologiques, le mu'tazilisme affirme que Dieu est différent des adventices. Mais il conçoit cette différence d'une façon particulière. « Les savants mu'tazilites, dit Ibn Mattawayh, sont d'accord sur le fait que l'Éternel (*exalté soit-Il !*) est différent (*muḥālīfun*) des adventices en vertu de ce qui revient à son essence, et que les attributs (*ṣifāt*) [Le fait qu'Il est puissant, savant, vivant et existant] que nous venons d'énumérer se disent de Lui en vertu de Lui-même. On dira donc qu'Il est puissant par Lui-même, savant par Lui-même, vivant et éternel par Lui-même<sup>34</sup>. »

Mais si la différence ne découle ni de l'essence, ni de l'attribut être comme tel, car il est commun, alors d'où découle-t-elle ? L'idée avancée par Abū Hāshim est la suivante. La différence entre les existants découle des attributs de l'essence et de leurs caractéristiques. *Si deux choses diffèrent par leurs attributs de l'essence, alors qu'il en soit ainsi pour toute chose, même pour Dieu*. La différence sera, aussi bien pour l'adventice que pour l'Éternel une absence de rapport. « Ce qu'affirme Abū Hāshim, c'est que s'il faut qu'il y ait différence, il faut que l'une des deux choses qui se différencient ait quelque chose que l'autre n'a pas du tout<sup>35</sup>. » L'argument qu'avance Abū Hāshim concerne la perception. « Le principe qui sert à connaître la différence entre les essences est la perception (...). Il faut que deux essences qui se différencient s'affirment d'une manière telle que si la perception les saisit, elle les distingue et les sépare l'une de l'autre. Et il n'y a de moyen de les distinguer que si la perception saisit l'une [des deux essences] qui possède un attribut que l'autre n'a pas. De sorte que si elles communiquent par cet attribut, on ne peut les distinguer. Or si par la perception on ne peut les distinguer, il n'y aura point de différence<sup>36</sup>. »

33 Ibn Mattawayh, *al-Majmū'*, p. 159 : « wa innamā ḥukmuhā wujūbu aṣṣifāti al-arba'i 'anhā ». « وإنما حكمها وجوب هذه الصفات الأربعة عنها. »

34 *Ibid.*, p. 155 : « wa al-laḍī 'alayhi 'ulama'u at-tawḥīdi annahu ta'ālā muḥālīfun li al-ḥawādīṭi bimā yarji'u ilā dātihī, wa annahu tajrī 'alayhi al-ṣifāt al-latī 'addadnāhā li al-nafsi, fayuqālu : huwa qādirun linfsihī, 'ālimun linfsihī, ḥayyun qadīmun li nafsihī. »

«والذي عليه علماء التوحيد أنه تعالى مخالف للحوادث بما يرجع إلى ذاته، وأنه تجري عليه الصفات التي عددناها للنفس، فيقال : هو قادر لنفسه، عالم لنفسه، حي قديم لنفسه.»

35 *Ibid.*, p. 156 : « wa al-laḍī ḥaqqaqāhu Abū Hāshim an qāla: idā lam yakun buddun minā al-muḥālafati, fayajibu an yaṭbuta li aḥadi al-muḥtalifayni mā lā yaṭbutu lil āḥari aṣlan ». «والذي حققه أبو هاشم أن قال: إذا لم يكن بُدُّ من المخالفة، فيجب أن يثبت لأحد المختلفين ما لا

يثبت للآخر أصلاً.»

36 *Ibid.*

La perception ne saisit que le principe de la différence. Mais celle-ci ne peut être que par des attributs de l'essence. Toute perception, pour le bahshamisme, est différentielle. D'où l'impossibilité d'appréhender et de percevoir les attributs communs et dont le sens ne change pas. « Si on supposait qu'on peut voir Dieu, on ne pourrait pas percevoir les attributs qu'on a nommés [le fait qu'Il est puissant, savant, vivant et existant] car à l'origine, les autres [les adventices] participent de tels attributs »<sup>37</sup>. Mais que dire de la nécessité qui est une modalité propre de l'Éternel ?

Comme l'éternité, la nécessité signifie beaucoup plus une détermination négative que positive, car la nécessité, est en fait une absence d'adventicité, *al-hudūt*. Étant une détermination négative, « la nécessité, argument Abū Hāshim, n'agit pas sur la différence<sup>38</sup> », puisque dire que l'Éternel a nécessairement l'existence revient à dire, ou bien qu'il existe d'une manière continue et durable, ou bien, ce qui est plutôt négatif, qu'Il ne peut à aucun moment être séparé de l'existence. Or, dit Abū Hāshim, « la différence ne peut être effectuée par la négation ni en vertu de ce que la chose qualifiée avait dans le passé, ni en vertu de ce qu'elle aura dans le futur. Mais il faut que la différence qui est affirmée à chaque moment, le soit en vertu d'une chose affirmée également à chaque moment<sup>39</sup>. »

Une fois qu'Abū Hāshim, exclut que la différence soit prise par les attributs pris abstraitement en raison de leur nature commune, ou fondée sur la manière d'être comme la nécessité, il se trouve devant l'inévitable conclusion qui est « d'affirmer un attribut essentiel qui n'appartient qu'à Lui [Dieu]<sup>40</sup>. »

Deux axes de réflexion ont donc conduit Abū Hāshim vers ce terme, la divinité. La première affirme qu'« Il est nécessaire d'affirmer [l'Éternel] sous un attribut, et si on pouvait le percevoir, on ne le pourrait qu'en vertu de cet

37 *Ibid.* : « wa kān al-m'lūmu anna al-qadīma – jalla wa 'azza – law quddira mar'īyan lamā ṣahḥa ta'alluqu al-idrāki bihi 'alā shay'in mina al-ṣifāti al-latī ḍakarnāhā limushārakati gayrihi fihā fi al-aṣli ».

« وكان المعلوم أن القديم - جل وعز - لو قُدِّرَ مرتباً، لما صحَّ تعلُّقُ الإدراك به على شيء من الصفات التي قد ذكرناها لمشاركة غيره فيها في الأصل. »

38 *Ibid.* : « al-wujūbu lā y'attiru fi al-ḥilāfi ».

«الوجوب لا يؤثر في الخلاف.»

39 *Ibid.* : « wa al-ḥilāfu lā yajūzu wuqū'uhu bi al-nafyi, wa lā bimā kānā al-mawsūfu 'alayhi min qabl aw sayakūnu 'alayhi min ba'd, wa innamā yajibu an yakūna al-ḥilāfu at-tābitu fi kulli ḥālin li amrin huwa tābitun fi kulli ḥālin ».

«والخلاف لا يجوز وقوعه بالنفي، ولا بما كان الموصوف عليه من قبل أو سيكون عليه من بعد، وإنما يجب أن يكون الخلاف الثابت في كل حالٍ لأمرٍ هو ثابت في كل حالٍ.»

40 *Ibid.*, p. 156 : « fa laya illā iṭbātu ṣifatin ḍātiyatīn laysat illā lahu ».

«فليس إلا إثبات صفة ذاتية ليست إلا له.»

attribut<sup>41</sup>. » La seconde voie, « si la différence [entre l'Éternel et les autres adventices] est nécessaire, et qu'elle ne peut se réaliser ni par les attributs pris abstraitement, ni par leurs manières d'être, il faut donc réclamer *un autre* attribut<sup>42</sup>, » qui sera nommé *divinité, ilāhiya*.

En vertu de ce nouveau statut, la différence acquiert enfin un statut unique. La différence entre les existants, qu'ils soient éternels ou adventices, s'effectue par l'attribut de l'essence et ce qui en découle, et uniquement par eux. La divinité, *ilāhiya*, est un attribut de l'essence de Dieu dont la caractéristique est de s'approprier les attributs tels que le fait d'être puissant, savant, vivant et existant d'une manière nécessaire. Cette caractéristique est propre à la divinité. Toutefois, le fait que la divinité possède ces modes d'une manière nécessaire ne signifie pas qu'elle s'identifie à eux. Elle les possède nécessairement, sans se confondre avec eux, car c'est uniquement elle qui est le fondement de l'individualité de l'Éternel, Dieu.

En effet, ces attributs, tels que le fait d'être puissant, savant, vivant et existant, subsistent en eux-mêmes, et n'ont besoin ni de la divinité ni des autres attributs de l'essence pour subsister. Cependant, ils peuvent s'attribuer nécessairement à Dieu, ou se dire, sous certaines conditions, des substances et des accidents. C'est pourquoi ils ne sauraient constituer l'Éternel. Ni le fait d'être puissant ni le fait d'être existant ne constituent la nature de la divinité tout comme ils ne constituent pas la nature des autres existants. *Ce sont des attributs qui se disent nécessairement de Dieu sans en constituer la nature.*

En fait, la divinité est le fondement même de l'« individualité » de Dieu. « Mais ce n'est pas le cas des attributs [le fait d'être existant, savant, etc.] qui résultent nécessairement de ce que Dieu inclut en lui comme attribut [divinité], car les [existants] qui sont *autres* que Dieu participent de ces attributs<sup>43</sup>. »

Nous voyons donc que « le Dieu bahshamite n'est pas le Dieu ineffable (...), ni le Dieu qui est à l'image de l'homme comme le pensent les courants anthropomorphistes ; il n'est pas l'être nécessaire comme dira plus tard Avicenne. Il est plutôt l'existant nécessaire et éternel<sup>44</sup>. »

41 *Ibid.*, p. 157 : « wa lā budda min iṭbātihi 'alā ṣifatin law udrika lamā udrika illā 'alyhā ».

« لا بد من إثباته على صفة لو أدرك لَمَا أدرك إلا عليها. »

42 *Ibid.* : « innahu idā lam yakun buddun min wuqū'i al-muḥālafati, wa lam yaṣiḥḥu wuqū'uhā bimujarradi hādīhi al-ṣifāti wa lā bikayfiyatihā, falaysi illā ṭalabu ṣifatin 'uḥrā ». « إنه إذا لم يكن بد من وقوع المخالفة، ولم يصح وقوعها بمجرد هذه الصفات ولا بكيفيتها، فليس إلا إثبات طلب صفة أخرى. »

43 *Ibid.*, p. 158 : « wa laysa hākaḍā al-ṣifāt al-muqtaḍāt 'an ṣifati ḍātihi jalla wa 'azza, liannahu qad shārahahu fihā ḡayruhu. » Nous soulignons.

« وليس هكذا الصفات المقتضاة عن صفة ذاته - عز وجل، لأنه قد شاركه فيها غيره. »

44 Ahmed Alami, *L'Ontologie modale*, (Paris : Vrin, 2001), p. 189.

Telle est la position d'Abū Hāshim et de son école concernant le rapport entre l'être et l'essence. *L'être n'est ni l'essence ni les attributs de l'essence. Il s'ajoute à la substantialité comme il s'ajoute à la Divinité. Autrement dit, tout étant, tout existant n'est pas l'être, mais a l'être.* Nous voyons que l'être a des modalités ; il est soit éternel, pour le cas de Dieu, soit adventice, pour les substances et les accidents. Il nous semble que le mu'tazilisme semble être le premier à diviser l'être selon ces modalités, être éternel et être adventice.

#### 4 L'essence et l'existence : une distinction controversée

Cette conception constitue un paroxysme au sein du mu'tazilisme. C'est une théorie qui renverse la conception de la religion et pousse la théologie musulmane vers des limites jamais atteintes au-paravent. Mais cela ne passe pas sans générer des conséquences d'une grande importance aussi bien pour la théologie que pour la philosophie.

Sur le plan théologique, cette conception coïncide avec l'émergence d'une nouvelle école, l'al-Ash'arisme. Il nous semble que les raisons qui ont conduit al-Ash'arī à renier son appartenance au Mu'tazilisme soient étroitement liées aux positions ontologiques d'Abū Hāshim évoquées précédemment. La lecture de ses écrits en apporte une confirmation manifeste. Le *Mujarrad maqālāt al-Ash'arī* d'Ibn Fūrak, qui expose la doctrine de son maître, montre en effet que l'essentiel des thèses d'al-Ash'arī s'élabore en réaction directe aux conceptions d'Abū Hāshim.

En effet, comme dit Daniel Gimaret « al-Ash'arī (d. 324/936) rejette la distinction que font les mu'tazilites, d'une part, entre *mawjūd* et *shay'*, d'autre part, entre *wujūd* et *tubūt*<sup>45</sup>. » En revanche, il établit une identité, *'aynīya*, entre l'être et la nature de la chose en donnant « du mot *shay'*, « chose », une définition exactement identique à celle de *mawjūd*<sup>46</sup>. » Cette identité ne concerne pas uniquement les être adventices, les substances et les accidents, mais concerne également Dieu. Selon al-Ash'arī « quand *mawjūd* est à comprendre au sens de *tābit*, il n'implique pas une entité qui ferait être tel celui ainsi qualifié (*lā yaqtaḍī ma'nan bihi yakūnu mawjūdan*), et cela aussi bien pour Dieu que pour les créatures<sup>47</sup>. »

45 Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, (Paris : Les éditions du Cerf Patrimoine, 1990), p. 29.

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*, p. 27.

Cette interprétation se fonde sur les textes mêmes de l'ash'arisme. Selon Ibn Fūrak (d. 406/1015) « al-Ash'arī disait que l'adventicité de la chose est la chose elle-même. Il en est ainsi pour son éternité, son antériorité et son être<sup>48</sup>. » Dans le *Tamhīd*, al-Bāqillānī (d. 403/1013) identifie les termes « chose » et « existence ». Dire qu'une chose est une essence et qu'elle est une existence, c'est exprimer la même réalité par des mots différents. L'existence sera selon l'ash'arisme morcelée suivant les différentes essences<sup>49</sup>. Al-Shahrastānī nous confirme cette lecture. Pour l'ash'arisme, si « la substance était le lieu (*maḥallan*) de [l'être], alors il ne pourrait pas englober l'accident. Si l'accident était le lieu de l'être, alors ce dernier ne pourrait pas englober la substance »<sup>50</sup>.

Même la position d'al-Juwaynī (d. 478/1085) ne remet pas en question une pareille conception. Certes, il n'identifie pas l'être avec les qualités et les propriétés d'une essence (ex : le noir, le blanc, le lieu, etc.), mais l'identifie avec l'essence comme telle ou selon son expression avec sa subsistance (*tubūtihi*). Le fait qu'une chose est blanche sera considéré comme une modalité qui s'ajoute à son essence et à son être. Ainsi les qualités de l'essence seront appelées des modes, mais jamais on ne pourra le dire de l'être. Car, dit al-Juwaynī, « tout en supposant l'affirmation des modes, l'être n'en est pas un<sup>51</sup> », c'est-à-dire qu'il n'est pas un mode distinct de l'essence. L'argument utilisé par al-Juwaynī, qui est d'ailleurs le même que celui qu'avait employé al-Ash'arī pour réfuter en bloc la théorie des modes d'Abū Hāshim al-Jubbā'ī, est le suivant : « Nous soutenons que l'être ne saurait être un mode, puisque la réalité même de l'essence réside dans l'être ; nous affirmons en outre que celui-ci n'est pas un accident

48 Ibn Fūrak, *Mujarrad maqālāt al-Ash'arī*, éd. Daniel Gimaret, (Beyrouth : Dār al-Mashriq, 1987), p. 215, l. 4 : « ḥudūtu al-shay'yi nafsuhu, wa kaḍālika qidamuhu wa taqaddumuhu wa wujūduhu. » Nous soulignons.

49 Al-Bāqillānī, *Tamhīd al-awā'il wa talhīṣ al-dalā'il*, éd. 'Imād ed-Dīn Ahmed Ḥaydar, (Beyrouth : Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, troisième édition, 1993), p. 34-35.

« جميع المعلومات على ضربين : معدوم وموجود، فالموجود هو الثابت الكائن لأن معنى الشيء عندنا أنه موجود يدل على ذلك قول أهل اللغة : «شيءٌ» إثبات وقوهم : «ليس بشيء» نفي... فوجب أن يكون كلٌ موحد شيئاً وكل شيء موجوداً.»

50 Al-Shahrastānī, *Nihāya*, p. 141, l. 6-7 : « fa in kāna al-jawharu maḥallan lahu faqad baṭala 'umūmuhu al-'araḍa fa in 'anaytum al-'araḍ faqad baṭala 'umūmuhu al-jawhar. »

«فإن كان الجوهر محلاً له فقط بطل عمومته العرض فإن عنيتم العرض فقد بطل عمومته الجوهر.»  
Aussi p. 151, l. 1-2.

«الأشعرية لا يُعرفون بين الوجود والثبوت والشئبية والذات والعين.»

51 Al-Juwaynī, *Shāmīl fi Usūl al-dīni*, éd. Ali Sāmī an-Neshār et Faysal Badīr 'Awn et Souhair Mohamed Mukhtār, (Alexandrie : Munsha'at al-Ma'ārif bi-l-Iskandariyya, 1969), p. 129 : « ... inna al-wujūda laysa biḥāli ma'a taqdīri iṭbāti al-aḥwāl. »

«إن الوجود ليس بحال مع تقدير إثبات الأحوال.»

venant s'ajouter à l'essence. »<sup>52</sup>. Puis le verdict d'al-Juwaynī tombe, « l'être c'est la subsistance, *tubūt* »<sup>53</sup>.

À l'encontre de la thèse d'Ibn Rushd, qu'on a évoqué plus haut, l'école ash'arite, depuis son fondateur al-Ach'arī, défend unanimement l'identité de l'être et de l'essence.

Mais les conséquences ne s'arrêtent pas là. L'école mu'tazilite elle-même finit par implorer, se divisant en deux courants distincts : celui de Basra et celui de Bagdad. Certes, la branche bagdadienne existait déjà depuis près d'un siècle, fondée par Bishr Ibn al-Mu'tamir (d. 210/825). Cependant, elle n'avait jusque-là jamais été perçue comme une véritable dissidence au sein du mu'tazilisme. L'apparition de la conception d'Abū Hāshim change radicalement la donne : les tensions entre les deux écoles prennent une ampleur inédite. L'école de Bagdad s'oppose désormais ouvertement à celle de Basra, dominée par les positions d'Abū Hāshim, et adopte des thèses proches de celles des ash'arites, en soutenant notamment que l'« être » est identique à l'essence<sup>54</sup>.

Mais les attaques contre la conception bahshamite ne proviennent pas seulement des théologiens : les philosophes s'y opposent également. Al-Fārābī (d. 339/950), contemporain à la fois d'al-Ash'arī et d'Abū Hāshim, s'attache lui aussi à remettre en cause les positions de ce dernier. Toutefois, contrairement à l'ash'arisme, son intention n'est pas de se conformer aux exigences de la révélation, mais de demeurer « fidèle » aux principes de la conception aristotélicienne de l'être, qu'il considère comme la véritable philosophie démonstrative. En s'appuyant sur les textes d'Aristote, il en vient à interpréter le terme *wujūd* comme un intellect second. D'après Stephen Menn, il aurait même été le premier philosophe à proposer cette conception. « al-Fārābī, dans le *Kitāb al-Ḥurūf*, semble être le premier philosophe à soutenir que l'existence, en l'un de ses sens, est un concept de second ordre (*al-ma'qūl thānī*). Selon son

52 *Ibid.*, p. 129 : « ammā buṭlānuhu 'alā maḍhabinā, fa li anna ḥaḳīqata, al-ḍāti al-wujūdu, wa laysa al-wujūdu ma'nān zā'idān 'ala al-ḍāti ». Nous soulignons.

« أما بطلانه على مذهبننا، فلأن حقيقة الذات الوجود، وليس الوجود معنى زائدا على الذات. »

53 *Ibid.*, p. 637 : « al-wujūdu huwa al-tubūtu ». Nous soulignons.

« الوجود هو الثبوت. »

54 Cf. Abū Rashīd al-Nīsābūrī, *al-Masā'il fī al-ḥilāf*; cf. al-Juwaynī, *kitāb ash-Shāmil*, p. 125 : « al-Ka'bī et ceux qui ont suivis sa position parmi les mu'tazilites s'accordent avec les gens de la vérité (l'ash'arisme) pour affirmer que le non-existant n'est pas une chose, mais un pur néant. » ; cf. Taḳiyyī ed-Dīn an-Najrānī, *al-Kāmil fī al-istiḳṣā' fīmā balaḡanā min kalām al-quḍamā'i*, éd. Sayyed Mohamed ash-shāhid, (Le Caire : al-Majlis al-A'lā li-l-Shu'ūn al-Islāmiyya, 1999), p. 185 : « Les savants divergent quant à la question de savoir si le non-existant constitue ou non une chose. Selon notre *shayḥ* Abū al-Ḥusayn (d. 634/1237) et notre *shayḥ* Rukn ed-dīn al-Ḥawārizmī (d. 536/1141) le non-existant n'a pas d'essence et que l'être d'une chose ne s'ajoute pas à elle-ci. »

interprétation de *Métaphysique* Δ7, »être« (*al-mawjūd*) a deux significations, l'une, l'»être comme vrai« (qui inclut à la fois existence et vérité propositionnelle), de second ordre, l'autre, l'»être en tant que divisé selon les catégories«, de premier ordre<sup>55</sup>. » Ainsi, l'être réel, vrai, serait *identique* à l'essence, qu'il s'agisse de celle de Dieu ou de celle des êtres possibles, et par suite, une équivocité de l'être va émerger<sup>56</sup>.

Cependant, la conception d'Abū Hāshim ne suscita pas uniquement des critiques : elle trouva également des continuateurs, parmi lesquels le philosophe Ibn Sīnā. Bien qu'il ne cite explicitement ni Abū Hāshim ni ses disciples, il n'était pas pour autant à l'abri de leur influence. J. Jolivet a d'ailleurs montré, – ainsi qu'il a été rappelé précédemment – que la philosophie d'Ibn Sīnā « est héritière des controverses » des *mutakallimūn*. L'influence de la pensée d'Abū Hāshim semble d'ailleurs se prolonger jusque dans la sphère ontologique de la philosophie avicennienne. Certes, Ibn Sīnā a élaboré une philosophie d'une grande originalité, qui exerça une influence profonde aussi bien dans le monde musulman que dans l'Occident médiéval. Cependant, il demeure tributaire du mu'tazilisme sur au moins deux points. Le premier concerne le rapport entre l'être et l'essence : il soutient en effet que l'existence constitue un accident de l'essence. Bien qu'il fonde cette distinction sur une conception de l'essence appelée à marquer durablement l'histoire de la philosophie<sup>57</sup>, il n'en reste pas moins qu'il s'inscrit, sur ce point, dans la tradition mu'tazilite. Le second point touche à la division de l'être. En effet, la classification de l'être proposée par Ibn Sīnā – selon laquelle « tout être, si tu le considères selon son essence, sans tenir compte d'un autre être, doit être tel que l'existence lui soit nécessaire par soi, ou bien qu'il ne le soit pas<sup>58</sup> » – prolonge, d'une certaine manière, la distinction qu'Abū Hāshim établissait entre l'être éternel (*qadīm*) et l'être créé ou adventice (*muḥdat*).

Cependant, cette division ne disparaît pas avec la philosophie islamique : elle traverse l'histoire de la pensée et resurgit d'abord au XIII<sup>e</sup> siècle chez le théologien Jean Duns Scot (d. 1308), puis à nouveau, au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle,

55 Stephen Menn, « al-Fārābī's *Kitāb al-Ḥurūf* and his analysis of the senses of being » in *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 18 (2008) p. 59-97.

56 Cf. al-Fārābī, *Kitāb al-Ḥurūf*, éd. Mohsin Mahdi, (Beyrouth : Dār al-Mashriq) 1970, première partie, § 84, p. 113, s. l. 9-14.

57 Cf. l'usage qu'en propose le philosophe Gilles Deleuze dans son ouvrage *Logique du sens*, publié aux Éditions de Minuit en 1969 ; cf. aussi Ahmed Alami, « Deleuze et Avicenne », in *Chimères*, N° 31, (Paris : 1997), 73-87.

58 Avicenne, *Directives et remarques*, traduction avec Introduction et Notes par Amélie-Marie Goichon, (Paris ; Beyrouth : Vrin : Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre), 1951, p. 357.

dans les écrits de Spinoza (d. 1677), qui maintient la distinction entre l'essence et l'existence en affirmant que : « En cas que quelque Philosophe doute encore si l'essence se distingue de l'existence dans les choses créées, il n'a pas à se donner beaucoup de mal au sujet des définitions de l'essence et de l'existence pour lever ce doute ; qu'il aille simplement chez quelque statuaire ou sculpteur en bois ; ils montreront comment ils conçoivent selon un certain ordre une statue n'existant pas encore et ensuite le lui présenteront existante<sup>59</sup>. »

Ensuite il rejette à la fois la position d'Aristote et celles d'al-Fārābī et d'Ibn Rushd, affirmant qu'il « est facile de voir (...), dit-t-il, combien déraisonnable est cette division par où l'Être est divisé en Être réel et Être de Raison : on divise ainsi l'Être en Être et non-Être ou en Être et mode de penser. Je ne m'étonne pas cependant que les Philosophes attachés aux mots ou à la grammaire soient tombés dans des erreurs semblables ; car ils jugent des choses par les noms, et non des noms par les choses<sup>60</sup>. » Contre la division de l'Être héritée d'Aristote et d'al-Fārābī, Spinoza propose une autre distinction ontologique, qui semble prolonger la tradition mu'tazilite et avicennienne<sup>61</sup>. Il écrit : « L'Être doit être divisé en Être qui existe *nécessairement* par sa seule nature, c'est-à-dire dont l'essence enveloppe l'existence et en Être dont l'essence n'enveloppe qu'une existence *possible*. Ce dernier Être est divisé en Substance et Mode<sup>62</sup>. » Certes, Spinoza reprend cette « division » et l'intègre dans une ontologie tout à fait originale, toutefois, il nous semble que sa démarche s'inscrit dans le sillage du mu'tazilisme.

Cette problématique centrale a constitué un champ de réflexion où se sont affrontés au moins deux courants philosophiques irréconciliables. Loin d'opposer la philosophie à la théologie, comme on serait tenté de le croire, cette conception a plutôt introduit une ligne de fracture au sein de cette dernière, entre ash'arisme et mu'tazilisme, tout en annonçant les futures divisions au sein de la philosophie islamique et, plus largement, de la philosophie.

*Ahmed Alami*

Rabat, été 2021

59 Spinoza, *Pensées métaphysiques*, traduction, notices et notes Charles Appuhn, (Paris : GF. 1964), Première partie, chap. I, p. 344.

60 *Ibid.*, p. 339.

61 Sur l'influence d'Avicenne sur Spinoza, Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, (Paris : Minuit, 1969), p. 176.

62 *Ibid.*, 341.