

250 Farhang, Commemoration of Khayyām

défauts et que tu y supplées pour moi par ce qui me procure satisfaction en m'honorant par ton noble accueil et par ton propos sublime à ce sujet. Gloire soit à Dieu en premier et en dernier, au sens caché et au sens apparent.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

dits et redits pour eux afin que la remémoration soit fortifiée par la répétition continue.

Puis trois bienfait (avantages) résultent du fait d'accueillir les prescriptions et les interdits divins et prophétiques par les actes de dévouement et de fidélité.

Le premier bienfait (avantage) est l'entraînement de l'âme en l'habituant à s'abstenir des mauvais désirs (shahawât) et en l'écartant de la puissance irascible (quwwat ghadabîya).

Le second bienfait (avantage) consiste à accoutumer l'âme à méditer sur les réalités divines et sur les modalités du retour (ma'âd) à l'autre monde afin que la persévérance et la fidélité au service divin la retire du voisinage de l'erreur pour l'établir dans le voisinage de la vérité (haqq), de la réflexion approfondie sur le royaume angélique (malakut) et l'inciter à l'expérience réelle (spirituelle) (tahaqquq) de l'existence de l'Être premier (haqq awal : le Vrai originel), je veux dire celui d'où procède l'existence et tout existant – que sa Sublimité soit exaltée et que Ses Noms soient sanctifiés. Il n'y a d'autre divinité que Lui à partir de qui émanent les existants ordonnés dans la chaîne du système (tardîd) qu'implique la sagesse au vrai sens au moyen de la démonstration fondée sur le raisonnement (quiyâs) (philosophique) qui est exempt de toutes sortes de tromperies et de sophismes.

Le troisième bienfait (avantage) consiste à se remémorer le législateur véritable et tout ce qu'il a apporté, signes, avertissements, promesse et menace, celui-là même qui applique les préceptes de la loi équitable parmi les membres [de cette communauté]. Alors continueront à s'accomplir chez eux l'équité avec une égale et parfaite réciprocité et la solidarité ; de même, l'ordonnance de l'univers qu'implique la sagesse du Créateur – qu'Il soit exalté et magnifié – subsistera en son état.

Voici donc les bienfaits de l'obligation scripturaire et ceux des actes d'adoration (ibâdât). Puis Dieu accorde de surcroît à ceux qui mettent ces préceptes en œuvre la rétribution et la récompense dans l'autre monde. Médite la sagesse du Vivant et de l'Eternellement Subsistant (qayyûn) puis sa miséricorde, tu apercevras une Majesté divine dont les merveilles t'éblouiront.

Telle est la part modique de connaissance qui m'est apparue présentement. Je l'ai exposée à ton excellence sublime, ô toi le parfait et l'unique, afin que tu en complète les lacunes, que tu en corriges les

nécessaire et de ce qui est indispensable en cette vie. Son ambition dans ce qu'il se propose par l'autorité (ri'âsat) ou le pouvoir (tamakkun) ne réside ni dans quelque chose ressortissant au plaisir ni dans quelque chose ressortissant à la volonté de puissance (ghadab : puissance irascible). Non pas, son ambition consiste à rechercher l'agrément (mardât) de Dieu dans ce qu'Il lui prescrit c'est-à-dire d'enseigner la loi juste sans tomber dans le sectarisme ni le favoritisme des uns au détriment des autres. Il leur applique à tous la loi avec égalité. Il s'agit là de la vérité (haqq) qui effuse sur son âme, ayant pour source la révélation (wahay) et la vision de l'ange (mushâhat al-malak) et qui ne s'effuse sur l'âme de personne d'autre parmi ceux qui occupent un rang inférieur à lui. Il (le prophète législateur) se distingue des autres par le fit qu'il es tenu pour digne d'être obéi et qu'on lui soit fidèle. Cette distinction se fait par des prodiges (mu(jizât) et des signes (ayât) attestant qu'ils proviennent de Son Seigneur – qu'Il soit magnifié et exalté.

En outre, on sait que le être humains se différencient quant à la réceptivité du bien et du mal, des vices et des vertus, et cela s'opère en fonction à la fois des complexions (amziyat) de leur corps et des modalités de leurs âmes. La plupart des hommes jugent que leurs droits sur les autres leur est dû obligatoirement et ils tombent dans l'excès en le revendiquant d'une façon exclusive. Ils ne jugent pas que ce qu'ils doivent à autrui est juste. Chacun d'eux pense qu'il mérite plus qu'eux le bien et le pouvoir. Aussi est-il nécessaire que ce législateur soit assisté (par Dieu), triomphant et capable d'accomplir le statut de la loi divine (sharî'a) parmi la communauté des hommes, en ayant recours à l'exhortation (wa'z) pour certains, à l'argumentation et à la preuve pour d'autres, à la concorde dans les cœurs et dans les corps, à la crainte et aux avertissements pour d'autres, à la réprimande et au combat pour d'autres.

Comme l'existence de tels prophètes n'advient à toutes époques, il faut donc que les lois prescrites par la religion positive (sunan mashrû'at) subsistent un certain temps jusqu'au moment où son abolition et décrétée. Or les préceptes religieux et les lois justes ne peuvent être maintenus que par ce quoi les hommes remémorent durablement, le législateur (sâhib ash-shar'). Aussi les actes d'adoration énoncés par le législateur pour l'Être Divin – qu'Il soit exalté et magnifié – leur sont-ils prescrits. Ces actes d'adoration sont

Quant à l'obligation scripturaire (taklîf), il se peut qu'elle soit plus aisée à comprendre que celle de l'être. Je vais t'exposer ce que je connais à ce sujet et dont j'ai tiré profit. Je déclare donc qu'il n'y a pas loin à penser que le terme « taklîf » a des acceptions multiples selon les terminologies techniques. Les philosophes l'entendent dans le sens que je vais vous indiquer.

Le « taklîf » (l'obligation scripturaire) est l'ordre qui procède de dieu – qu'Il soit exalté -, qui permet d'acheminer les êtres humains sur la voie de leur perfection lesquelles font d'eux des bienheureux en ce monde et dans l'autre monde, et qui les empêche de tomber dans la tyrannie et l'iniquité, de commettre des abominations, d'acquérir des imperfections et de se laisser absorber par la soumission aux puissances corporelles qui les empêche d'obeir à la uissance intellectuelle.

Quant à la question « est-ce que » relative au « taklîf », elle est incluse dans la question « pourquoi » parce que le « pourquoi » des choses implique le « pourquoi » de ces choses. Nous disons donc au sujet du pourquoi de l'obligation scripturaire que Dieu – qu'Il soit exalté et magnifié – a créé l'espèce humaine de sorte que les individus qui la constituent ne peuvent subsister ni obtenir leur perfection, de la façon la plus accomplie possible, que par la solidarité (ta'âdud), la coopération (ta'wun) et l'assistance réciproque (tarâfud) puisque, tant que la nourriture, leurs vêtements, leur habitation ne sont pas produits – et c'est ce dont ils ont le plus besoin pour leur subsistance (ta'yyush) – ils ne peuvent pas aspirer à leur perfection (istikmâl). Il n'est pas possible à un seul d'entre eux d'assumer lui-même tout ce dont il a besoin dans ses différents modes de subsistance. Aussi se trouvent-ils dans la nécessité que chacun d'eux se charge de quelque chose dont ils ont besoin pour subsister. Chacun d'eux libère son compagnon de quelque préoccupation, car si celui-ci s'en chargeait lui-même beaucoup de tâches s'accumuleraient sur un seul homme.

Dès lors qu'il en est ainsi, ils ont nécessairement besoin d'une loi (sunnat) équitable qu'ils appliquent entre eux avec une égale et parfaite réciprocité (ta'dul). Cette loi doit venir d'auprès de l'un d'entre eux dont l'esprit est supérieur et dont l'âme est plus pure. Celui-ci ne se préoccupe parmi les choses de ce monde que du strict

et certifiante est fondée sur le fait que Dieu n'a pas instauré (abda'a : donné origine) les existences simultanées, au contraire, il leur a donné origine d'une façon descendante d'auprès de lui dans la chaîne de l'ordonnance cosmique. En effet, le premier être auquel Il donna immédiatement origine est l'intellect (aql) pur, il est le plus prééminent des existants parce qu'il est le plus proche du principe premier et vrai (haqq). Puis il en va ainsi de l'instauration de degré en degré dans la prééminence, en descendant vers le plus infime (akhass) des existants, à savoir la matière (fīnat) des êtres corruptibles (kā'inât fāsīdât).

Ensuite l'existenciation (îjād) commença dans le sens ascendant, s'exhaussant au-dessus d'elle (la matière) vers le plus prééminent, de degré en degré jusqu'à ce qu'elle aboutisse à l'homme qui est le plus prééminent des existants composés et le terme des existants dans le monde de la génération (kawn) et de la corruption (fasād). En effet, les plus proches de Lui parmi les êtres primordialement instaurés (mubtada'ât) sont les plus prééminents. Les plus éloignés des réalités composés dans la matière sont les plus prééminents. Dieu – sublime est sa grandeur – a prédéterminé la genèse de ces réalités composées dans un certain moment parce que l'absence de l'union des contraires – voire l'union des opposés – est nécessaire dans une seule et même chose, dans un même moment, sous un seul aspect simultanément.

Si quelqu'un objecte : pourquoi les réalités contraires qui s'excluent les unes les autres sont-elles créées dans l'existence ? Notre réponse sera celle-ci. Renoncer à créer le bien en abondance sous forme qui implique un moindre mal est un grand mal. Or la sagesse universelle au sens vrai et la générosité (jūd) universelle au sens vrai confèrent à tous les existants leur perfection essentielle (kamāl dhâtī) sans que la quote-part de chacun d'eux soit sous-estimée. Toutefois ils sont différenciés dans la prééminence en fonction de leur proximité (qurb) ou de leur éloignement (bu'd) [du premier principe] et cela n'est pas dû à l'avarice venant de Dieu – qu'Il soit exalté et magnifié - ; loin de là, c'est parce que la sagesse éternelle implique cela.

Ce sont là des propositions qui, bien que nous les ayons énoncées d'une manière abrégée, constituent la doctrine d'un groupe de philosophes. En effet en vérifier les principes par la démonstration te dirige sur la voie de leur compréhension (tahqīq), en toute certitude (yaqīn).

Quant à la question « est-ce que ? » en ce qui le concerne est comme le propos de celui qui interroge : « les existants qui sont selon la qualification qu'on vient de mentionner sont-elles actualisées (hâsilat) ou non ? ». Alors la réponse sera affirmative. Mais si nous leur demandons de fournir la preuve de l'actualisation (husûn) de ces existants, cela se présente d'une façon extrêmement évidente : les sens, les aperceptions a priori (mushâhadât darûrîya) et les jugements intellectifs (qadâyâ aqlîya) nous dispensent d'établir la preuve par autre chose qu'eux-mêmes, car tous les existants et les qualifications qu'ils revêtent pour nous appartiennent à cette catégorie, puisque nos corps et nos mode d'être sont précédés du non-être ('adam).

Quant au « pourquoi » de l'être en général (kawn mutlaq), c'est l'effusion (fayadân : émanation, débordement) des existants ordonnés dans la hiérarchie de la chaîne qui descend d'auprès du Principe, le premier, le vrai - qu'Il soit exalté et magnifié - dans l'ordre longitudinal (tûl) et dans l'ordre latitudinal (ard). Elle correspond à Sa générosité (jûd) véritable, pure et parfaite à partir de laquelle émane tout être non-nécessaire (munkin). La générosité du Créateur - qu'Il soit exalté - est donc la cause de ces existants.

Mais si l'on nous demande de répondre au « pourquoi » de sa générosité, nous répondons qu'elle n'a pas de « pourquoi » parce qu'elle est nécessaire (wâjib). De même que l'essence (dhât) de l'Etre Nécessaire n'a pas de « pourquoi », de même Sa générosité n'a pas de « pourquoi » de même toutes ses qualifications n'ont pas de « pourquoi ». Il reste encore dans cet ordre une question qui est l'une des questions majeures et l'une des plus difficiles dans ce chapitre. Elle concerne la différenciation de ces existants dans la prééminence (sharaf). Sache que la plupart des hommes sont perplexes au sujet de cette question, y compris la quasi totalité des sages. Il se peut que, moi et mon maître - le plus précèdent des philosophes récents, le shaykh et le chef de file des philosophes Abû alî Ibn Abdallah Ibn Sînâ (Avicenne), de Bokhara - que Dieu élève son rang - l'ayant examinée, notre études nous ait conduit à quelque chose qui satisfasse nos âmes, soit à cause de l'impuissance de nos âmes qui se contentent d'un sens caché, sans consistance, et clinquant quant à son apparence, soit à cause de la force du discours en lui-même de telle sorte qu'il convainc nécessairement. Nous allons en exposer une partie d'une manière symbolique. Nous disons donc que la démonstration véritable

l'Être nécessaire par soi-même (wâjib al-wujûd bi-dhâthi-hi) : Il est l'unique (wâhid), le vivant, l'éternellement subsistant (qayyûm) de qui procède l'existence pour tout existant. Grâce à sa générosité (jûd) et à sa sagesse tout bien et toute équité effusent — que Sa sublimité soit exaltée et que Ses Noms soient sanctifiées. Ce problème trouve sa solution dans la question que nous traitons ici.

En effet, lorsque tu considère attentivement tous les existants et leur « pourquoi ? », ton observation t'amènera à comprendre que les « pourquoi ? » de toutes les choses aboutissent à des « pourquoi ? », à des causes et à des mobiles qui n'ont ni « pourquoi ? » ni causes, ni mobile. La preuve en est : si l'on interroge « pourquoi AB ? », nous répondons : à cause de « C » ; si l'on interroge « pourquoi C ? », nous répondons à cause de « D » ; et si l'on interroge pourquoi « AD ? », nous répondons à cause de « E » et ainsi de suite jusqu'à ce que l'investigation aboutisse à des causes qui n'ont pas de causes ; sinon il s'ensuivrait une *regressio ad infinitum* (tasalsul) ou une pétition de principe (dawr). C'est là quelque chose d'indispensable. Il se vérifie donc que toutes les causes des existants aboutissent à une cause qui n'a pas de cause. Or il est clairement établi qu'en Science Divine (ilm ilâhî) la cause qui n'a pas de cause est l'Être nécessaire par soi-même, Un sous tous les rapports, dégagé radicalement des différents modes de déficience et Celui à qui aboutissent toutes les choses et à partir de qui est existence.

Il ressort clairement que la question « pourquoi ? » ne s'applique pas à toute existence mais seulement à certains existants, car s'ils sont supposés non-existants il ne s'ensuit pas quelque chose d'absurde, contrairement à l'Être nécessaire et Un.

Dès lors nous avons présenté ces prémisses et que nous en avons parlé avec concision, revenons au but que nous nous sommes proposés à savoir le discours sur l'être et l'obligation scripturaire. Disons donc que le terme « kawm » a des sens différents par homonymie (ishtirâk al-ism). Laissons de côté ce qui ne concerne pas notre sujet et disons : le « kawm » mentionné en ce lieu est l'existence des réalités pouvant-ne-pas-être (mumkin al-wujûd : dont l'être est non-nécessaire par soi-même) qui si elle sont supposées non-existantes, il ne s'ensuit pas quelque chose d'absurde.

précède la question « est-ce que ? » dans l'ordre des questions, car tant que nous ignorons la signification du propos de celui qui interroge : « est-ce que [l'oiseau] anqa' mughrib existe ou non ? » nous ne pourrions pas conclure à son sujet par la négation ou l'affirmation. Il faut donc que cette réponse qui explique le nom précède la question « est-ce que ? ».

Comme un groupe de logiciens n'a pas compris les deux parties de la question « qu'est-ce que ? », il est tombé dans la confusion et la perplexité. Certains d'entre eux soutiennent en effet que la question « qu'est-ce que ? » vient après la question « est-ce que ? ». Ils entendent par là la question interrogeant sur la vérité de la chose. D'autres soutiennent que la question « qu'est-ce que ? » vient après la question interrogeant si la signification du mot.

Quant à la question « pourquoi ? », elle vient après les deux questions exposées précédemment, car tant que nous ignorons la vérité de la chose et son existence (innîya), nous ne pouvons pas connaître la cause pour laquelle cette chose existe.

Il existe d'autres questions comme « quel ? », « comment ? », « combien ? », « quand ? » et « où ? ». Ce sont des questions accidentelles qui demandent à être informées sur la vérité des accidents qui adviennent à la chose et qui sont affirmés d'elle. Mais, lorsqu'on les examine suffisamment, on constate qu'elles sont impliquées dans les questions relatives à l'essence et à la vérité et nous n'avons besoin de les exposer ici.

Aucun existant ne peut se passer sous quelque forme que ce soit de la question « est-ce que ? », c'est-à-dire d'une existence (innîya) et d'une positivité (thubût), car ce qui est privé de l'existence et de la positivité est du non-être ; or nous l'avons supposé existant. C'est là quelque chose d'impensable. De même, il ne peut être dépourvu d'une vérité (haqîqât) et d'une quiddité (maâhîyat) grâce auxquelles il est déterminé et se distingue des autres, car ce qui est vacant de toute détermination et de toute distinction d'autre chose et du non-être, or nous l'avons supposé existant, c'est là quelque chose d'absurde.

Parmi les existants, il en est qui sont vacants de la question « pourquoi ? » (lammîyat). Ce sont les choses nécessaires qui ne peuvent pas ne pas exister, et si elles sont supposées non-existantes, il s'ensuivrait quelque chose d'absurde. La chose qui existe en vérité selon cette qualification n'a ni cause ni « pourquoi ? ». Ce sera donc

La première est la question « est-ce que ? ». C'est par quoi on demande le simple fait d'exister (innîya) pour la chose et sa positivité (thubût) comme l'on dit : « est-ce que l'intellect existe ou non ? ». La réponse sera ou non.

La seconde est la question « qu'est-ce que ? ». C'est par quoi on demande la vérité (haqîqat) de la chose et sa quiddité (mâhiyat) comme l'on dit : « qu'est-ce que l'essence de l'intellect ? ». La réponse sera sous forme de définition, ou sous forme de description ou encore sous forme de signification et d'explication du mot. Cette question n'est pas restreinte à la réponse donnée par celui qui informe sur les deux extrêmes contraires : la négation ou l'affirmation, au contraire celui qui est interrogé donne la réponse qu'il veut comme quelque chose qu'il estime correspondre à la définition de cette chose ou à sa notification.

La troisième est enfin la question « pourquoi ? » par laquelle on demande la cause en vertu de quoi la chose existe et sans quoi cette chose n'aurait pas d'existence comme l'on dit : « Pourquoi l'intellect existe-t-il ? ». Cette question n'est pas non plus restreinte à la réponse donnée par celui qui est interrogé aux deux extrémités contraires, mais plutôt celui qui est interrogé est autorisé à donner la réponse sans qu'il se réfère à aucune chose faisant partie des éléments qui constituent sa réponse donnée à la question « pourquoi », excepté en ce qui concerne la seconde question.

Il existe entra la question « qu'est-ce que ? » et la question « pourquoi ? » des corrélations qui ont été étudiées d'une façon exhaustive dans le *Livre de Démonstration* parmi les traités de la logique. Chacune de ces questions se répartissent en subdivisions multiples. On n'a pas besoin de les exposer pour notre recherche-ci.

Toutefois la question « qu'est-ce que ? » se subdivise selon la division initiale en deux parties qu'il est nécessaire de mentionner ici parce que les maîtres de cet art sont divers à son sujet. La première partie est la question « quid ? » interrogeant sur la vérité de la chose. Elle vient après la question « est-ce que ? » dans l'ordre des questions parce que tant que nous ignorons que la chose existe et qu'elle est positive nous ne pouvons pas vérifier son essence (dhât), car le non-être (ma'dûm) n'a pas d'essence réelle (haqîqî). La seconde partie est la question « quid ? » descriptive. C'est ce par quoi on cherche à être informé de l'explication du mot employé pour la chose. Cette question

Khayyâm répondit en écrivant cet opuscule:

Ô frère l'éminent philosophe, le précellent, l'unique et le parfait – que Dieu prolonge ta vie, qu'il fasse perdurer ta gloire et ta grandeur, qu'il protège ta parvis des actes blâmables (), ta science est supérieure à celle des gens comparables à moi, ta précellence est supérieure à la leur et ton âme est plus parfaite que la leur, tu connais donc mieux qu'eux que les deux questions, celle de l'existence et celle de l'obligation scripturaire, sont au nombre des questions difficiles dont la solution est malaisée pour ceux qui les examinent et les étudient. En effet, chacune d'elles se subdivise en plusieurs question et chacune d'elle a besoin de différents modes de raisonnements ardu qui ont pour fondement plusieurs sortes de propositions sur lesquelles les philosophes spéculatifs diffèrent.

Ces deux questions constituent la dernière partie de la science supérieure (im a'lâ) et de la philosophie première. Les opinions des théologiens (mutakallimûn) à leur sujet diffèrent beaucoup. Puisqu'il en est ainsi, à plus forte raison, en parler sera très difficile. Toutefois tu m'as honoré en me demandant de les étudier et d'en débattre. Aussi est-il indispensable de commencer par énumérer leurs espèces, de recenser complètement leurs modes et d'exposer clairement l'ensemble de leurs démonstrations, conformément à ce à quoi ont abouti mes recherches et celles de mes devanciers parmi mes maîtres et ceci d'une façon concise et brève en raison du temps insuffisant dont nous disposons, parce qu'il est impossible de les exposer d'une façon développée, ample, longue et détaillée et parce que je sais que ta perspicacité et ton intuition – que Dieu veuille sur ta gloire - se satisferont de peu au lieu de beaucoup, de l'allusion au lieu de l'explication. Mon discours à leur sujet sera de celui qui reçoit l'enseignement et non de celui qui le dispense, de celui qui apprend et non de celui qui instruit, en inspirant ce qui émane de ta noble majesté et en m'abreuvant à ton immense océan – que Dieu fasse perdurer ta précellence et qu'Il ne nous prive pas de ta protection. Je me réfugie auprès de Dieu – qu'Il soit exalté – qui assure le succès par sa grâce, car Il est le maître de tout bien et le dispensateur de toute équité.

Les questions (matâlub) véritables et essentielles qui sont utilisées dans l'art de la philosophie (simâ'at al-hikamat) sont au nombre de trois. Ce sont les questions fondamentales (ummahât al-mâtâlib : les questions mères) par rapport aux autres questions.

Deuxième Opuscule

Opuscule sur l'être et l'obligation scripturaire du philosophe Omâr Ibn Ibrâhim al-Khayyâmî

Lettre du qâdhî, l'imâm Abû Nasr Mohammad Ibn Abder-Rahîm an-Nasavî disciple du maître, le chef de file des philosophes (Ibn Sînâ), adressée à Omâr Khayyâm dans laquelle il l'interroge sur la sagesse du Créateur qui réside dans la création de l'univers et en particulier dans l'homme, et sur l'obligation scripturaire prescrite aux hommes de célébrer le service divin.

Gloire soit à Dieu qui accorde la miséricorde et les bienfaits et salutations de paix divine sur ceux que Dieu a élu et particulièrement sur le prince des prophètes Mohammad et sur les membres de sa famille, les très-purs. Abû Nasr Mohammad Ibn Abder-Rahîm an-Nasavî qui est l'imâm investi de la dignité du juge suprême dans la région de la Pers, en l'année 473 de l'Hégire, a écrit au Hoggat al-Haqq (la Preuve de Dieu), le philosophe universel, le secours de la religion, le prince des philosophes d'Orient et d'Occident, Abu-l-Fath Omâr Ibn Ibrâhim al-Khayyâmî – que Dieu sanctifie son âme, une lettre qui comprend une discussion portant sur la question : quelle sagesse y a-t-il pour Dieu – qu'Il soit béni et exalté – à avoir créé l'univers, en particulier l'homme et à avoir prescrit aux hommes l'obligation de célébrer son service. Il y a inclus de nombreux vers mais on n'en a retenu que les vers suivants :

1. Si tu as des égards pour moi, ô brise qui souffle de l'orient
2. Transmets mes salutations au très savant al-Khayyâmî
3. Baise en sa présence le sol en signe d'humilité
4. A la façon de celui qui cherche à acquérir les dons de la sagesse
5. Il est certes le sage dont la nuée répand
6. L'eau de la vie sur les ossements en poussière
7. Sur la sagesse qui réside dans l'être et l'obligation scripturaire
8. Il donne des preuves qui dispensent de poser la question
« pourquoi ? »

conformément à ce que tu as vérifié. Elle est seulement quelque chose pour la manière dont la pensée la considère. Comment dès lors l'aspect conceptuel abstrait (un être de raison) (l'abstraction opérée par la pensée) ('amr 'agliî) qui existe dans l'âme et qui n'existe pas in concreto serait-il une cause pour une essence qui existe in concreto. Il en va différemment du mouvement produit pas la chaleur du feu puisque la chaleur du feu existe in concreto ; en outre la combustion qui résulte de la chaleur n'est pas une réalité existante ('amr wujûdî) (réelle) mais seulement quelque chose d'inexistant (amr 'adamî). L'explication détaillée de ce que nous venons d'énoncer sera donnée dans le chapitre suivant. De même, si la nécessité de « A » que nous présumons comme cause de la nécessité de « B » est existante in concreto, la possibilité (la contingence) de l'essence de « A » dont elle est le substrat ne rentrera pas dans le parachèvement de la nécessité d'être, car l'agent qui a besoin d'une matière pour exister ne peut agir sans la participation (shirkat) de cette matière. Or la matière de la nécessité de « A » est précisément l'essence de « A » de sorte que l'essence de « A » participe au parachèvement de la nécessité d'être et que son concomitant à savoir la possibilité d'être et non-être aussi participe. C'est là quelque chose d'impensable.

Ainsi, il ressort avec évidence que toutes les essences et les quiddités effusent (tafid) (s'épanchent) depuis l'essence du Premier Principe, l'Être au sens vrai - que sa sublimité soit magnifiée, selon une organisation hiérarchique et la série des réalités bénéfiques, elles ne comportent de mal d'aucune sorte ; le mal (sharr) qui est une privation (la négativité) ('adam) ou son concomitant résulte seulement de la nécessité de l'opposition des contraires (tadâdd) conformément à ce que tu as déjà appris en détail que Dieu soit exalté immensément au-dessus de ce que disent les injustes et les hérétiques - il n'y a de force et de puissance que par Dieu. Il me suffit, Il est le meilleur qui vient en aide. Gloire soit à Dieu, il est le Premier Principe. Que la bénédiction de Dieu soit sur notre seigneur Muhammad et sur les membres de sa famille, les excellents et les très purs.

l'essence du feu était cause efficiente toutes ses qualifications participeraient (rentreraient) dans la combustion, en particulier les qualifications essentielles (dhâtî) et concomitantes (lâzima) dont l'essence du feu est inséparable. Nous avons déclaré précisément que l'essence de « A » en tant qu'elle est nécessaire (wâjibi) produit nécessairement (mûjib) « B ». Dès lors qu'on affirme qu'en tant qu'elle est nécessaire, l'existence sera une condition (shart) pour que « A » soit une cause et non pas la cause elle-même. Il y a bien une différence entre la condition qui fait que la cause soit cause et la cause elle-même comme la cause même de la nécessité de « B » est l'essence de « A » quelle qu'en soit la condition.

Puis cette condition, je veux dire la dimension (l'tibâr : considération) de la nécessité de « A » qui la reçoit d'un autre que soi n'abolit pas en lui la dimension de la contingence (imkân) qu'il ne possède pas soi-même. Comment serait-il possible de lier les qualifications concomitantes ('awsâf lâzima), puisque l'essence de « A » dont l'existence est non-nécessaire est par la condition de sa nécessité cause de la nécessité de « B ». Et ainsi la possibilité d'être rentre dans le parachèvement de la nécessité et dans l'instauration ('ifâdat) de l'acte d'être. Comment en serait-il autrement alors qu'elle fait partie des concomitants (lawâzim) de la cause efficiente et qu'elle rentre dans le parachèvement de l'essence de « A ». Comment en serait-il alors de ce que « A » a rendu nécessaire ?

Si la dimension de la possibilité d'être était niée de l'essence de « A » du fait qu'elle est existence nécessaire, cela nuirait d'une façon manifeste à cette démonstration. Toutefois elle possède cette dimension (de contingence) de par son essence et il n'est pas possible de la nier d'aucune façon.

Si quelqu'un objecte ou quelqu'un doute en disant la nécessité de « A » est la cause de la nécessité de « B », or la nécessité de « A » ne peut exister sans que son substrat (mawdû') ne soit « A », de même que la chaleur est la cause de la combustion puisqu'elle ne peut exister sans qu'elle soit dans un substrat. Et dès lors que la nécessité de « A » est cause de la nécessité de « B » et qu'ensuite l'essence de « A » postule la possibilité d'être (la contingence), celle-ci qui est concomitante au substrat de la nécessité de « A » ne rentre pas dans le parachèvement de la nécessité, notre réponse sera celle-ci : la nécessité de « A » n'est pas quelque chose d'existant in concreto

Après avoir compris tous ces concepts, sache que tout existant dont l'existence est non-nécessaire (mumkin al-wujûd) possède une quiddité pour l'intellect qui l'intelligé sans lui adjoindre le prédicat (sifat) existence ; il intelligé simultanément que cette quiddité reçoit le prédicat existence d'un autre (ghayr) que soi. Dès lors qu'elle reçoit d'autrui le prédicat existence, cela implique qu'elle possède le prédicat non-être par soi-même. Or le prédicat qu'une chose possède par soi-même est antérieur au prédicat qu'elle reçoit d'autrui d'une antériorité (qablîya) par nature. Aussi le prédicat non-être pour les quiddités dont l'existence est non nécessaire est antérieur par nature au prédicat existence. Nous soutenons qu'il n'est pas possible qu'une quiddité dont l'existence est non-nécessaire soit la cause ('illat) d'une autre existence absolument sauf si elle est principe ou intermédiaire ou autre chose. Par exemple : «A » dont l'existence est non-nécessaire, s'il est possible qu'il soit cause efficiente (fâ'ilî) pour l'existence de « B » ; et on sait que l'existence de « B » est non nécessaire ; or tout être non-nécessaire (pouvant ne pas être) (mumkin al-wujûd) n'existe sans que son existence devienne nécessaire (wâjib), ainsi l'existence de « B » est devenue nécessaire à cause de « A ». « B » est alors non-nécessaire sous un aspect et nécessaire sous un autre aspect. Toutefois « B » possède la possibilité d'être ('imkân) par soi-même, et ce qui est reçu, c'est la nécessité d'être (wujûb al-wujûd). Ainsi, « A » et rien d'autre que « A » sera cause de la nécessité d'être de « B ». Or « A » est l'être non-nécessaire (l'être pouvant ne pas être) et on aura ainsi une essence dont l'existence est non-nécessaire (une essence pouvant ne-pas-être) comme cause efficiente de la nécessité d'être. C'est là quelque chose d'absurde. Il est impossible qu'elle soit une quiddité dont l'existence est non-nécessaire (pouvant ne-pas-être) Il existe plusieurs critiques et des doutes à l'égard de cette démonstration. Par exemple, ceci : « A » est cause de la nécessité d'être de « B » en tant que A est nécessaire, de même que le feu est la cause de la combustion du bois en tant qu'il est brûlant, il faut ajouter toutes les autres qualifications du feu ne rentrant pas dans la combustion. Ne chicanons pas sur l'exemple choisi. Voici la réponse (à cette objection) : la chaleur est la cause de la combustion et non pas l'essence du feu, toutefois la chaleur ne peut exister que dans un substrat comme le feu, de sorte que l'on attribue (on rapporte) la combustion du feu en tant que ce dernier est le support de la cause efficiente et non pas en tant qu'il est efficient. Si

et demander à Dieu, qu'il soit exalté, son assistance car il est l'ami qui exauce.

Toutefois le fait de considérer les qualifications et la vérification spéculative de leurs modalités sont au nombre des choses les plus importantes pour celui qui étudie ces positions philosophiques.

L'Être Nécessaire, exaltée soit sa sublimité, est précisément une Essence qui ne peut être conçue que comme existante. L'intellect conclut que son existence lui appartient de par son essence et non pas par l'instauration d'un agent. Si le prédicat existence était un concept (ma'nâ) qui rajouterait à son essence, son essence en tant qu'elle est nécessaire comporterait une pluralité (kathrat). Or nous avons montré précédemment que l'Être nécessaire par soi-même est un sous tous les rapports et ne comporte de multiplicité d'aucune sorte si ce n'est la multiplicité dans la manière dont la pensée le considère (si ce n'est pour la pensée conceptuelle abstraite) « kathrat i'tibâriya ». Il se peut que cette multiplicité soit infinie, or la multiplicité dans l'ordre conceptuel abstrait ne rend pas l'essence multiple d'aucune sorte. Pour récapituler, disons : toutes les qualifications de l'Être nécessaire sont d'ordre conceptuel abstrait (affaire de pure pensée). Aucune d'elles n'est en acte d'être (réelle) absolument.

Il se peut que Sa science soit en acte réelle d'être (wujûdî), je veux dire l'actualisation (production) (husûl) des formes des intelligibles dans son Essence. Néanmoins, elles sont toutes non-nécessaires et elles lui sont inhérentes (lâzimat). L'explication en est simple qu'on trouve dans un autre lieu où l'on doit la rechercher.

En ayant appris que l'existence est purement une manière de considérer (la quiddité) (i'tibârî), comme l'unité et tous les autres points de vue logiques sous lesquels on considère les choses, tu sauras alors ce qu'est le non-être ('adam) et ses modalités en tant qu'abstractions (sous l'aspect conceptuel abstrait) opérées par la pensée et de quelle façon le non-être peut être en acte d'être (réel) (wajûdî). Toutefois, le non-être est un concept intelligible (ma'nâ ma'quîl). Or tout concept intelligible existe dans l'âme. Ainsi la quiddité du non-être, je veux dire son concept (ma'nâ) existe dans l'âme. Discourir de surcroît sur le non-être pour savoir s'il est intelligible par essence ou par accident ne concerne pas notre propos ici. En vérité, il est intelligible par accident.

Le sophisme est l'un des plus abominables affirmés dans ce domaine. Que Dieu très Haut nous préserve du faux et de l'amour du triomphalisme.

Quant à la solution de l'ambiguïté (shubhat) proposée par les hommes de Vérité ('ahl al-Haqq), c'est que l'existence est le concept reçu et rien d'autre. Mais si elle est le concept reçu (ma'mâ mustafâd) et rien d'autre, comment est-il possible qu'un concept qui se rajoute in concreto conformément à cette qualification, à savoir ce qui est reçu soit l'essence et rien d'autre ? Or l'essence était non-existante et elle fut, donc c'est l'essence qui est reçue. Aussi cette essence n'est-elle pas une réalité qui aurait besoin de l'existence et qui serait la cause de l'existence puisque l'essence était non-existante antérieurement à l'existence. Comment une réalité aurait-elle besoin d'une autre réalité avant l'acte d'exister ? Le besoin (iftiqâr) d'une chose parmi d'autres appartient seulement aux existants et non aux non-existants. En revanche, lorsque l'âme intellige cette essence, qu'elle considère abstraitement ses modalités, qu'elle en opère l'analyse logique (tafsîl 'aglî), les qualifications de cette essence sont alors de plusieurs sortes parmi lesquelles il y a des attributs (prédicats) essentiels et des attributs (prédicats) accidentels, comme si elle (l'âme) découvrait l'existence comme ressortissant aux prédicats accidentels. Il n'y pas de doute que l'existence est un concept qui se rajoute à la quiddité intelligée (mâlhîya ma'qûla). Notre propos ne vise pas cela mais vise l'existence in concreto (wujûd fi-l-a'yâm). Puis lorsque l'intellect aura examiné la quiddité appelée hominité, il saura que l'animalité et le fait d'être pensant (nâtiqîya) lui appartiennent de soi-même et non pas par l'instauration d'un agent (ja'l jâ'il). Elle reçoit l'existence d'autrui au sens que si cette essence était non-existante (ma'dûmat), elle ne serait pas qualifiée par le prédicat d'existence, ce qui aurait pour conséquence de considérer que sa qualification par le prédicat existence résulterait du fait de sa dépendance (ta'aluq) de quelque chose d'autre. Je suppose en effet qu'il appartient à tous les sages de ne pas ignorer ce degré d'intelligibles. Celui qui constate qu'il est au nombre de ceux qui sont déficients en ce qui concerne cette idée, qu'il sache qu'ils ne sont écartés de la vérité à cause de quelque chose d'illusoire (imaginaire) (wahmî) qui les ont induits en erreur. Dès lors il lui incombe de s'adonner à l'entraînement spirituel (riyâdât) parfait

Mais si ton premier propos (assertion) est vrai, à savoir que la blancheur existante a besoin d'une existence qui se rajoute à elle, à son tour cette existence aurait besoin nécessairement d'une autre existence qui se rajouterait à elle, c'est là quelque chose d'impensable.

Parmi eux, il y a celui qui s'engage dans les divagations et s'occupe à des sophismes (mughâlatat) abominables. Alors, nous ne poursuivons pas notre discours avec lui et nous nous chargeons de le dissuader d'une autre manière. En outre, si le prédicat existence était existant par soi-même et non par une autre existence et qu'il était adjoint à la quiddité (mâ'hîya) et que par ce prédicat celle-ci devenait existante, le statut de la partie serait attribué en prédicat (mahmûl) au

composé, c'est là quelque chose d'impensable. Bien plus, s'il en était ainsi la quiddité ne serait pas existante, tout au contraire, elle serait adjointe à quelque chose d'existant de sorte que le prédicat (partie) ne serait pas attribué au composé, de même la blancheur et blancheur par essence et lorsqu'elle est adjointe au corps, le composé ne devient pas blancheur mais blanc. Si la blancheur était blanche par essence, le corps ne serait pas blanc mais il serait adjoint à une chose blanche. Toutefois les gens du commun appellent blancheur ce qui est blanc en disant alors : « cela est une couleur blanche », mais ils disent cela au sens métaphorique (majâz) mais non pas au sens vrai. De même si on dit de l'existence qu'elle est existante au sens métaphorique mais non pas au sens vrai ('ala-t-tahqîq), alors son statut sera celui des réalités métaphoriques. C'est incontestable.

Sache qu'il s'agit là d'une question qui est commune à toutes les sciences. Aussitôt que la vérité (haqîqat) apparaît à un chercheur, celui-ci peut en montrer l'absurdité. J'ai entendu l'un d'eux dire que l'existence est existante et qu'elle n'a pas besoin d'une autre existence, de même que l'homme est homme par son hominité et que par ailleurs son hominité n'a pas besoin d'une autre hominité pour qu'elle soit hominité. Celui qui soutient cette thèse ne fait pas de distinction entre hominité et homme car si l'hominité était qualifiée par le prédicat homme elle aurait besoin d'une autre hominité. Au contraire elle est qualifiée par le prédicat hominité. Veut-il bien dire au sujet de l'existence pareillement, à savoir que l'existence n'est pas qualifiée par le prédicat existant en ce sens qu'elle n'a pas besoin d'une (autre) existence, mais qu'elle est qualifiée par le prédicat existence et rien d'autre afin qu'il puisse écarter cette absurdité?

extrêmes contraires (tarafā-n-naqīd) (rien ne peut être et ne pas être) en disant : « est-ce que l'existence est existante in concreto ou ne l'est pas? » Si tu réponds qu'elle est existante, il s'ensuivra une énorme absurdité. Mais si tu réponds qu'elle n'est pas existante, alors il ressort avec évidence que l'existence n'est pas existante in concreto. Tel est l'objet du désaccord. Nous nous félicitons donc qu'ils soient d'accord avec nous. Ensuite, en second lieu, nous exigeons d'eux de répondre à la question: «l'existence est-elle ou non une qualification logique (wasf ma'qûl) pour l'essence de l'existant?» Si tu réponds: «Bien entendu, elle l'est», on est alors contraint d'admettre et de reconnaître que l'existence est un mode conceptuel abstrait (une simple manière de considérer la quiddité). Mais si tu réponds: «Elle ne l'est pas», l'existence sera un non-existant (inexistante) in concreto, et dans l'âme à la fois. Il arrive que les sages ('ugalâ) se gardent de tenir de tels propos.

Parmi eux, il y a celui qui soutient que la qualification, à savoir l'existence, n'a pas besoin d'une autre existence pour qu'elle soit existante et qu'au contraire elle est existante sans qu'elle ait besoin d'une autre existence. Nous répondons à celui qui soutient cette thèse qu'il cherche seulement à repousser une régression ad infinitum (tasalsul) de sa propre thèse sans pouvoir la repousser, au contraire, il tombe dans maintes autres absurdités. L'une d'elles consiste à demander si cette existence à laquelle il se réfère est existante ou non. S'il répond : « Elle ne l'est pas », il se trouve alors en accord avec nous et il est en contraction avec lui-même. Mais s'il répond: «elle l'est», alors nous lui demandons si elle est ou non existante par une autre existence. S'il répond: «Bien entendu, elle l'est», on aura une régression ad infinitum sans pouvoir la repousser et s'ensuivra quelque chose d'absurde. Mais s'il répond: «Elle ne l'est pas», nous lui demandons (alors) si cette existence qu'il proclame est quelque chose qui possède ou non une essence (dhât). S'il répond: «Non pas alors son propos est divagation et une absurdité. Mais s'il répond «Bien entendu, elle en a», nous lui disons; «ainsi tu admets une essence existante sans existence, pourquoi ne l'admets-tu pas pour toute existence et pour tout essence afin que tu sois débarrassé de cette contradiction et de ces absurdités».

couleur soit couleur) in concreto n'existe pas comme quelque chose de distinct de la négritude, et qu'elle est seulement une qualification logique (wasf 'aqli) qui s'actualise dans l'âme lorsque l'intellect vérifie l'essence de la couleur noire et qu'il examine ses modalités états et sa participation à la blancheur dans certains de ses modalités (états)

Il en va de même pour l'existence et l'unité. Il se peut que la réalité de l'existence soit plus malaisée à comprendre que tous les autres accidents parce que certains parmi les hommes de vérité (ahl al-haqq) ont jeté le doute dans l'esprit en affirmant que l'homme intelligible par exemple possède une réalité (haqîqat) et une quiddité dans lesquelles l'existence n'est pas impliquée, de sorte que dans l'homme doué de raison (qui intellige) peut intelliger le concept d'homme sans qu'il intellige en même temps qu'il est existant ou non existant. Il s'ensuit nécessairement que l'existence est un concept qui résulte pour lui d'une manière extrinsèque à son essence. Ils soutiennent aussi que l'existence de l'humanité est le concept qu'il a acquis d'autrui puisque l'animalité et la condition du sujet pensant lui appartiennent de par son essence et non pas par l'action instauratrice (ja'l) de l'agent (jâ'il) ni par la cause d'un causateur (musabbib) ; c'est comme si le créateur - que sa sublimité soit magnifiée n'avait pas, par exemple instauré l'humanité comme corps mais l'avait instauré comme existante ; puis lorsque l'homme existe il ne pouvait être que corps. Ils ont déclaré que s'il en était ainsi, il serait nécessaire que l'existence soit un concept qui se rajouterait à l'homme in concreto. Comment en serait-il autrement puisqu'elle est le concept reçu qu'on reçoit d'autrui et rien d'autre.

Avant de s'engager à résoudre cette question équivoque, nous devons apporter une preuve irrécusable que l'existence est un concept abstrait opéré par la pensée (ma'nâ i'tibârî). Nous disons donc que si l'existence pour l'existant était un concept qui se rajouterait à lui in concreto, elle serait à son tour existante et on soutiendrait que tout existant existe par une existence et ainsi l'existence serait existante par une autre existence qui aurait aussi une autre existence et ainsi de suite à l'infini. C'est là quelque chose d'impensable. Mais si quelqu'un objecte: «l'existence est un concept qui ne peut être qualifié par le prédicat existence au sens de la négation absolue et non pas au sens de la négation de l'un des deux termes, pour qu'on ne puisse par affirmer qu'elle est existante ou qu'elle n'est pas existante». Dès lors nous faisons falloir (contre eux) le principe nécessitant l'un des deux

couleur (le fait que la couleur soit couleur), le fait d'être couleur serait un prédicat inhérent au substrat de la couleur noire et autre chose pour la couleur noire, et le fait d'être couleur serait une réalité existante in concreto impliquant nécessairement d'une façon extrinsèque à son essence qu'elle soit couleur noire. C'est quelque chose d'impossible.

Quant nous disons qualification au sens conceptuel abstrait, nous voulons dire que lorsque l'intellect intellige une certaine idée, il opère une analyse de cet intelligible d'une façon conceptuelle et considère abstraitement ses différentes modalités. En effet, s'il constate que cette idée est simple et non multiple du fait de tous les accidents qui existent in concreto et s'il constate aussi qu'elle possède des qualifications, il saura alors que ces qualifications appartiennent à cette idée seulement dans l'ordre de la pensée conceptuelle et non pas dans l'ordre d'être in concreto en se rendant compte que la réalité simple existant in concreto ne peut comporter des parties multiples in concreto, en réalisant aussi que l'accident ne peut être un substrat pour un autre accident et en réalisant enfin que le sujet d'ihérence (substrat pour cet accident ne peut être un sujet pour cette qualification par laquelle cet accident s'est qualifié. Ce sont là des postulats admis par eux. Toutefois certains de ces postulats (muqaddamât) ne sont pas admis par les sages (les philosophes).

Il arrive que ces concepts sont étudiés d'une façon exhaustive (soient absents) en science supérieure divine et universelle (ilm' a'lâ 'ilâhî kullî). Quiconque parmi les chercheurs en ce domaine n'est pas attentif à ces qualifications comme abstractions opérées par la pensée « est dans un égarement profond » (Q.4:116 et 136) comme certains déviationnistes (muta 'assifûn) récents qui ont fait de la « colorité » (le fait que la couleur soit couleur), de l'accidentalité, de l'être et de tous ces états, des états positifs ceux qui ne peuvent être qualifiés ni par l'être, ni par le non-être (adam). Sans doute ce qui les a fait tomber dans cette erreur manifeste concernant la plupart des jugements qui s'imposent immédiatement à l'intelligence de la façon la plus évidente (qadâya awwaliya), à savoir qu'il n'existe pas d'intermédiaire entre la négation (salb) et l'affirmation (îjâb) est chose évidente et nous n'avons pas besoin de l'exposer en plus ou moins grande partie en raison de sa simplicité. S'ils étaient attentifs aux qualifications dans l'ordre conceptuel abstrait, ils ne seraient pas tombés dans cette grave erreur mais ils auraient soutenu que la « colorité » (le fait que la

Prophète, l'élu, Mohammad, et sur les membres de sa famille les très purs.

Les qualifications (awsâf) des sujets qualifiés sont de deux sortes, l'une est appelée essentielle (dhâtî), l'autre est appelée accidentelle (aradi). Parmi les qualifications accidentelles, il y a celles qui sont concomitantes (lâzim) dans le sujet qualifié, il y a celles qui ne le sont pas mais elles s'en séparent (mufâriq) soit dans la pensée seulement soit dans la pensée (wahm) et dans l'existence (wujûd) à la fois. Puis chacune des deux sortes, l'essentielle et l'accidentelle, se subdivisent en deux catégories, l'une est appelée aspect conceptuel abstrait (i'tibârî), l'autre est appelée aspect en acte d'exister (wujûdî).

Quant à la catégorie relative à l'acte d'exister accidentel (wujûdî 'aradî), elle est comme la qualification du corps par le prédicat noir, si ce corps est noir.

En effet, la couleur noire est une qualification en acte d'exister, c'est-à-dire un concept qui se rajoute à l'essence du sujet noir, existant in concreto (fil-l-a'yân). Si la couleur noire est une qualification en acte d'être. Noir sera (aussi) une qualification en acte d'exister.

L'affirmation de poser la réalité de cette catégorie relative à l'acte d'exister n'a pas besoin de démonstration parce qu'elle est évidente pour l'intellect mais aussi pour l'imagination (wahm) et les sens.

Quant à la catégorie relative à l'aspect conceptuel accidentel (i'tibârî 'aradî), c'est comme le fait de décrire deux comme la moitié de quatre, car si le fait que « deux » la moitié de quatre était quelque chose se rajoutant à son essence (dhât) alors, « deux » aurait des significations qui se rajouteraient à son essence d'une façon infinie. Or la preuve établit que cela est impossible. Quant à la catégorie relative à l'aspect conceptuel abstrait essentiel (i'tibârî dhâtî), c'est comme le fait de qualifier de couleur la couleur noire. Car le fait qu'elle soit couleur est une qualification essentielle pour elle. La preuve établissant que le fait d'être couleur (lawnîya) « le fait que la couleur soit couleur » n'est pas prédicat se rajoutant à l'essence de la négritude (sawâdiyya) in concreto est celle-ci : si le fait d'être couleur (le fait que la couleur soit couleur) était un prédicat se rajoutant à l'essence (de la négritude), il (le fait d'être couleur) serait nécessairement un accident puisque la couleur noire est un accident. En outre comment un accident pourrait-il être substrat pour un autre accident ? Si le substrat (mawdû') de la négritude était le substrat pour le fait d'être

Deux Opuscules philosophiques d'Omar Khayyam

Ali Reda Arafa
Professeur à l'Université Paris X
Chercheur au CNRS (Paris)

Dans cet article, nous donnons la traduction française de deux opuscules philosophiques de Khayyam. Le premier est consacré à l'ontologie. Il a été publié avec sa traduction persane par Monsieur G. Jamshidnezhad Avval¹. Le deuxième concernant l'être et l'obligation a été publié avec sa traduction persane par B. Hashemipour².

Premier Opuscule

Opuscule sur l'être

Par Omar Ibn Khayyâm

O nom de Dieu le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux.

Gloire soit à Celui dont la majesté est magnifiée et dont les noms sont sanctifiés. « Il est Celui qui a pourvu chaque chose de ses conditions d'existence et qui a dirigé sur la bonne voie » (Q. 20:50). « Il dénombre toute chose » (Q. 72:28) que la bénédiction soit sur Son

¹. G. Jamshidnezhad Avval, « Un traité de Khayyam sur l'ontologie » (en persan), *Farhang* vol. 12, n° 29-32 (2000), pp. 85-130.

². B. Hashemipour, « Un traité de Khayyam sur l'être et l'obligation » (en persan), *Farhang* vol. 12, n° 29-32 (2000), pp. 131-156.