

LA REVUE DU CAIRE

FONDÉE EN 1938
Vol. XXVII No. 141

JUIN 1951

DIRECTEUR :
Alexandre Papadopoulos

MILLENAIRE D'AVICENNE

(ABOU ALI IBN SINA)

NUMÉRO D'HOMMAGE

rdc

LE CAIRE
1951

SOMMAIRE

Alexandre Papadopoulo	<i>Avant propos</i>	I-VII
Taha Hussein Pacha	<i>En manière d'Introduction</i>	1
•••	<i>Vie d'Avicenne</i>	3
Henri Massé	<i>Le poème de l'Ame</i>	7

Première partie

Louis Massignon	<i>Avicenne et les Influences Orientales</i> ...	10
Louis Gardet	<i>Avicenne et le problème de sa « Philosophie orientale »</i>	13
Fouad el Ahwany	<i>La Théorie de la Connaissance et la psychologie d'Avicenne</i>	23
Yusuf Karam	<i>La vie spirituelle d'après Avicenne</i>	44
Louis Gardet	<i>L'expérience mystique selon Avicenne</i> ...	56
M.M. Anawati	<i>Un cas typique de l'ésotérisme avicennien : sa doctrine de la résurrection des corps</i>	68
A.M. Goichon	<i>La place de la définition dans la logique d'Avicenne</i>	95

Deuxième partie

Akil Muhtar Ozden	<i>Avicenne médecin</i>	107
Ibrahim Madkour	<i>Avicenne et l'Alchimie</i>	120

Troisième partie

M.-T. d'Alverny	<i>L'Introduction d'Avicenne en Occident</i> ...	130
Mohamed Youssef Moussa	<i>Avicenne et l'Azhar</i>	140
Suheyh Unver	<i>Un supplément aux commentaires et Imitations de l'« Elégie Spirituelle » d'Avicenne</i>	166
Yéhia el Khachab	<i>Avicenne et les manuscrits d'Iran</i>	172
M.M. Anawati	<i>Les travaux du Millénaire</i>	184

AVANT-PROPOS

Si la *Revue du Caire* a tenu à commémorer par un numéro spécial le millénaire d'Avicenne, c'est d'abord qu'il appartenait à la principale revue culturelle de langue française au Moyen-Orient de participer aux manifestations que cette date a suscitées dans les pays islamiques comme dans les milieux orientalistes d'Europe. L'Iran, l'Égypte, la Ligue Arabe, l'UNESCO, les Universités de France et d'Angleterre, les intellectuels d'Orient comme ceux d'Occident tiennent à célébrer cet anniversaire avec une solennité recueillie et par des travaux qui mettent l'œuvre d'Avicenne en pleine lumière : on pourra lire à la fin de ce volume un aperçu des principales manifestations. Disons tout de suite qu'elles sont réconfortantes et par leur caractère constructif et par la coopération des érudits de pays et de religion divers à une œuvre de culture internationale. S.E. le Dr. Taha Hussein Pacha, Ministre de l'Instruction Publique d'Égypte, dans l'article qu'il a bien voulu nous donner à l'occasion de ce numéro, souligne avec beaucoup de profondeur le caractère international de l'œuvre d'Avicenne, caractère qui explique le vaste intérêt qu'elle continue de soulever. Comme on pourra le constater, ce numéro spécial de la *Revue du Caire* est lui-même le résultat d'une étroite collaboration entre les meilleurs spécialistes de la philosophie d'Ibn Sina, qu'ils soient originaires d'Égypte, de Turquie, de France ou

d'Iran. Et nous croyons que si tant d'érudits venus de pays, de religions et de climats intellectuels souvent fort éloignés sont heureux de coopérer à célébrer un grand philosophe comme Avicenne, surtout en ce moment, il entre certainement dans cet entrain joyeux à contribuer à tant de travaux, un secret désir de témoigner leur confiance dans la primauté de l'intelligence, dans la compréhension internationale et dans un avenir où la culture humaine s'édifiera en mariant les apports du génie de tous les peuples.

Ibn Sina, véhicule arabe d'une pensée grecque vers les pays latins, par le rayonnement international qu'il a eu dès le Moyen-Age est, à ce point de vue, un prétexte exemplaire. Il symbolise l'unité de l'esprit et de l'héritage humain et c'est à cette unité fondamentale et à cet héritage harmonieusement mélangé que tout le monde s'empresse de rendre hommage.

La *Revue du Caire*, dont l'existence est elle aussi une manifestation continuelle d'un dialogue fructueux entre les esprits et les sensibilités imprégnés par l'Orient et les intelligences et les caractères formés par l'Occident se devait donc doublement de célébrer le millénaire du Cheikh ar-Raiss Hujjat al Haq Abu Ali Hussein Ibn Abdallah Ibn Sina.

Précisons d'abord que le millénaire que l'on fête cette année est basé sur le calendrier lunaire de l'Hégire. Avicenne est né, en effet, près de Boukhara en 370 de l'Hégire (980 A.D.). Or, nous sommes en 1370 de l'Hégire et il est naturel que le monde islamique célèbre le millénaire de son grand philosophe d'après son calendrier, en avance de 29 ans sur le calendrier solaire. Ce décalage explique qu'on ait pu célébrer en 1937, soit il y a 14 ans seulement, le neuf centenaire de la mort d'Avicenne. La date précise du millénaire tombe dans la seconde quinzaine du mois de juin 1951

et la *Revue du Caire* est assez fière d'être à peu près la seule publication qui coïncide vraiment avec l'anniversaire.

Espérons que ce ne soit pas le seul mérite de ce numéro. Bien entendu, nos collaborateurs ont eu toute liberté pour traiter leur sujet, chacun selon ses convictions et on conçoit qu'entre un professeur de théologie à l'Azhar, un prêtre dominicain, un professeur de théologie catholique, des professeurs de philosophie laïques, musulmans ou chrétiens, les approches soient fort diverses. Mais, précisément, c'est sur cette diversité de points de vue que nous comptons pour éclairer de manière assez complète Avicenne et son œuvre et faire saisir les retentissements souvent opposés qu'elle a suscités. A ce point de vue on lira avec un vif intérêt l'article du Cheikh Mohamed Youssef Moussa, qui plus encore par l'authenticité et le caractère personnel et encore actuel du problème, que par le fond de la question nous fait sentir quels conflits a suscités celui dont Ghazali a dit dans l'introduction de son livre *Tahafut-ul-Falasafeh* : « Les plus grands philosophes de l'Islam sont Farabi et Avicenne, et pour cette raison nous devons rejeter tout ce qu'ils ont choisi et considéré comme vrai ». Du fond des âges cette condamnation retentit encore.

Sur un autre plan le problème actuellement le plus intéressant que soulève la philosophie d'Ibn Sina est celui de ses véritables croyances. Il apparaît certain, à présent, que ce commentateur génial d'Aristote ne se considère nullement lié par la doctrine du Maître et que sur la fin de sa vie il voulut exposer sa philosophie originale. Cet homme qui ne connaissant pas le grec et ne pouvant prendre contact avec la pensée d'Aristote qu'à travers des traductions arabes souvent incertaines et incomplètes, a su la faire revivre

dans toute sa force au point de l'enseigner au monde latin, il était naturel qu'il eût assez de génie pour en voir aussi les limites et pour proposer une philosophie originale. Il se moque des philosophes péripatéticiens de son temps qui, en Orient aussi, se contentaient de répéter *Aristote l'a dit* et se réfère contre eux, à la fin de son *Al Shifa*, au vœux d'Aristote lui-même que quiconque peut ajouter à ses principes de logique ne devrait pas se retenir de le faire. Dans l'introduction de son ouvrage, malheureusement en grande partie disparu, *la Sagesse des Orientaux*, qui, comme le montre le Prof. Massignon, peut fort bien signifier *La Sagesse de l'Illumination*, il écrit : « Mon application au travail de recherche m'a amené à écrire sans être influencé par le caprice, les habitudes d'esprit, la peur de l'opposition par les partisans des livres grecs, auxquels ils sont habitués par leurs méprises, inadvertance et leur faible compréhension, et j'ai objecté aux affirmations des Péripatéticiens selon qui la Bénédiction divine n'a touché que les disciples d'Aristote seulement. Bien que j'ai pleine connaissance de la grande intelligence et de la supériorité d'Aristote, je crois aussi qu'il sied à ceux qui viennent après Aristote d'expliquer ses fautes et de corriger ses erreurs en science. Mais les disciples d'Aristote sont connus pour leur fanatisme, et lorsque par hasard ils voient une erreur, ils pensent qu'ils se trompent eux-mêmes et que toute tentative de correction ou d'addition est inutile.... Mais lorsque nous commençâmes à apprendre, nous apprîmes facilement tout ce qui était nécessaire. Il est très probable que des connaissances provenant d'autres sources que la Grèce nous sont parvenues. Lorsque nous étions occupés à acquérir les connaissances des Grecs, nous étions jeunes et nous comprîmes rapidement et enseignâmes mot pour mot. Mais comme les étudiants en philosophie se con-

sidéraient eux-mêmes comme des disciples des philosophes péripatéticiens, nous ne contredîmes pas la tendance générale ; nous témoignâmes même de notre adhésion aux péripatéticiens et nous complétâmes leurs théories, qu'ils étaient incapables d'expliquer. De plus nous corrigâmes leurs erreurs et nous trouvâmes des excuses pour chacune, quoique nous savions qu'elles étaient fausses.

« Nous laissâmes sans les relever la plupart des erreurs. Les théories avec lesquelles nous nous déclarâmes en désaccord étaient celles qu'il était impossible de négliger. Nous adoptâmes cette attitude parce que certains problèmes étaient devenus des faits établis et des truismes pour le peuple, envers lesquels il ne conservait plus la moindre parcelle de doute. Et cependant certains de ces problèmes étaient si profonds que nos contemporains ne pouvaient pas les comprendre ; car ils sont comme des bâtons dépourvus de raison et de compréhension ; ils pensent que c'est une innovation indésirable de réfléchir sur de tels problèmes et une sorte d'hérésie de contredire ce qui est devenu populaire.

« C'est pour cette raison que nous nous sommes abstenus d'écrire les faits qui auraient mené à des agitations fanatiques.

« Du commencement à la fin, nos amis savent jusqu'à quel point nous avons mené nos recherches dans les problèmes scientifiques ; et, comme tel était l'état des choses, nous fûmes obligés d'écrire un livre, comprenant les principaux problèmes de la vraie science, et de n'enregistrer que les faits qui ont été découverts après des réflexions considérables. Par conséquent nous avons écrit ce livre pour nous-mêmes seulement. Je dis « nous » et j'entends ceux qui pensent comme moi.

Mais dans le livre *Al Shifa*, j'ai écrit ce que les gens aimaient. Nous écrirons davantage sur ce sujet dans les *Lawahiq* (les Additions) ».

On ne saurait être plus clair. La figure d'Avicenne nous apparaît tout autrement que ne le représente la tradition, comme un simple commentateur, quoique génial, d'Aristote. Le fier langage que l'on a lu est d'un homme d'une autre trempe, à l'esprit libre et qui réalise en lui une synthèse supérieure et originale mais qu'il ne juge pas bon de livrer aux hommes de son temps. Pris entre l'orthodoxie religieuse et l'orthodoxie péripatéticienne — déjà rigoureuse comme on peut le constater et de même nature que celle qui devait condamner plus tard en Europe un Galilée —, Ibn Sina écrit pour lui-même et pour les *happy few*, qui devaient être soufis, une *Somme* qui allait harmoniser sans doute l'enseignement d'Aristote avec la *via illuminativa* des mystiques persans, comme la *Somme* de Thomas d'Aquin harmonisera Aristote avec la religion chrétienne. Malheureusement, de cette œuvre capitale et qui n'a pas eu le temps de porter ses fruits parce que bientôt détruite et jusque là réservée à des initiés, il ne nous reste que la Logique. On lira avec profit sur ce sujet les articles du Prof. Massignon, du Prof. Gardet et celui du Dr. Fouad el Ahwani, qui est remarquablement approfondi et qui montre que déjà dans les *Isharats* et le *Nagat*, Avicenne s'éloignait considérablement d'Aristote. Mlle. Goichon et le Dr. Yussef Karam ne disent pas autre chose.

C'est le grand paradoxe de la destinée d'Avicenne que son influence sur la pensée en Orient et en Europe ne s'est exercée que par les livres précisément qui trahissaient en partie ses convictions. Ce sera le grand mérite de ce millénaire de mettre en lumière cet aspect original d'Avicenne et de corriger le portrait tra-

ditionnel qu'on en peint. Bien que son rôle historique ait consisté à transmettre la pensée d'Aristote vers l'Europe, Avicenne est un génie que l'on devine d'une puissante originalité et à qui il a manqué seulement le milieu propice, sans doute, pour être en acte un grand philosophe marquant le début de l'ère moderne de la pensée, tout comme un Bacon ou un Descartes. Plus qu'à toute autre sa philosophie fait songer, par ce qu'on peut en deviner, à celle de Spinoza, qui a d'ailleurs été soumis indirectement à des influences orientales.

Nous avons consacré la plus importante partie de ce numéro à éclairer, selon le vœux exprimé dans l'article du Prof. Massignon, cet aspect original de la philosophie d'Avicenne. Une seconde partie est consacrée aux sciences. La troisième porte sur des questions historiques relatives à l'influence du grand philosophe.

Il ne nous reste plus qu'à remercier nos aimables et éminents collaborateurs et notamment le P. Anawati, dont le dévouement a contribué beaucoup à la préparation de ce numéro.

ALEXANDRE PAPADOPOULO



En manière d'Introduction

S'il était accordé à Ibn Sinâ de vivre aujourd'hui parmi nous, je ne sais ce qu'il penserait de l'extrême attention manifestée par les diverses nations civilisées à sa personnalité, à son influence et à cette part de sagesse qu'il a léguée et dont a profité l'Orient et l'Occident.

Avicenne était un philosophe, un sage au sens plein de ce terme et sa philosophie et sa sagesse importent beaucoup plus au sage que ce que les autres peuvent penser à leur propos. Qu'Avicenne eût agréé l'empressement admiratif suscité autour de sa personne et de son influence ou qu'il ne l'eût pas aimé, il y a dans ces célébrations une utilité, une utilité très grande, car elles manifestent aux générations présentes la place qu'occupe cet homme dans la vie de l'humanité universelle et non seulement dans l'histoire d'une seule nation. Aussi m'est-il difficile de comprendre le différend surgi entre certaines nations autour d'Ibn Sinâ. Il est né iranien mais il a reçu sa formation scientifique en arabe, il a composé en arabe et a fait connaître au monde sa philosophie par le truchement de cette langue. Iraniens et Arabes auraient pu se le disputer si sa philosophie n'avait pas été traduite en latin et étudiée dans l'Europe chrétienne au Moyen-Age et, dans la période moderne, au début de la Renaissance. Peut-être même Avicenne a-t-il eu plus d'influence sur la philosophie européenne chrétienne que sur les esprits orientaux parce que sa philosophie n'a été connue en Orient qu'à une époque où le monde Oriental commençait déjà à décliner, alors qu'elle a été révélée à l'Occident au moment où celui-ci initiait une marche ascendante. Aussi l'influence de sa philosophie en Eu-

rope et sur le monde chrétien a-t-elle été plus importante que son rayonnement en Orient. L'Europe a donc elle aussi le droit de l'appeler sien, comme l'Iran et comme les Arabes le font.

Mais je pense que c'est là précisément un des traits distinctifs de l'Homme universel au sens plein du mot. Avicenne n'est le monopole d'aucune nation, il est la propriété de la seule humanité entière. Il est un de ces intermédiaires principaux qui ont permis à la philosophie et à la culture grecque de perdurer, de se revivifier, de s'étendre en Orient et en Occident et, à ce titre, il est un des éléments essentiels de l'humanisme universel. Si les nations, les revues, s'intéressent à lui en ce moment, c'est précisément qu'elles se préoccupent de ce qui contribue à édifier l'humanité, son avenir. Et, sans aucun doute, le millénaire d'Avicenne est de ce point de vue un événement très important dont les enseignements sont utiles aux hommes dans leur vie présente comme pour leur avenir.

On m'a demandé d'inaugurer ces causeries (1). J'ouvre donc ces causeries, par la grâce de Dieu, avec un empressement joyeux et avec l'espoir que ceux qui les entendront y trouveront sujet à méditations, à enseignements et à profit et aussi avec la pensée qu'elles pourront rappeler aux Arabes leur passé et que si un Avicenne s'est rencontré en un moment de leur Histoire, rien n'empêche que surgisse parmi eux, ou parmi les iraniens, ou du sein de n'importe laquelle des nations orientales, un nouvel Avicenne.

TAHA HUSSEIN PACHA

Ministre de l'Instruction Publique d'Egypte.

(1) N.D.L.R. — Le texte arabe de cet article, que S.E. Taha Hussein Pacha a bien voulu nous accorder pour ce numéro spécial, a constitué la causerie d'ouverture de la semaine consacrée à Avicenne par les Emissions Arabes de la Radiodiffusion française.

VIE D'AVICENNE

Avicenne a vécu au quatrième siècle de l'Hégire, qui fut un des plus brillants de la civilisation musulmane. L'Iran, et plus particulièrement les provinces du Khorassan et de la Transoxiane, gouvernés par la dynastie des Samanides, rois lettrés, protecteurs des arts et des sciences, jouissait d'une liberté relative d'opinion et les travaux des savants étaient encouragés par une pratique généralisée du mécénat.

Abou Ali Ibn Sina est né à Khormethan, un district de Boukhara, la capitale de la dynastie Samanide. Cette région qui s'étend au-delà de l'Oxus n'est pas actuellement en Iran, mais à l'époque elle en faisait partie. Cependant, comme les Turcomans sont originaires de ces régions du Turkestan, la Turquie a pu réclamer Avicenne comme un de ses enfants. Taha Hussein Pacha, dans son article, dit fort bien que ces discussions sur la race à laquelle appartenait Avicenne, sont d'une extrême futilité. Ce qui compte, c'est qu'Avicenne a grandi dans le milieu iranien, la civilisation arabe et la religion musulmane, en contact avec les traditions philosophiques et scientifiques de la Grèce.

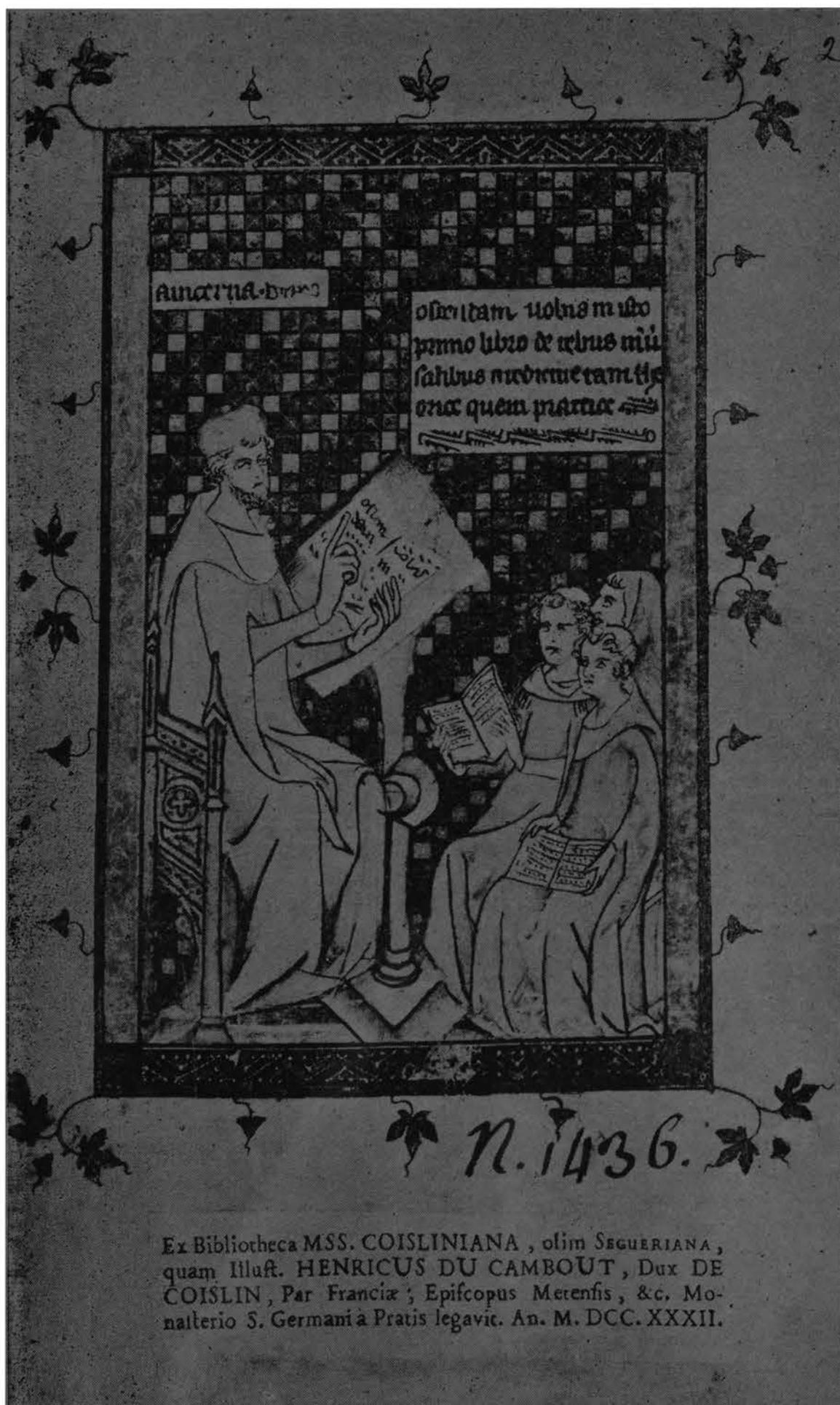
Le père d'Avicenne, Abdullah était un fonctionnaire dans le village de Kormethan sous le règne de Nuh Ibn Mansour (961-975). Il épousa une

femme du village d'Afshana, du district de Boukhara également, nommée Setareh ; Abou Ali est né en 370 de l'Hégire (980). Après la naissance d'Avicenne, son père se fixa à Boukhara même et envoya son fils à l'école. A l'âge de dix ans, Abou Ali connaissait par cœur le Coran et bien d'autres matières. Le père d'Ibn Sina était ismaélite et aimait étudier un livre intitulé *Ekhvan-as-Safa*. Abou Ali écoutait les discussions philosophiques et théologiques qui se tenaient autour de ce livre. Le jeune Abou Ali étudia les mathématiques, la jurisprudence islamique, auprès d'Ismail l'Ermite et la philosophie, la logique et la géométrie d'Euclide avec un philosophe connu de l'époque, Abou Abdullah Ibrahim Ibn Hussein Nateli. On dit qu'après avoir étudié six figures géométriques avec son professeur, Abou Ali déduisit tout le reste de la géométrie de lui-même. Par la suite, il étudia la médecine et devint vite le plus grand médecin de son temps. Il n'avait que seize ans et continuait à se perfectionner en logique, en philosophie et en sciences naturelles. Il commença aussi l'étude de la métaphysique d'Aristote, avec l'aide du traité d'Abou Nasr Farabi. Il fut appelé alors à soigner le Prince Nuh-Ibn-Mansour et le guérit. Il demanda aussitôt la permission de consulter les livres de la grande bibliothèque Samanide, qui contenait des manuscrits rares que peu de personnes avaient consultés. L'autorisation lui fut accordée et Abou Ali se livra à la lecture avec passion. Il avait dix-huit ans lorsqu'il termina complètement toutes ses études et posséda à fond la philosophie. A peine eut-il achevé de s'instruire que la bibliothèque prit feu et fut détruite ; aussi les ennemis et envieux assurèrent qu'Abou Ali l'avait incendiée pour être seul à posséder ces sciences. Le père d'Avicenne mourut en 1001 A.D. et Abou Ali fut nommé au poste de son



PORTRAIT D'AVICENNE

*approuvé par la Commission Nationale Iranienne
de l'Unesco*



Remarquable miniature d'un manuscrit français du XIIIe Siècle représentant Avicenne professant.

(Bibliothèque Nationale de Paris, ms. lat 14023, f. 2).

père. Il demeura en fonction jusqu'au moment où les troubles qui bouleversèrent la Transoxiane vers cette époque l'obligèrent à se réfugier à Kharazm. Il y fut accueilli avec bienveillance par Aboul Hussein Soheily, vizir de Ali Ibn Mansur et lui-même homme de lettres, qui l'induisit à continuer ses ouvrages. Ibn Sina passa un certain nombre d'années à la cour de Kharazm et jouit de paix et de tranquillité. Il connut là des érudits tels que Abou Reihan, Abou Nasr Ibn Araq et Soheil Simi.

En 1012, Abou Ali quitta le Kharazm pour des raisons inconnues. Quoi qu'il en soit, il décida d'aller chez Qabus, un monarque philosophe qui régnait à Gorgan. Cependant, alors qu'il était en route, il apprit que Qabus avait été emprisonné et tué. Il fut obligé de retourner à Dahestan, où il tomba malade. Guéri, il alla quand même à Gorgan, près de la Caspienne. Là, un des mécènes de la ville loua une maison pour Avicenne et pourvut à tous ses besoins. Il semble qu'Abou Ali devint fonctionnaire à Gorgan et ne disposa que de très peu de temps pour écrire ou enseigner. C'est à Gorgan, cependant, qu'il édita son *Canon* et plusieurs autres traités.

De Gorgan, notre philosophe alla s'installer à Rey, où il servit Majd-Ul-Dowleh et sa mère Zubeidah. Puis, il alla à Qazwin et à Hamadan.

Il y guérit Chams-Ul-Dowleh d'une maladie très grave et en reconnaissance il fut nommé à la fonction de Vizir, qu'il occupa de 1014 à 1020. A la suite d'une mutinerie, la maison d'Abou Ali fut pillée et la soldatesque exigea qu'il fut mis à mort, mais notre philosophe réussit à se cacher et après quarante jours, une maladie induisit le Prince à l'appeler pour être soigné et selon certains, pour le restaurer à son poste. En

1021, Chams-Ul-Dowleh mourut et son fils Sama-Ul-Dowleh lui succéda. Ibn Sina fut emprisonné à Foroujan pendant quatre mois. En prison il écrivit plusieurs de ses ouvrages. En 1024, Ala-Ul-Dowleh, roi d'Ispahan s'empara de Hamadan et Sama-Ul-Dowleh dut d'enfuir. Avicenne fut nommé son médecin et son conseiller littéraire et scientifique et le suivit à Ispahan. Il vécut quelques années à la cour d'Ala-Ul-Dowleh Abou Jafar, sans soucis et disposa de tout le temps nécessaire pour écrire. Le prince organisait une conférence d'érudits tous les jeudi soirs et leur demandait de discuter avec Avicenne. Ibn Sina construisit aussi pour ce prince un observatoire.

Avicenne escortait le Roi dans tous ses voyages, notamment lors de sa campagne dans le Kirmanshah en 1031. En cours de route, il tomba gravement malade et pour pouvoir continuer à marcher avec l'armée, il prit de fortes doses de médicaments, à la suite de quoi sa santé périclita et il ne fut plus capable de s'occuper avec efficacité des affaires qui lui étaient confiées. Il mourut à Hamadan en juin 1037, à l'âge de 58 ans et fut enterré dans cette ville.



L'ancien mausolé d'Avicenne à Hamadan

LE POÈME DE L'ÂME

attribué traditionnellement à

AVICENNE

Ce petit poème, autrefois étudié par l'orientaliste Carra de Vaux, chante la descente de l'âme dans le corps, qui, sans elle, serait comparable à une ruine. Elle y entre avec regret — comme elle en sortira. Elle s'y trouve emprisonnée, et subit la nostalgie de l'univers supérieur qu'elle a quitté. Enfin, libérée par la mort du corps, elle remonte vers cet univers dont les mystères lui deviennent accessibles. Le motif de son incarnation reste incertain ; de plus, elle n'a pas connu tous les secrets de l'univers, puisqu'un grand nombre de ceux d'ici-bas lui demeurent cachés lorsqu'elle le quitte.

H.M.

*En sa grandeur qui la défend, une colombe
est descendue vers toi, du plus profond des cieux,
dérobée au regard de tout initié ;
pourtant elle n'était couverte d'aucun voile.*

*Elle arriva sur toi contre son gré ; peut-être,
affligée, aura-t-elle horreur de te quitter.*

*Pudique, elle ignorait la familiarité ;
 mais, s'unissant à toi, elle prit l'habitude
 d'être en contact avec la ruine désertée.
 Elle oublia, je crois, tout ce qui l'attachait
 aux lieux mystérieux autant qu'inaccessibles —
 les séjours qu'elle avait abandonnés sans joie.
 Ainsi, s'étant unie à ce monde sensible,
 loin du centre idéal, sur les sables arides,
 et saisie par le corps pesant, elle demeure
 au milieu des débris et des chétifs décombres.*

*Quand elle se souvient de ce qui l'attachait
 au monde inaccessible, elle verse des pleurs
 qui coulent sans arrêt et très abondamment.
 Elle demeure là, gémissant dans le corps
 comme on gémit sur les reliefs d'un campement
 effacé par les vents qui passent et repassent.
 Car le filet serré la tient ; sa déchéance
 l'écarte des régions sublimes et immenses
 qui forment un séjour fait d'éternel printemps.*

*Mais quand est proche enfin son départ de ce monde,
 elle peut renoncer à ce corps qu'elle laisse
 et qui ne la suit point, à la terre lié.
 Elle dormait ; soudain, le voile est écarté ;
 elle aperçoit enfin l'univers de l'esprit —*

*ce que les yeux du corps ne voient point en leur nuit.
Alors elle roucoule à la cime d'un mont :
la véritable science élève les plus humbles.*

*Pourquoi du haut sommet dut-elle donc descendre
jusqu'au point le plus bas, au pied de la montagne ?*

*Si pour quelque motif Dieu l'a précipitée,
il demeure caché même à l'homme subtil.*

*Si par un coup fatal sa chute fut causée
afin qu'elle entendît ce qui n'était pas ouï,
qu'elle connût tous les secrets de l'univers,
elle n'a pas atteint l'objet de son effort :
le temps, suivant son cours, lui a coupé la route
et l'astre s'est couché pour ne plus se lever.*

*Elle est comme un éclair qui luit sur ce bas-monde,
puis passa comme s'il n'avait jamais brillé.*

Traduit de l'arabe par

HENRI MASSÉ

*Professeur au Collège de France,
Administrateur de l'Ecole Nationale
des Langues Orientales.*

AVICENNE ET LES INFLUENCES ORIENTALES

Je suis heureux de pouvoir dire quelques mots à l'issue de cette semaine consacrée par les émissions arabes de la Radiodiffusion française à la célébration du millénaire du grand philosophe Cheikh ar-raïss Ibn Sînâ (1).

Il est bien connu qu'Avicenne a penché à la fin de sa vie vers une philosophie nouvelle qu'il a appelée la *Sagesse Orientale*; cette appellation a divisé les savants, surtout parmi les orientalistes, autant en ce qui concerne la signification, que la forme même de l'expression. Faut-il lire « orientale » (*machriyya*, de machreq) ou bien « illuminative » (en la vocalisant *mouchriyya*) et en ce cas elle se rapporterait à la philosophie de l'*ishraq* (illumination) ? Dans tous les cas le nom est d'Avicenne lui-même, et de plus cela correspond à une vocation, à une sorte de préparation personnelle et au génie philosophique d'Avicenne, bien qu'on sache qu'il est occidental et non oriental du com-

(1) N.D.L.R. Ce texte est la traduction française faite pas nos soins de la causerie en arabe donnée par le Prof. Louis Massignon en conclusion de la semaine avicennienne des Emissions Arabes de la Radiodiffusion française. Le Prof. Massignon n'ayant pas eu la possibilité de revoir notre traduction ne saurait être responsable des erreurs qui auraient pu s'y glisser et dont nous nous excusons auprès de lui comme de nos lecteurs.

mencement jusqu'à la fin. En effet, les principes de sa philosophie sont pris à la philosophie grecque péripatéticienne et c'est pour cette raison qu'elle s'est répandue en Occident, par l'influence qu'elle exerça sur la philosophie chrétienne latine au Moyen-Age.

Cependant, je voudrais montrer qu'Avicenne possède un génie oriental véritable qui ne se trouve pas exclusivement dans ce qui demeure du *mantiq el machriqyine* et des *Isharat*, mais aussi dans son initiation à une haute sagesse orientale, ancienne et moderne.

PREMIER POINT : Les *termes techniques* d'Avicenne en mystique, non seulement dans certaines épîtres bien connues mais dans sa doctrine de l'Amour (*'ishq*). Car ce mot de *'ishq* n'est pas un terme de la propre adoption d'Avicenne mais remonte à certains maîtres anciens de la mystique comme Abdel Wahed Ibn Zayd et El Hallaj, qui ont employé le mot de *'ishq* à la place du mot coranique de *mahabba*. Et il y a à ce sujet, en mystique, une réponse d'Avicenne mentionnée par Al Hamadhani, dans son livre *Al Zobda*. C'est une réponse à Ibn Abi El Kheyr, qui était, au temps d'Avicenne le chef des Soufis à Nihchapour. Dans cette réponse, Avicenne emploie un certain nombre de mots obscurs du vocabulaire technique de la mystique et de Hallaj, notamment, par exemple : *l'entrée dans l'infidélité véritable et la sortie de l'Islam métaphorique* et cela est pris de l'expression étrange de Hallaj *que Dieu te cache l'apparence extérieure de la loi et qu'il te dévoile la vérité de l'infidélité*.

DEUXIÈME POINT : Nous voulons entendre par là le problème des lettres prises individuellement et de leur valeur. C'est là l'objet d'une épître spéciale d'Avicenne, d'une grande importance, appelée la *Rissala Al-Nayrouzyya*. Nous voyons également dans cette

épitre l'importance accordée à chacune des lettres de l'alphabet.

Par exemple le *ya* (ي) signifie la *déclaration*, la lettre *lam* (ل) signifie la *création* et l'*irradiation* et ces équivalences sont connues des grammairiens, la lettre *tâ* (ط) signifie la *matière*, et ainsi de suite jusqu'à la fin de l'alphabet.

Les deux points que nous venons de signaler montrent qu'Avicenne a un génie original, une philosophie orientale profonde qui n'a pas reçu suffisamment d'attention jusqu'ici.

LOUIS MASSIGNON
Membre de l'Institut
Professeur au Collège de France,
Membre de l'Académie
de Langue Arabe du Caire.



AVICENNE ET LE PROBLÈME DE SA « PHILOSOPHIE (OU SAGESSE) ORIENTALE »

Ibn Sînâ, ainsi que tous les falâsifa, subit la triple influence de Platon, d'Aristote et des néoplatoniciens. Influences à ses yeux souvent confondues : pour lui comme pour ses devanciers, certains textes très largement glosés et paraphrasés des *Ennéades* IV-VI, et le fragment de Porphyre qui y est joint, n'étaient connus qu'au titre de *Théologie d'Aristote* et attribués au Stagirite (1). Ce traité, et le *Liber de Causis* (2) devaient avoir une grande influence sur le développement de la falsafa orientale.

La pensée d'Ibn Sînâ subit-elle une évolution ? Il nous a laissé la préface d'un ouvrage intitulé *al-hikma al-mashriqiyya*, c'est-à-dire *Philosophie*, ou mieux

(1) Edités par F. Dieterici, Leipzig, 1882. C. Lewis en prépare à Oxford une nouvelle édition critique. Rappelons que cette traduction arabe, glosée et paraphrasée (avec résonances chrétiennes) est sans doute l'œuvre d'Ibn Nâ'ima de Homs, avec révision postérieure d'al-Kindî. Le texte en fut spécialement étudié par Paul Kraus. Pour l'état général de la question, voir Bert Mariën, *Etudes plotiniennes*, ap. *Rev. philos. de Louvain*, août 1949, p. 386 et ss.

(2) Texte de Proclus, traduit en arabe sous le titre de *Kitâb al-idaḥ li-Aristûṭâlîs fî l-khayr al-mahd*, édité (avec traduction allemande et commentaire) par Otto Bardenhewer, Fribourg en B., 1882. Nous ne voyons aucune raison contraignante d'adopter la thèse des Pères Alonso et Théry qui reportent au XIIe siècle et à Tolède l'établissement de la traduction arabe elle-même.

peut-être *Sagesse orientale* (3). Il y annonce qu'il va livrer enfin sa vraie pensée. Il s'en était caché dans ses autres écrits par suite du crédit dont jouissait Aristote, et s'était appliqué à ne révéler de ses thèses personnelles que ce qui était apte à satisfaire « le vulgaire philosophant ». Mais dans la *Hikma al-mashriqiyya*, il exposera son vrai système.

Malheureusement, cette *Sagesse orientale* ne nous est point parvenue. On dit à l'ordinaire qu'Ibn Sînâ mourut en la laissant inachevée. Par ailleurs, il y renvoie, en certains de ses ouvrages, avec une telle netteté que l'on peut bien se demander s'il ne s'agit pas d'une œuvre (en brouillon peut-être ?) existante mais aujourd'hui perdue.

Est-il possible de nous en faire quelque idée ? La question a été abondamment débattue parmi les spécialistes. Ils hésitèrent longtemps sur la vocalisation à donner à *mshrq*, et voulurent jadis traduire l'expression avicennienne par « philosophie illuminative » (*mushriqiyya*). Il fallut les travaux décisifs de C.A. Nallino (4) pour que l'interprétation « philosophie orientale » fut définitivement adoptée.

Mais que signifie cet Orient ainsi évoqué ?

Pour situer certaines thèses de son devancier, qu'il combat, Ibn Rushd (5) nous renvoie aux « croyances des Orientaux ». Quels Orientaux ? S'agirait-il, comme

(3) Préface reproduite en tête du *Mantiq al-Mashriqiyyîn* (*Logique des Orientaux*) édité au Caire en 1328 H./1910.

(4) Cf. l'article paru en 1925 dans la *Revista degli studi orientali* sous le titre : *Filosofia « orientale » od « illuminativa » d'Avicenna ?*, — article repris dans l'édition complète des œuvres posthumes.

(5) Dans le *Tahâfut al-falâsifa*.

le suggère, M. 'Abd al-Rahmân Badawi (6), de l'école des aristotéliens de Bagdad, opposés aux commentateurs grecs « occidentaux » ?

M. Badawi appuie sa conclusion sur le texte de l'*Insâf wa l-intisâr* dont il publie quelques extraits retrouvés. Mais en fait, l'*Insâf* se présente comme une critique, souvent fort vive, de cette même école (orientale) de Bagdad. L'hypothèse de M. Badawi est éclairante pour le sens historique à donner à l'adjectif « orientale » dans les textes de l'*Insâf*. Mais elle ne saurait résoudre la question qui nous occupe. L'identification de l'école aristotélicienne de Bagdad et de la *Sagesse orientale* au sens avicennien doit être écartée.

Mlle A.-M. Goichon, de son côté, insiste sur la portée spécifiquement géographique de l'expression (7). Elle propose une « philosophie orientale » qui s'inspirerait de l'école scientifique de Jundî-Shâpûr, avant tout de ses études médicales et de sciences physiques. Il y aurait bien eu évolution, disons plutôt un changement de perspective chez Avicenne : en faveur d'une conception non plus philosophique, mais expérimentale du savoir, et qui serait à dominante proprement « rationalistes », un peu au sens XVIII^e siècle du mot.

Au vrai, le problème me semble plus complexe. S'il est certain qu'il faut lire *mashriqiyya*, et donc « orientale », nous ne devons pas oublier les sens mystique et métaphorique que connotait cet « Orient » pour le milieu où vivait Avicenne. Dans son commen-

(6) *Aristû 'ind al-'Arab*, le Caire, 1947, avant-propos général, p. 23 et ss.

(7) Préface de la traduction française des *Ishârât*, à paraître incessamment aux éditions Vrin, Paris.

taire de la sûrate *al-Nûr* (8), nous lisons que l'Orient est « le lieu où se trouve la lumière ». Son petit traité de *Hayy b. Yaqzân* (9) nous enseignera explicitement que l'Occident est le lieu des ténèbres, de la stérilité, et de la matière. C'est au contraire en s'avançant vers l'Orient que le voyageur mystique découvre le monde des Intelligibles : d'abord le séjour de l'âme humaine, puis celui des « anges terrestres » et des *jinn*, puis des purs Intelligibles, puis du premier Intellect, — et, au delà enfin, du Seigneur Suprême.

Il nous faut noter ici l'ambivalence de la racine *shrq*, où l'Orient géographique se trouve symboliser l'éclairement des esprits.

Or, il y a, selon ce double sens, une tradition orientale, teintée d'ésotérisme, et qui est bien connue. Elle a ses maîtres, dont elle se reclame. Mais il n'est point forcément demandé à ceux-ci d'avoir vécu à l'est des disciples. Au VI^e siècle de l'hégire, Suhrawardî d'Alep, *shaykh al-ishraq*, maître et chef de l'école de l'« illumination », citera, parmi ses « initiateurs » du passé, aussi bien Hermès Trismégiste, Pythagore et Platon, que les vieux sages iraniens (10). Il sera sévère, certes, à l'égard d'Ibn Sînâ. Il lui reprochera d'avoir trahi la « sagesse orientale », en raison de son ignorance de l'ancien Iran ; mais il ne l'accusera pas moins

(8) *Coran*, 24, 35. *Tafsîr* d'Ibn Sînâ sur cette sûrate ap. *Risâla fî ithbât al-nubuwwât* (*Tisâ' ras'il*, éd. du Caire, 1326 H./1908, p. 124-128) et *Ishârât*, éd. Forget, Leyde, 1892, p. 126-127.

(9) Editée par A.-F. Mehren, parmi les *Traitées mystiques*, t. I, Leyde, 1889, et ap. *Jâmi' al-badâ'i'*, Le Caire, 1335/1917, p. 91-113.

(10) Cf. Henry Corbin, *Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran*, *Eranos-Jahrbuch* 1949, Zurich, 1950, p. 123, et prolégomènes aux *Opera metaphysica et mystica* de Suhrawardî, t. I, Leipzig et Istanbûl, 1945.

d'avoir déformé ce qui représentait, selon l'école de l'*ishrâq*, le vrai message platonicien.

Je ne nierai point qu'en cette tradition à résonances ésotériques ne se puisse relever un goût prononcé pour certaines sciences expérimentales. Mais tout au cours de l'histoire ne verrons-nous pas de forts courants platonisants liés maintes fois à un souci de recherches et d'expériences scientifiques ? Ainsi l'école de Chartres, au moyen âge latin, et plus encore le courant platonisant de la Renaissance des XVe-XVIe siècles. Les Giordano Bruno, Campanella et Jean Bodin, le grand amateur de kabbale, étaient tout autre chose que de purs « rationalistes ».

Je me permettrai donc d'avancer trois hypothèses :

1. — Que Platon (et Plotin) aient vécu à l'ouest géographique d'Ibn Sînâ n'empêche aucunement qu'ils ne fussent volontiers rattachés à la tradition orientale ; et de même les courants pythagoriciens, et le syncrétisme de la Rome impériale aux tous premiers temps de l'ère chrétienne. Le « moyen platonisme » nous en est une belle illustration. Ceci au contraire d'Aristote, ou plus exactement des aristotéliens et commentateurs d'Aristote, accusés volontiers d'« athéisme », en raison de leur attachement aux sciences « exactes », et de leur refus habituel de la magie et théurgie. Au surplus, les philosophes musulmans, impressionnés par les confusions venues de la pseudo *Théologie d'Aristote*, n'hésiteront pas à regarder ces courants aristotéliens comme une trahison du maître. Suhrawardî opposera un vrai Aristote, tout proche des « Orientaux », à certains de ses continuateurs, victimes de l'« exil occidental » (11).

(11) Cf. Henry Corbin, *Le récit d'initiation*, p. 129. Voir id, p. 134 et ss. « Le récit de l'exil occidental », le

2. — Il semble donc qu'une ligne à dominantes platoniciennes (et plotiniennes : même si elle s'ignore comme telle) peut, dans le langage du temps, être appelée « orientale ». Il me serait difficile d'aller plus loin, et d'affirmer qu'Ibn Sînâ entendait, comme le fera l'*ishrâq*, intégrer d'anciens mythes iraniens. On ne saurait en trouver une garantie — tout au plus un signe avant-coureur — dans l'influence exercée sur lui par les *Ikhwân al-safâ'* (12) et certaines tendances pythagoriciennes. De ce point de vue, une étude de l'ambiance imprégnée de shi'isme où se mouvait Ibn Sînâ serait à poursuivre. En tout cas, les personnages symboliques de Hayy b. Yaqzân, de Salâmân et d'Absâl, lui ont sans doute été transmis par voie hellénique. Une *qissa* (récit) de Salâmân et d'Absâl avait été traduite du grec en arabe par Hunayn b. Ishâq al-'Ibâdî (13).

3. — Il se peut qu'à la fin de sa vie Ibn Sînâ ait envisagé de mettre un accent plus délibéré sur des recherches « expérimentales », entendons ici astronomie (et astrologie), et surtout médecine (13 bis) ; et que ces recherches aient activé sa réflexion philosophique. Mais je ne vois aucune raison pour penser qu'il s'agisse

mythe suhrawardien; à comparer avec le mythe avicennien (*Hayy b. Yaqzân*, op. cit.), de facture plus philosophique.

(12) Ou « Frères sincères ». Encyclopédie collective, à tendances shi'ites de la seconde moitié du IV^e siècle de l'hégire (Xe s.). Influences mystériques grecques, iraniennes et indiennes, — et, précisément, large place réservée aux sciences expérimentales et aux arts techniques. Texte édité (*Rasâ'il Ikhwân al-safâ'*) en deux volumes, Le Caire 1347/1928.

(13) Editée à la suite des *Tis' rasâ'il* d'Ibn Sînâ, p. 158 et ss.

(13 bis) Je noterai sa condamnation de principe de l'alchimie.

alors d'une ligne « rationalisante » (14). Et je dirai volontiers que le projet d'une *Sagesse orientale* se présente chez Ibn Sînâ comme le choix — confus ou clair, les quelques fragments que nous avons de l'œuvre ne nous permettent pas de le dire — d'une ligne de pensée qui, sans rompre avec ses premiers ouvrages devait probablement les corriger sur certains points, et surtout les préciser et prolonger par une problématique nouvelle. Le caractère « oriental » de l'œuvre en gestation n'aurait pu que l'inciter à s'inspirer de Platon et du pseudo-Aristote de la *Théologie*, c'est-à-dire de Plotin; mais ceci en vue d'élaborations plus originales, et qui, loin de « rationaliser », inclinaient sans doute vers une gnose intellectualiste.

En voulons-nous quelques indices ?

D'une part, la préface à la *Logique des Orientaux* promet comme thèmes centraux de l'œuvre future des questions non seulement de logique, — et Mlle Goichon a pu souligner ici une part plus grande faite à la logique de l'induction (15), — mais aussi de métaphysique, c'est-à-dire de « science universelle » et de « science des choses divines ».

D'autre part, nous avons un texte d'Ibn Sînâ où se trouvent à six reprises des références à la *Sagesse orientale* comme ayant apporté des réponses exhaustives à divers problèmes esquissés. Or, le texte en question n'est autre que les gloses sur la *Théologie d'Aristote*

(14) Il semblerait même qu'il se fût orienté à la fin de sa vie vers une médecine « sympathique », assez liée aux explications des « signes » que donnent les *Ishârât*.

(15) Préface de la traduction française des *Ishârât*. Ceci à propos des définitions surtout. Mais il serait exagéré d'y voir une logique de l'induction opposée à la logique aristotélicienne.

(16). Peut-être s'agit-il avant tout d'une rencontre dans le temps, et peut-être Ibn Sinâ travaillait-il à sa *Sagesse orientale* alors qu'il commentait le pseudo Aristote. Il ne semble pas douteux cependant qu'il établisse, entre les questions soulevées par l'un et l'autre ouvrage, un lien de continuité.

Or, la nature des questions pour lesquelles l'auteur lui-même fait appel à sa mystérieuse *Sagesse* est éclairante. En voici la liste que j'emprunte presque mot pour mot à M. Georges Vajda :

1 — sort de l'âme après la mort, à la mesure des dispositions par elle acquises durant son union avec le corps (*Gloses*, p. 42 du texte édité) ;

2 — valeur de la prière pour les morts (*id.*) ;

3 — appréhension par l'intelligence de ce qui lui est supérieur (p. 53) ;

4 — la multiplicité dans le monde des Intelligibles (p. 58) ;

5 — création et contingence (p. 61) ;

6 — le souvenir que l'âme humaine garde du monde des Intelligibles (p. 72).

Il s'agit donc de problèmes de noétique, de métaphysique et d'eschatologie. La deuxième et la sixième questions ont donné lieu à certains développements dans les petits traités sur la nature de la prière, le mythe de Hayy b. Yaqzân, et le mythe de l'oiseau comme symbole de l'âme (17). Ce qui nous sollicite à mettre effectivement en référence à la *Sagesse orien-*

(16) Editées par M. Badawî, ap. *Aristû 'ind al-'Arab*, p. 35-74. M. Georges Vajda en prépare une traduction française (à paraître dans la *Revue Thomiste*).

(17) *Traité mystiques*, t. I, II et III.



Au dessus : Miniature persane représentant Avicenne enseignant l'anatomie (collection du Docteur Max Meyerhof du Caire).



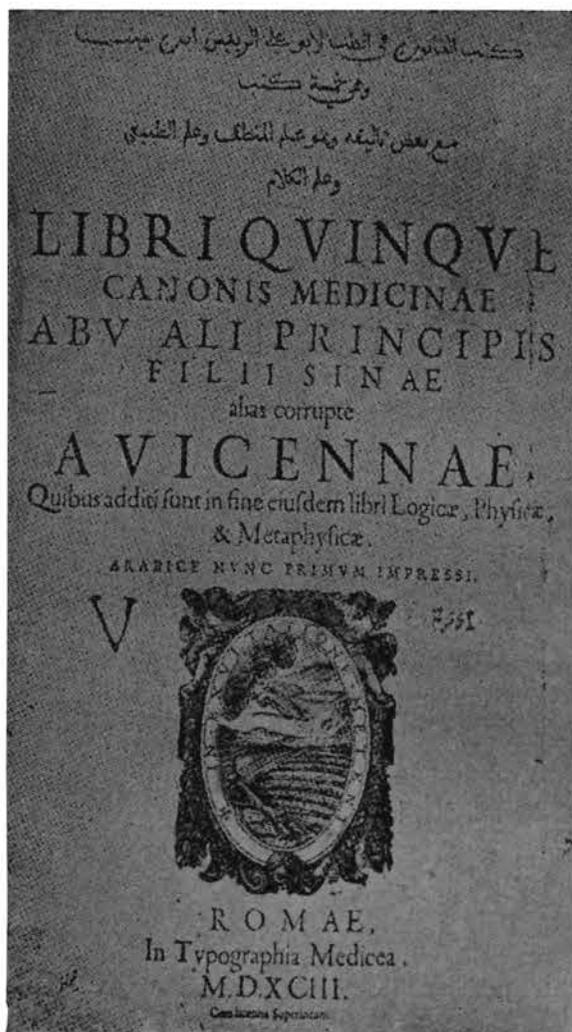
Fig. 24. La première page d'Avicenne dans le traité sur le cerveau (Manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Bologne).

En haut à droite : La première page de la traduction hébraïque d'Avicenne (manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Bologne).

Ci-contre : Avicenne d'après l'une des plus anciennes gravures parues en Occident. C'est d'après elle que furent faites la plupart des représentations du célèbre médecin-philosophe.



(Reproduit d'après l'édition du neuf-centenaire, Istanbul, 1937).



En haut : La première page et le titre de l'édition arabe d'Avicenne faite à Rome en 1593.

Avicenne d'après une gravure sur bois publiée dans « La Medicina de los Arabos » imprimé à Madrid en 1770.

(Reproduit d'après l'édition du neuf-centenaire, Istanbul, 1937).

tale les « traités mystiques » d'Ibn Sînâ, et suggérerait même qu'Ibn Sînâ ait eu l'intention de reprendre et refondre en un tout divers thèmes de ces traités, et donc que certains d'entre eux constituent déjà comme une partie de la *Sagesse orientale*.

Les jugements de Suhrawardî sont peut-être sévères, de là que rien ne nous permet de dire avec certitude ce qu'aurait été cette « orientation ». Mais il me semble acquis que les fragments avicenniens de l'œuvre projetée — *Logique des Orientaux* et peut-être une partie des *Ishârât* — s'ils indiquent un glissement vers une certaine logique de l'induction (limitée) d'une part, vers un monisme de l'être et une mystique intellectualiste de l'autre, ne témoignent aucunement d'un changement radical. De ce point de vue, il faut dire qu'en toute hypothèse la philosophie et la mystique de l'*ishrâq*, telles que les développe Suhrawardi, n'auraient pu être prises en charge par Ibn Sînâ.

En définitive : je me garderai de reconstituer à *priori* ce qu'aurait pu ou dû être cette *Philosophie orientale*. Je me réserve d'y revenir, si des textes encore inédits et s'y rapportant sont mis un jour à notre disposition. En référence aux sources actuelles, je me bornerai à dire : plutôt que d'évolution, mieux vaudrait parler chez Ibn Sînâ d'une prise de conscience plus nette et plus délibérée de son apport personnel d'élaboration philosophique, et d'une tentative pour échapper, au profit de la cohérence de son propre système, à certains cadres aristotéliens.

Je dis bien : au profit de la cohérence de son propre système, et non point directement au profit d'une dominante platonicienne ou néoplatonicienne. Rien ne nous permet de penser qu'il n'ait connu la *Théologie d'Aristote* (ou le *Liber de Causis*) que vers

la fin de sa vie. Des influences platoniciennes et néoplatoniciennes, et qui n'ont rien d'épisodiques, sont présentes dès le *Shifâ'*. Il s'agirait plutôt d'une différence d'accent, en faveur de Platon et Plotin sans doute, mais qui, loin de reprendre à la lettre des thèses spécifiquement platoniciennes et plotiniennes, devient l'occasion d'un élargissement de la problématique, et, pour certains aspects du système, d'une refonte originale (18).

LOUIS GARDET

(18) Je songe tout spécialement ici à la non identification (au contraire de Fârâbî) du connaissant et du connu : l'intellect humain en acte de connaître ne devient pas les intelligibles, il est leur réceptacle (*mahall*). On y pourrait joindre ce problème d'eschatologie bien avicennienne : l'aide que les Ames et Corps célestes assurent aux âmes humaines séparées du corps, mais non purifiées. C'est l'appoint des sphères célestes qui leur permet des représentations imaginatives figurant les réalités sensibles.



LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

ET LA

PSYCHOLOGIE D'AVICENNE

I. — On peut lire dans cette *Vie* d'Avicenne que le philosophe a dictée à son élève Gauzagani ce portrait de lui-même à l'âge de dix-huit ans :

« Je demeurai ainsi avec une connaissance parfaite de toutes les sciences et les ayant assimilées dans la mesure du possible. Tout ce que j'appris en ce temps est demeuré tel quel jusqu'à maintenant, sans que j'ai eu rien à y ajouter : je m'étais rendu maître de la Logique, de la Physique et des Mathématiques ».

Cette connaissance parfaite, à un âge si peu avancé, des diverses connaissances, est partiellement vraie en beaucoup de parties de la philosophie, elle est surtout vraie pour les sciences, les mathématiques et pour la médecine. Mais nous ne pensons pas qu'en ce qui concerne la psychologie Avicenne n'ait pas évolué dans ses opinions au cours de sa vie. Pour les œuvres de jeunesse, si nous étudions les *Facultés de l'Âme*, dédiée à l'Emir Nouh Ben Mansour et si nous la comparons aux *Isharat*, écrite vers la fin de sa vie, nous constatons qu'il est revenu de plusieurs de ses opinions, notamment en ce qui concerne la définition de l'âme.

Dans sa jeunesse, Avicenne suit la doctrine d'Aristote : l'âme est la forme du corps ou son entéléchie, c'est-à-dire, d'après la traduction latine, *l'actus primus*, ce qui veut dire que l'âme n'est pas séparée du corps. C'est pourquoi Aristote a considéré l'étude de l'âme

comme une partie des sciences physiques, du moment que l'âme, d'une manière générale est « le principe des êtres vivants » (1).

Avicenne a adopté la façon de voir d'Aristote répétant mot à mot sa définition de l'âme : entéléchie d'un corps physique organisé, ayant une vie en puissance. Mais dans les *Isharat*, il s'éloigne de ce point de vue et de cette conception de l'âme forme du corps. En effet, il écrit : « La source des facultés perceptives, motrices, et gardiennes du tempérament est une autre chose, tu peux l'appeler l'âme. C'est la substance qui dirige toutes les parties de ton corps et ton corps même. Donc cette substance est unique en toi. C'est en réalité toi-même » (2).

Etudions la psychologie d'Avicenne à la lumière du long chapitre dans son livre *Al Shifa'*, qu'il a résumé dans *Al Nagat*, et en nous appuyant sur d'autres Epîtres. Dans *Al Shifa'* et *Al Nagat*, Avicenne réunit deux doctrines : celle d'Aristote, l'âme forme du corps, et celle de Plotin, la spiritualité de l'âme, sa distinction et sa séparation du corps. Avicenne a tenté en de nombreuses épîtres, dont la plus importante est celle sur *Le Bonheur et les dix Arguments*, de démontrer la spiritualité de l'Âme, et dans chaque épître il avance un nouvel argument. Le Dr. Ibrahim Madkour, dans son ouvrage *La Philosophie Islamique*, a résumé ces arguments où Avicenne déduit que l'âme a une existence indépendante du corps et les a ramenés à quatre : ce sont l'argument physico-psychologique, celui du moi, la preuve par la continuité de la vie psychologique et la preuve de l'homme volant.

(1) *De Anima* : 402 A 5-10.

(2) *Isharat* d'Avicenne. Deuxième partie, édition 1948, P. 228-234.

Le Dr. Madkour voit, avec raison, que la partie la plus importante de la psychologie d'Avicenne est celle des preuves de l'existence de l'âme.

En somme, Avicenne considère que l'âme est d'essence spirituelle et cela l'éloigne de la pensée d'Aristote.

II. — Pourquoi Avicenne a-t-il adopté la doctrine relative à la spiritualité de l'âme ? Beaucoup de raisons militent, selon lui, en sa faveur, notamment l'explication de la connaissance humaine. Il écrit dans un poème célèbre intitulé *De l'Âme* :

*Elle est descendue à toi, du haut des cieux, comme un
pigeon*

Avec réserve et coquetterie

*Pourquoi venir de ces hauteurs sublimes et tomber
jusqu'au fond de ces turpitudes ?*

Et Avicenne répond :

*Si Dieu l'a envoyée, par un sage dessein, et illuminée,
Cachée au penseur intelligent et pieux*

Sa chute, qui est inévitable, c'est pour écouter

Ce qu'elle n'a pas entendu

*Et pour redevenir connaissant de tout le mystère de l'u-
nivers.*

On dit généralement que la sensation est à la base de toute connaissance. On n'a pas besoin de prouver la transcendance de l'âme pour expliquer l'acquisition des concepts d'une part et des jugements — (c'est-à-dire du rapport entre les concepts) — d'autre part. La connaissance de l'inconnu se fera grâce à l'ordre des prémisses, préalablement posées, selon l'ordre même qui conduit à la démonstration.

Il semble qu'Avicenne se soit refusé depuis sa jeunesse à cette théorie et qu'il a pensé que la découverte des moyens termes du syllogisme a lieu par l'intervention de l'intuition. Il nous en parle dans son *Autobiographie*. Il raconte que chaque fois qu'une question l'embarrassait et qu'il ne trouvait pas la solution, faute de découvrir le moyen terme du syllogisme, il se rendait à la mosquée invoquer le Dieu Créateur de Toute Chose : et alors la clé des questions closes lui était révélée.

En quoi consiste la découverte du moyen terme, que l'on peut considérer comme la pierre angulaire de chaque syllogisme ? C'est l'*intuition*, qu'il définit dans son livre *Al Nagat* : « Un mouvement vers la découverte du moyen terme si le but demandé est posé, ou du grand terme, si le moyen terme est atteint. En somme, c'est le transfert rapide du connu vers l'inconnu » (3).

Il est clair que l'intuition chez Avicenne diffère de l'intuition cartésienne comme de celle de Bergson. Ce qu'il y a de commun chez les trois philosophes, c'est leur doctrine de la dualité : dualité de l'âme et du corps, de la pensée et de l'étendue, de la conscience et de la matière. Nous reviendrons en détail là-dessus quand nous parlerons de l'intuition chez Avicenne.

Parmi les raisons qui ont incité Avicenne à soutenir la spiritualité de l'âme et sa séparation du corps, puis sa communion avec le monde supérieur, il y a également l'explication de la prophétie. Son explication s'élève sur une base purement psychologique, ce qui a porté les hommes de religion à l'accuser d'athéisme et de transgresser les enseignements de la religion. Nous avons voulu seulement signaler ce point mais entrer dans les détails de la doctrine avicennienne de la prophétie nous éloignerait trop de notre sujet.

(3) *Al Nagat*, P. 100, 101.

III. — En ce qui concerne la théorie de la connaissance, les philosophes se sont partagés depuis l'Antiquité en deux groupes. Les partisans du premier croient que la connaissance est entièrement acquise, qu'elle provient des sens, que l'esprit est une *tabula rasa*, où rien n'a été inscrit : les Frères Sincères en sont un exemple dans l'histoire de la philosophie musulmane ; l'autre groupe soutient que la connaissance, ou du moins une partie de la connaissance, est connue *a priori* car elle existe dans l'âme avant les perceptions des sens et avant l'expérience.

Avicenne appartient au second groupe : il existe pour lui une connaissance *a priori*, antérieure à ce que nous font acquérir les sens. S'il en est ainsi, il faut que l'âme existe comme une substance indépendante de l'existence du corps, pour que ces connaissances *a priori* soient possibles. Dans sa logique du *Nagat*, Avicenne a composé un chapitre intitulé *Les a priori*, où il dit : « Ce sont des propositions et des prémisses qui se manifestent dans l'homme, dans sa faculté intellectuelle, sans aucune raison qui impose leur croyance sinon elles-mêmes. Ce qui en fait une proposition c'est la faculté pensante réunissant les éléments simples d'une manière affirmative ou négative. Quand les propositions simples se forment des concepts avec l'aide des sens et de l'imagination, ou d'une autre façon dans l'homme, et quand la faculté pensante les réunit et en fait la synthèse, l'esprit doit y croire *a priori* et sans autre raison, et sans ressentir qu'il en a tiré profit immédiatement. Mais plutôt, l'homme croit en avoir toujours eu connaissance, sans que l'imagination l'y invite, comme nous l'avons exposé.

« Exemple : le tout est plus grand que la partie. Ceci n'est guère déduit de la sensation ou de l'induction ni de rien d'autre. Certes, il se peut que la sensation

l'acquière par l'aperception du tout, du plus grand et de la partie. Mais la croyance en cette proposition tient à la nature même de l'âme » (4).

Avicenne expose ainsi clairement que les à priori sont des jugements que l'intelligence admet primordialement et non par une acquisition des sens. Ce qui veut dire qu'ils tiennent à la nature de l'intelligence, ou selon son expression, à son innéité.

La proposition à priori, à l'instar de toute autre, se compose de deux termes. S'il est possible d'acquérir des concepts au moyen des sens et de l'imagination, les sens ne sauraient les lier entre eux, ni établir le rapport nécessaire pour juger ; or c'est la base de la proposition. Pour cette raison Avicenne a trouvé probable que l'individu acquiert les concepts des choses sensibles, mais il est tout à fait certain que l'affirmation du jugement est une faculté innée dans l'âme et qui tient à la nature de l'intelligence.

Outre l'imposition de ces vérités premières, que nous appelons axiomes, l'intelligence a une autre fonction, celle de ranger et d'ordonner les concepts acquis à partir des sens et de l'imagination, d'établir une distinction entre eux et d'ordonner l'universel et le particulier, l'essentiel et l'accidentel : « Alors se dessinent dans l'intelligence les premières notions des concepts, puis on en constitue les définitions » (4).

Avicenne a défini l'intelligence : « La croyance qu'une chose est ainsi, et qu'il est impossible qu'elle fut autrement, naturellement, sans intermédiaire. Comme par exemple la croyance aux premiers principes des démonstrations » (5).

(4) *Al Nagat*, P. 102.

(5) *Al Nagat*, P. 137.

L'intelligence peut se définir aussi l'appréhension des essences, par exemple l'appréhension des principes premiers des définitions.

Ce n'est pas ici le moment de parler de la définition et de son acquisition ; nous voulons seulement évoquer le fait qu'Avicenne est sur le point de concevoir que la réflexion intellectuelle n'est constituée que de jugements, soit par affirmation, soit par négation. Et c'est pourquoi Avicenne affirme qu'il est probable seulement que l'intelligence acquiert les concepts, alors qu'il est certain qu'elle a la faculté innée du jugement.

S'il avait limité l'intellection au jugement, il aurait été le précurseur de Kant qui dit : « Penser, c'est juger ». Mais revenons à la connaissance, est-elle innée ou est-elle acquise ? Avicenne a ajouté beaucoup d'arguments concernant l'innéité des intelligibles dans l'œuvre intitulée : « *Le Bonheur et les dix arguments* ». Il écrit : « L'on doit réaliser que l'homme se distingue des autres animaux par une faculté qui le caractérise : l'appréhension des intelligibles. On a pris l'habitude de l'appeler : l'intelligence matérielle ou l'âme raisonnable d'après laquelle l'homme est appelé raisonnable. Cette faculté existe dans tout individu humain : enfant ou vieillard, fou ou raisonnable, sain ou malade. Ce qui se manifeste en premier lieu dans cette faculté ce sont les principes premiers et les idées élevées, c'est-à-dire les vérités conçues sans besoin de raisonnement, sans enseignement ; car si chaque vérité intelligible devait être précédée d'acquisition et de raisonnement, il y en aurait un nombre infini, et cela est impossible. Donc il est clair qu'il y a des vérités intelligibles premières, qui ne requièrent ni syllogisme, ni enseignement pour être telles. Il faut qu'elles tiennent la première place :

car elles doivent être la cause pour laquelle les autres conceptions intelligibles le sont » (6).

Avicenne a exprimé cela dans son poème sur la logique en deux vers :

Certaines Idées sont antérieures à l'Intelligence. Ainsi : la partie est plus petite que le tout.

Notre intelligence les possède de par sa Nature et à ce sujet aucun doute n'est permis.

IV. — Ces intelligibles, existant à priori, sans besoin d'enseignement, sont relatifs à deux des quatre sortes d'intelligences auxquelles Avicenne ramène l'intelligence ; à savoir : l'*intelligence matérielle*, l'*intelligence habituelle*, l'*intelligence en acte* et l'*intelligence acquise*.

L'intelligence matérielle (in potentia), est appelée ainsi par comparaison avec la matière première, vide en elle-même de toutes les formes, prête à les accueillir, elle est une aptitude qui se trouve d'une façon innée chez tous les individus du genre humain.

L'intelligence habituelle (in habitu), ainsi nommée quand les premiers intelligibles se produisent effectivement. L'intelligence matérielle est puissance et l'habituelle est acte.

L'intelligence en acte (in effectu), est la disposition à acquérir les intelligibles seconds, c'est-à-dire les sciences acquises grâce à la réflexion et à l'intuition.

L'intelligence acquise (adeptus) c'est la présence effective de ces intelligibles dans l'âme, ou bien lorsque l'intelligible est représenté et conçu en fait chez l'homme.

(6) Epître sur *Le Bonheur et les dix Arguments*, sur le fait que l'âme est une essence. Ed. Haïderabad, 1353 H., P. 5.

Il en résulte que les deux premières intelligences, Avicenne les considère comme des à priori, ou des intelligibles premiers, comme il les appelle. Ces intelligibles ne sont pas acquis, mais comme il l'a déjà dit « sont innés chez tous les individus du genre humain ».

El Razi, dans son livre *l'Essentiel des Isharat*, a détaillé la fonction de chacune des quatre intelligences : « L'âme humaine a deux facultés : *active*, c'est la faculté par laquelle elle dirige le corps, et *contemplative* qui comprend plusieurs degrés. Premièrement, elle est prête à accueillir les formes intellectuelles. Ce degré est appelé l'intelligence matérielle. En second lieu, il se produit en elle des conceptions et des jugements évidents : c'est l'intelligence habituelle. Ce degré varie selon le nombre de ces axiomes et selon la capacité de l'âme à se transférer de ces axiomes aux résultats. En troisième lieu, transfert de ces principes aux conclusions intellectuelles démontrables. Mais ces formes ne sont pas présentes en acte. Enfin quatrièmement, cette forme est présente en acte à celui qui les considère avec l'intellect acquis ».

V. — Avicenne affirme donc l'existence des intelligibles premiers. Mais quel est le moyen pour les atteindre ?

Il existe deux chemins : celui des sens, ou celui de l'illumination. Dans une conférence de Moustapha bey Nazif à la Société Egyptienne d'Histoire Scientifique, à l'occasion du millénaire d'Avicenne, intitulée *La tendance sensualiste et la Connaissance chez Avicenne*, l'orateur a dit que le chemin pour atteindre les intelligibles est sensible ou purement empirique. Avicenne entrerait, selon lui, dans la catégorie des philosophes qui comme Locke et d'autres sensualistes font de l'intelligence une page blanche, une *tabula rasa* : en

fin de compte, la source de la connaissance serait dans les sens. — Toutefois, une telle interprétation de la pensée d'Avicenne est grossièrement erronée. Elle se base sur un seul aspect des écrits d'Avicenne et elle néglige le reste, où Avicenne complète sa pensée. Cependant, avant d'approfondir la seconde voie, il convient d'évoquer cette partie sensible dans la psychologie d'Avicenne.

Nous avons dit qu'Ibn Sina établit une distinction nette entre l'âme et le corps, entre la faculté raisonnable et la faculté animale. Quoique la faculté raisonnable soit immatérielle, elle peut recourir à l'aide du corps et à ce qu'il contient d'organes. Mais la faculté animale est matérielle, elle est aidée par les organes du corps.

Avicenne a exposé les services rendus à l'âme raisonnable par les facultés animales. En effet, les sensations lui fournissent les images particulières, il en résulte pour l'âme raisonnable quatre opérations :

1) L'âme extrait les concepts simples des images particulières par voie d'abstraction, et en tenant compte de ce qui est commun et de ce qui est distinct, de ce qui est essentiel et de ce qui est accidentel ; l'âme acquiert ainsi les fondements de la représentation avec l'aide de l'imagination.

2) L'âme établit des rapports entre ces concepts simples par négation et affirmation ; l'âme accepte les jugements négatifs ou affirmatifs qui sont évidents par eux-mêmes, sinon elle les laisse au hasard du moyen terme.

3) L'acquisition d'une prémisses expérimentale ; par exemple, le scammenée est un remède naturel de la jaunisse parce que nous l'avons ressenti souvent et que nous avons réfléchi là-dessus : nous avons compris que si cette qualité n'était pas dans sa nature mais un effet

du hasard, la guérison ne surviendrait que dans certains cas et non régulièrement.

4) Les nouvelles auxquelles l'on croit, en raison de la fréquence des témoignages. L'âme humaine a recours au corps pour atteindre ces principes de la compréhension et du jugement (7).

Il y a là vraiment un chemin empirique qui débute par la sensation, puis par le sens commun, puis par l'imagination, puis par l'estimative. C'est un chemin qui conduit à la connaissance et à l'acquisition des concepts, après les avoir séparés des choses sensibles, et enfin, par ce chemin « l'âme peut parvenir à faire la synthèse et l'analyse des images prises aux sensations et des idées conçues par la faculté estimative, et à construire également des concepts par les images et à les en séparer. Quand l'intelligence est employée, on l'appelle « reflexive » et quand c'est le *wahm*, « estimative » (8).

Ainsi Avicenne ne récuse pas la voie sensible, mais il nous avertit que le sens n'acquiert que les images particulières, et il s'oppose aux sens quand il faut construire les propositions. En effet, il dit, comme nous l'avons vu : « Oui, le sens peut l'acquérir par appréhension du tout, du plus grand et de la partie. Mais la croyance en ce jugement tient à la nature humaine ».

VI. — Mais le chemin préféré d'Avicenne, qui conduit vraiment à la connaissance avec la certitude et la confiance en elle, est celui de l'illumination. C'est pour cette raison que sa philosophie est dénommée *Ishrakia*. Il l'a clairement manifesté dans certaines épîtres. C'est ainsi par exemple que dans l'épître *du Bonheur* il nous dit : les concepts à priori se rapportant à ce qui est acquis dans l'âme, ou bien se produisent par

(7) *Al Nagat*, P. 297-300.

(8) *Isharat*, deuxième partie, P. 356, 357.

l'observation du particulier, ou bien par une illumination transcendante à laquelle on parvient par la voie de l'inspiration. Mais si les concepts à priori étaient acquis par l'observation des choses particulières, on n'aurait pas de certitude et de confiance en eux, ce ne seraient pas vraiment des concepts (9).

Nous voyons qu'Avicenne a posé le problème. Selon lui pour atteindre les concepts à priori, c'est-à-dire les premiers principes pour les démonstrations ou pour les définitions, deux voies sont possibles :

1) L'observation des choses particulières, c'est-à-dire l'induction.

2) L'illumination, c'est-à-dire la voie de l'inspiration.

Par la suite, Avicenne a franchement renié la voie sensible. Il a préféré la voie de l'illumination et de la communion.

La preuve qu'Avicenne avance est fondée sur la certitude et la confiance dans les concepts à priori. Il entend par confiance, la certitude de l'évidence dans la proposition et, par opposition, son contraire le doute ou la probabilité. Cette confiance n'est pas acquise par nous-mêmes, par la voie des sens ou de l'expérience. Mais elle est d'une nature extérieure à nous-mêmes, c'est la lumière divine, ou l'Intellect Agent. Avicenne écrit à ce propos : « Il est évident que ces idées sont parfaitement vraies et certaines. Elles sont la cause de la confiance en d'autres idées. Donc on les atteint par une illumination transcendante, par une lumière divine qui est liée à elle et qui les fait passer de la puissance à l'acte. Par l'union avec ce rayonnement (al fayed) nous concevons » (10).

(9) *Epître du Bonheur*, P. 13.

(10) *Epître du Bonheur*, P. 13.

Dans sa *Logique*, Avicenne a exposé les différentes sortes de propositions, par exemple, les propositions à priori, les propositions empiriques, les propositions généralement reçues comme vraies, les propositions illusives, etc... Mais les seules que nous devons admettre, ce sont les propositions à priori, dont il dit, pour les définir, dans ses *Isharat* : « Ce sont celles qu'impose le bon sens par lui-même et par sa nature même et non par une cause extérieure. Mais les propositions sensibles ou empiriques sont celles auxquelles nous donnons notre adhésion par le moyen des sens. Par exemple notre jugement sur l'existence du soleil et le fait qu'il est lumineux. » (11).

Ainsi notre adhésion à la vérité de la proposition a lieu soit en raison de la nature de l'intelligence, soit par une cause extérieure. Mais la croyance appuyée sur les choses extérieures ne conduit pas à la certitude. Certes, le doute peut disparaître et nous parvenons à une espèce de certitude qui habite l'âme... Mais c'est une certitude par résignation et non une certitude où le doute a été réellement aboli.

Avicenne en parlant des propositions reçues par l'opinion dit : « Ce sont celles où l'âme se repose d'un repos complet, le doute en disparaît, avec sa possibilité, de manière que le soupçon de ces témoignages s'évanouit et cela est dû au consensus de l'opinion ». La certitude qui résulte, avec la croyance, a une autre origine que les choses sensibles et les illusives, ou, comme dit Avicenne : « L'on sait que les choses sensibles, si elles avaient des principes et des origines, ils les précéderaient et ne seraient pas sensibles » (12).

(11) *Isharat*, deuxième partie, P. 185.

(12) *Isharat*, P. 186.

VII. — Pour Avicenne, l'intelligence est théorique et pratique, il y distingue, comme nous avons vu, une faculté active et une faculté contemplative.

La première est en rapport avec le corps et d'elle naît la morale parce qu'elle conduit le corps. Avicenne dit : « L'âme humaine est une substance unique. Elle a un rapport avec deux côtés. L'un au-dessous d'elle et l'autre au-dessus. La faculté active est celle qui est en rapport avec le côté au-dessous d'elle, c'est le corps et sa conduite. Mais la faculté contemplative est en rapport avec ce qui est au-dessus, pour en pâtir et s'y enrichir et en recevoir l'empreinte » (13).

L'intelligence contemplative se dirige donc vers le haut, non vers le bas, et il entend par là la matière ou le corps, et par le haut, l'Intellect Agent. Il compare l'Intellect Agent avec la lumière qui brille et éclaire les intelligibles et fait qu'ils deviennent visibles. « Son rapport avec notre âme, qui en puissance est intelligence, et avec les intelligibles qui en puissance sont intelligibles, est celui du soleil avec nos yeux, qui en puissance sont voyant... De même, de cet Intellect Agent émane une faculté qui s'étend aux choses représentées, qui sont en puissance intelligibles, pour les rendre telles en acte et pour faire de l'intelligence en puissance une intelligence en acte » (14).

L'intelligence en puissance est comme nous savons, pour Avicenne l'intelligence matérielle.

Cependant, il distingue aussi trois degrés dans la puissance :

1) La *Potentia absoluta materialis*, c'est-à-dire l'appétitude absolue dont rien n'est encore passé à l'acte, comme par exemple la disposition de l'enfant à écrire.

(13) *Al Nagat*, P. 268, 269.

(14) *Al Nagat*, P. 316.

2) L'aptitude, quand elle n'acquiert de la chose que ce qui lui permet de parvenir à l'action, sans intermédiaire : ainsi l'enfant qui, ayant grandi et ayant fait connaissance avec la plume, l'encrier, et les éléments des lettres, a une aptitude pour écrire.

3) Enfin, l'aptitude perfectionnée par l'instrument, de sorte que cet intellect en puissance puisse passer à l'acte quand il le désire, sans nécessiter d'acquisition mais de la manière dont il le désire seulement : c'est le cas du scribe, qui possède l'art de l'écriture d'une manière parfaite, lorsqu'il n'écrit pas.

Le premier degré s'appelle la puissance absolue et matérielle, le second est une puissance possible, le troisième une puissance habituelle (*in habitu*). On pourrait appeler la seconde aussi de cette façon.

Il importe de nous appesantir sur le premier degré, qu'il appelle l'intelligence matérielle. Voici ce qu'il en dit : « Cette puissance matérielle : il s'y produit des perfectionnements des intelligibles premiers, desquels et par lesquels on parvient aux intelligibles seconds. J'entends par les premiers, les prémisses auxquelles on croit sans acquisition et sans que la personne qui croit ressente qu'il lui serait possible d'éviter d'y croire même un moment. Ainsi notre croyance que le tout est plus grand que la partie ou que des choses équivalentes à une même sont égales » (15).

On pourrait dire qu'Avicenne rappelle quelque peu Kant : le tissu de la connaissance se compose de deux éléments : le premier, intellectuel, formel, à priori, se trouvant dans la raison, ce qui veut dire qu'il est de la nature de l'intelligence et antérieur à l'expérience ; le deuxième, acquis du dehors. Ces formes intellectuelles premières, pour Avicenne, ce sont les premiers intelli-

(15) *Al Nagat*, P. 269-271.

gibles ou les idées à priori qui se manifestent avant toute acquisition et sont de la nature de l'intelligence, ou bien encore, ce sont des principes existant préalablement aux sens.

C'est pourquoi c'est une erreur considérable que de ranger Avicenne parmi les philosophes sensualistes ou empiristes.

VIII. — Si ces principes sont admis, le chemin pour l'instruction, c'est-à-dire l'acquisition de la connaissance, doit se terminer en ajoutant les principes intellectuels aux données sensibles. Cependant, non content de cela, Avicenne nous indique une voie entièrement nouvelle où il ne s'appuie guère sur les sens : c'est celle de l'inspiration, de l'illumination par une union directe avec l'Intellect Agent.

Ce que l'on veut dire par l'instruction, c'est le fait de parvenir aux intelligibles seconds, car les premiers sont innés chez tout le monde. Cette union directe avec les intelligibles a lieu par le moyen de l'intuition.

L'intuition est une aptitude qui est plus intense chez certaines gens au point qu'ils n'ont besoin pour s'unir à l'Intellect Agent ni d'un grand effort, ni d'instruction, mais ils y sont fortement disposés, comme si l'aptitude seconde avait lieu ou comme s'ils connaissaient toute chose par eux-mêmes. C'est le degré le plus élevé de l'aptitude. Cet état mérite d'être nommé intelligence sacrée (*intellectus sanctus*).

Mais, le deuxième chemin, c'est-à-dire la voie indirecte, qui consiste à découvrir un moyen terme au syllogisme, est un des genres les plus élevés de la connaissance ; on atteint ainsi l'inconnu à partir de

(16) *Al Nagat*, P. 272.

prémises connues. Mais cela aussi a lieu de deux manières : « Parfois, par l'intuition — et l'intuition est une opération de l'esprit par laquelle il découvre de lui-même le moyen terme, l'intelligence est la faculté de l'intuition — ; et parfois cela se produit par l'enseignement, dont les principes sont l'intuition : car les choses se ramènent nécessairement à des intuitions auxquelles aboutissent ceux qui ont ces intuitions et qu'ils transmettent ensuite à leurs disciples. Il se peut donc que l'intuition se produise chez quelqu'un par lui-même et que le syllogisme se passe dans son esprit sans maître... Il est possible que ce soit un individu à l'âme raffermie par une grande pureté et par une union vigoureuse avec les principes intellectuels, au point que s'allume l'intuition, je veux dire, au point qu'il accueille l'inspiration de l'Intellect Agent à partir de toute chose, soit en une seule fois, soit presque en une seule fois, par impression et non par tradition, dans un ordre qui comporte les moyens termes. Car les opinions reçues dans les choses qui ne se connaissent que par leurs causes, ne sont pas des certitudes intellectuelles. Ceci est un genre de prophétie et bien plus, c'est le plus haut degré de la prophétie » (17).

Avicenne, après avoir exposé que la croyance de la proposition revient à des principes premiers dans l'intelligence, en arrive à dire que la construction de plusieurs propositions grâce auxquelles nous parvenons à la connaissance d'un résultat inconnu, ne s'achève que par l'intuition, c'est-à-dire, par l'union avec les principes intellectuels premiers. Donc le fondement de toute connaissance se trouve dans ces premiers principes innés.

En fait, c'est son expérience personnelle que nous décrit Avicenne. Ainsi, il nous raconte dans son *Auto-*

(17) *Al Nagat*, P. 273, 274.

biographie comment il parvenait au moyen terme dans le syllogisme, comme s'il voulait nous faire entendre par là qu'il appartenait à ce genre de personnes « raffermies par l'intense pureté et par la force de leur union avec les principes intellectuels » et aussi qu'il est parvenu lui-même à ce genre de prophétie. Cela prouve qu'il est demeuré impressionné par la doctrine des Ismaélites concernant l'intellect et l'âme, bien qu'il ait proclamé qu'il en était revenu.

IX. — Il y a un autre moyen de connaissance, que nous ne voulons pas détailler longuement, parce qu'il touche à la prophétie, à laquelle nous avons fait allusion au début de cet article. Nous avons dit alors qu'Avicenne s'est efforcé de démontrer la substantialité de l'âme et sa séparation du corps pour deux raisons : 1) pour parvenir à la connaissance par le moyen de l'intuition, de l'inspiration et de l'union avec l'Intellect Agent ; 2) et pour l'interprétation des prophéties.

Avicenne ne limite pas la connaissance de l'au-delà aux prophètes, par le moyen de la révélation, qui en fait un miracle et l'une des choses qui démontrent la Toute Puissance divine. Avicenne fait de la révélation une chose possible, expliquée par des phénomènes naturels, à laquelle peuvent arriver tous ceux dont l'âme est purifiée, qui se sont dépouillés des souillures corporelles et qui se sont engagés dans la voie des Soufis (connaissants, initiés).

Et il énonce trois règles par lesquelles se parachève la connaissance, par une voie qui n'a aucun rapport avec les choses sensibles :

Premièrement : séparation de l'âme du corps et leur distinction substantielle. Nous nous y sommes déjà longuement étendus ; ajoutons ici ce qu'il déclare dans le chapitre du *Dépouillement*, à la fin du livre des *Isha-*

rat : « Si l'âme raisonnable a acquis l'habitus de l'union, elle n'est pas affectée par la perte des instruments, car elle comprend par elle-même comme elle a appris et sans l'intermédiaire de ces instruments » (18).

Deuxièmement : La connaissance par le Nécessairement Existant des choses universelles et particulières : « Les choses particulières sont gravées dans le monde intelligible sous un mode universel » (19).

Troisièmement : La manière dont les soufis parviennent à s'unir avec le monde intellectuel. Avicenne pense que le Nécessairement Existant (Dieu) ne connaît toute chose que sous un mode universel, mais malgré cela, rien de ce qui est ne lui échappe, pas même le « poids d'un atome » dans les cieux et sur la terre. Comment parvient-il à concilier ces deux propositions : Dieu ne connaît que l'universel, et cependant il connaît les choses particulières. C'est que Dieu est le principe de toute chose existante et la Cause de toutes les créatures. « Le Premier connaît les causes et leur application. Il connaît nécessairement ce qu'elles deviennent, ce qu'il y a entre elles d'intervalle et leurs cycles. Car il est impossible qu'Il connaisse celles-ci et non celles-là. Il appréhende les choses particulières en tant qu'elles sont universelles, je veux dire en tant qu'elles ont des propriétés ; et si elles se sont particularisées dans un individu, c'est par rapport à un temps particularisé ou à un état particularisé » (20).

Avicenne propose un exemple par lequel il explique comment on peut connaître les choses particulières d'une science universelle. Quand on connaît tous les

(18) *Isharat* : troisième partie, P. 195.

(19) *Isharat*, troisième partie, P. 242.

(20) *Al Nagat*, P. 404-405.

mouvements célestes, on connaît chaque éclipse, chaque jonction et chaque séparation particulière. Si l'on a cette science des éclipses, prise absolument, et de chaque éclipse, cette connaissance est vraie en tout temps. On peut connaître une éclipse donnée dans un temps particulier, et c'est le plus souvent la science de l'homme, parce qu'il est temporel et momentané, mais la science de Dieu est hors du temps. En bref, notre connaissance de telle éclipse n'est dûe qu'au fait de notre compréhension exhaustive de ses causes et de tout ce qui se trouve dans les cieux. Le résultat de tout cela, c'est, comme disent les *Isharat* : « Les choses particulières peuvent être appréhendées comme l'universel en tant qu'elles sont liées nécessairement à leurs causes, se rapportant au principe de leur espèce qui se trouve dans l'individu, s'individualisant par lui comme l'éclipse particulière : on peut comprendre son existence en raison de la rencontre de ses causes particulières et du fait que l'esprit les saisisse exhaustivement et qu'elles soient connues comme sont connus les universels. Et cela est différent de son appréhension particulière et temporelle, qui juge qu'elle est réalisée maintenant ou auparavant, ou après » (21).

Pour la troisième question, la science de l'au-delà des soufis, Avicenne répond : cette science est possible, « car la perfection de la substance intellectuelle est de se représenter visiblement le Premier Principe, dans la mesure où elle peut atteindre en Lui l'éclat de beauté qui Lui est propre. Puis elle se représente en Lui une existence dans sa totalité, dépouillée de toute imperfection ; puis à partir de ce Premier Principe, les substances intellectuelles élevées, puis les spirituelles célestes puis ce qui les suit » (22).

(21) *Isharat*, P. 202-203.

(22) *Isharat*, P. 217-218.

Aussi les purs, s'ils déposent la souillure qui provient de leur association avec le corps et s'ils se délient de leurs soucis, parviennent au monde de la sainteté et du bonheur et sont ornés de la perfection supérieure.

Les étapes des connaissants s'étagent de l'*ascèse*, qui est l'abstinence des plaisirs du monde et de ses biens, au *culte*, par la prière, le jeûne, etc... et jusqu'à la *connaissance*, qui consiste en ce que le connaissant oriente d'une façon complète son esprit vers la sainteté de la Toute Puissance, se rendant constamment attentif à l'illumination de la Lumière de la Vérité dans l'intime de son cœur.

Le connaissant a besoin d'ascèse pour réaliser trois buts :

1) pour s'écarter de ce qui est au-dessous de la vérité : l'ascèse y aide.

2) pour la soumission volontaire de l'âme inquiète et sollicitée par le mal, à l'âme pacifiée et quiète, pour que les puissances de l'imagination sensible soient attirées par les représentations conformes à la réalité sainte ; le culte religieux contribue à cet état.

3) pour l'assouplissement de l'intime du cœur en vue d'une attention plus aiguë ; et ce qui y aide c'est une pensée plus subtile, un amour plus pur.

Si l'on atteint l'étape des connaissants, « alors ton âme verra s'imprimer en elle ce monde-là, à la mesure de ton aptitude et du déracinement des obstacles (23) ».

Dr. AHMED FOUAD EL AHWANY
Professeur de Philosophie
à l'Université Fouad Ier.

(23) *Isharat*, P. 243.

LA VIE SPIRITUELLE D'APRES AVICENNE

Nous n'apportons pas une expérience de vie intérieure. Avicenne était loin d'être un mystique, loin même d'être un ascète... Il était un grand philosophe, aussi ouvert aux « choses divines et humaines » (1) qu'aux choses naturelles. Le soufisme battait son plein autour de lui, et la philosophie grecque, le néoplatonisme en particulier, avait fourni à l'Orient syrien et arabe des éléments théoriques et pratiques fort importants. Avicenne ne pouvait demeurer indifférent à ce vaste mouvement de spiritualité qui posait le problème de l'homme d'une façon tangible bien faite pour forcer l'attention de tout esprit tant soit peu réfléchi. Il y prit au contraire un intérêt très vif. Certains petits écrits sont restés de lui dont la savante composition symbolique montre qu'il ne s'était pas contenté de considérer le problème de la pointe de l'esprit, mais qu'il avait médité sur lui avec ferveur. Nous n'avons pas l'intention de raconter ces allégories et d'en entreprendre l'exégèse. Nous préférons aller tout droit à des textes explicites et systématiques qui nous livrent une théorie bien arrêtée. Nous les trouvons dans le dernier en date de ses livres qui est comme son testament philosophique. Intitulé « Al-Ichârât wal

(1) Objet de la philosophie d'après la définition de Cicéron.

tanbîhât », cest-à-dire les Indications et les Avertissements, ce livre forme un genre à part. Avicenne y reprend la philosophie ancienne dans l'ordre classique : logique, philosophie naturelle, métaphysique, à l'effet de dresser l'inventaire de ses dernières convictions, et il le fait par des « indications » formulées en des phrases lapidaires qui veulent être des intuitions, et étayées de raccourcis de démonstration qui veulent rejoindre l'intuition eux aussi, avec, à chaque pas, des « avertissements » prévenant les méprises et les fallacieuses difficultés, le tout dans un discours où, appliquant la maïeutique socratique, l'auteur s'adresse constamment au lecteur pour l'associer activement à sa réflexion. C'est dans les trois derniers chapitres de la métaphysique qu'il est question de la vie spirituelle, couronnement de la doctrine.

*
**

Deux mots préalables sont ici nécessaires : l'un pour rappeler le système du monde chez Avicenne et la condition qui y est faite à l'homme ; l'autre pour rappeler la théorie de la connaissance humaine, taillée juste, dirait-on, en vue de permettre à l'âme d'entrer en rapport avec le divin d'emblée et non de biais, et ainsi de donner à la mystique un fondement naturel et partant rationnel.

*
**

Le monde procède de Dieu, mais non pas à la fois. De Dieu procède un seul être, un Intellect immatériel comme Lui ; et cette procession n'est pas une création voulue, mais une diffusion, nécessaire sans être coercitive, du Bien divin. Cet Intellect connaît Dieu, se connaît soi-même sous un double aspect :

comme nécessaire par Dieu et comme possible de soi. De ces trois connaissances, la première produit un Intellect inférieur au précédent, la troisième produit le corps du Premier Ciel, la seconde une âme qui s'unit à ce corps pour former avec lui une substance intelligente. Le second Intellect est à son tour, par un processus identique, le principe d'une triple existence, et l'émanation se poursuit de la sorte en correspondance avec les corps célestes. A la Lune finit le Ciel et s'arrête l'émanation des Intellects. Son Intellect a reçu le nom d'Intellect Agent. Cette désignation a une histoire dans la tradition péripatéticienne, et le processus d'émanation est une variété, émondée et disciplinée, des vieilles émanations gnostiques et néoplatoniciennes si nombreuses et si étranges (2).

Bornons-nous à noter, pour notre dessein, que c'est l'Intellect Agent, le plus proche de la Terre, qui préside directement à la naissance et au développement de tous les êtres terrestres. Il est le « donateur des formes » qui les constituent, y compris les âmes humaines. Il est donc notre dieu, le seigneur et maître dont nous dépendons immédiatement selon la tradition néoplatonicienne qui voulait tenir bien tranchés les degrés de la hiérarchie universelle.

*
**

Il est aussi le lieu des idées ou formes intelligibles, qu'il irradie continuellement. Il est donc le prin-

(2) Al-Farabi, prédécesseur d'Avicenne, avait adopté un processus légèrement différent. Cf. Al-Farabi, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, trad. par le R.P. Janssen, Y. Karam et J. Chlala, ch. 3, pp. 34-35. Publications de l'Institut Français d'archéologie orientale, Le Caire, 1949.

cipe de nos propres idées. Celles-ci se partagent en deux catégories : les unes représentent des essences corporelles, les autres des essences de soi incorporelles. Notre intelligence obtient les premières en les abstrayant de la matière et des accidents qui recouvrent les essences, grâce à une illumination de l'Intellect Agent, à une vertu qui s'écoule jusqu'à nos images, intelligibles en puissance, et en dégage des idées pures, intelligibles en acte. Quant aux idées de la seconde catégorie, notre intelligence les obtient en se rendant attentive aux irradiations de l'Intellect Agent, et c'est ici que s'amorce la connaissance mystique, la communication directe avec le Ciel.

Ainsi Avicenne juxtapose deux théories inconciliables : celle d'Aristote qui tient l'âme pour la forme substantielle du corps et ne lui reconnaît par suite que l'intellection abstraactive, avec une connaissance indirecte et inadéquate de l'immatériel en soi, par induction et analogie ; celle de Platon qui considère l'âme comme un esprit pur emprisonné dans le corps et lui attribue une connaissance de l'immatériel en soi directe et adéquate. Avicenne répète la formule de l'âme-forme, affirme l'unité de l'être humain, et maintient quand même le platonisme. Il n'a pas saisi, comme la saisira un Saint Thomas d'Aquin, toute l'exigence de ladite formule. Le platonisme devait lui paraître indispensable pour ménager à notre âme une issue vers le Monde Intelligible.

*
**

La condition fondamentale pour s'engager dans cette voie est de renoncer au plaisir sensible, cet ennemi mortel de toute vie de l'esprit. Avicenne ouvre l'exposé de sa doctrine spirituelle par une argumenta-

tion contre ceux qui croient que les plaisirs sensibles sont les plus vifs et les plus dominateurs. L'on sait bien cependant, dit-il, que beaucoup d'hommes sacrifient des plaisirs sensibles s'offrant à eux, leur préférant des plaisirs imaginaires, tels que celui de la supériorité, ne fût-ce que dans une chose vile comme le jeu d'échecs ou le jeu de dés, celui de la tempérance, celui de la bonne renommée et de la décence, celui de donner. L'on sait aussi que les grandes âmes tiennent pour peu de chose la faim et la soif dès qu'il s'agit de sauver leur dignité ; qu'elles méprisent la terreur et la mort dans les combats comme si la jouissance de la louange pouvait les affecter après leur mort. Les animaux sans raison nous présentent de pareils exemples. Il est des chiens de chasse qui rapportent le gibier à leurs maîtres tout en ayant faim. Il est des femelles nourrices qui défendent leur progéniture au prix de leur propre vie. Si donc les plaisirs internes, même non rationnels, sont supérieurs aux plaisirs externes, que dire des plaisirs rationnels ? Il faut dire qu'ils l'emportent au delà de toute mesure.

*
**

Les biens rationnels sont le vrai et le beau. La perfection de l'homme en tant qu'homme consiste en ce que son intelligence possède la représentation de tout ce qui est, à savoir la Vérité Première, autant qu'il peut en soutenir l'éclat ; puis les Intellects purs, les âmes des astres, les corps des astres, les êtres du monde sublunaire. Tant que les âmes humaines sont attachées au corps, absorbées par ses soucis et liées par ses entraves, elles peuvent ne point désirer cette perfection, et ne point souffrir d'en être privées. Il en est pourtant qui, par suite d'une certaine connaturalité entre elles et les

choses spirituelles, se défendent de l'engrassement où fait tomber la pratique des affaires terrestres, et qui, entendant parler des êtres supérieurs, sont saisies d'un amour douloureux, mêlé de joie et jetées dans un état de perplexité et d'étonnement. Leur bonheur le plus grand est ainsi la nostalgie du bien suprême, jusqu'à ce qu'elles parviennent à le posséder dans la vie future.

*
**

Les hommes dotés de pareilles dispositions s'étagent en trois degrés : les ascètes, les dévôts, les mystiques. Est ascète (Zâhed) celui qui se détourne des biens de ce monde. Est dévôt (âbed) celui qui est assidu aux exercices religieux. Est mystique ('âref, = connaissant, gnostique) celui qui oriente son esprit vers la Vérité Première et la veut pour elle-même, l'estimant seule digne d'être connue et adorée. Ces trois états peuvent se combiner entre eux.

Les deux premiers ne sont bons qu'unis au troisième ; pris à part, ils sont défectueux. Chez le non-mystique, l'ascétisme est comme un commerce, il semble vouloir acheter par le renoncement aux biens de ce monde la jouissance de ceux du monde à venir ; alors que chez le mystique, il est une libération de tout ce qui le distrairait de Dieu, et une élévation au-dessus de toutes choses hormis Dieu. La dévotion, de son côté, considérée chez le non-mystique, est elle aussi comme un commerce, elle semble travailler dans ce monde pour un salaire qui lui sera octroyé dans le monde à venir ; tandis que chez le mystique elle est un exercice de ses forces physiques et de ses deux facultés internes, la cognitive et l'imaginative, en vue de les tirer du côté de l'illusion à celui du vrai et de les assujettir à la conscience qui recherche l'illumination divine. Agir par désir ou

par crainte, c'est prendre l'objet du désir ou celui de la crainte pour motif et pour but, et rabaisser la Vérité Première au rang d'un moyen.

*
**

Les mystiques se dépouillent donc, pour ainsi dire, de leur corps et se tournent vers le Monde Saint. Il est, pour eux, des états et des degrés qui leur sont propres à l'exclusion de tous les autres hommes. Il est des choses qui leur demeurent intimes, d'autres qui se manifestent à l'extérieur.

Le premier degré des mouvements des mystiques est ce qu'ils appellent « la volonté » (al irâdat) : c'est, quand on est déjà éclairé de la certitude apodictique ou en repos dans la foi, le désir d'entrer en rapport avec Dieu. Celui qui en est à ce degré s'appelle « voulant » (mourîd), postulant, initié.

Le second degré est constitué par des exercices tendant à réaliser trois buts. D'abord, écarter de la préférence coutumière tout ce qui n'est pas Dieu. Ensuite, plier « l'âme impérieuse » ou sensible à « l'âme tranquille » ou rationnel, exercer l'imaginative et la cogitative à se complaire dans les phantasmes conformes à la sainteté plutôt que dans ceux des choses inférieures. Enfin, affirmer la conscience afin de la rendre attentive à Dieu. La réalisation du premier but trouve un adjuvant dans l'ascétisme véritable. Celle du second dans la dévotion, non pas machinale, mais consciente ; les chants, rendant agréables à l'imagination les paroles chantées ; les discours de prédicateurs intelligents, éloquents, graves. Celle du troisième dans l'intelligence-subtile, l'amour chaste où commandent les qualités de l'aimé et non le pouvoir du désir.

Parvenu à un certain point dans l'exercice et la volonté, l'on peut avoir des éclairs d'illumination divine qui luisent puis s'éteignent. Les mystiques les appellent des « moments » (awqât). Chaque moment se signale par deux affections : un élan vers Dieu et une tristesse de s'en voir séparé. Ce double mouvement se fait plus fréquent à mesure que l'on avance dans l'exercice. Avançant encore, on l'éprouve en dehors de l'exercice, et l'on pense à Dieu à propos de toute chose. On perd son calme, les compagnons s'en aperçoivent. Puis on retrouve le calme ; de ravi ou distrait que l'on était, on devient familier ; l'éclair d'illumination devient comme un astre net, et l'on acquiert de Dieu une connaissance stable, semblable à une compagnie constante pendant laquelle on jouit de l'éclat divin. Quand on en sort, c'est avec perplexité et regret. Mais l'âme, progressant, finit par la produire à volonté.

Le troisième degré est celui de « l'obtention » (nayl). L'âme du mystique est alors comme un miroir poli fixé sur Dieu, et Dieu la comble de jouissances supérieures. Elle se complait en elle-même pour ce qu'elle possède des effets de Dieu. Elle jette un regard sur Dieu et un regard sur soi, et elle est encore hésitante. Puis elle s'oublie elle-même et ne regarde plus que Dieu. Si elle se perçoit, c'est en tant qu'elle perçoit Dieu, non en tant qu'elle brille dans sa parure. Se prévaloir de sa parure, même si elle vient de Dieu, c'est de l'orgueil. Aller totalement à Dieu, c'est le salut. Alors est méritée « l'union » à Dieu (wossoûl). Cette union comporte des degrés non moins nombreux que les précédents. Mais le langage est incapable de les exprimer ; il n'en pourrait révéler qu'une ombre. Pour les connaître, rien ne vaut d'en entendre parler, il faut devenir à son tour mystique et les pâtir.

L'on comprend maintenant que le mystique soit joyeux, il l'est de Dieu, il l'est de toute chose, car en toute chose il voit Dieu. Il est souriant, modeste, respectueux et affable à l'égard des petits comme des grands, car à ses yeux ils sont tous égaux, tous « gens de pitié occupés de mensonges ». A la vue du mal, il n'est point saisi de colère, mais plutôt de pitié, car il est éclairé du secret de Dieu touchant le destin. Quand il commande le bien, c'est avec la douceur du conseil et non avec la violence du blâme. Il est courageux, car il est inaccessible à la crainte de la mort. Généreux, car il est inaccessible à l'amour des choses vaines. Plein d'indulgence, car il a l'âme trop grande pour être offusqué d'une faute humaine. Oublieux des haines, car son souvenir est tout occupé de Dieu. Les choses extérieures lui étant indifférentes, tantôt il les accueille et tantôt il les rejette, tantôt il choisit la misère et tantôt la parure et le luxe, suivant le point de vue dont il s'inspire : mépris de tout ce qui n'est pas Dieu, égard aux circonstances ou à l'idée que le beau marque une préférence de la part de la Providence et lui est le plus semblable. Ainsi peuvent différer de comportement les mystiques entre eux, ou le même mystique à deux moments.

*
* *

L'on rapporte des mystiques des faits extraordinaires ou réputés tels. Il faut y ajouter foi car ils s'expliquent tous par les procédés habituels de la nature bien connue. Les mystiques, dit-on, se privent de nourriture pendant des durées inaccoutumées. Rappelons-nous que les malades en font de même : c'est que la pratique du jeûne ralentit la digestion et laisse ainsi des aliments en réserve. Les mystiques, dit-on encore, accomplissent des travaux surhumains. Rappelle-

lons-nous que, comme la peur et la tristesse amoindrissent les forces, la colère, l'émulation, la griserie modérée, la joie augmentent les forces ; et qu'en général l'interaction de l'âme et du corps explique bien des phénomènes.

La prévision de l'avenir, elle non plus, ne doit pas être accueillie avec tant de dénégation. L'expérience témoigne que notre âme peut avoir, dans le sommeil, un certain pressentiment de l'avenir ; rien n'empêche qu'un tel pressentiment se produise à l'état de veille. De son côté, le raisonnement nous révèle que les événements terrestres suivent des mouvements des corps célestes, que les âmes de ces corps peuvent concevoir ces événements comme autant de suites de leurs propres mouvements, et que nos âmes peuvent recevoir l'impression de cette conception suivant nos dispositions. La vanité de l'âme durant le sommeil, sa vigueur pendant la veille la disposent à la réception des impressions célestes sous des formes visibles ou des sons audibles. D'où l'inspiration, ou la révélation claire, ou le songe net qui se passe d'interprétation. Tout cela est tellement naturel, bien que caché, que les magiciens en profitent ; seulement ils l'utilisent pour le mal, tandis que les mystiques en usent droitement.

Le prophète proprement dit est un mystique si heureusement disposé que son intelligence n'ait plus besoin de grand'chose pour s'unir à l'Intellect Agent et en recevoir la connaissance de toutes choses. La Providence Première, sachant que les hommes doivent vivre en société sous peine de disparaître, et que la vie sociale ne va pas sans une législation établissant le juste et l'injuste, suscite des prophètes qui promulguent la loi divine. Elle ne les suscite cependant que de loin en loin, « car la matière capable de recevoir

une telle perfection ne se rencontre que dans un nombre restreint de mixtes organiques ». Le prophète est donc une espèce rare ; il représente le sommet de la mysticité (3).

*
**

Dans cet exposé de la doctrine spirituelle d'Avicenne, le lecteur aura certainement reconnu des traits justes et élevés. D'autres traits paraissent être moins heureux. Nous les signalerons brièvement à l'effet de fixer la signification de cette doctrine.

Avicenne utilise la mystique musulmane, lui empruntant ses expériences et son vocabulaire. Mais il l'insère dans le cadre néoplatonicien, cadre rigide où la totalité de l'être est enserrée dans les mailles d'une nécessité absolue. Point de liberté en Dieu, ni de sollicitude spéciale. La création est une émanation. La providence est « la connaissance qu'a l'Être Premier de l'ordre de l'être et la procession nécessaire de cet ordre tel qu'Il le connaît » (4). Point de liberté chez l'homme, rien que des dispositions résultant du tempérament organique de chacun, ce tempérament dépendant finalement de la mixture des éléments sous l'action nécessaire des astres. Un tel nécessitarisme n'est-il pas l'expression pure et simple du panthéisme ? Avicenne, tout comme Plotin, affirme avec insistance la distinction radicale entre Dieu et le reste des êtres. Dieu est par soi, les autres êtres sont par Lui. Dieu est au-dessus de tout genre, indéfinissable, les autres êtres sont limités et se laissent définir. Quelle

(3) Avicenne, *Al-Nadjat*, Le Caire 1357/1938, pp. 303-306.

(4) *Ibid.*, 284.

valeur peuvent bien conserver pareilles assertions dans un émanantisme où tout être est un rayon de Dieu, et où la relation est si étroite que la créature peut, sans secours particulier, connaître Dieu intuitivement et s'unir à Lui ? Nous avons déjà fait sur ce dernier point une réserve fondée sur la psychologie de l'intelligence humaine. Qu'il soit avéré que notre âme est incapable de se percevoir elle-même et de percevoir les êtres immatériels, et il faudra la déclarer incapable de dépasser par elle-même la zone des essences corporelles. Une réserve plus forte s'impose dès que l'on considère que la distinction radicale emporte cette conséquence inéluctable qu'il existe deux ordres : l'un naturel, englobant les créatures, l'autre surnaturel, spécial à Dieu, marquant la transcendance divine, de sorte que, s'il y a rapport entre la créature et Dieu, ce doit être grâce à une condescendance de la part de Dieu, et non par un effort individuel de l'homme usant de moyens naturels. La mystique perd sa caractéristique, et la religion est, comme on l'a vu, complètement laïcisée.

*
**

De cette religion naturelle tout ou moins, Avicenne avait une ferme conviction. Il n'était, avons-nous dit en commençant, ni un mystique ni un ascète. Disons maintenant qu'au terme de sa vie, à cinquante-cinq ans, terrassé par ses excès, et se rendant compte que l'art médical, où il était passé maître comme on sait, était désormais impuissant, il se résigna à la mort, cessa tout traitement, distribua ses biens, libéra ses esclaves, et se consacra à la dévotion. Il croyait sincèrement au règne de l'Esprit.

Dr. YUSUF KARAM
Maître de Conférence
à l'Université Farouk Ier.

L'EXPERIENCE MYSTIQUE SELON AVICENNE

Le milieu social et culturel où Avicenne vécut était d'ambiance fort complexe. Les traditions sûfies y étaient vivantes. Ibn Sînâ fréquenta des sûfis, nous savons même son amitié pour Ibn Abî l-Khayr.

Bien plus, il consacra aux expériences et faits mystiques deux assez longs chapitres du *Kitâb al-Ishârât wa l-tanbihât*. L'un traite des *maqâmât al-'ârifîn*, l'autre des *âyât* accomplis par les saints ou les prophètes. Joignons y maintes *rasâ'il* et leurs récits de forme allégorique.

Il serait trop long d'examiner dans toute leur ampleur les problèmes posés par ces textes. Et je préfère centrer ma recherche sur le texte principal des *Ishârât* où Ibn Sînâ décrit les étapes de l'âme vers une connaissance de Dieu (*ma'rifat Allâh*) de mode supérieur.

N.D.L.R.—Résumé fait par l'auteur lui-même d'une conférence donnée au Centre d'Etudes de Dâr El-Salâm (Le Caire) en février 1951. Le texte complet de cette conférence sera publié sous peu dans les *Cahiers de Dâr El-Salâm*, avec les autres conférences de l'auteur données au Centre.

Nous nous sommes permis de donner en appendice pour ceux de nos lecteurs qui ne connaissent pas l'arabe un petit lexique des mots techniques employés quand le correspondant français ne se trouve pas dans le texte.

LES PREMIERES ETAPES

Cette connaissance d'un mode supérieur se présente chez Ibn Sînâ comme une dialectique qui va, de dépassement en dépassement, du sensible à l'intelligible ; et qui, au sommet, doit permettre à l'âme de vivre de la vie des intelligibles purs, et de recevoir, comme ces derniers, l'irradiation venue de la Lumière suprême et subsistante, l'Être premier, Dieu. L'inspiration platonicienne est évidente. Ibn Sînâ en effet fut influencé par Platon et Plotin, spécialement par le second à travers la traduction glosée d'extraits des *Ennéades* faussement attribués à Aristote, la fameuse et pseudo-*Théologie d'Aristote*. Nous retrouverions la même influence chez al-Fârâbi, dont Ibn Sînâ, M. Ibrahim Madkour l'a bien montré, s'est inspiré plus d'une fois de très près.

La première étape est appelée, comme chez al-Fârâbi, *al-irâda*. Le *murîd* se met en marche par sa volonté et son effort personnel.

La deuxième étape est la *riyâda*, toute située sous l'action d'une purification active et progressive. Y concourent le *zuhd*, le *samâ'*, les *'ibâdât*, les exhortations pieuses. La face inférieure d l'âme est ainsi soumise à la face supérieure. Enfin, le *fikr* et le désir chaste doivent rendre le *sirr* plus suavement capable d'une attention soutenue.

Ayant ainsi appris à dominer toutes ses attaches sensibles, l'âme va pouvoir s'élancer vers le monde des intelligibles.

LA THEORIE DE LA CONNAISSANCE CHEZ IBN SINA

Me voici obligé à un excursus. Comment Ibn Sînâ explique-t-il le mécanisme de la connaissance humaine ? Très en bref : pour lui, l'intellect humain est avant tout réceptif. Il reçoit la connaissance intellectuelle par

sa jonction (*ittisâl*) avec un 'aql fa'âl, intellect séparé (*mujarrad*) et illuminateur, unique pour toutes les âmes humaines. C'est le *wâhib al-suwar*.

Pour Ibn Sînâ, comme pour al-Fârâbî, il y a toute une hiérarchie d'intellects séparés. Le premier est émané directement et nécessairement par Dieu. A partir de lui et à travers lui, le *fayḍ* divin émane un second 'aql, et ainsi de suite jusqu'au dixième et dernier. De chacun de ces Intellects émanent, selon d'autres modes, une Ame céleste et le Corps d'une sphère céleste, qui sont affirmés incorruptibles. La création est une émanation voulue de Dieu, certes, mais nécessairement et non librement voulue.

Du dernier intellect émane le monde « de la corruption et de la génération », et les âmes et intellects humains individués par leurs corps. Mais les âmes humaines, étant de nature intellectuelle, sont incorruptibles, éternelles. Elles doivent apprendre à se détacher du sensible, pour retourner à leur vraie nature et leur vraie vie, qui est d'ordre intelligible.

Toute connaissance intellectuelle y concourra ; car toute connaissance intellectuelle est déversée dans l'âme humaine par le 'aql al-fa'âl séparé, et quand la jonction (*ittiṣâl*) de l'âme et du 'aql al-fa'âl est parfaite, elle pénètre du même coup dans le monde des pures substances intelligibles, *al-'aql al-kullî*, 'aql al-kull. Elle vivra dès lors de la vie des substances séparées, et recevra, comme elles, l'irradiation venue de la Lumière, qui est la source de toute lumière, *al-awwal*, Dieu.

Or, telle est bien la *ma'rifat Allâh* supérieure selon Ibn Sînâ. Ce qui est très intéressant pour nous, c'est qu'il n'y a point là de rupture de niveau entre la connaissance intellectuelle ordinaire et la connaissance dite mystique. Illumination plus haute et plus forte, mais en somme dans la même ligne.

LES ETAPES SUPERIEURES

Les premières étapes étaient surtout ascétiques, et la purification morale y était *pour* la purification intellectuelle. Les étapes suivantes vont décrire les progrès de l'illumination reçue, en se plaçant du côté du sujet récepteur, du côté de l'âme humaine et de sa psychologie. Ibn Sînâ se servira pour ce faire d'un bon nombre d'expressions sûfies, mais qui doivent s'entendre selon une interprétation liée à l'ensemble de sa philosophie.

1. — Le *ḥadd* auquel l'ascèse a conduit l'âme permet à cette dernière, sans rupture de niveau ni changement de plan, ou plutôt la met inévitablement à même de recevoir les premières illuminations supérieures. Ce sont tout d'abord des « vols rapides » comme des éclairs, des « instants » *awqât*, de saisie illuminée, selon un rythme alterné de lumière et d'obscurcissement.

2. — Puis le vol rapide de l'instant est changé en *sakîna*, « l'éclat rapide de l'éclair devient flamme brillante », source de joie, qui ravit le 'ârif hors de lui-même, mais le plonge encore, en s'éteignant, dans la tristesse.

3. — Le 'ârif en vient « par degrés » à posséder « quand il veut » cette connaissance supérieure stable. L'âme a conquis la maîtrise (*malaka*) de se tourner vers le monde des intelligibles.

4. — Enfin, « le bon plaisir du 'ârif est dépassé ». Cette *ma'rifa* suprême devient son état constant. C'est un état stable où le *sirr* devient un miroir poli orienté vers la Vérité première. Stade terminal qui comporte à son tour deux degrés :

a) le 'ârif regarde tantôt son âme (le miroir) où il reconnaît avec joie les traces de la Vérité (*al-haqq*), tantôt l'Objet connu comme reflété, qui est Dieu.

b) au dernier temps, il perd de vue le miroir (son âme, son « moi »), pour ne plus voir (reflétée) que la Majesté divine. Les plus hautes délices se déversent dans le miroir de l'âme.

C'est bien d'une saisie directe de la Vérité suprême dont Ibn Sînâ entend nous parler ici. Mais remarquons qu'il s'agit d'une saisie dans le miroir de l'âme comme médium, au sommet d'une contemplation intellectuelle qu'annonçait déjà la connaissance intellectuelle ordinaire.

THESES MYSTIQUES ET ENSEMBLE DU SYSTEME

J'en ai déjà assez dit en cours de route, à propos de la théorie de la connaissance, pour qu'il soit possible d'écarter les interprétations qui voudraient faire de ces textes mystiques un surajouté extrinsèque au système. Ils se situent au contraire, dans la ligne même de la pensée philosophique d'Ibn Sînâ, comme son couronnement, son aboutissement. Nous le verrons mieux si nous les mettons en références à trois thèses d'importance capitale.

1. — Pour Ibn Sînâ, l'âme humaine se connaît directement elle-même en sa substance. Et elle actue cette connaissance à mesure qu'elle se déprend du sensible. C'est ainsi qu'elle peut participer à la connaissance et à la vie des substances séparées. Autrement dit, son explication de la suprême *ma'rifat Allâh* est liée, pour lui, à cette très platonisante auto-intellection de l'âme.

2. — L'âme raisonnable, en acte de connaissance, ne devient pas (au contraire de ce qu'enseignait Fârâbî) les intelligibles. L'intellect est le réceptacle (*maḥall*) des intelligibles. L'âme humaine, purifiée, sera simplement le miroir poli et sans tache où l'illumination divine se reflète.

3. — Le moteur de l'ascension de l'âme est un amour ('*ishq*) naturel (*tabî'î*) et nécessaire, élan qui traverse tout le cosmos. Cet élan, chez l'homme, est intelligent et voulu, il peut se tromper dans le choix des moyens, sa nature intrinsèque n'en reste pas moins la même. Il n'y a point de distinction entre nature et surnature dans le système d'Ibn Sînâ. Il y a, dans le cosmos avicennien, un double mouvement, descente ontologique de lumière, remontée par un élan d'amour naturel. Belles perspectives, éminemment spiritualistes. Mais tout reste assumé par un système moniste et déterministe, où de libres rapports de personne à personne, et commandés par la grâce, entre l'homme et Dieu, ne sauraient avoir de place.

Deux caractères se dégagent de l'examen de la pensée d'Ibn Sînâ. D'une part, les étapes parcourues par le '*ârif* ne nous apportent jamais le témoignage des ruptures de niveau qui caractérisent l'expérience mystique, non seulement surnaturelle, mais même naturelle. Il s'agit ici d'une ligne qui se réfère d'abord à la connaissance intellectuelle ordinaire, puis se poursuit et progresse en se prolongeant. D'autre part, il s'agit toujours d'une connaissance positive d'ordre naturel. L'âme reçoit la lumière de Dieu ; mais il n'y a pas, de la part d'*al-awwâl*, libre choix de grâce. C'est pour Dieu une nécessité voulue, mais une nécessité, que de se communiquer aux âmes purifiées. Il nous faut donc dire qu'il s'agit bien essentiellement d'une ligne de contemplation philosophique ; source de joie, oui, mais comme en peut donner sur terre une intuition intellectuelle acquise.

IBN SINA, PLOTIN ET L'EXPERIENCE DE L'INDE

Il n'est pas sans intérêt de comparer à ce propos Ibn Sînâ et Plotin, qui fut, à travers la *Théologie d'A-*

ristote, sa grande source ; et de mettre Plotin lui-même en référence avec le yoga indien.

Pour Plotin, il s'agit en définitive que l'âme humaine retrouve « la trace de l'Un » qui est en elle. Le soi, en son tréfonds, est déjà, par nature, l'Un. Nous sommes dans un climat de mystique naturelle.

Il semble que Plotin n'ait connu la pensée indienne, spécialement védantique, que globalement, juste assez pour percevoir combien elle lui était consonnante. En effet, « chez Plotin comme dans les *Upanishads*, dit M. Olivier Lacombe, il y a identité pure et simple du centre métaphysique » en chacun de nous, « et du centre universel » (l'*âtman* est *brahman* ; la trace de l'Un est en nous) : « identité qu'il faut seulement éprouver et reconnaître, et qui n'est pas à réaliser, puisqu'elle est éternellement réelle et actuelle ». Une différence cependant. Il y a, dans l'Inde, comme une grande aspiration à devenir le divin que l'on est par nature. Ce qui semble correspondre en réalité à une soif totale de remontée vers la Source de l'être. Avec Plotin, nous sommes en climat grec, dans le climat de *noûs*, du 'aql. Une grande soif, là aussi, mais plus directement de *voir* Dieu. Par le passage dialectique du sensible à l'intelligible, c'est d'abord un élan de contemplation intellectuelle qui se manifeste chez Plotin. C'est au second temps, dans une dialectique de dépassement de l'intelligible même, que la contemplation d'ordre intellectuel se transmue dans une expérience de contact, *aphè*, « toucher l'Un », disent les *Ennéades*. Il y a, pour Plotin, au contraire de ce que nous avons dit d'Ibn Sînâ, identification du sujet et de l'objet. Et Plotin, par là, rejoint en fait l'expérience de l'Inde.

Comment va se situer ici la pensée d'Ibn Sînâ ? Au contraire Plotin et des *Upanishads*, une dualité demeure, celle du contingent, nécessaire par autrui, et

du Nécessaire par soi, qui seul est Dieu. Mais il y a monisme de l'existence. Du Nécessaire au contingent, il y a communication de nature. Pour Ibn Sînâ donc, comme pour Plotin, comme pour les *Upanishads*, c'est en se parachevant elle-même dans l'ordre de la nature que l'âme communique avec Dieu.

Chez Plotin, nous avons comme un double mouvement, en premier lieu de contemplation intellectuelle, en second lieu, de dépassement de cette contemplation, par un contact de soi avec soi, où le moi touche l'Un qu'il est par nature. C'est par le second stade que Plotin rejoint l'enseignement de l'Inde. Mais c'est dans la ligne de continuité du premier stade qu'Ibn Sînâ situe sa description de la montée de l'âme.

Dans l'expérience indienne, il y a dès le début, mouvement de rétorsion du moi, puis deux ruptures de niveau : entrée dans le *samâdhi* différencié, ou extase dans l'objet mental ; entrée dans le *samâdhi* indifférencié, ou extase dans le pur acte d'être du sujet. Mystique naturelle type.

Chez Plotin, il y a une rupture de niveau très nette, au delà du monde intelligible, quand, disent les textes, le *noûs*, l'intellect, se transmue en *mè noûs*, en non intellect. Dominante de mystique naturelle encore, mais portée, soutenue par une contemplation, une expérience, si l'on veut, d'ordre philosophique.

Chez Ibn Sînâ, nous trouvons bien le rassemblement du moi, mais non la rétorsion de soi sur soi. Il y a comme un début de mystique naturelle, mais qui reste à ce stade très inchoatif, et continue d'accompagner comme en sourdine un élan qui reste essentiellement de recherche et de contemplation philosophique.

Que les textes mystiques d'Ibn Sînâ ne portent pas témoignage d'une mystique surnaturelle, cela me semble acquis. Rien chez lui ne postule l'univers de la

grâce, ni une distinction entre nature et surnature. Nous n'y trouvons pas non plus ces points de rebroussement ou ruptures de niveau qui caractérisent l'expérience mystique naturelle achevée, vers les profondeurs du Soi. Ce qu'on peut appeler la mystique avicennienne se présente comme un élan progressif de contemplation intellectuelle philosophique, qui utilise une très inchoative mystique naturelle, mais la domine et du même coup l'arrête.

IBN SINA ET LE SUFISME (TASAWWUF)

« Tout ce que je vois, il le sait » aurait dit d'Ibn Sînâ le şûfî Ibn Abî l-Khayr. — « Tout ce que je sais, il le voit », répliquait le philosophe. Mais en fait, il s'agit chez Ibn Sînâ d'une réduction du *tasawwuf* à un plan philosophique, par une interprétation appropriée. Le Dieu qu'il propose à l'ascension de l'âme, c'est le Dieu qu'il trouvait au sommet de sa réflexion de philosophe. Dieu Un sans doute, Nécessaire par soi, Cause première (émanatrice), pure Intelligence et pur Amour, et c'est là une haute philosophie. L'émanatisme mis à part, les grands şûfîs seraient d'accord avec de telles affirmations. Mais le Dieu dont eurent soif les meilleurs d'entre les şûfîs n'était pas seulement le Dieu qu'une réflexion philosophique peut atteindre. C'était le Dieu qui communique librement aux hommes sa Parole, et à la Providence universelle et libre.

Mais le monisme existentialiste d'Ibn Sînâ était traversé par un élan inchoatif de mystique naturelle. On comprend donc qu'il ait pu offrir un support conceptuel, attachant à ceux des şûfîs que dominera cette même expérience du Soi. Le reproche d'Ibn Taymiyya au philosophe ; avoir entraîné vers le monisme de l'être le *tasawwuf* postérieur, prendrait ici son sens.

Je dois signaler l'opposition que Suhrawardî *al-maqtûl*, le *shaykh al-ishrâq*, témoignera à l'égard d'Ibn Sînâ. Il le blâmera d'avoir trahi la *ḥikmat al-mashriqiyya* et ses vraies et pures traditions. Au fond, ce qu'il lui reproche est d'ordre tout ensemble philosophique et expérimental. Je croirais volontiers qu'il y a chez Suhrawardî une authentique dominante de mystique naturelle, non exclusive d'ailleurs de touches plus hautes, informées par la possible rencontre d'un amour de charité. Cette dominante ne se rencontre point chez Ibn Sînâ. Au surplus, elle incline la pensée de Suhrawardî vers l'affirmation d'une identité ontologique du connaissant et du connu. Il blâmera Ibn Sînâ de maintenir, sur ce plan-là, une dualité. Nous verrons enfin un même mythe recevoir chez Suhrawardî valeur d'allégorie proprement mystique, tandis que l'ésotérisme avicennien le revêtait d'interprétations philosophiques.

*
**

Je ne crois pas que ce soit attenter en rien à la grandeur et à la force de la pensée d'Ibn Sînâ que de ne pas trouver en son œuvre un témoignage d'expérience mystique vécue, ni surnaturelle bien sûr, ni même naturelle. Ibn Sînâ est l'un des plus grands philosophes et des grands savants que l'histoire de la culture connaisse. C'est vers la saisie intellectuelle des choses qu'il s'avance, non vers une expérience parnescienne savoureuse.

Un élan inchoatif de mystique naturelle apparaît bien en tel de ses écrits, et il lui dut, peut-être bien, d'avoir accueilli si largement l'influence de Plotin. Mais son tempérament de philosophe domina et draina les aspirations mystiques. Celles-ci colorèrent les conceptualisations, mais ne s'épanouissent point en expériences vraiment vécues. L'ascension de l'âme décrite

me semble répondre avant tout à une expérience de dépassement linéaire, vers une saisie d'ordre philosophique d'un Être premier, Cause des êtres, mais atteint toujours à distance et dans ses effets.

Ibn Sînâ fut séduit par un héritage de Plotin qui le conduisit à professer le monisme et le déterminisme de l'existence. Nous pouvons le regretter. Mais qu'il ait ainsi cherché une saisie de Dieu par l'âme humaine à l'intérieur et au sommet de sa quête philosophique des essences, reste un témoignage de ce désir de dépassement de la philosophie comme telle qui est presque toujours au cœur du philosophe.

La philosophie aspire (inefficacement) à se dépasser, et à connaître autrement, en ses profondeurs mystérieuses, ce Dieu qu'elle atteint de l'extérieur, au sommet des êtres. Mais ce n'est plus la philosophie qui enseignera la route cachée. Le Dieu caché ne tombe pas sous la prise de nos intellects livrés à leur seule force. Le tort d'Ibn Sînâ fut de croire que ce dépassement était possible par la philosophie même. Mais cela rend sa pensée d'autant plus attachante, et nous sollicite d'autant plus à reprendre pour notre compte les questions qu'il laisse ouvertes pour nous.

LOUIS GARDET

VOCABULAIRE

'*aql fa'âl* : intellect agent

al-'aql al-kullî : l'intellect universel

'*aql al-ukll* : l'intellect du Tout

'*ârîf* : gnostique

al-awwal : le premier

âyât : signes

fikr : réflexion

hadd : terme

'ibâdât : actes culturels

irâda : volonté

maqâmat al-'arifin : les stations des gnostiques

murid : débutant, novice

rasâ'il pluriel de *risâla* : épître, petit traité

riyâda : exercices de l'âme

sakîna : quiétude, repos

sama' : oratorio, musique religieuse

sirr : intime de l'âme

wâhib al-suwar : le donateur des formes (**Dator formarum**)

zuhd : renoncement, ascèse



UN CAS TYPIQUE DE L'ESOTERISME AVICENNIEN :

SA DOCTRINE DE LA RESURRECTION DES CORPS

La vie des philosophes n'est pas toujours très « confortable » ... Dans un milieu social où prédomine une orthodoxie disposant d'une force coercitive, certaines idées ont peine à voir le jour. Il semble qu'elles ne peuvent circuler que sous le manteau et qu'elles sont condamnées à rester le fait de quelques initiés. Elles n'en continuent pas moins cependant de faire leur chemin. Quand ces idées servent des ambitions politiques ou du moins ont un retentissement social, elles peuvent cheminer d'une façon souterraine et miner une société aux apparences solides. C'est ainsi, pour prendre un exemple dans l'histoire musulmane, que les idées shi'ites avec toute leurs connotations philosophico-religieuses furent mises au service des prétentions abbasides et leur préparèrent la voie pour la conquête du pouvoir. On sait par ailleurs ce que fut la « propagande » secrète des Fatimides qui avaient leur « Intelligence Service » dans les principaux centres de l'empire musulman. Sur le plan proprement philosophique, les « Frères sincères » (*Ikhwân al-ṣafâ'*) exprimèrent leurs idées souvent sous forme symbolique dans leurs fameuses *rasâ'il*.

Cette vie secrète des idées commence à intéresser l'Orient savant contemporain même à l'égard de personnages aussi respectables que Ghazâlî. On les croyait

jusqu'ici à l'abri de tout soupçon et voilà que la critique ne craint pas de porter sur leurs œuvres et leurs personnes une main que d'aucuns qualifieraient de sacrilège. Sans nous arrêter à la thèse paradoxale et superficielle d'un Baqqari, qui considère le *Munqidh min al-dalâl*, la célèbre autobiographie de Ghazâli, comme une construction romancée au service d'une doctrine déterminée, construction expliquée par la théorie de Ghazali sur le mensonge, nous pouvons, par contre, considérer comme un signe des temps qu'un professeur à l'Azhar aussi sérieux que le cheikh Sulaymân Dunyâ expose, avec force textes à l'appui, l'attitude ondoyante de Ghazâli à l'égard de la vérité. Attitude dont on trouve l'explication chez Ghazâli lui-même quand il affirme qu'il faut « adapter » son enseignement à l'intelligence de ses auditeurs : autre sera la doctrine que l'on donne « officiellement » comme professeur attiré, autre celle que l'on peut communiquer à quelques initiés qui ne risquent pas de vous compromettre ou de mal comprendre vos idées (1). Les falâsifa ont dû utiliser ce procédé d'ésotérisme pour échapper à la condamnation de certaines de leurs thèses, en flagrant conflit avec l'enseignement religieux officiel.

Nous voudrions précisément étudier le cas d'Ibn Sînâ non pas d'un point de vue général mais sur un point précis, celui de la résurrection des corps. Jusqu'ici, en s'appuyant sur les textes accessibles du *Shifâ*, du *Najât* et des *Ishârât* les auteurs ne pouvaient rien reprocher à sa doctrine puisqu'il admettait, en propres termes, l'enseignement de la Loi Religieuse. Et on se demandait si Ghazâlî, dans son *Tahâfot*, n'avait pas été injuste à son égard, en accusant les Falâsifa

(1) Cf. son livre : *al-haqîqa fi nazar al-Ghazâlî*, le Caire 1947.

de rejeter la doctrine de la résurrection des corps. C'est à résoudre ce problème que ces quelques pages sont consacrées.

LE DOGME CORANIQUE DE LA RESURRECTION

Avicenne avait évidemment à sauver d'abord l'enseignement formel concernant ce dogme. Dans quelle mesure cet enseignement est-il explicite ? En laissant de côté pour le moment les surcharges, nombreuses à la vérité, qu'apporteront les générations postérieures, rappelons les grands traits de l'enseignement coranique lui-même.

Bien que le Coran ne dise pas explicitement que l'âme est immortelle, cependant il semble bien ressortir de l'ensemble des textes qu'elle le soit : d'abord parcequ'il est affirmé que l'âme est un « souffle » de Dieu, qu'elle est quelque chose qui appartient à Dieu (17,87) ensuite parce que des textes parlent du rôle des anges à l'égard du pécheur mort (ils le frappent sur le visage et sur le dos (47,29) et le condamnent à la peine du feu (8,52) de la vie des martyrs auprès de Dieu (2,149), qu'ils comparent la mort à un sommeil (34,43) etc.

Où va l'âme après la mort en attendant le jugement général ? Le Coran parle de *barzakh* qui veut dire : séparation, barrière mais sans préciser que c'est un lieu. Ce n'est que la tradition ultérieure qui considèrera le *barzakh* comme un monde intermédiaire entre le ciel et la terre.

Quant à la resurrection des corps supposée par le jugement dernier, les textes sont très explicites. Ce jugement général porte de nombreux noms dans le Coran : c'est *yawm al-dîn* (jour de la rétribution), *yawm al-hisâb* (le jour de la reddition des comptes), *yawm al-*

hasra (jour des regrets), *yawm al-khulûd* (jour de l'éternité) *yawm al-'azifa* (jour de soudaineté ou jour prochain), *yawm al-fasl* (jour de la décision, de la séparation) etc. Jour qui arrivera inopinément —, Dieu seul connaît « l'heure », — Il surprendra l'homme à l'improviste. (43,66), il viendra comme en clin d'œil (16,79).

Plusieurs signes précéderont l'arrivée de cette heure décisive. Yagog et Magog franchiront l'enceinte impénétrable où ils se trouvaient ; le monstre de la terre apparaîtra. Au premier son de la trompette, il se produira des signes extraordinaires dans le ciel et sur la terre. Au second son, toutes les créatures des cieux et de la terre, excepté celles dont Dieu disposera autrement (39,68). Au troisième son, les morts sortiront de leurs tombeaux et accourront en toute hâte auprès du Seigneur (36,68) ; ils se presseront en foule, comme les flots les uns sur les autres (18,99) et paraîtront devant Dieu (20,102) chacun accompagné d'un conducteur qui le poussera devant soi et d'un témoin (50,20).

La résurrection (*qiyâma*) est comparée à une création nouvelle (50,14). Contre ceux qui la mettent en doute ou qui en nient la possibilité, le Prophète affirme avec force qu'elle aura lieu. Quand bien même les hommes seraient de pierre, de fer ou de tout autre métal, ils sortiront de leurs tombeaux à l'appel de Dieu (17,52-53). De même qu'une contrée brûlée par la sécheresse est vivifiée par l'eau qui descend du ciel et fait germer les fruits, ainsi Dieu ressuscite les morts (7,55 ; 22,5-6 etc.). Ceux-ci seront animés de nouveau, il leur semblera qu'ils ne sont restés dans le tombeau que très peu de temps (10,46), une dizaine de jours (20,103), un jour ou même une partie du jour (23,114-115), voire une heure (30,54-55).

Aussitôt que les hommes seront rassemblés, Dieu apparaîtra sur son trône, escorté par des troupes d'anges (25,27) qui se disposeront en rang autour de lui (89,23) Les infidèles y apparaîtront avec des visages noirs ou rembrunis et les croyants avec des visages blancs, rayonnants (3,102-103). Leurs actions seront pesées avec soin : ceux qui feront pencher la balance sont destinés au paradis, ceux qui n'auront pas fourni le poids auront perdu leur âme (7,7-8). Nul ne sera lésé pas même du poids d'un grain de moutarde (21,48). C'est en vain que l'homme s'efforcera de se disculper ou de cacher ses fautes : il sera un témoin oculaire contre elle-même et il lui sera révélé tout ce qu'il aura fait dans la vie (75,13-15). Ses membres eux-mêmes, sa langue, ses mains et ses pieds rendront louange à la vérité, témoigneront contre elle (24,24). Les coupables auront alors les yeux bleus (20,102) ou seront comme des aveugles (20,125), muets et sourds (17,99). Ils occuperont la gauche tandis que les justes se placeront plus rapprochés de Dieu (56,7-11).

Après le jugement, les hommes coupables seront mis en enfer, les justes jouiront des délices du paradis. Enfer et paradis sont comme on le sait, décrits abondamment et en termes très concrets : l'enfer avec son feu dévorant, ses diverses variétés de supplices corporels (eau bouillante, poix, fruits amers de l'arbre *zaqqoum*, boisson infecte etc.), paradis riant, aux jardins somptueux, avec ses galeries, ses fleurs et ses fruits, ses fleuves d'eau incorruptible, de lait, de miel, de vin doux, ses pierres précieuses, ses nourritures exquis ses *houris* etc.

A moins de verser dans un allégorisme extrémiste (certains d'ailleurs y recourront), il faut bien admettre que dans le Coran la resurrection des corps est affirmée

avec force et que les souffrances et les délices de l'au-delà ne s'adressent pas uniquement à l'âme.

LA POSITION EXOTERIQUE D'AVIGENNE

Devant de pareilles affirmations quelle va être l'attitude d'Ibn Sînâ ? A plusieurs reprises il a l'occasion d'exprimer son opinion sur ce point. Là où il l'expose *ex professo*, c'est dans un long chapitre du *Shifâ'*, reproduit tel quel par le *Najât*. Avant de l'analyser voyons certains autres textes moins importants.

Et tout d'abord une courte épître consacrée au problème de la vie future et attribuée dans le recueil imprimé « *Majmû'at al-rasâil* » (1), à Ibn Sînâ. Celui-ci y explique, en style sybillin, le sort de l'âme après la mort. A la troisième question qui lui est posée : « Quand nous quittons ce monde, où allons-nous ? », il répond : « Tout homme qui quitte ce monde est reçu par les anges de la miséricorde ou les anges de la souffrance. Ils le transportent au *barzakh*. Le *barzakh* est le tombeau de l'âme. Si c'est une âme croyante, Dieu lui ouvre une porte du paradis et si elle est impie, Il lui ouvre une porte de l'enfer conduisant au tombeau où elle se trouve ». Puis, après avoir expliqué que le *barzakh* est une zone intermédiaire entre l'au-delà et notre monde, il continue : « Et la force des Lois de tous les prophètes, — que la bénédiction de Dieu soit sur eux, — c'est que l'homme (*al-insân*) soit transporté de la demeure de l'action et conduit jusqu'au *barzakh*. Son mouvement là a lieu par la septième force. Par la huitième force il se sépare du *barzakh*. Par la neuvième il est jugé et par la dixième il arrive au « lieu du retour » (*al-ma'âd*), c'est-à-dire à l'endroit où Dieu a créé Adam et ses enfants. Ce sont là des

(1) pp. 245-255.

paroles mystérieuses qui contiennent de nombreux sens... ». A la quatrième et dernière question : « Quel sera notre état une fois que nous aurons quitté le monde et que nous serons arrivés au *barzakh* ? », la réponse est : « Nous serons dans le *barzakh* éveillés, en extase (*wâjidîn*) sous l'effet des plaisirs spirituels. Et les images de ce monde-ci concernant la science et l'action, dans le bien et le mal, qui nous accompagneront deviendront en nous fermes, essentielles, développées et distinctes. Bref nous ne serons dans le *barzakh* que comme la semence dans le sein de la femme et la graine dans la terre germant et fructifiant selon son origine... de sorte que lorsque la septième force prend contact avec elle, son état passe à un autre être. Et de la même façon que le croyant est éveillé par la présence des plaisirs et leur significations de même l'impie trouvera une souffrance dans la vue des images réprouvables et détestables... ».

Mais ce langage ne laisse pas de nous surprendre : il n'est guère dans la manière d'Avicenne et il y a tout lieu de croire que la *Risâla* est l'œuvre d'un disciple « *ishrâqî* » qui a voulu mettre sous le patronage du grand philosophe ses propres idées. Toujours est-il qu'il n'est nullement question ici de résurrection de corps, — ni de sa négation d'ailleurs.

La position d'Ibn Sînâ est plus claire dans sa *risâla fî taqsîm al-'ulûm* (1) où il rattache la science « de la vie future », *ilm al-ma'âd* à la métaphysique. « Le rôle de cette science est d'apprendre à l'homme que même esi son corps ne ressuscitait pas par exemple, il trouverait dans l'immortalité de son âme, après la mort, une récompense et une punition non-corporel-

(1) dans le recueil *Tis' rasâ'il* éd. du Caire 1326-1908, pp. 114-116.

les. Et que l'âme pure, i.e. l'âme pacifiée, celle dont la foi en la vérité est saine, qui fait le bien prescrit par la Loi religieuse, parviendra à un bonheur, à une joie, un plaisir qui surpassent tout bonheur, toute joie, tout plaisir, supérieurs à celui que promet la loi religieuse pour le corps et que ne contredit pas la raison. Seulement Dieu a été généreux à l'égard des croyants qui la craignent, en leur promettant, par la voix de ses Envoyés, qu'il y aura union des deux béatitudes : spirituelle par la conservation de l'âme et corporelle par la resurrection du corps, resurrection qu'il peut réaliser s'il le désire et quand il le désire. Elle montre comment la raison, à elle seule, peut connaître cette béatitude spirituelle. Quant à la béatitude corporelle seule la révélation et la Loi religieuse la posent complètement.

« De la même façon on peut connaître l'état de misère spirituelle des âmes des pécheurs et qu'elle est plus douloureuse [que la corporelle] et la perpétuité du malheur où ils sont menacés d'être précipités après la resurrection. On y apprend pourquoi ce malheur va durer et pour qui il va être interrompu. Quant à celle qui concerne le corps, la Loi religieuse leur en a fait savoir le bien-fondé à l'exclusion de la spéculation (*al-nazar*) et de la raison seule. Pour ce qui est un malheur spirituel, la raison peut arriver à la connaître spéculativement par le syllogisme et la démonstration. Tandis que le malheur corporel est authentique par la prophétie, laquelle à son tour est authentifiée par la raison qui en montre la nécessité et en laquelle elle trouve son achèvement ». Et Avicenne de préciser sa position à l'égard des relations de la révélation et de la raison : « Tout ce dont la raison ne peut pas établir l'existence ou la nécessité par une preuve apodictique porte seulement en lui sa qualité de possible : c'est

seulement la prophétie qui tranche d'une façon décisive au sujet de son existence et de sa non-existence. Et la vérité de la prophétie a été authentifiée aux yeux de la raison ; c'est auprès de celle-ci que s'achève la vérité de celle-là. Et ainsi s'achève auprès de la raison une vérité qu'elle a été impuissante à découvrir ».

Venons-en maintenant au texte majeur d'Ibn Sîna concernant la vie future : celui du *Shifâ'*, (1) reproduit, comme nous l'avons dit, par le *Najât*. (2) Il nous faut l'analyser avec quelques détails.

Avicenne fait remarquer d'abord que « le retour (*al-ma'âd*) peut se prendre à un double point de vue. D'une part il y a la résurrection que nous rapporte la Loi Religieuse. Il ne peut être établi que par celle-ci, en ajoutant foi aux paroles du Prophète. C'est celui qui concerne le corps lors de la résurrection (*'ind al-ba'th*). Les biens et les maux concernant le corps sont connus, il est inutile de les rappeler. La Loi religieuse véritable, celle que nous a transmise notre Prophète et Seigneur Mohammad, — que la bénédiction de Dieu soit sur lui, — a donné des détails sur l'état de bonheur et de malheur qui seront le lot du corps ». On admirera cette protestation énergique d'orthodoxie et cette façon, qui semble toute spontanée, de s'incliner sans discussion devant les affirmations si claires du donné révélé. Mais poursuivons notre lecture : L'autre « retour », nous dit Ibn Sîna est celui auquel parvient la raison et qu'elle démontre d'une manière démonstrative — [procédé] confirmé par la prophétie, — Il s'agit du bonheur et du malheur établis par le syllo-

(1) Lithographie de Téhéran 1303 de l'H. pp. 634 à 642 (pp. 265 à 273 de notre pagination).

(2) Ed. du Caire 1357/1938, pp. 291-299. Cf. traduction latine moderne de Mgr. Carame, pp. 253-257.

gisme, concernant les âmes, [bonheur et malheur] que nos imaginations sont impuissantes à se représenter pour le moment, pour les raisons que nous indiquons. Les sages métaphysiciens (*al-hukamâ' al-ilâhiyyûn*) désirent plus fortement atteindre cette béatitude que celle qui concerne les corps. Bien plus il semble qu'ils ne prêtent aucune attention à cette dernière, même si elle leur est accordée. Ils ne lui accordent pas de valeur à côté de cette béatitude qui consiste à s'approcher de la Vérité première. Tâchons de faire connaître cette béatitude et le malheur qui lui est contraire car en ce qui concerne la [béatitude et le malheur] corporels la Loi religieuse l'a complètement résolue ».

Ainsi Ibn Sînâ écarte délibérément l'examen de la question positive de la resurrection des corps telle que l'affirme le donné révélé : il renvoie purement et simplement à ce donné en déclarant que, comme philosophe, elle dépasse sa compétence. Cette précaution prise, il va pouvoir traiter à son aise le problème d'un point de vue purement rationnel. Le problème se pose alors en ces termes : étant donné la structure générale de l'homme et ses rapports avec le Créateur, quelle va être son sort une fois que son âme aura quitté son corps. Pour mener à bien sa recherche, Ibn Sînâ commence par expliquer un certain nombre de principes (cinq) qui vont servir de base à son argumentation, principes qui se rattachent d'ailleurs étroitement à sa psychologie et sa doctrine métaphysique générale. Ces cinq principes se résument comme suit. Premier principe : Chacune de nos facultés a un bien et un mal qui lui sont propres. La perfection et donc le plaisir pour chaque faculté, est d'atteindre en acte ce bien qui lui convient essentiellement.

Deuxième principe : Il y a une hiérarchie dans nos facultés et donc une hiérarchie dans les plaisirs éprouvés.

Troisième principe. On peut connaître l'existence de certains plaisirs ou de certains maux sans connaître leur *mode* d'existence. Seule l'expérience vécue de ces plaisirs ou de ces maux peut nous en révéler la profondeur.

Quatrième principe : La perfection et l'objet concevables peuvent quelquefois se trouver dans la faculté perceptive sans y provoquer de plaisir par suite d'un empêchement qui fait écran et empêche d'en prendre conscience.

Cinquième principe : Inversement : On peut être affecté d'un mal dont on n'éprouve pas la nocivité par suite d'un facteur présent.

Ces principes étant établis, Ibn Sînâ rappelle la perfection propre à l'âme raisonnable : « c'est d'être un monde intellectuel dans lequel se dessine la forme du tout, l'ordre intelligé dans le tout, le bien qui efflue dans le tout à partir du principe du tout » et qui parvient à tous les êtres en leur donnant leur consistance et leur hiérarchie. Le bonheur résultera pour l'âme de la contemplation du Bien absolu, de sa beauté, « de l'union avec lui, en gravant en soi son modèle (*mun-taqishatan bimithâlihi*) et son état (*wa hay'atihi*), en s'insérant dans sa voie (*munkharîţatan fi silkihi*) et devenant de sa substance (*sâyiratan min jawharihi*) ». (p. 636).

Une telle béatitude dépasse infiniment tout ce que nous pouvons avoir comme plaisir ici-bas : elle le dépasse en qualité, en extension, en durée, en intensité, en profondeur. Ce qui ici-bas nous empêche d'éprouver ce bonheur c'est notre liaison avec notre

corps qui détourne notre attention, et nos passions qui nous attachent au sensible.

Comment arriver à cette béatitude ? Il faut une double préparation : une initiation intellectuelle et une purification morale. L'initiation intellectuelle est indispensable, car il n'y a pas de désir s'il n'y a pas de connaissance. Et cette connaissance nous arrive par les sens. C'est donc ici-bas qu'il nous faut acquérir les premiers principes de la science. Il y a un minimum de connaissances à avoir : existence de Dieu, ses attributs, l'existence des substances séparées, l'ordre qui règne dans le monde, la Providence divine. Plus celui qui contemple augmente de perspicacité plus il se prépare à la béatitude.

En plus de cette initiation intellectuelle, il faut une purification morale. L'âme est en relation étroite avec le corps qui la détourne de sa recherche de la perfection. Il faut travailler à créer dans la partie animale de l'homme des habitus qui la font obéir à la partie rationnelle. De même dans la partie rationnelle des habitus permettront de maîtriser les passions et de favoriser l'inclination vers le haut.

De sorte qu'à la mort, nous aurons les catégories suivantes :

1) Ceux qui ont eu connaissance de la perfection à atteindre mais qui s'en sont détournés soit par mépris soit en s'attachant fanatiquement à des idées fausses et, en se livrant entièrement aux passions. Pour ceux-ci, leur tourment sera éternel. Tourment spirituel pire que tous les tourments dont menace la Loi religieuse. Car une fois séparées de leur corps, ces âmes reprendront conscience de leur misère. Mais en même temps elles garderont en elles leurs mauvais penchants corporels qu'elles ne peuvent satisfaire, n'ayant plus leurs corps.

2) Ceux qui ont eu une connaissance de la perfection et l'ont désirée. Mais leur dépouillement ascétique est incomplet : ils ont cédé à certains penchants du corps ou du moins leur âme n'a pas su maîtriser complètement leurs corps. Ces âmes souffriront également, une fois séparées de leur corps. Mais étant donné que cette souffrance et ce dommage ne sont pas dus à un concomitant nécessaire de l'âme mais à quelque chose d'accidentel et étranger, le tourment qu'elles éprouveront ne sera pas éternel : il diminuera peu à peu jusqu'à ce que l'âme soit entièrement purifiée et qu'elle atteigne le bonheur qui lui est propre.

3) Enfin les âmes saintes qui, en même temps que l'initiation intellectuelle, sont parvenues à vaincre leur corps et ses passions ; elles sont éloignées de tous ces états déficients et douloureux : elles s'unissent à leurs perfections essentielles et plongent dans le plaisir véritable ; elles sont entièrement libérées de leur passé.

Il reste le cas de ceux qui n'ont pas eu d'initiation intellectuelle. Là aussi il faut distinguer. Si ces âmes « faibles d'esprit », *bulh* n'ont pas acquis de mauvaises dispositions « elles se trouvent au large devant la miséricorde de Dieu et dans une sorte de repos ». Mais si elles ont acquis de mauvaises dispositions et qu'elles n'ont pas de bonnes « alors nécessairement elles souffriront de grands tourments à cause de la perte du corps et de ses exigences... ». Comment auront lieu ce bonheur et cette souffrance ? Ici Avicenne semble se rallier à l'opinion de certains auteurs : « Et il semble, dit-il, que ce que pensent certains auteurs soit vrai à savoir que si ces âmes sont pures et qu'elles se séparent du corps et que soit enracinée en elle une sorte de croyance dans l'issue qui est réservé à celles qui leurs ressemblent et selon le mode qui a été adressé au vulgaire,

alors, quand elles quittent leurs corps, elles n'ont aucune « intention » qui les attire vers le haut pour [achever] leur perfection et arriver au bonheur d'en haut. [Elles n'ont pas non plus] de désir de perfection qui leur ferait endurer les tourments de là-haut mais toutes leurs dispositions psychiques sont dirigées vers le bas, et les attirent vers le corps. D'autre part rien n'empêche que les substances célestes puissent recevoir l'action d'une âme.

Aussi ces docteurs disent : il est possible que ces âmes s'imaginent tous les états de l'autre monde auxquels elles ont cru ; l'instrument qui leur permettrait de se représenter cela serait quelque chose des corps célestes. Elles verraient alors tout ce qui a été dit ici-bas au sujet des états de la tombe, de la résurrection, des biens de l'au-delà. De même les âmes mauvaises verraient le châtement selon ce qui leur a été décrit ici-bas et elles l'endureront ». A cela aucune difficulté car les représentations de l'imagination dépassent en force et clarté les images des sens.

*
* *

Il nous reste à voir rapidement les indications données dans les *Ishârât*, la dernière œuvre d'Ibn Sînâ. Il n'y consacre pas un chapitre spécial au *ma'ad* mais à l'occasion du *tajrîd*, du bonheur et de la joie, il fait allusion aux joies et aux tourments de l'au-delà. (1)

La marche des idées ressemble à celle du chapitre du *Shifâ'* : d'abord affirmation de la supériorité du plaisir intellectuel sur le plaisir sensible, puis analyse de la manière dont le plaisir ou le tourment intellec-

(1) Cf. surtout pp. 187-188 et 190-196 de l'éd. Forget.

tuel peut être momentanément caché par l'action du corps. Parlant de l'action du corps sur la raison, il montre comment après la mort, il y a une prise de conscience de ce que l'on est et que les habitudes corporelles poursuivront celui qui s'était laissé attacher ici-bas aux plaisirs du sens et leur exigence inassouvie dans l'au-delà provoquera un tourment immense, « l'enfer spirituel » pire que l'enfer corporel... Il signale également les trois catégories de personnes dans l'au-delà : 1) les saints, constituant le petit nombre qui, lorsqu'ils auront quitté « les souillures de leur association avec le corps » jouiront de la félicité suprême, félicité dont ils ont pu avoir un avant-goût ici-bas. 2) ceux qui seront plongés dans leurs vices seront voués aux tourments éternels. Ils constituent également un petit nombre. Enfin 3) la grande majorité constituée par les faibles d'esprit, *al-bulh*. Ils jouiront d'un bonheur qui leur est adapté : « Peut-être ne pourront-ils pas se dispenser pour cette béatitude, du secours d'un corps qui sera, pour eux, le sujet de représentations imaginatives. Et rien n'empêche que le corps céleste ou quelque chose qui lui ressemble, joue ce rôle.

A l'encontre du *Shifâ*, les *Ishârât* admettent la possibilité pour ces « faibles d'esprit » d'arriver au bout d'un certain temps au bonheur des parfaits, — tout en rejetant évidemment toute idée de métempsychose.

Au terme de notre enquête dans les principaux écrits jusqu'ici connus d'Avicenne, sa doctrine concernant la résurrection des corps peut se résumer comme suit :

1° C'est la Loi Religieuse seule qui affirme d'une façon certaine la résurrection des corps et donne des détails sur la nature des plaisirs et des tourments qui seront son lot dans la vie future.

2° La raison à elle seule est incapable d'arriver à ce résultat, ni à en montrer la contradiction. Ce qu'elle peut affirmer c'est que le plaisir et la souffrance spirituels sont bien supérieurs aux plaisirs et souffrances corporels dont parle la Loi religieuse à propos du corps. Les « saints initiés » se suffisent du bonheur spirituel qui les comble. A la rigueur on peut admettre pour les faibles d'esprit un emprunt à la matière céleste qui sera le support de leurs représentations affectives.

Ainsi présentée, la position du *shaykh al-ra'is* semble inattaquable du point de vue de l'orthodoxie. On pourrait discuter d'un point de vue théorique, l'inutilité de la resurrection des corps dans la logique de son système, mais on ne pourrait qu'injustement suspecter sa bonne foi en ne se basant que sur les textes que nous avons analysés.

L'ATTAQUE DU TAHAFOT

Et cependant il y a un « problème » qui se pose parce que nous avons contre Avicenne le témoignage accablant d'un des plus grands théologiens de l'Islam. En effet Ghazâlî dans son *Tahâfot* (1) attaque fortement les Falâsifa après avoir exposé, objectivement semble-t-il, leur doctrine. S'il ne nomme pas explicitement Ibn Sînâ dans la question XXe consacrée à ce sujet, il est clair cependant que c'est bien lui qu'il vise principalement (avec Fârâbî). Il l'a déclaré en propres termes dans son introduction quand il déclare que « les plus forts et les plus versés des prétendus philosophes (*mutafalsifa*) dans l'Islam sont Fârâbî et Ibn Sînâ et qu'il va se limiter à réfuter leurs erreurs » (éd. Bouyges p. 9). Les auteurs postérieurs ne s'y

(1) Dans la question vingtième, pp. 344-375 de l'édition Bouyges.

sont d'ailleurs pas trompé et c'est bien Ibn Sinâ qui leur a toujours semblé représenter l'objet de l'attaque ghazalienne.

L'attaque elle-même ne nous intéresse pas ici. Voyons comment par contre Ghazâlî présente la position de ses adversaires.

L'âme disent les falâsifa survit au corps : elle est immortelle éternellement heureuse ou éternellement malheureuse, bien que les châtiments puissent ne durer qu'un temps. D'ailleurs le sort des âmes dans l'au-delà, qu'elles soient heureuses ou bienheureuses, est loin d'être uniforme : pour les âmes parfaites et pures ce sera la joie éternelle, pour celles qui sont imparfaites et souillées, ce sont les peines éternelles enfin pour les parfaites mais souillées elles n'atteindront le bonheur qu'après une purification.

La perfection (*kamâl*) s'obtient par la science, la pureté (*zakâ'*) par l'action.

Que l'âme ait besoin de la science pour se purifier nous le savons par le fait que notre intelligence trouve sa nourriture et sa joie dans la perception des intelligibles, de la même façon que nos forces passionnelles trouvent leur plaisir à satisfaire leurs besoins, que notre vue trouve le sien à percevoir les belles images, etc. Ce qui empêche notre intelligence de vaquer à la contemplation, c'est son corps et ses passions. L'âme ignorante absorbée par son corps ne s'aperçoit pas de ses misères. De même d'ailleurs l'âme qui perçoit les intelligibles peut en éprouver un plaisir caché dont elle ne prend pas conscience à cause de son absorption par ce corps.

Il est d'ailleurs incontestable que les plaisirs spirituels sont supérieurs aux plaisirs matériels : les anges « dépassent les lions et les porcs » ; de plus, souvent, l'homme préfère sacrifier certains plaisirs sensibles

pour sauvegarder des plaisirs ou des valeurs spirituelles. Les sciences vraiment utiles sont les sciences purement spéculatives celles qui nous renseignent sur Dieu et ses attributs, sur les anges sur les livres sacrés sur l'émanation du monde à partir du Créateur, etc.

Il faut cependant, ici-bas, associer à cette science spéculative l'action et le culte. En effet l'âme est empêchée par le corps de vaquer aux choses spirituelles non pas qu'elle soit « imprimée » dans le corps mais parce qu'elle est occupée par lui. Ces occupations et les plaisirs sensibles mettent l'âme dans certains états qui lui portent doublement préjudice, une fois qu'elle se sépare du corps :

1) ils l'empêchent de s'unir aux anges, ce qui est son plaisir propre.

2) ils l'inclinent, d'une manière inefficace et sans espoir vers le monde. On ne peut échapper à cette prise qu'en se dégageant de ses passions. De sorte que la mort devient alors la délivrance d'une geôle. La lutte contre les passions et les occupations du corps ne peut d'ailleurs pas être couronnée par une victoire totale : certaines tendances sont inhérentes au corps et ne peuvent être supprimées. Aussi faut-il surtout travailler à en atténuer la violence et c'est pourquoi la Loi Religieuse prescrit-elle sagement de s'en tenir à un juste milieu. Et d'ailleurs, c'est seule l'obéissance à la loi Religieuse qui permet de se réformer les mœurs. Celui qui joint la science à l'action vertueuse, c'est celui qui jouira du bonheur parfait. Si on a la science sans l'action vertueuse on est pêcheur et plus tard il faudra souffrir un certain temps avant d'accéder au bonheur. Enfin si on a été vertueux sans avoir la science on ne souffrira pas mais on ne pourra pas atteindre le bonheur parfait.

Une fois cette importance de la science soulignée, Ghazâli expose avec la même clarté la position des falâsifa à l'égard de la résurrection des corps. Pour eux les versets du Coran qui parlent de cette résurrection doivent être interprétés comme les versets antropomorphiques concernant Dieu et cela pour la même raison : à les prendre à la lettre on tombe dans la contradiction. Deux voies vont leur permettre d'établir cette contradiction.

La première envisage les diverses conceptions du « retour », du *ma'âd* d'après ceux qui y croient :

Premier système : On peut envisager l'homme comme étant essentiellement un corps à qui Dieu donne « l'accident » vie. Dans cette conception l'âme n'a pas d'existence. Et la mort consiste alors simplement en ce que l'accident « vie » disparaît, Dieu ne le crée plus. Quant au corps, ou bien il disparaît et le « retour » consistera en ce que Dieu recrée ce corps et lui redonne l'accident « vie ». Ou bien la matière du corps reste poussière et la résurrection consistera en ce que cette poussière se regroupe à nouveau et que Dieu lui insuffle la vie.

Deuxième système : On peut concevoir que l'homme est composé d'une âme et d'un corps. Après la mort l'âme survit et le problème de sa résurrection ne se pose pas. Quant au corps il se divise en parties qui se dispersent. A la résurrection ces mêmes parties se regroupent et sont associées à l'âme.

Troisième système : L'homme est également considéré comme composé d'une âme et d'un corps. L'âme est immortelle et survit. Le corps se divise en parties. A la résurrection encore ces mêmes parties se regroupent : cela n'a pas d'importance puisque c'est l'âme qui, en définitive, compte.

Telles sont les positions classiques des partisans de la résurrection des corps. Les falâsifa les rejettent

comme contradictoires. A l'encontre du premier système, ils font remarquer que quand la vie et le corps ont disparu la re-crédation donne un corps *semblable* au premier non le corps lui môme. Et si l'on dit que du corps il est resté de la poussière ce n'est plus « l'homme » qui a ressuscité mais c'est la poussière qui est devenue vivante.

A l'encontre du deuxième système, l'impossibilité est la même car ou bien Dieu redonnerait à l'âme les parties du corps qui existaient au moment de la mort, mais alors quel serait le sort des estropiés ou des personnes dépourvues de certains membres ? Ou bien Dieu redonnerait toutes les parties qui existaient durant toute sa vie. Mais cela est impossible pour deux raisons : des antropophages se sont servis comme nourriture de certaines parties du corps humains qui se sont transformées en leur chair et en leur sang... Comment reintroduire une seule âme dans deux corps ? Sans aller jusque là, la poussière provenant des cendres des morts s'est transformée en culture, en nourriture etc. En second lieu, une même partie devrait être rendue à la fois à un même membre car les organes se nourrissent les uns des autres.

Quant au troisième système qui affirme que la résurrection des corps peut avoir lieu à partir de n'importe quelle matière ou de n'importe quelle poussière, il est également impossible à un double titre. D'abord parce que la matière susceptible de génération et de corruption ne se trouve que dans la sphère de la lune et donc en quantité finie. Or les âmes séparées du corps sont en nombre infini. En second lieu la poussière ne peut recevoir l'âme en restant poussière : il faut que les éléments se mélangent de façon à devenir comme le sperme. Or le bois et le fer ne sont pas susceptibles d'une telle préparation et il est impossible

que le corps de l'homme ressuscite à partir du bois et du fer. Il ne deviendra homme que si les organes de son corps se divisent en chair, en os et en humeurs. Dès que le corps et le mélange humoral se sont préparés à recevoir l'âme ils méritent de la part des principes qui octroient les âmes la production d'une âme de sorte qu'un seul corps aurait deux âmes : celle qu'il avait et qui est restée immortelle et celle qui nécessairement va être produite, les conditions de sa production étant remplies. Cette théorie rejoint d'ailleurs celle de la métempsychose qui soutient que l'âme après la mort est occupée à diriger un corps autre que le sien.

La seconde voie des falâsifa est celle-ci. Le fer, disent-ils, ne peut se transformer en habit tissé que si ses parties se résolvent en éléments simples et que ceux-ci se réarrangent de sorte qu'ils prennent la forme du coton, celui-ci du tissu, etc. Il en est de même pour l'homme : si son corps va ressusciter à partir de la pierre ou de la poussière, cela ne sera possible que si cette pierre ou cette poussière prennent forme humaine c'est-à-dire qu'ils devront se transformer en os, nerfs, chair, etc. Ceux-ci exigent la formation préalable de semen qui à son tour suppose la nourriture, etc., autant de formations qui demandent des causes nombreuses.

La poussière se transformera-t-elle en homme par le simple commandement « Sois » ? Ou bien par la préparation des causes ? Or ces causes sont l'introduction du germe vivant dans le sein de la femme, sa croissance pendant un certain temps sous l'effet de la nourriture pour qu'il se transforme en sang coagulé, puis en fœtus, puis en enfant, en adolescent, en jeune homme, homme et vieillard. Le « sois » créateur ne peut pas s'adresser à la poussière. La transformation

de la poussière en homme sans passer par ces phases est impossible. Donc la résurrection des corps est impossible.

Par ailleurs l'action de Dieu ne change pas car elle émane de sa volonté immuable. Les causes naturelles qu'il a établies ne changent pas non plus. Et cela a toujours existé. Il se peut qu'il y ait un changement chaque million d'années par exemple mais cela est également fixé et reviendra périodiquement. Si on admet cette continuité dans l'engendrement tel qu'il se passe actuellement, la résurrection des corps, selon le sens apparent de la Loi (*zawâhir al-shar'*) est rendue impossible car cela entraîne nécessairement qu'aient précédé la résurrection générale des cycles, que d'autres suivront et ainsi régulièrement.

Que si l'on répond que la Loi divine se transforme entièrement en un autre genre, que ce n'est pas celle-ci qui reviendra et que cette période de possibilité se divise en trois sections : l'une avant la création du monde quand Dieu existait et le monde n'existait pas ; une section après la création du monde comme la période actuelle, enfin une section de clôture celle de résurrection, — si l'on répond cela, l'ordre et l'harmonie sont détruits et il y aurait un changement dans la loi divine, ce qui est impossible. Cela n'est possible que s'il y a volonté diverse à cause de la diversité des situations mais la volonté éternelle, elle, n'a qu'une seule voie qui ne comporte aucun changement parce que l'action correspond à la volonté et la volonté est selon une seule voie : elle ne change pas par rapport aux divers temps.

Que l'on ne dise pas qu'il y ait là une limitation quelconque à la toute-puissance de Dieu. En effet quand nous affirmons que Dieu peut toutes choses et qu'il peut donc ressusciter les morts, nous voulons dire

que s'il le voulait il le ferait mais nous savons qu'il ne le veut pas et qu'il ne le fera pas. De la même façon que nous disons : Un tel peut se couper la tête ou s'ouvrir le ventre, sous entendant « s'il le voulait » mais nous savons bien qu'il ne le veut pas et qu'il ne le fera pas.

L'ESOTERISME DE LA RISALA AL-ADHAWIYYA

Cette analyse que nous venons de faire ne laisse pas de surprendre : on aura remarqué que la première partie correspond, quelquefois dans les termes mêmes, à certains passages d'Avicenne dont nous avons parlé précédemment ; en particulier la supériorité du plaisir spirituel sur le plaisir du corps et ses conséquences sont exposés avec la clarté coutumière au « Revivificateur de l'Islam ». Mais d'où vient l'argumentation présumée des falasifa pour établir que la résurrection des corps est impossible ? Aurait-elle été élaborée par Ghazzali lui-même en se basant sur les principes des falâsifa et en en tirant les conséquences ? Certains théologiens musulmans l'ont pensé. Et l'on comprend qu'un auteur aussi pénétrant que M. Gardet dans son analyse si profonde de « l'orthodoxie » d'Avicenne (1) hésite lui aussi devant l'attitude embarrassée de ce dernier. Se basant sur le sens général de sa doctrine et ses postulations internes, il ne peut s'empêcher de remarquer que Ibn Sinâ, au fond, esquive le problème de la résurrection des corps parcequ'il le trouve fort peu en harmonie avec son système. L'âme humaine, substance spirituelle simple, appartient en soi aux formes séparées ; sa béatitude vraie qui lui est due par nature

(1) Dans son article : *Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane* (Revue Thomiste juillet-sept. 1939).

est d'être totalement intégrée au monde des Intelligibles (p. 707). Dès lors, une fois qu'elle arrive dans ce monde, ne serait-il pas absurde de lui redonner un corps ? Manifestement la pensée avicennienne sur ce point souffre d'une distension intérieure...

Au fond M. Gardet a raison : la résurrection des corps est si peu conforme à la doctrine d'Avicenne que celui-ci ... la nie purement et simplement ! Nous pouvons en effet maintenant, semble-t-il, l'assurer en toute sécurité depuis que nous possédons une de ses épîtres « ésotériques » *al-risâla al-adḥawiyya* qu'à éditée il y a peu de temps le shaykh Sulaymân Dunyâ. C'est cette épître que nous devons pour terminer analyser succinctement. (1)

Il y a évidemment d'abord la question de son authenticité. Son récent éditeur n'a pu cru nécessaire de l'établir explicitement pensant probablement que la question allait de soi. Il s'est contenté de montrer qu'étant donné le contenu de l'épître elle devait nécessairement faire partie des ouvrages d'Avicenne destinés aux « initiés », autant dire qu'elle est une œuvre ésotérique. (pp. 30-31). Nous nous proposons de revenir longuement, dans une étude ultérieure, sur ce point surtout qu'il y a tout un lot d'épîtres similaires attribuées à Ibn Sînâ et qui sont encore inédites. Faisons simplement remarquer ici d'abord que la liste des ouvrages du grand philosophe donnée par Ibn Abî Usaybi'a la mentionne expressément (2) : elle est adressée à l'émir Abû Bakr Muhammad al Shîrâzi qui

(1) Le shaykh Dunyâ n'a pas manqué de remarquer l'identité de l'argumentation du *Tahâfot* avec celle de la *risâla al-adḥawiyya*. Il en parle explicitement dans son introduction à la *Risâla* et reproduit en appendice le texte correspondant du *Tahâfot*.

(2) 'Uyûn al-akhbar t. 2 p. 9.

lui avait donné asile à Jurjân. Ensuite la tradition, manuscrite la concernant est assez abondante (une quinzaine de manuscrits) (1). De plus aucun argument négatif ne s'oppose à la lui attribuer : le seul nom propre cité dans l'épître est celui d'Ibn Qurra mort bien avant lui (2). Enfin à plusieurs reprises il renvoie à d'autres ouvrages soit en parlant à la première personne (« Nous avons montré dans plusieurs de nos livres la substantialité de l'âme, particulièrement dans notre commentaire du *de Anima* d'Aristote », p. 98) soit d'une façon générale (« Cela a été vu en métaphysique » ... p. 53). Et, *confirmatur* intéressant, sauf en ce qui concerne bien entendu le point de la résurrection des corps, le reste de la doctrine exposée est en parfaite harmonie avec le système avicennien.

Ibn Sînâ commence, dans le chapitre premier, par donner une analyse schématique du mot *ma'âd*. Puis au chapitre deuxième il expose les diverses opinions sur ce sujet. Il distingue d'abord ceux qui n'admettent aucun « retour », personnes dépourvues de bon sens que l'on peut négliger et ceux qui l'admettent. Ces derniers se divisent en trois catégories : ceux qui admettent la résurrection des corps seuls ; ceux qui admettent la résurrection de l'âme et du corps ; enfin ceux qui n'admettent que la résurrection de l'âme. Nous retrouvons la division classique donnée dans le *Tahâfot*. Dans le chapitre troisième de longues considérations sur la place de la loi religieuse et sa nécessité pour le peuple sont développées. Il arrive à la conclusion que les Lois religieuses s'adressent au peuple en un langage qu'il comprenne, et que pour rendre accessibles certaines vérités, il leur faut employer un

(1) Cf. notre « *Bibliographie avicennienne* », Le Caire 1950, No. 200.

(2) En 901, alors qu'Avicenne est mort en 1037.

langage imagé. Mais il faut se garder de prendre cela à la lettre et utiliser ces textes pour l'argumentation (pp. 50-51). Après avoir rejeté l'opinion de ceux qui n'admettent que le seul retour du corps (l'âme n'ayant pas d'existence propre), Avicenne réfute ceux qui soutiennent que l'âme restant ce qu'elle est, un corps lui sera adjoint, à l'instar d'un accident qui se renouvelle sur une substance subsistante : « Mais leur opinion est également insoutenable car on a montré auparavant : 1°) que la matière existante pour les êtres ne suffirait pas si les créatures disparues ressuscitaient ; 2°) ... que l'action divine est unique ne changeant pas la voie qu'elle s'est tracée ; 3°) ... qu'au bonheur véritable de l'homme s'oppose l'existence de son âme dans son corps et que les plaisirs corporels sont autres que les plaisirs véritables : le fait pour l'âme de rester dans le corps est une punition pour elle ; enfin 4°) ... que les questions mentionnées à ce sujet dans les Lois religieuses si elles sont prises selon leur sens littéral conduisent à des conséquences impossibles » (p. 53). Puis Avicenne reprend ces divers points et rappelle qu'il en a traité certains en Métaphysique.

Plus probant encore : en discutant la position des partisans de la résurrection, il écrit : « Dans le cas où l'on suppose que la matière [ressuscitée] est celle qui existait au moment de la mort, il faudrait alors que celui qui a perdu le nez ou les oreilles ou les lèvres ou la main dans la « voie de Dieu » ressuscitât dans cet état... [De plus] si toutes les parties qui ont été siennes durant sa vie ressuscitent, il faudrait que le corps d'un même homme ressuscitât en main, en tête, en foie et en cœur. Cela est inacceptable car il est certain que les parties organisées se transportent toujours l'une vers l'autre dans la nutrition, les unes se nourrissant du résidu de la nutrition des autres ». Il

mentionne également la difficulté provenant du cas des antropophages : comment une chair pourrait-elle appartenir à deux personnes différentes ? C'est la difficulté même présentée dans le *Tahâfot*. On dirait que Ghazali avait devant les yeux le texte même de la *risâla al-dhawiyya* quand il a rédigé ce chapitre du *Tahâfot*. Nous pourrions multiplier les rapprochements. Nous nous en abstenons ici : nous avons traduit toute la *risâla* et espérons la publier *in extenso*. Citons simplement pour terminer quelques passages qui nous éclaireront définitivement sur la pensée intime du *shaykh al-ra'is*. Il conclut le chapitre cité par ces mots : « Cela est suffisant pour combattre ceux qui n'admettent le « retour » que pour le corps seulement, ou pour le corps et l'âme ensemble. » (p. 62). Le chapitre suivant réfute longuement la doctrine de la métempsychose. A un moment donné Avicenne déclare (p. 89) : « Mais nous montrerons d'une façon apodictique qu'il est absolument impossible que les âmes « retourneront aux corps après la mort ». De même le chapitre se termine par la déclaration suivante : « Si donc il est faux d'admettre le « retour » pour le corps seul et qu'il est faux qu'il le soit pour le corps et l'âme ensemble, et qu'il est faux qu'il le soit pour l'âme par mode de métempsychose, le « retour » sera donc pour l'âme seule... » (p. 93). Peut-on souhaiter langage plus clair ?

M.M. ANAWATI o.p.

Le Caire, Mai 1951.

LA PLACE DE LA DÉFINITION

DANS LA

LOGIQUE D'AVICENNE

Le problème de la définition est un de ceux qui ont retenu l'attention d'Avicenne avec le plus de continuité. Il eut certainement à le discuter maintes fois, et les éclaircissements qu'il apporta furent appréciés au point que ses amis et ses disciples lui demandèrent de dicter ce qui avait fait l'objet de fécondes conversations. Après s'être laissé quelque peu prier, il y consentit, en un de ses écrits d'occasion qui jouaient en son temps le rôle que tiennent de nos jours les articles. Ceci venant compléter ce qu'il avait dit dans les premiers de ses grands ouvrages, nous sommes actuellement en possession de six exposés de la définition, échelonnés depuis sa jeunesse jusqu'à ses toutes dernières années.

Le premier occupe le cinquième chapitre du sixième livre de son grand *Kitâb al-Chifâ*, *Le livre de la guérison*. Le second reprend celui-ci dans l'ouvrage abrégé qu'est le *Kitâb al-Najât : Le Livre du Salut*. Le petit traité *fî l-Hudûd* où il dicta de nombreuses définitions, joignant quelques pages plus générales, n'est sans doute pas de date très éloignée puisque certaines pages de la *Najât* y sont reproduites. L'*Urjûza fî l-Mantiq*, logique en vers destinée à fixer pour la mémoire l'essentiel de l'enseignement d'Avicenne, consacre ses vingt-deux derniers vers à la définition.

Lorsque, à la fin de sa vie, le philosophe entreprend de donner le fond de sa pensée sur bien des choses, il reprend cette difficile question dans les remarques qui constituent son *Kitâb al Ichârât wa l tanbîhât*, *Livre des Directives et des Remarques*, — mais l'expose beaucoup plus largement dans son dernier ouvrage, demeuré inachevé : le *Mantiq al-Machriqiyyin*, *Logique des Orientaux*.

Nous pouvons donc jalonner le développement de sa pensée, bien qu'aucun de ces textes ne soit daté : En effet, par sa biographie, nous savons que les deux premiers se situent assez tôt dans sa vie ; le troisième s'y apparente par son contenu. Nous en rapprochons le quatrième par la place finale qu'occupe la définition, comme dans le *Chifa* et la *Najât*, tandis que les deux derniers ouvrages la donnent au début.

Ce changement de plan attire tout d'abord l'attention. Au risque de multiplier les renvois et de ne pas éviter les redites, la définition est d'abord repoussée bien après la logique du concept, après la logique du jugement, après tout le traité du syllogisme ; elle est étudiée à la fin de la logique. Dans les *Ichârât* et le *Mantiq*, au contraire, elle vient dès le début éclairer de ses précisions la formation du concept.

Pourquoi ?

Cette disposition n'est pas fortuite, et si l'on réfléchit un peu, on s'aperçoit qu'elle corrobore ce qu'on pouvait présumer par ailleurs de l'évolution de la pensée avicennienne. Tout en vénérant Aristote avec une émouvante ferveur, Avicenne n'avait jamais songé à s'asservir à sa pensée : il l'assimile, mais garde un esprit critique ; nous venons d'essayer une esquisse de son trajet intellectuel dans l'introduction qui précède la traduction française de ses *Ichârât*. Les changements

survenus dans la théorie de la définition se situent dans la même ligne.

Au début, sans avoir l'intention de suivre en tout son Maître, Avicenne n'a pas une pensée assez fortement personnelle pour remanier profondément le legs aristotélicien, encore qu'il ne s'y conforme pas toujours.

Il semble que l'*Organon* d'Aristote lui soit parvenu dans l'ordre traditionnellement adopté, qui n'est pas l'ordre chronologique des divers traités dont cet ensemble se compose. La logique du *Chifâ* s'y conforme, et place l'étude des catégories, de la proposition, et du syllogisme, moyen d'acquérir la certitude dans le raisonnement, avant l'étude de la dialectique, raisonnement probable seulement ; celui-ci avait cependant précédé le raisonnement certain, pour Aristote qui en écrivit l'étude aussitôt après les *Catégorics* comme pour les Arabes eux-mêmes qui n'ont connu qu'une dialectique jusqu'à la mise à leur portée de la philosophie grecque traduite. Aristote traite de la définition surtout dans les *Topiques*, ouvrage consacré à la dialectique, issu des controverses des dialecticiens, en des chapitres que l'on s'accorde à considérer comme antérieurs à sa découverte du syllogisme, mais qui parvinrent à Avicenne, vraisemblablement, classés après l'étude du syllogisme et avant la rhétorique. Le *Chifâ* suit cet ordre, et emploie une expression qui ne se retrouvera pas plus tard, celle de *hudûd jadaliyya*, définitions dialectiques.

De plus, Aristote avait cherché, dans les *Seconds Analytiques* à établir les définitions par voie démonstrative, sans y arriver d'ailleurs, nouvelle raison peut-être de ne les étudier dès lors qu'après le raisonnement. Toujours est-il qu'Avicenne les situe à cette place, les introduisant par l'étude des « Questions » comme dans

les *Seconds Analytiques*. « Questions » dont les deux dernières sont : *si* la chose existe, et *ce qu'elle* est. Or, la preuve de l'existence d'une chose s'établit par le raisonnement, et ce qu'elle est se demande à la définition. De là un motif encore d'étudier celle-ci après le syllogisme.

Brisant dès l'abord avec Aristote, il commence par déclarer dans la *Najât* : « La définition ne s'acquiert ni par la démonstration, ni par la division, ni par la définition du contraire, ni par l'induction » (p. 120, éd. du Caire). Or, ce sont quatre des voies étudiées par Aristote (1), mais sans qu'il en eût lui-même tiré pleine satisfaction. Dans la petite *Epître sur les Définitions*, Avicenne nuancera un peu plus son expression, mais ne mettra pas plus d'espoir dans cette « chose ardue » qu'est la division, « très difficile à obtenir par le syllogisme ».

Etait-ce donc toujours utile de rapprocher définition et démonstration ? Il ne le croira pas lorsqu'il écrira selon sa propre pensée, plus mûrie. Aussi, dans les *Ichârât*, après un chapitre de généralités sur la logique et ses termes, le second traite tout de suite de la définition et de ses éléments. Ceux-ci empiètent même sur le premier chapitre, car la définition va utiliser immédiatement les précisions qui viennent d'être apportées aux notions d'*essentiel* et d'*accidentel*; plus encore, déjà la question « *qu'est-ce ?* » « *qu'est cette chose ?* » est posée. Or, elle demande quelle est l'essence de la chose, et si l'on peut répondre par des

(1) cf. *Sec. Analytiques*, II, Ch. 3-8 (démonstration), Ch. 13 (division); *Topiques*, II, 7; IV, 3; V, 6, début du chapitre; VII, 3 (contraires); *Sec. Analytiques* II, fin du Ch. 13 (induction). Avec références nombreuses, *Les Méthodes de la définition d'après Aristote* ont été étudiées par M.D. ROLAND-GOSSELIN, O.P., *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1912, pp. 236-252 et 661-675.

éléments de la définition ou de la distinction, par le genre, par la différence, par le propre... en réalité la vraie réponse, énonçant l'espèce sans équivoque aucune, c'est la définition qui permettra de la donner.

Semblablement, mais avec plus d'ampleur et un développement plus suivi que dans les remarques fragmentaires des *Ichârât*, le *Mantiq al-Machriqiyyin* étudie les éléments de la définition et, tout aussitôt, la définition elle-même.

La voilà donc transportée dans la logique du concept. Eclaircir les notions, fonder les raisonnements sur des sujets et des attributs aussi précis que possible, faire de la définition le principe du syllogisme et non pas son résultat, telle est la pensée vécue d'Aristote, qui s'était préoccupé de définir avant d'inventer la théorie du raisonnement.

L'articulation, la charnière, si l'on peut dire, de l'élaboration avicennienne nous est montrée par deux textes. L'un se trouve p. 131 de la *Nâjât* : « La définition n'est pas en fonction du nom seulement, elle se dit de ce qui est en fonction de l'essence, que ce soit conclusion du syllogisme, ou que ce soit principe du syllogisme ». Même chose en termes plus clairs, au premier vers de l'*Urjûza fi l-Mantiq* sur la définition : « Elle fait connaître le concept et donner l'assentiment à une chose annoncée ». Elle joue donc deux rôles dans la genèse de la pensée, et c'est probablement pourquoi le Maître et le disciple ont hésité sur la place à lui accorder.

Toutefois une autre hypothèse, qui n'exclut pas celle-ci, est suggérée par la ligne générale de l'évolution d'Avicenne. Il y a de sérieuses raisons (exposées dans l'Introduction et les notes jointes à la traduction des *Ichârât*) de croire que le fond de son désaccord avec la logique qu'Aristote enseigna avant de se livrer

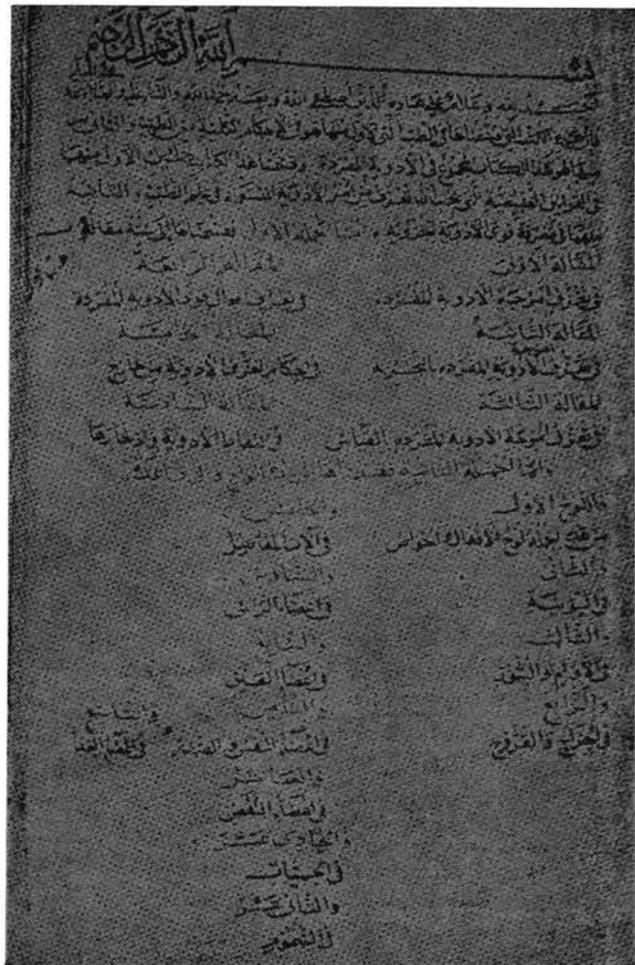
aux observations scientifiques, vient précisément de l'esprit proprement scientifique et de l'habitude des sciences dont Avicenne ne cessa jamais d'être imprégné. Il eut besoin de justifier une autre connaissance certaine que le résultat de la démonstration déductive, et le jugement de fait fut, par lui, l'entrée de la certitude scientifique dans la philosophie.

Bien que nous n'ayons pas trouvé de texte en faisant foi, il est permis de supposer que le syllogisme fut moins central dans son système à la fin de sa vie qu'au commencement ; et plus la valeur du fait, de la réalité saisie en profondeur, croissait à ses yeux, plus le concept éclairant la nature des choses prenait une importance primordiale. Or ce concept est obtenu par la définition. Rien d'étonnant à la voir étudiée dès le début.

*
**

La théorie avicennienne de la définition utilise largement les données aristotéliennes, mais elle vise à les corriger et à les compléter. Il serait trop long de reprendre l'étude des éléments de la définition, genres, différences spécifiques, et la méthode de les déterminer, encore que ce soit fort instructif ; il faut donc ici se borner à l'énoncé lui-même, sans même pouvoir entrer dans les détails.

Sur le contenu de la définition proprement dite, essentielle, aucune variante n'intervient. Au contraire, la pensée progresse au sujet des méthodes préconisées pour établir avec précision cet énoncé, et la réflexion approfondit les diverses manières de faire connaître une réalité qui n'est pas toujours une substance ayant un genre et une différence spécifique, et à laquelle l'énoncé doit être adapté.



Quelques pages du manuscrit d'Avicenne faisant partie de la bibliothèque du Sultan Ahmed III. On y voit des reproductions de plantes médicinales comme le pavot, la scille le méliot, etc.

(Reproduit d'après l'édition du neuf-centenaire, Istanbul, 1937).



Ce document représente la première page d'un ouvrage, dont une partie rédigée de la main même d'Avicenne, et traitant d'astronomie. (Coll. d'Ayasofia No. 4832).

Miniature du Moyen-Age représentant Avicenne dans une pharmacie. (d'après «Geschichte der medizin», Iéna 1922).



(Reproduit d'après l'édition du neuf-centenaire, Istanbul, 1937).

La définition est l'énoncé qui indique ce qu'est la chose, son essence ; elle est donnée par le genre prochain et la différence spécifique. Tous les exposés d'Avicenne se conforment à ceux d'Aristote en cela. Devant imprimer dans l'esprit une forme intelligible équivalente à la forme existante la définition doit être équivalente au défini, en compréhension, incluant tous ses attributs essentiels, et en extension, c'est-à-dire s'étendant à tous les individus de ce groupe, et à eux seuls. Or, tous les attributs essentiels communs à eux et à d'autres sont inclus dans le genre le moins général, le genre prochain, « animal » par exemple, pour l'homme. Et tous les attributs essentiels propres à cette espèce sont inclus dans la différence spécifique : « raisonnable », dans le même exemple. La définition est donc ici : l'homme est un animal raisonnable.

Mais combien difficiles à déterminer sont ces deux caractères ! Erreurs dans la pensée, erreurs dans l'expression, les dangers sont innombrables. A la place du genre, on met l'espèce ou la différence, ou la matière, ainsi on dit que la cendre est du bois brûlé ; ou bien la partie pour le tout : la dizaine est cinq plus cinq ; ou une métaphore sans valeur littérale : l'intelligence est le bon accord, etc... A la place de la différence, qui appartient à l'ordre de l'essence, on met toutes sortes de dérivés accidentels. Bousculant les règles communes au genre et à la différence, on tente même d'expliquer une chose par ce qui est moins connu qu'elle : le feu est un corps qui ressemble à l'âme ; ou par ce qui n'est ni plus ni moins connu, voire par son contraire : le nombre pair est celui qui dépasse d'une unité le nombre impair. Il arrive encore que l'on introduise une notion postérieure à celle que l'on explique : le soleil est une étoile qui se lève le jour ; alors que le jour est dû au soleil. La plupart des exem-

ples sont empruntés à Aristote. La vue des difficultés pour atteindre le but est sensiblement la même chez les deux philosophes.

On n'en saurait dire autant de la méthode. Avicenne est allé plus loin que son devancier, ayant décelé chez lui des lacunes. Entre les premiers exposés et les derniers, la différence la plus apparente corrobore les motifs du changement de plan : les rapprochements entre démonstration et définition ont disparu. La *Najât* au contraire les signalait soigneusement, appelant la définition « principe de la démonstration » si elle donnait seulement la cause, et « conclusion de la démonstration » si elle donnait seulement l'effet ; tandis que la définition parfaite donne l'un et l'autre. Par exemple : « l'éclipse de lune est l'effacement de sa lumière (effet) par l'interposition de la terre entre elle et le soleil » (cause). Suit l'explication des divers emplois syllogistiques de ces propositions. On remarque aussi que dans les ouvrages postérieurs toute mention d'une méthode de recherche de la définition par la démonstration est évitée ; il ne restait donc pas de moindre espoir d'éclairer par là le problème.

Il fallut trouver autre chose. Car il est beau de donner la règle de mentionner le genre prochain et la différence spécifique, mais comment les déterminer ? Malgré tout son génie, Aristote n'était pas sorti des tâtonnements. Avicenne prend le problème dans le sens opposé, et on peut penser qu'il y était porté par le mouvement de sa pensée, habituée par les sciences à partir de la multiplicité du concret pour en dégager l'unité de l'abstrait.

Aristote, dont la méthode centrale semble avoir été la division, héritée de Platon, procède par voie déductive : il cherche à diviser chaque genre en ses espèces, chaque espèce en espèces inférieures, jusqu'à

celle qui ne se divise plus qu'en individus. Et c'est par besoin de certitude qu'il voulait une démonstration syllogistique, donc certaine, de la définition. Le R.P. Roland Gosselin, dans l'article cité qui éclaire indirectement le cas d'Avicenne, fait remarquer qu'Aristote échappe à toute sa méthode pour essayer de définir l'âme au premier chapitre du *De Anima*. Laisant là toute déduction, il prend une voie nouvelle : « ... la connaissance des propriétés contribue, pour une grande part à la connaissance de l'essence ; c'est en effet quand nous pourrons rendre compte en accord avec l'expérience, de toutes les propriétés d'une substance, ou de la plupart, que nous serons le plus à même de donner une définition de cette substance ». Définir l'essence de telle sorte que l'on ne conçoit rien de ses propriétés, c'est donner des formules « dialectiques et vides ».

Le médecin Avicenne avait précisément infléchi la doctrine de son Maître au sujet de la valeur du signe, lui accordant dans le raisonnement syllogistique une place qui lui était jusqu'alors refusée. Le chemin qui conduit de l'effet à la cause lui était donc familier ; il le prend tout naturellement pour établir la définition : les propriétés sont les effets de l'essence. Jusqu'ici nous n'avons pas trouvé de preuve qu'il se soit consciemment appuyé sur l'Aristote du *Traité de l'âme* en entrant dans cette voie, on dirait plutôt qu'il corrige la théorie précédente d'après sa propre marche de pensée.

La *Najât* cherche encore la synthèse par voie déductive ; bien qu'elle examine l'individu pour retrouver ses éléments constitutifs. Mais elle le situe d'abord dans l'une des dix catégories, puis descend aux attributs constitutifs du genre, discernant celui qui est le principe des autres, comme la faculté de sentir chez l'animal. Il faut alors prendre garde que rien ne se répète, et ne

s'arrêter que lorsqu'on a trouvé l'attribut qui est le principe de tout ce que l'être à définir présente de spécifique, par exemple la raison chez l'homme. Si plusieurs de ces différences sont irréductibles l'une à l'autre, il faut les donner toutes.

D'après le *Mantiq* (p. 137), la voie inverse est suivie, celle-là même qu'Aristote avait entrevue dans le *Traité de l'Ame*. Vraisemblablement Avicenne la choisit parce que la première ne préservait pas suffisamment des risques d'erreurs. Celle-ci est plus modeste, mais assure de tenir au moins une partie de la vérité.

La chose à définir a des dérivés, des propres, disons des propriétés, qui découlent de son essence, et apparaissent selon tel ou tel état où elle se trouve. Ils nous sont connus. Partant de ceux-ci, l'esprit doit nécessairement atteindre à quelque compréhension de l'essence. Ils la font connaître d'une certaine manière. Cette connaissance tient imparfaitement la place de la définition, car elle se réfère à l'essence par le moyen de l'un de ses états. La propriété est l'effet et, pour nous, le signe de l'essence, un signe qui ne peut tromper ; elle s'exprime en mots qui signifient quelque chose de constitutif. L'esprit débouche donc sur la vérité de la chose, saisie dans son existence, sans intermédiaire logique.

S'il arrive que l'esprit ne passe pas à la compréhension de l'essence, la chose est du moins connue par ce qui la distingue, et ne sera plus confondue avec une autre. Connue ainsi par un de ses états, elle pourra devenir parfaitement connue pourvu que l'on montre le nécessaire rapport d'origine qui unit ce dérivé à l'essence dont il découle. L'énoncé qui exprime cette connaissance, ne sera qu'une distinction dans le premier cas, il sera dans le second une définition, dès lors qu'il exprimera l'essence elle-même et non pas seulement ses qualités.

Ainsi Avicenne retrouve une preuve, différente de celle qu'Aristote avait d'abord cherchée, mais une preuve cependant, celle de l'effet témoignant de la cause, celle du signe dévoilant l'essence de la chose.

Il faut avouer pourtant que la définition-type, celle qui exprime l'essence en toute sa rigoureuse perfection, a peu de chance d'être obtenue par cette voie. Nous nous en apercevons mieux aujourd'hui qu'alors, trop habitués que nous sommes à voir les découvertes scientifiques fondées sur ces propriétés vraies, sans que pour autant l'essence même de la chose se soit laissée saisir par l'esprit.

Avicenne ne pouvait pas encore le savoir. Ses rédactions successives révèlent pourtant une attention croissante portée aux définitions incomplètes, qui atteignent l'essence sans l'exprimer entièrement, et aux définitions descriptives, qui la distinguent du moins avec certitude.

Certaines réalités d'ailleurs ne peuvent pas recevoir de définition proprement dite, soit par excès de simplicité, soit par excès de complexité. L'unité parfaite n'a pas de genre, ni de différence, bien sûr. C'est pourquoi jamais le Créateur, Un par excellence, ne pourra être l'objet d'une définition. On peut seulement le désigner à notre pensée comme l'Être dont l'être est nécessaire.

Les êtres composés par nature peuvent être définis par le genre et la différence, mais dans beaucoup de cas il s'agit d'une composition d'idées à laquelle ne peuvent s'appliquer les règles de la définition parfaite. On peut alors faire intervenir l'une des quatre causes qui explique la chose ; par exemple la cause efficiente explique le don, la cause matérielle explique la tache blanche sur le front des chevaux, dépendant d'un point bien déterminé ; la cause formelle prime dans l'expli-

cation du nez camus, et la cause finale dans presque tous les instruments, le sceau, par exemple, qui donne son nom à la bague.

Avicenne examine de nombreux cas de composition d'idées difficiles à analyser, et aussi le problème bien connu des corrélatifs : comment définir le père sans mentionner le fils, qui n'est connu que par rapport au père ? Aristote semblait avoir pris son parti de la déficience qui les expliquait l'un par l'autre (*Topiques*, 142 à 25). Non, dit Avicenne, il faut rappeler la cause qui les unit, et la connaissance des deux jaillit à l'instant.

Mais tous ces détails qui coûtent tant d'efforts au logicien n'ajouteraient pas pour nous une richesse facilement assimilable. Il nous suffit de saisir, à propos d'une question particulièrement controversée, les grandes lignes d'une pensée dont l'ampleur et la fermeté demeurent rarement égales.

A.M. GOICHON

*Conservateur de la Bibliothèque
de la Faculté de Médecine de Paris.*



AVICENNE MEDECIN

La nature produit de temps en temps, par voie de mutation, des hommes supérieurs dont l'existence même constitue une source d'espoir et d'optimisme, par le seul fait qu'ils nous montrent chez l'homme une possibilité d'évolution et de perfectionnement. Leurs ouvrages indiquent à l'humanité des voies nouvelles de progrès et de bonheur. Entrer en contact avec eux, même pour un court laps de temps, procure une joie, un plaisir durables. Or, Avicenne est l'un de ces hommes-là.

Né à Boukhara, il y a neuf siècles et demi, Avicenne fit une partie de ses études dans son pays natal. Dès le début, sa mémoire prodigieuse et sa vaste intelligence éveillèrent l'attention de ses maîtres ainsi que de ses compatriotes. A 10 ans il possède le Coran par cœur, et se met de suite à étudier les mathématiques et la logique. Il étonne son professeur de logique par les questions qu'il lui pose. Il ne veut pas se contenter seulement de la forme, mais désire pénétrer l'essence même de cette science.

Tout jeune encore, il aborde l'étude de la médecine, sous la direction de Abu-Abdullah-Annatili. Il ap-

N.D.L.R. Conférence faite à l'occasion du 900ème anniversaire de la mort d'Avicenne, le 21 Juin 1937. Extrait de : *Tedavi Klinigi ve Laboratuvari*, Tom. 7, No. 26. 1937. Dr. Akil Mouktar Ozden.

profondit, outre l'œuvre de ce dernier, les ouvrages d'Hippocrate et de Galien, tous déjà traduits en arabe. Une fois suffisamment renseigné sur la partie théorique de ses études, il va voir lui-même les malades, et acquiert ainsi une grande habileté à les observer et à les traiter. Sa réputation en tant que médecin se répand rapidement, et il est un jour appelé en consultation au lit du sultan de Boukharā, Nuh-Ibni-Mansur, qui retrouve la santé grâce à ses prescriptions. En récompense, il obtient l'autorisation de pénétrer dans la riche Bibliothèque de ce souverain. Il y trouve un vrai trésor de toutes les sciences, et travaille nuit et jour à se les assimiler.

La grande notoriété dont jouit Avicenne avant ses vingt ans paraît lui avoir suscité un grand nombre de jaloux. Ceux-ci n'ont pas hésité à l'accuser d'être l'auteur de l'incendie qui devait, quelques années plus tard, détruire cette belle bibliothèque. Il est à remarquer que la même accusation a été portée contre Hippocrate, lorsque dans l'île de Cos, la bibliothèque des Asclépiades disparaissait de la même façon par le feu.

A cette époque se place un événement qui ne peut manquer d'attirer l'attention de ceux qui s'occupent de la biographie d'Avicenne. Il se met à lire la métaphysique d'Aristote. Il réussit même à l'apprendre par cœur, mais n'arrive pas à saisir le sens exact qu'y a mis l'auteur. Ce fait peut s'expliquer de diverses façons. Peut-être que le livre en question n'était pas réellement de la main d'Aristote. Ou bien que la traduction arabe en avait été mal faite. Pourtant, la supposition qui me paraît la plus probable est la suivante : en matière de métaphysique, et encore plus de théologie, Aristote semble avoir voulu de son plein gré éviter la clarté. Il pensait peut-être au sort de Socrate. Cette obscurité voulue serait donc une sorte de mé-

fiance à l'égard des Athéniens qui témoignaient une certaine animosité envers les Macédoniens. Et c'est ce qui expliquerait pourquoi le philosophe enveloppe son Dieu de qualités incompréhensibles.

Avicenne s'est occupé de toutes les sciences connues à son époque. Outre la médecine où il a excellé, il connaît encore la psychologie, la logique, l'astronomie, les mathématiques, la géologie, la physique et la chimie. Il a pu, à la plupart de ces sciences, apporter sa contribution personnelle. C'est pour cette raison que certains auteurs, comme Charles Green-Cumston, ont pu dire de lui qu'intellectuellement il fut un prodige. « Il est probable, ajoute ce dernier, que jamais, avant ou après lui, nul n'eut une intelligence aussi universelle, unie à une aussi infatigable énergie ».

Avicenne a écrit plusieurs livres sur la médecine, mais son œuvre principale est le Canon. C'est à Djurdjan qu'il a commencé à le rédiger, pour le terminer beaucoup plus tard à Hamadan. Cet ouvrage, qui comprend 5 volumes, a exercé aussi bien en Orient qu'en Occident, une énorme influence sur la Médecine, et cela jusqu'à la fin du XVII^e siècle. Introduit en Europe au commencement du XII^e siècle, il fut traduit en latin, et imprimé à plusieurs reprises. Il est intéressant de rechercher les raisons de ce succès indiscutable.

Et d'abord, ce traité de médecine rassemblait toutes les connaissances médicales de l'époque, les classait dans un ordre très logique, et les exposait avec une clarté jusqu'alors inconnue. Mais on aurait tort de ne voir qu'en ce point la cause d'une telle persistance dans le succès. Certes, plusieurs auteurs ont prétendu qu'Avicenne n'avait fait autre chose que compiler les connaissances de ses prédécesseurs. Pou-
vait-il faire autrement que de prendre pour base de son

œuvre le savoir accumulé au cours des siècles précédents ? N'est-ce pas d'ailleurs aussi le cas pour Hippocrate, Galien et les autres ? Nous savons que depuis le temps des Sumériens et des Akkads, il existait des principes et des théories médicales arrêtées. C'est ainsi que les inscriptions cunéiformes interprétées par Oefele sur les tablettes d'argile de Ninive nous apprennent que ces peuples antiques considéraient le sang comme le siège essentiel de la vie, et que le foie était pour eux l'organe central de la circulation. Or, chez Hippocrate et Galien, le foie est aussi considéré comme l'organe où se fabrique le sang.

Les Babyloniens pensaient que les différentes maladies épidémiques étaient transportées par les mouches. C'est ainsi que la mouche appelée « nergal » était supposée la cause de la peste, et dans leur mythologie elle était devenue la déesse de cette maladie. Par ailleurs, divers instruments servant aux différentes opérations chirurgicales sont signalés dans le Code de Hamourabi. Un grand nombre de médicaments sont désignés sous leurs noms dans les papyrus d'Égypte.

D'ailleurs Hippocrate déclare lui-même, dans son livre de l'ancienne médecine que « pour l'art médical, on a trouvé le principe et la méthode suivant lesquels les nombreuses découvertes déjà faites depuis longtemps doivent servir de bases aux recherches à venir ».

Ce qui a par-dessus tout assuré au livre d'Avicenne un succès de plus de six siècles, c'est certainement la mentalité de son auteur. En effet, Avicenne veut tout expliquer par des causes naturelles. C'est ainsi par exemple que, selon lui, les montagnes se sont formées sous l'action des tremblements de terre et des eaux courantes. Ces simples lignes que l'on trouve dans son ouvrage « Ach-Chiffa » peuvent être considé-

rées comme le point de départ de toute la géologie moderne.

Même point de vue en physique. Le sultan Gaïseddin avait demandé aux savants de son pays la raison pour laquelle il nous était impossible de voir les étoiles dans la journée. Ceux-ci lui répondent que l'éclat du soleil est tel qu'il empêche d'apercevoir la faible lumière des astres. Mais cette réponse ne satisfait qu'à demi l'esprit critique du sultan. Il interroge alors Avicenne en lui exposant l'idée qui le trouble : « Pourquoi, dit-il, notre hémisphère céleste est-il privé des rayons du soleil pendant la nuit ? Il est évident que ces rayons ne peuvent nous atteindre, puisque nous sommes dans l'ombre de la terre. Mais cette ombre ne saurait envahir l'hémisphère céleste tout entier qui devrait par conséquent nous apparaître lumineux. Comment se fait-il donc que nous puissions malgré tout apercevoir la faible lueur des étoiles ? »

Avicenne trouve cette objection très juste, et voici la réponse qu'il y fait : « Le firmament, dit-il, est un corps complètement transparent. Or les substances de cette nature jouissent de deux propriétés essentielles. Tout d'abord, elles ne sont pas lumineuses par elles-mêmes, et lorsque la lumière leur arrive d'un foyer quelconque, elles ne s'éclairent pas comme c'est le cas pour les substances opaques. Voilà leur première propriété. La seconde consiste en ceci qu'elles n'empêchent pas la vision des choses.

« Dans la journée, le soleil éclaire au-dessus de l'horizon les diverses substances étrangères, vapeurs, fumées, poussières, qui flottent en abondance dans notre atmosphère. C'est l'éclat de ces substances qui forme écran à la vue des étoiles. La preuve de ce fait peut être aisément fournie par une torche qu'on allume

pendant la nuit, et dont la lumière fumeuse suffit à nous voiler le ciel ».

Dans le domaine de la chimie qu'il avait largement explorée, Avicenne prévoit l'inanité de l'alchimie qui prétendait pouvoir modifier les éléments en les transformant les uns dans les autres. C'est ainsi qu'il refuse d'accepter la reproduction de l'or à l'aide d'autres métaux communs.

En biologie, Avicenne croit à l'évolution. Il pense comme Aristote que tout être en lui-même a une force qui le pousse à son perfectionnement. Il est déterministe, et comme Galien, accepte l'existence d'une cause finale. Cependant il ne va pas aussi loin que ce dernier dans cet ordre d'idées, et reste prudemment dans les limites de la raison. Il ne sépare pas le corps de l'âme, et déclare que l'origine de tout être est un seul élément. On ne peut faire autrement que d'admirer cette forte intuition qui avait déjà su penser comme les auteurs modernes de la mécanique ondulatoire. Peut-on s'étonner après cela que l'œuvre d'une telle mentalité scientifique ait pu si longtemps exercer une influence prépondérante dans le domaine médical ?

Quand on lit les œuvres d'Avicenne, on constate qu'il ne s'est pas borné à un rôle de compilateur, comme certains voudraient le faire croire, mais qu'il a su enrichir la médecine par ses découvertes originales. Plusieurs auteurs ont écrit que l'anatomie décrite par Avicenne ne pouvait que répéter les conceptions de Galien, puisque l'Islam défendait expressément la dissection des cadavres. Notons d'ailleurs que l'anatomie de Galien se basait sur la dissection des animaux et surtout des singes. On a pourtant trouvé dans Avicenne une description meilleure de l'ostéologie. De même, Portal lui attribue la première description juste

de l'insertion des muscles de l'œil. Il est évident qu'il connaissait aussi beaucoup mieux les mouvements de la pupille. Avicenne, comme Galien, cherche la raison d'être de la constitution des organes. Mais, à l'encontre de ce dernier, il ne prétend nulle part que la nature ait ainsi réalisé la meilleure forme possible dans un but prédestiné, et il n'insiste que très peu sur ce côté de l'anatomie. Pour n'en citer que deux exemples, prenons d'abord le chapitre de la main. Galien écrit 80 pages environ sur cet organe, et la plus grande partie de cet exposé concerne la démonstration du génie de la nature pour doter la main de la meilleure constitution qui soit. Le même chapitre dans Avicenne occupe cinq pages environ, et l'on y trouve tout l'essentiel du sujet.

Prenons encore le chapitre des yeux. Les anciens croyaient qu'il existait sept paires de nerfs crâniens, dont le premier était le nerf optique. Galien, qui avait déterminé la fonction des nerfs par la méthode expérimentale, a écrit plusieurs pages sur la ligne médiane, comme cela était déjà connu avant lui. Mais il pensait que chacun de ces nerfs aboutissait à l'œil du même côté. Et après avoir discuté l'utilité de ce croisement, il déclarait avec une certaine autorité qu'une divinité lui avait appris la vraie raison de cette disposition anatomique. C'était, disait-il, pour ne pas voir double, bien que l'on regardât simultanément le même objet avec les deux yeux. Avicenne affirme que le nerf optique droit va à l'œil gauche et vice versa. Et il attribue lui aussi à ce chiasma, pour principale utilité, la formation d'une seule image. Mais tout cela, chez notre auteur, se trouve exposé avec la plus grande simplicité, en aussi peu de mots que possible, deux pages aux maximum, au lieu de quarante chez Galien. Cons-

tatons donc chez Avicenne ces deux qualités de concision et de précision.

Avicenne donne une raison intéressante à la longueur des intestins. « C'est, dit-il, pour que la nourriture reste le plus de temps possible dans les canaux intestinaux, et que de la sorte sa partie nutritive ait le temps de se séparer des déchets inutiles. S'il existait un homme avec un intestin tout droit, sa nourriture serait trop rapidement rejetée, et pour se nourrir il serait forcé de manger sans cesse ».

En ce qui concerne la physiologie, Avicenne s'appuie, comme ses prédécesseurs, sur les théories des quatre éléments : l'eau, l'air, la terre, le feu. « Il faut sans doute, dit-il lui-même, attribuer à ces mots un sens différent de ce qu'ils désignent dans la langue vulgaire ». On peut probablement les considérer comme se rapportant à nos conceptions modernes de l'énergie, des gaz, des liquides et des solides.

Les quatre humeurs secondaires du corps sont, d'après Avicenne : la bile, l'atrabile, la pituite et le sang. Elles proviennent de la digestion des aliments, d'abord dans l'estomac puis dans le foie, le cœur et les vaisseaux. Toute l'activité de l'organisme naît de leurs transformations ultérieures, grâce aux trois espèces de forces que les anciens désignaient sous le nom de forces naturelles, animales, et psychiques.

Dans la descriptions des forces naturelles, Avicenne a apporté, d'après Sprengel, une nouvelle classification, en les divisant en forces « aidantes » et en forces « aidées ». Dans la première classe se rangent toutes les énergies qui entrent dans le jeu de la nutrition. Dans la seconde se rencontrent celles qui assurent l'assimilation, la désassimilation, ainsi que les éléments nécessaires à la reproduction de l'espèce.

De la digestion résultent des substances inutiles, et même nuisibles, qui doivent être éliminées. Elles le sont soit par les intestins et les reins, soit par l'air expiré, ou encore par les pores de la peau auxquels elles parviennent à l'aide de voies extrêmement fines. L'accumulation de ces substances peut provoquer diverses maladies dans le corps.

L'état de santé réside dans un équilibre harmonieux de l'activité des forces naturelles. Au cas contraire, c'est la maladie qui surgit. Celle-ci peut provenir d'une modification de la composition matérielle des organes, ou bien du fait que la constitution s'éloigne de son état normal. Avicenne attache, comme Hippocrate, une grande importance à la constitution dans la production des maladies. Et cette constitution dépend de causes extrinsèques telles que l'air, le mouvement ou le repos, les aliments et les boissons, les lieux, les climats et les saisons. Il est convaincu, comme Hippocrate encore, que l'altération de l'air est la cause de beaucoup de maladies. On constate aussi chez lui comme un pressentiment de l'idée d'infection.

En pathologie, les trouvailles et les idées originales d'Avicenne sont nombreuses. Il n'y a aucun doute qu'il était un excellent observateur, qu'il possédait un esprit critique éminent, en un mot qu'il était doué de tous les dons qui font le bon clinicien. En voici quelques exemples :

C'est Avicenne qui, pour la première fois, ainsi que Green-Cumston le fait remarquer, a su séparer la méningite des autres affections délirantes. « Le « Ser-sam » aigu, écrit-il, est une inflammation ou une tumeur des enveloppes du cerveau. Les prodromes de cette maladie sont les maux de tête, un sommeil agité, et une dépression sans cause. Dès que le processus s'est localisé dans les méninges, les premiers symp-

tômes qui apparaissent sont l'agitation, de violentes douleurs dans la tête et la nuque. Il survient quelquefois de l'épistaxis, et une légère incontinence d'urine. Quand la maladie est complètement développée, tout espoir de guérison est vain. La fièvre et la dépression mentale sont intenses. Le patient reste silencieux, indifférent à tout ce qui se dit autour de lui. La respiration est irrégulière et rapide. Les mouvements thoraciques sont amples. Des convulsions, générales ou localisées, surviennent. Le malade crie, et ne supporte pas la lumière. Enfin la langue se paralyse, l'insensibilité est générale. Les membres se refroidissent, et la mort survient par asphyxie ».

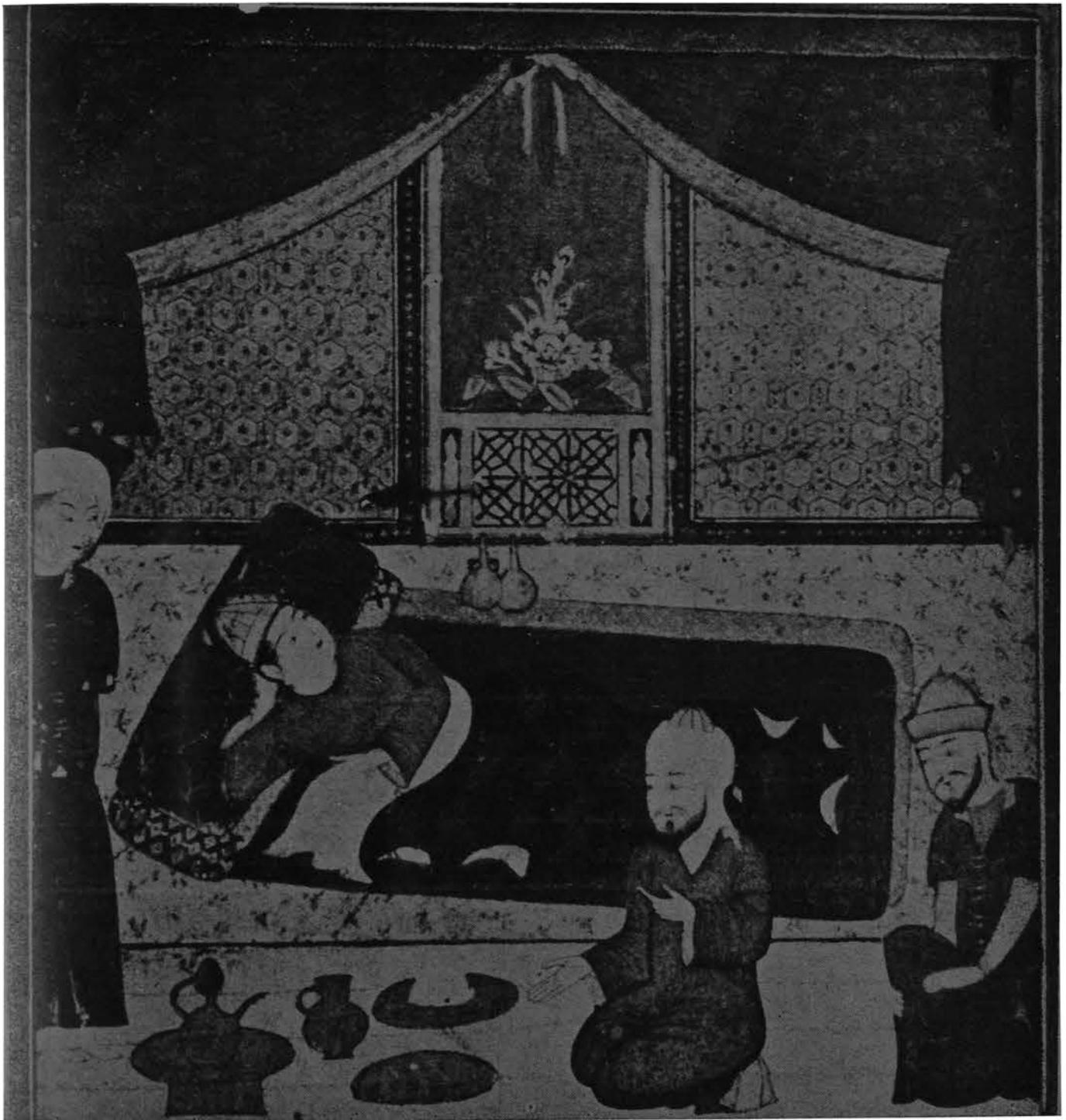
Avicenne sépare aussi le méningisme des véritables méningites. Il décrit les deux formes de la paralysie faciale : centrale et périphérique. Il est premier à signaler la production de tumeurs dans le cerveau.

Galien croyait que l'apoplexie ne provenait que rarement de la pléthore. Or Avicenne, au contraire, signale la plus grande fréquence de cette forme de l'ictus. « L'apoplexie, dit-il, est la perte de la sensibilité et du mouvement, perte qui provient d'une obstruction dans l'intérieur du cerveau. Cette obstruction et cet arrêt peuvent provenir de trois causes différentes :

1) De la pléthore, la congestion envahissant le cerveau et les ventricules. Quand les sujets pléthoriques ont une face rouge et des yeux injectés, ils se trouvent prédisposés à ce type d'apoplexie.

2) De l'occlusion provoquée par une substance épaisse atteignant le cerveau par la voie de la circulation.

3) De la contraction des vaisseaux sanguins, sous l'influence de matières morbides, ce qui provoque une anémie cérébrale ».

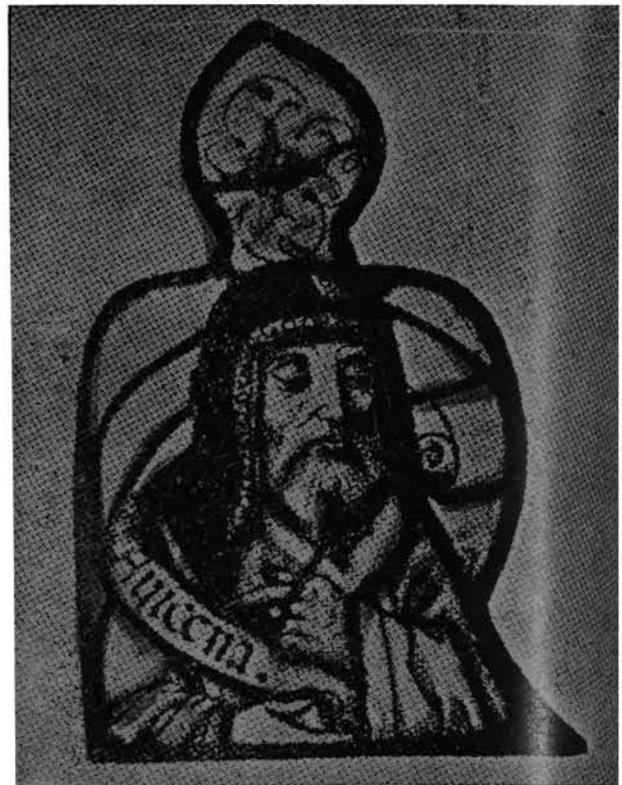


*Miniature représentant Avicenne au chevet du neveu du
roi de Tabaristan, l'Emir Kabus Vesmegirin.*

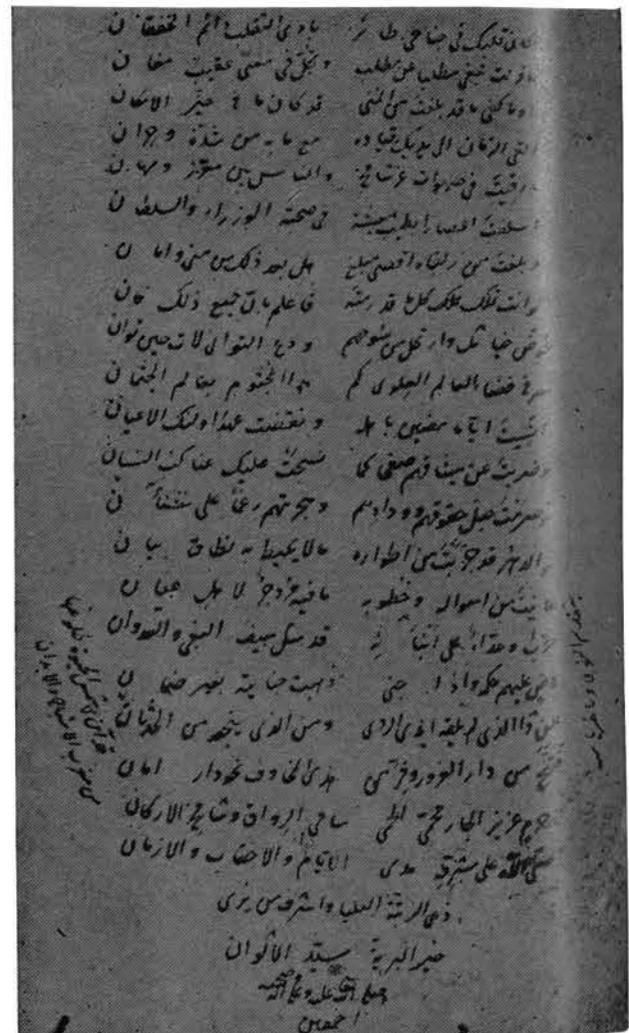
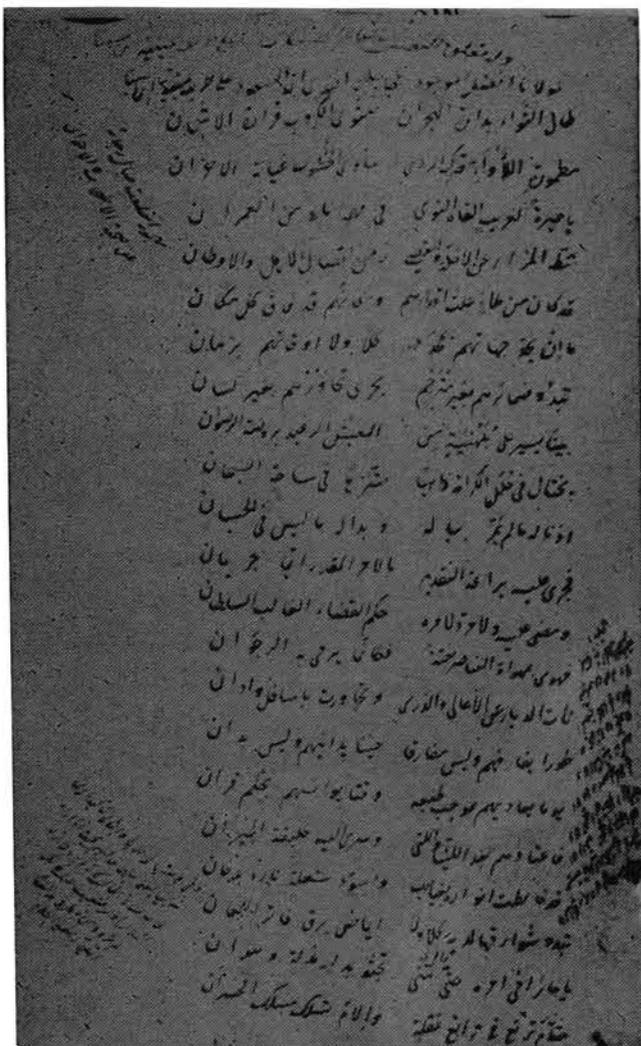
(Musée d'Istanbul, T. 418).



Une miniature d'Avicenne représentant le savant en présence du Sultan.



Une antique représentation d'Avicenne sur un vitrail d'église



Fac similé des deux pages de l'Imitation de l'Elégie Spirituelle par Ebusuud Efendi (Bibliothèque Keuprulu Mehmet Pacha No. 836, Istanbul).

Avicenne soignait ces pléthoriques avec beaucoup de succès.

C'est Avicenne encore qui a su donner une bonne description de l'ulcère de l'estomac et du rétrécissement du pylore. Voici ce que nous trouvons dans le « Canon » :

« Les douleurs de l'estomac peuvent provenir de deux séries de causes : 1) Des modifications matérielles de l'estomac ; 2) Des modifications fonctionnelles de la constitution ».

Parmi les causes matérielles, l'auteur cite entre autres l'ulcère et l'inflammation aiguë. « Dans ces cas-là ; les douleurs peuvent être précoces ou tardives. Elles sont quelquefois soulagées par des vomissements, et surtout lorsque la matière vomie, en s'étalant sur le sol, produit de l'effervescence comme le ferait du vinaigre ». L'auteur parle aussi des douleurs à jeun qui se calment après l'ingestion des aliments.

Avicenne a distingué aussi la pleurésie de la médiasténite et de l'abcès sous-phrénique. Il fait remarquer que dans quelques cas le diagnostic est impossible, vu que l'inflammation débute par le foie et se propage par la plèvre. D'après ces notions si justes, on peut supposer, me semble-t-il, qu'Avicenne a fait au moins quelques autopsies.

Avicenne est encore un excellent chirurgien. Il a écrit à ce sujet des chapitres très intéressants. Ce n'est pas le moment de m'y arrêter. Laissez-moi ajouter seulement quelques mots sur l'importance qu'il attachait, ainsi que d'ailleurs ses devanciers, à la conservation de la santé. Comme Hippocrate, il signale l'influence de l'air, des eaux et des lieux. Dans le chapitre qu'il y consacre, nous retrouvons la plupart des idées exprimées dans l'œuvre bien connue du médecin de Cos. Pourtant, là encore, le grand savant que nous

fêtons apporte sa note personnelles. Ainsi, par exemple, en parlant des villes exposées aux vents froids, il écrit cette phrase : « Quelques médecins ont prétendu que dans ces cités qui ont à souffrir des vents du nord, le chiffre des naissances diminuait. Cela n'est pas vrai en tout cas pour les villes turques (Biladi Turkiye) ». Je prends cette remarque dans le Premier Livre du Canon, traduit en turc par Tokadli, feuillet 76, manuscrit de ma collection.

Pour purifier les eaux, Avicenne conseille l'un des trois moyens suivants : 1) La distillation. 2) L'ébullition. 3) Un filtrage spécial.

Les exercices sont considérés, aussi bien par Hippocrate que par Avicenne comme l'un des moyens les plus importants pour l'entretien de la santé. Mais le Canon cite un nombre beaucoup plus grand de ces exercices. On en compte trente-deux parmi lesquels je rappellerai la course, l'équitation, l'escrime, la lutte, la boxe, les différents jeux de balles, petite ou grosse, bref presque toutes les formes actuelles du sport, et jusqu'à un jeu à la raquette qui évoque notre tennis.

Les bains, chauds ou froids, les bains thermaux, le bain de soleil, sont décrits par le grand médecin avec une précision remarquable de détails. Pour traiter les maladies, il conseille les trois moyens modernes : le régime, les médicaments, et le traitement physique.

Deux livres du Canon sont consacrés aux médicaments. Dans le premier qui est une sorte de pharmacopée, l'auteur donne la composition des différents remèdes, végétaux ou chimiques, avec leur mode de préparation. Dans le second, nous trouvons une matière médicale très riche et très bien exposée. L'action des divers médicaments y est indiquée avec précision.

Dans ce domaine encore, Avicenne a fait de précieuses découvertes. C'est lui qui pour la première fois, d'après Pouchet, introduit en médecine les vapeurs de mercure, en décrit les effets, avec les symptômes de l'intoxication qu'elles peuvent provoquer.

En résumé, ce médecin Musulman de Boukhara a été réellement un grand savant, un observateur et un expérimentateur émérite. Il s'est occupé de toutes les Sciences connues à son époque, apportant à chacune, avec sa marque personnelle, des notions nouvelles, des découvertes de valeur. La Renaissance, pour des raisons bien connues, a voulu écarter l'influence des savants de la période islamique, et revenir aux anciens, Hippocrate, Galien et les autres. Cette éclipse a certainement constitué pour un laps de temps heureusement très court, un véritable recul. Et il est possible que l'apparition de l'époque scientifique moderne, basée sur les méthodes expérimentales soit une réaction à cet amoindrissement passager dans le domaine scientifique.

Non seulement notre peuple, mais encore l'humanité tout entière, peuvent se glorifier d'avoir enfanté et introduit dans la pléiade des grands savants ce médecin musulman, ce grand homme, Avicenne Ibni-Sina.

Prof. Dr. AKIL MUHTAR OZDEN
(1877-1949)



AVICENNE et L'ALCHIMIE

Dans l'antiquité et au moyen-âge, science et philosophie ne se distinguaient pas bien l'une de l'autre, à tel point que beaucoup de chercheurs étaient à la fois philosophes et savants. Il ne serait pourtant pas exact d'en faire une seule et même discipline, et de méconnaître qu'il y a eu à ces époques, à côté de l'activité philosophique, une autre activité, scientifique, dont il faut tracer les étapes, désigner les caractéristiques et montrer les effets. C'est un fait qu'il y a eu une histoire des sciences parallèle à l'histoire de la philosophie, et si un Socrate, un Platon ou un Aristote sont des maîtres en philosophie, un Hippocrate, un Euclide et un Ptolémée peuvent de leur côté être considérés comme des maîtres en science.

Jusqu'à présent, l'histoire des sciences en Islam, et en particulier des sciences naturelles, est à peine étudiée, seuls quelques orientalistes l'ont effleurée. On peut même dire qu'à l'exception de quelques études philologiques, rien n'a été écrit en arabe sur ce sujet depuis la *Muqaddima* d'Ibn Khaldoun (1). Ce sont sur-

(1) Ibn-Khaldoun a consacré dans sa *Muqaddima* 51 chapitres à l'histoire des sciences musulmanes : théologiques ou linguistiques, philosophiques ou historiques etc... Ces chapitres comptent 180 pages soit le tiers presque de la *Muqaddima*. (Beyrouth, 1879, p. 375-556). Ils sont utiles et précieux à part certaines exagérations et généralisations.

tout la *chariâ* et les études linguistiques et littéraires d'une part, la philosophie et la mystique de l'autre qui ont préoccupé les chercheurs.

Il n'y a nul besoin d'affirmer qu'il y a eu en terre d'Islam des études scientifiques variées : en médecine et en alchimie, en astronomie et en mathématiques, en botanique et en zoologie, en géologie et en minéralogie. Chacune de ces sciences a eu ses hommes, ses livres, ses théories et ses méthodes. Leur histoire complète, l'histoire de la culture musulmane fait partie de l'histoire de la pensée humaine. Si les sciences musulmanes ont puisé à des sources grecques, persanes et hindoues, elles ont fini par avoir leur autonomie et leurs caractéristiques propres. Si elles doivent quelque chose à l'antiquité, elles ont, à leur tour, contribué au développement des sciences latines durant le moyen-âge (du XII^e au XV^e siècle), et leur influence continue même jusqu'à la renaissance et aux temps modernes (2).

*
* *

La renaissance de la chimie chez les Arabes est semblable à celle des autres sciences. Elle traversa une période préparatoire, passa ensuite à la pleine maturité et retomba enfin dans le déclin et la stagnation qui atteignirent les diverses branches de la culture musulmane (3). Pendant la première période, les mu-

(2) Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam* T. II. p. 388-391; Georges Sarton, *El-Ouloum wa el-Omran fi el-ossour el-wosta. Bulletin de la Faculté de l'Université Américaine*, Beyrouth — 1932 — P. 14.

(3) M. Meyerhof, *Legacy of Islam, Science and Medicine*, p. 313-355.

sulmans puisèrent les éléments de chimie là où ils les trouvèrent, ils tirèrent profit des idées répandues avant l'Islam parmi les Arabes sur les propriétés des pierres et des métaux ; ils prirent chez les Persans et les Hindous quelques résultats des recherches portant sur les propriétés des corps, mais leur principale source fut la culture grecque et les études chimiques qu'elle comportait (4).

Il conviendrait ici d'attirer l'attention sur le fait qu'il n'y a peut-être pas, exception faite de la médecine, d'étude scientifique qui eut un essort égal à celui de la chimie pendant les quatre siècles précédant l'Islam. Elle fut un sujet de recherches et d'expérimentations dans des milieux divers et plusieurs ouvrages réels ou apocryphes qui en traitent furent traduits. A l'école d'Alexandrie la chimie occupa une place de premier ordre.

Les écoles d'Orient héritières de la culture grecque : Nestoriens, Jacobites et Sabéens, à Edesse, à Nisib, à Harran et à Gundiçapour (5) s'y intéressèrent fortement, mais elle fut mêlée à la divination, à la magie, à l'astrologie et à la prestidigitation et partant classée parmi les sciences occultes.

Cette chimie passa avec ses qualités et ses défauts aux musulmans. Ceux-ci trouvèrent une science où se mêlaient aux expériences réelles des assertions sans fondement et aux données susceptibles d'être diffusées dans le public, des secrets limités à certaines sectes et à certains particuliers. C'est pourquoi on la trouve ici encore étroitement liée à la magie et à l'astrologie. Les soufis et d'autres sectes bathénites et ismaéli-

(4) Berthelot, *La chimie au moyen-âge*, T. III, p. 1.

(5) *Ibid*, T. II, p. I-III.

tes (6) s'y adonnent avec ferveur et les musulmans sont préoccupés par les ouvrages des anciens Grecs ou Syriacs qui en traitent ; ils les lisent avec assiduité et les traduisent. Et il serait probable si nous ajoutons foi à la passion pour la chimie attribuée à Khaled-ibn-Yezid durant son séjour en Egypte vers la fin du 1er siècle de l'Hégire (7), que cette science fut la première que les musulmans traduisirent. Le mouvement de traduction se poursuivit pendant deux siècles fournissant de la sorte un matériel complet à la chimie.

Toutefois, cette période préparatoire ne se limita pas à la traduction ; à celle-ci s'ajoutèrent des études et des recherches suivies. De ce temps, un nom attire particulièrement l'attention ; c'est celui de Gaber-ibn-Hayan qui, malgré les controverses que provoqua depuis Ibn-el-Nadim jusqu'à nos jours, l'authenticité de sa personne, n'en demeure pas moins considéré comme le père de la chimie chez les musulmans. Il vécut au second siècle de l'Hégire et fut en relation intime avec les Barmécides dont il partagea la grandeur et la décadence (8). On lui attribue différentes théories, diverses expériences et plusieurs ouvrages dont quelques uns furent traduits en latin (9). Ces ouvrages, qu'ils soient son œuvre ou l'œuvre d'autres auteurs qui tinrent à les lui attribuer, font de lui le premier grand alchimiste musulman.

(6) Wiedermann, *Al Kimiya*, dans *Encyc. de l'Islam*, T. II, p. 1070-1071.

(7) Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe*, p. 27.

(8) Ibn-el-Nadim — *Fihrist*, p. 498-499 — Ibn-Khaldoun. *Muqaddima*, p. 463.

(9) Berthelot, *op. cit.* T. II, p. 302.

Dès l'aube du IV^{ème} siècle de l'Hégire la chimie devint une science aux limites définies ayant sa discipline et sa méthode propres. Ses problèmes sont soigneusement étudiés et ses expériences auxquelles sont affectés des laboratoires sont rigoureusement menées. Des appareils et des outils spéciaux sont construits pour elles. L'Alchimie ne se limitait pas à la transmutation des métaux, mais trouvait aussi son application en médecine et en pharmacie ou dans certaines industries connues alors des Arabes telles celle du sucre, du papier, de l'encre, des colorants, des essences et des parfums.

Abou-Bakr el-Razi qui est considéré à juste titre le second fondateur de la chimie chez les Arabes, voulut en soumettre les théories à un examen plus rigoureux afin de lui donner un caractère plus positif en lui enlevant tout cachet mystique, en écartant les interprétations occultes et s'en tenant au domaine expérimental. Dans ce but, il y introduisit une classification rigoureuse, décrivit les appareils et les outils, précisa les expériences et répondit aux adversaires à la tête desquels vient Al-Kindi, qui niaient l'objet même de cette science. Ses écrits en ces divers domaines sont remarquables (10).

*
**

C'est durant ce grand siècle de la chimie arabe que parut Avicenne. Dès son enfance, il remarque que les ismaélites avec lesquels il avait quelques relations l'étudiaient. Par la suite, il connut l'attachement

(10) Meyerhof, op. cit. p. 325 — Kraus : Etude de Birouni dans la table des livres d'El-Razi, p. 20.

de son maître vénéré Al-Farabi à cette science. A Aristote, il doit la théorie d'après laquelle les corps naissent l'un de l'autre (11). Il lut ce que les Ikhwan el-Safa ont écrit sur les propriétés des pierres et des métaux. Il connut aussi la ferveur d'Al-Razi pour l'alchimie et l'importance qu'il accordait à ses données, il fut contemporain d'Al-Biruni qui suivit à peu près le même courant de pensée (12).

Ces divers facteurs poussèrent notre philosophe à se faire une idée claire de la chimie de son temps. A peine eût-il fait ses premiers pas dans cette voie qu'il s'en montra adversaire déclaré. Il est à noter que d'habitude il limite sa critique aux questions fondamentales, laissant de côté, autant que possible, les détails et les points particuliers. En son temps, les chimistes s'accordaient sur trois principes fondamentaux intimement liés. Premièrement, tous les métaux sont semblables, ont une origine commune et peuvent être transformés de l'un à l'autre. Deuxièmement, ils présentent différents degrés de pureté, le plus pur est l'or, ensuite, vient l'argent. Troisièmement, il existe une ou des substances au moyen desquelles on peut transformer un métal impur en un métal pur. C'est autour de ces points que tournaient tous les efforts des chimistes (13). Ils cherchaient, déployant toute leur activité, l'élixir ou pierre philosophale qui est l'essence grâce à laquelle ils pourront transformer le plomb ou le cuivre en or ou en argent.

(11) Aristote. *Meteor.* I. 3.

(12) Brockelmann, *Encyc. de l'Islam*, Biruni, T. I, p. 745.

(13) Meyerhof, *op. cit.* p. 327.

A cause de ses tendances positives, et de l'habitude de l'expérimentation qu'il avait acquise dans le domaine médical, Avicenne ne pouvait accepter ces opinions dont la vérité n'était appuyée par aucune expérience scientifique. Ajoutons à ceci que le fondement sur lequel elles se basaient est théoriquement inacceptable. Il n'est pas vrai que tous les métaux dérivent d'une même origine — au contraire chacun forme une espèce indépendante et les ressemblances qu'on pourrait parfois y constater se limitent aux propres et aux accidents. Ce qui les différencie c'est les caractères essentiels, qui sont complètement différents et ne peuvent ni être acquis ni transmis d'un corps à l'autre. Chaque métal a sa nature propre créée par Dieu (14). C'est là un langage aristotélicien en apparence, mais dont les acceptions et les buts sont tout modernes, surtout si nous connaissons l'importance qu'Avicenne attachait à l'expérimentation en chimie, qu'il ne s'est jamais opposé à l'analyse des corps, à la recherche de leurs éléments; la seule chose qu'il ait niée est la transmutation des métaux.

Il semble qu'Avicenne ait mené une campagne contre les sciences occultes de tout genre. Il nia toute valeur à la magie, aux talismans, à la prestidigitation. Il refuse l'astrologie la déclarant inutile (15); d'après lui les seuls moyens de prédire l'avenir sont la révélation et l'inspiration qui sont cependant des phénomènes psychologiques scientifiquement explicables et qui par là se rattachent à son mysticisme métaphysique et rationnel (16). Il s'oppose ainsi à certaines théo-

(14) Avicennes : *Al-Exir*. Manuscrit à la Section Culturelle de la Ligue Arabe.

(15) P. Anawati : *Les œuvres d'Avicenne*, p. 123-124. Ibn Khaldoun. *Muqaddima* p. 433-439.

(16) Madkour, *Fi al-falsafa al-islamia*, p. 124-128.

ries courantes et rectifie les erreurs de quelques chercheurs, nous en citons en particulier deux des représentants du péripatétisme musulman : Al-Kindi et Al-Farabi. Au premier, Avicenne reproche d'ajouter foi à l'astrologie et de s'y adonner quoiqu'il soit parfaitement d'accord avec lui pour rejeter les illusions de ceux qui prétendaient pouvoir produire l'or et l'argent. Au second il reproche son trop grand attachement à l'alchimie quoiqu'ils s'accordent tous les deux à refuser les prétentions des astrologues (17).

Il me semble que la campagne d'Avicenne contre l'alchimie fut décisive ; il en révéla les erreurs et les sophismes et fournit par là de puissants arguments à ceux qui s'y opposaient. De ces derniers, quelques-uns ont soutenu que transformer un métal en un autre ne s'accordait ni avec la puissance éternelle, ni avec la nature conformément à laquelle les choses ont été créées. C'est pourquoi Al-Toghraï, ministre et poète célèbre et un des partisans de l'alchimie au VIème siècle de l'Hégire, a dit que l'alchimiste ne crée rien et ne change pas la nature des choses, il prépare seulement certaines circonstances dans lesquelles la volonté divine intervient (18). Si nous nous référions à Al-De-maskky et à Ibn Khaldoun qui sont deux des plus grands adversaires ultérieurs de l'alchimie nous remarquerions que leur opposition et leur critique doivent beaucoup à Avicenne (19).

(17) Ibn-el-Nadim, *Fihrist*, p. 365. Ibn-abi-Oçaibâ, T. II, p. 139.

(18) Ibn Khaldoun, *Muqaddima*, p. 485.

(19) *Idem*.

*
**

C'est là un des côtés qui rapprochent Avicenne des modernes et qui mérite d'être plus connu. Nous devons à Avicenne un livre de chimie intitulé *Al-Exer* qu'il dédia à Abi Hussein-el-Sahli, ministre d'Aly-ibn-Maamoun afin de lui révéler le secret de *elm al-sanâ*. Ce livre fut bientôt traduit en persan et ensuite en latin au moins en partie (20) et en ces deux langues il eut un retentissement égal à celui que fit l'original arabe (21). Cependant le manuscrit de cet ouvrage comme beaucoup d'œuvres d'Avicenne, n'a pas été publié jusqu'à ce jour. On en trouve plusieurs exemplaires dans les bibliothèques d'Istanbul.

Nous ne pouvons dire notre dernier mot sur les sciences naturelles en Islam à moins de les connaître sous leur vrai jour par la publication des manuscrits. De ces manuscrits, en chimie particulièrement les ouvrages qui ont été imprimés sont assez rares : *Al-Moktassab-fi-Ziraat al Zahab* d'Abil-Kassim Mohamed ibn-Ahmed édité par Holmyard, la tentative de Ruska pour ressusciter certaines études attribuées à Gaber-ibn-Hayan, en ajoutant aussi la vieille publication de Berthelot et Houdas vers la fin du siècle dernier re-

(20) P. Anawati, *Moualafat-ibn-Sina*, p. 221-222.

(21) On remarque qu'au 13e siècle Albert le Grand et Roger Bacon s'opposaient également à l'Alchimie. (Berthelot op. cit. T. I. p. 282, 292), nous croyons que cette opposition porte la marque d'Avicenne, malgré le livre alchimique apocryphe intitulé *de Anima* qu'on lui attribuait et qui défendait en latin la cause de l'alchimie. (Ruska, *Die Alchemie des Avicenna Isis*, 1934, p. 14-51).

présentent presque tout ce qui a été fait dans ce domaine (22).

Nous ne nions pas que Lavoisier ait totalement changé la conception de la chimie, qu'il sépara nettement les méthodes anciennes de celles des modernes ; mais que de travaux préparatoires ne devons-nous pas aux siècles écoulés ? L'histoire requiert de relier le passé au présent et d'ériger du neuf sur des bases anciennes et solides, de plus, les données scientifiques transcendent l'espace et le temps, une fois établies et prouvées.

Dr. IBRAHIM MADKOUR
Membre de l'Académie Arabe.

(22) Berthelot op. cit. T. III.



L'INTRODUCTION D'AVICENNE EN OCCIDENT

Lorsque des équipes de traducteurs se mirent au XII^{ème} siècle à explorer les collections de manuscrits arabes de la péninsule ibérique pour en extraire, à l'usage des lettrés d'Occident, quelques-uns des trésors de science dont ceux-ci étaient avides, ils découvrirent les œuvres du grand médecin-philosophe, Ibn Sina.

Celui-ci, mort depuis un siècle, avait passé son existence mouvementée bien loin de l'Espagne, mais sa réputation avait atteint cette pointe extrême de l'Islam sans que son éclat s'affaiblît. Al Rais, Al Shaikh, les titres admiratifs que lui avaient donnés ses disciples trouvèrent un écho parmi ses interprètes latins, qui transcrivirent : « princeps philosophus ». Par une heureuse bévue des copistes, à la première formule a parfois été substituée une appellation plus majestueuse : le Prince des Philosophes.

Ce sont les mathématiques et l'astronomie, étroitement liée à l'astrologie divinatrice qui avaient tout d'abord excité la curiosité des étudiants occidentaux. Dès le X^{ème} et le XI^{ème} siècles, on fit des traductions de traités sur l'astrolabe, l'arithmétique et la géométrie. Un oriental devenu moine au monastère du Mont Cassin, Constantin l'Africain, mit en latin une partie du Corpus Galénique et des Commentaires d'Ho-

nein Ibn Ishaq, dit Johannicius, ouvrages qui furent à la base de l'enseignement de l'École de Salerne. Mais c'est surtout en Espagne que se fit le contact des deux civilisations. Les rapports entre le Maghreb et l'Orient, malgré les difficultés et les périls des longs voyages terrestres et maritimes restèrent toujours fréquents, et sans doute les pèlerins furent-ils les agents de transmission les plus actifs des précieux manuscrits qui apportaient dans la Péninsule les traductions des philosophes et des savants grecs, ainsi que les œuvres des premiers maîtres de langue arabe. La richesse des « *Armara Araboum* », fut bientôt célèbre dans tout l'Occident, et à mesure que les souverains chrétiens reprenaient aux Almoravides les grandes villes de Castille et de Léon, les curieux affluaient de l'Europe entière.

Ils se heurtaient à l'obstacle d'une langue totalement étrangère, doublée par la difficulté primordiale de l'écriture. Quelques uns, courageusement, essayèrent de le surmonter et arrivèrent à déchiffrer pour leur propre compte les textes qui les intéressaient. Mais les intermédiaires les plus qualifiés étaient les habitants du pays qu'une longue cohabitation avec les conquérants avait obligés à devenir bilingues. On en trouvait même de trilingues : les Juifs qui, tout en se servant de l'arabe priaient en hébreu, et les clercs mozarabes qui devaient célébrer en latin les offices religieux. Mais ces derniers, surtout au début de la « *Reconquista* » n'avaient sans doute pas eu l'occasion de fréquenter les grands centres d'enseignement où l'on apprenait le beau style, aussi le système le plus souvent employé fut-il celui de la traduction jumelée. Un clerc lettré s'associait à un mozarabe ou à un juif, et ils s'efforçaient, conjointement, de pénétrer le sens du livre qu'ils avaient entre les mains et

de l'exprimer dans le langage commun de l'Europe savante.

Un clerc italien, Gérard de Crémone qui passa la majeure partie de son existence à Tolède dans la seconde moitié du XII^{ème} siècle et fut l'un des plus infatigables traducteurs qu'ait abrité cette ville illustre, entreprit la version des cinq livres du Qanun. Nous savons le nom d'un de ses acolytes, le mozarabe « Galippus ». Il est probable qu'il en eut d'autres, mais sans doute finit-il par être en mesure de comprendre directement son texte.

La grande œuvre médicale d'Ibn Sina offrait une somme d'observations et de doctrine si précieuses que, bientôt, elle se répandit dans les Ecoles de Médecine qui s'organisaient en Europe, en particulier celle de Montpellier, réputée l'égale de Salerne à la fin du XII^{ème} siècle. Dans toutes les bibliothèques, on trouve des manuscrits du Canon, accompagnés des commentaires des professeurs qui l'utilisaient, et parfois illustrés de charmantes miniatures représentant Avicenne entouré de ses disciples. Il fut imprimé dès la fin du XV^{ème} siècle, et l'on compte plusieurs éditions du XVI^{ème} et du XVII^{ème} siècles.

Mais l'influence du « Prince des Philosophes » allait agir dans un autre domaine, et apporter au monde occidental un enrichissement notable de la pensée philosophique, grâce à la traduction du Kitâb al-Shifâ. L'Encyclopédie constituée par Avicenne pour enseigner à ses disciples le meilleur de la science et de la philosophie grecques, complétée par l'apport syriaque et arabe, n'est pas un livre facile, et les hommes qui entreprirent de le transposer en latin méritent notre admiration. Deux préfaces, quelques titres et quelques colophons heureusement transmis par un certain nom-

bre de manuscrits nous renseignent sur le nom des principaux interprètes et leurs méthodes de travail.

Un israélite appelé Ibn Daûd, et qui se qualifie de philosophe : « Avendarith, israélita philosophus », dédiant à l'archevêque de Tolède, Jean, qui siégea de 1151 à 1166, la traduction du Livre de l'Ame, qui est le sixième de la section des sciences naturelles du Shifa, explique qu'il a traduit, mot à mot, en langue vulgaire, le manuscrit qu'il avait sous les yeux et que messire Dominique, archidiaque, le transcrivait aussitôt en latin. Une bévue amusante corrobore cette relation : il arrive, en effet, de trouver, dans le texte du Shifa, *res*, chose, pour *causa*, cause. Or, la confusion est peu vraisemblable en arabe entre *shay* et *illa*. Mais, dans les langues romanes du midi, l'une et l'autre se prononcent : « *cosa* ». A la fin de ce livre de l'Ame, les traducteurs qui ont eu le bon esprit de se présenter à la fois à leur archevêque et à la postérité, énumèrent les différentes parties de la section des sciences naturelles, en y ajoutant la métaphysique, et annoncent leur intention de mener à bien leur tâche.

Déjà, Avendarith, offrant à un archevêque de Tolède, anonyme cette fois, la première partie de la Logique, comprenant le Commentaire de l'Isagoge de Porphyre, semblait promettre à la studieuse curiosité de son protecteur l'ensemble du grand ouvrage d'Ibn Sina. Il paraît n'avoir pu réaliser son programme ambitieux.

Nous ne possédons en effet en latin que des fragments du Shifa arabe, et encore s'est-il glissé un texte apocryphe dans la collection incomplète. Il semble que la traduction ait été exécutée en deux étapes principales, l'une dans la seconde moitié du XIIème siècle,

et l'autre un siècle plus tard. La tâche a sans doute dépassé les forces ou les capacités des équipes primitives : peut-être aussi les Tolédains n'ont-ils pas eu de texte intégral à leur portée. Les études du P. Bédoret, de M. Pines et du P. Alonso, parues au cours des douze dernières années, et nos propres recherches dans les manuscrits de l'Avicenne latin nous obligent à remettre en question les données généralement admises au sujet de la date des traductions, et des traducteurs eux-mêmes. Avendarith, mystérieux personnage que nous voyons apparaître au début de l'entreprise est-il devenu, converti au christianisme, le « magister Joannes » qui signe avec l'archidiacre Gundissalinus la traduction de la Métaphysique et celle du Maqāṣid de Ghazzali ? Cela ne nous paraît pas certain. Dominique Gundissalinus, archidiacre de Ségovie, paraît avoir vécu à Tolède jusque vers 1180, d'après les documents d'archives contenus dans le Cartulaire mozarabe publié par M. Gonzalez Palencia et sur lesquels le P.M. Alonso a récemment attiré l'attention. Est-il responsable, en compagnie d'Avendarith, de la traduction du début de la Physique que nous trouvons en compagnie du livre de l'Âme et de la Métaphysique dans les manuscrits de la première collection ? C'est fort possible, mais aucune préface ne nous renseigne. En tous cas, c'est de cette période que doit dater la version de ce début des livres de Sciences naturelles, ainsi que celle d'un petit traité du Ciel et du Monde, qui y est joint, et qui s'est glissé indûment dans la collection car il n'appartient ni au Shifa, ni même à Ibn Sina. On le voit, les travaux des historiens consciencieux aboutissent, le plus souvent, à insérer des points d'interrogation dans les généralisations hâtives.

Nous pouvons cependant admettre avec quelque sécurité qu'un premier Corpus des œuvres philosophiques d'Avicenne devait être achevé vers 1180, et fut mis en circulation en Europe. Par quelles voies et dans quelles conditions, c'est ce que nous savons assez mal. Mais les mœurs de l'époque nous permettent de l'imaginer et nous avons malgré tout quelques points de repère. Nous réalisons mal aujourd'hui combien les difficultés et la longueur des voyages arrêtaient peu les étudiants médiévaux. Nous les avons vus accourir à Tolède en quête d'une nouvelle pâture. Ils se rendaient à Bologne pour la rhétorique et le droit, à Salerne et à Montpellier pour la médecine, à Orléans pour les lettres classiques, à Paris pour la philosophie et la théologie. En Angleterre, les amateurs de sciences physiques et naturelles apportaient leur butin et commençaient à le mettre en œuvre. C'est dans leurs pauvres bagages que dut circuler le *Shifâ*.

Il est probable que les médecins, qui ont rapidement adopté les enseignements du *Qânûn*, ont joué un rôle important pour la diffusion des œuvres philosophiques, en particulier du « *De anima* ». De fait, c'est de ce traité que nous retrouvons encore aujourd'hui le plus grand nombre de manuscrits. Nous en avons repéré environ 45, ce qui est considérable si l'on songe à la quantité de manuscrits perdus ou détruits au cours des siècles.

Mais il fallut un certain temps pour que la psychologie avicennienne devint un texte scolaire, et là nous sommes obligés de rappeler que l'estimable corporation des professeurs n'aime guère les nouveautés. C'est encore vrai de nos jours : nous avons tous constaté qu'à partir d'un certain âge, les « maîtres » ne lisent plus. Ceux du XIII^{ème} siècle avaient une excuse valable pour refuser de modifier leur enseigne-

ment ; le parchemin était fort cher, et les livres un objet de grand luxe. A ces obstacles s'ajoutait une méfiance explicable des théologiens vis à vis d'un auteur non chrétien.

Cette dernière objection avait, sans doute, été prévue par les savants tolédans. L'archidiacre Gundissalinus, théologien et philosophe, après avoir traduit Avicenne, Alfarabi, Algazel et Ibn Gabirol essaya de les adapter. C'est à lui, et à d'autres maîtres anonymes de Tolède que sont dûs de curieux ouvrages syncrétistes où la tradition patristique platonicienne rencontre le néo-platonisme des grands écrivains arabes. Le milieu des disciples de Gilbert de la Porrée, devenu évêque de Poitiers après avoir été chancelier de la célèbre Ecole de Chartres était particulièrement bien préparé à accueillir la Métaphysique d'Ibn Sina, en tant qu'elle s'inspirait de Plotin beaucoup plus que dans ses parties aristotéliennes. C'est parmi eux que l'on peut pressentir les synthèses de Saint Augustin, du grand écrivain mystique Denys le pseudo-Aréopagite, et d'Avicenne qui caractérisent ce que M. Etienne Gilson a appelé l'avicennisme latin. La théorie de l'intellect agent d'Ibn Sina pouvait s'accorder avec un peu de complaisance, à l'illumination augustinienne, et l'émanation des intelligences, à travers les sphères correspondre aux hiérarchies angéliques de Denys. Nous avons eu nous-même la joie de découvrir une belle miniature où s'expriment concrètement ces harmonies néo-platoniciennes ; l'on y voit les gradations cosmiques d'Avicenne monter, à travers les sphères planétaires, en face des chœurs des anges, de la terre au Trône de Dieu.

En dehors du milieu médical et du milieu platonisant que nous venons d'évoquer, les témoins de la

diffusion des œuvres d'Avicenne sont rares avant 1220. Il est possible que la première interdiction d'enseigner les œuvres d'Aristote à Paris, en 1210, vise aussi les « commentaires » d'Ibn Sina, mais ce n'est qu'une hypothèse. En tous cas, nous le voyons intronisé parmi les universitaires dans le second quart du XIII^{ème} siècle. L'évêque Guillaume d'Auvergne, le Chancelier Philippe le citent largement : le franciscain Jean de la Rochelle s'en inspire pour écrire ses ouvrages sur l'âme, et les premiers maîtres d'Oxford adoptent également avec enthousiasme sa psychologie. Nous avons encore aujourd'hui à la Bibliothèque nationale, une preuve tangible de la présence d'Avicenne dans la vie intellectuelle de l'Université. Un bibliophile et lettré français, Richard de Fournival, acheta vers 1230 une petite collection de manuscrits comprenant les œuvres traduites à Tolède, et quelques unes des adaptations dont nous avons parlé. Ces volumes, transmis à Gérard d'Abbeville, maître en théologie de Paris, furent légués à la Sorbonne, et sans doute ont-ils été lus et médités avec ferveur par de nombreuses générations d'étudiants. A la Bibliothèque nationale, un petit abrégé scolaire, du milieu du XIII^{ème} siècle, qui provient sans doute du midi de la France ou de l'Italie du Nord contient un résumé du Traité de l'Âme et des extraits du Qanun à côté des œuvres de Boèce et d'autres auteurs traditionnels. Avicenne était entré dans l'enseignement.

Le traité le plus répandu, nous l'avons vu, est le livre de l'Âme. Vient ensuite la Métaphysique, plus difficile d'accès. C'est surtout à partir de 1260 que les grandes thèses d'Avicenne sur l'essence et l'existence sont discutées à la Faculté de théologie, et la majeure partie des manuscrits que nous connaissons sont de cette époque. Les fragments de la Physique et de la

logique connurent une diffusion beaucoup plus limitée. En même temps qu'Avicenne devaient être traduits, du grec ou de l'arabe, les ouvrages d'Aristote, et c'est vers le texte du « philosophe » par excellence que se tournaient de préférence les clercs, plutôt que vers les commentaires d'Ibn Sina. Néanmoins, on devait mettre en circulation la majeure partie des traités composant la section des Sciences naturelles du *Shifa* au cours du XIII^{ème} siècle. Un Anglais, Alfred de Sareshel, fidèle à la tradition de curiosité scientifique et d'humeur voyageuse de son île, rapporta un jour avec lui la version d'un fragment des *Météores*. Un autre insulaire, Michel Scot, étrange personnage dont s'est emparé la légende, devenu l'astrologue favori de l'empereur Frédéric II lui dédia vers 1230 une traduction du *Traite des animaux*, le huitième et dernier des « *Libri naturales* ». Et vers 1250, un évêque de Burgos, qui devint plus tard archevêque de Tolède fit reprendre par une équipe analogue à celle des initiateurs du XII^{ème} siècle la tâche qu'ils avaient laissée inachevée. Un juif nommé Salomon et un clerc espagnol nommé Jean Gopsalvi mirent en latin une grande partie de la *Physique*, le commentaire authentique sur le *Ciel*, et les traités III, IV et V des sciences naturelles. Il n'existe plus aujourd'hui qu'un manuscrit du XV^{ème} siècle comme témoin de ce dernier effort des Espagnols pour faire connaître l'ensemble du vaste exposé d'Ibn Sina sur l'étude de la Nature. Mais nous savons que la Bibliothèque de la Sorbonne, au début du XIV^{ème} siècle, en possédait un exemplaire aujourd'hui disparu, et il y a sans doute un lien entre la présence de ce livre à Paris et le développement de la *Physique* nouvelle qui devait aboutir, beaucoup plus tard, à la révolution de Galilée et de Copernic.

Nous sommes volontairement resté, dans ce rapide exposé, sur le terrain historique, sans nous dissimuler que nous ne décrivions que l'aspect extérieur de la question. Mais ces préliminaires sont indispensables à toute étude sérieuse de l'influence profonde d'Avicenne sur les penseurs du Moyen Age et de la Renaissance.

M. TH. D'ALVERNY

*Conservateur du Département des Manuscrits
à la Bibliothèque Nationale*



AVICENNE ET L'AZHAR

L'Azhar a été créé, il y a mille ans et davantage, pour être le centre de propagande de la Puissance Fatimite et de son rite shi'ite.

Mais en raison de l'excès de sa vitalité et de sa force, et pour des mobiles politiques, il évolua et déviant du but qu'on lui assignait et que l'on voulait atteindre par lui, l'Azhar devint un phare de la science et du savoir, une base solide pour la diffusion de la religion islamique et de ses enseignements selon le rite Sunni.

Ensuite, pour des raisons et des facteurs divers, tantôt il se fortifiait, et tantôt il s'affaiblissait, il avançait vers le but ou retardait sa marche. Mais en tout état de cause, il devint et demeure l'unique Institution gardienne de la Religion et de la loi islamique, comme de la langue arabe, parachevant et défendant cette œuvre. Il accorde une extrême sollicitude à l'héritage des ancêtres Musulmans, dans les diverses sciences, arts et études, bien que récemment d'autres Institutions soient venues en Egypte, partager jusqu'à un certain degré son intérêt pour un tel legs.

Fatalement au cours de sa longue existence, l'Azhar devait connaître la philosophie, ses branches, ainsi que le but vers lequel elle s'achemine, puisqu'il a été au long de tant de siècles le foyer de la science

et des études islamiques, le centre de ralliement pour les savants musulmans et pour l'Orient et l'Occident islamiques.

Cependant, il était fatal, en raison de sa nature et du but de sa création, et en vertu de l'héritage de pensée, reçu avec respect, des savants musulmans qui l'ont précédé, que l'Azhar fût hostile aux philosophes et à la philosophie. Et cela, en raison de la grande différence qu'il voyait entre la religion et ses décrets, et la pensée philosophique, son chemin et son but.

Nous avons dit que la mission de l'Azhar, celle pour laquelle il a été fondé, c'est la sauvegarde et la défense de la religion.

La Religion a pour source le cœur qui s'ouvre à la foi par une inspiration de Dieu et par son assistance divine. Cette foi s'implante en lui de telle sorte que le croyant fait aisément le sacrifice de son bien et de sa vie, en vue de la défendre et de combattre pour elle. L'outil de la philosophie est l'intelligence qui réfléchit, induit, analyse, démontre et, finalement, émet un jugement, et c'est pourquoi le philosophe refuse de se laisser primordialement lier par une opinion ou une croyance non étayée d'une preuve.

Aussi, y a-t-il manque d'harmonie entre la religion et la philosophie, en raison de la divergence de leurs origines et de leur nature. De là naît leur antagonisme : certains docteurs de religion trouvent nécessaire de persécuter parfois la philosophie, dans le but de défendre la foi.

Et d'autre part, la religion inspire au pratiquant, et même lui impose la croyance qu'il n'est rien au regard de Dieu, et qu'il est totalement incapable de se comprendre lui-même, pas plus que de comprendre

l'univers terrestre et céleste. Le Coran ne nous dit-il pas : « Si l'on t'interroge au sujet de l'âme, réponds : l'âme est une chose qui concerne Dieu, et il ne vous a été accordé qu'un faible savoir ». (Al Israa 17:85).

Si le philosophe se met à proclamer que la raison est capable de tout connaître, les Ulémas l'accuseront d'être stupide, d'être dans l'illusion, de vouloir atteindre ce qui est hors de sa portée et d'essayer de défier Dieu, en science et en savoir.

Troisièmement, les hommes de religion ont constaté que les philosophes se contredisent souvent et qu'ils tombent souvent dans l'erreur : aussi trouvent-ils bon et logique de se méfier d'eux, relativement à la connaissance à laquelle ils prétendent arriver au sujet de Dieu, et du monde terrestre et céleste. Surtout que si la connaissance de ces problèmes est nécessaire pour le bien de l'homme et pour son bonheur, Dieu la manifeste par la voix de ses prophètes.

A leur avis, il vaut mieux s'éloigner de la philosophie et des exégèses pour barrer le chemin à l'erreur qui selon eux est plus fréquente que la vérité.

Après ce préambule qui était obligatoire, nous en venons au sujet que nous voulons exposer, à savoir l'attitude de l'Azhar en regard de la philosophie d'Avicenne, ou d'une manière plus claire et plus précise, l'attitude de l'Azhar en face de la philosophie dont Avicenne était l'un des plus illustres adeptes, et le plus éminent dans le monde islamique.

Et nous devons mentionner, dès à présent, que cet exposé est fait dans les limites de l'Azhar, que j'ai connu comme étudiant, et que je connais encore comme professeur, c'est-à-dire depuis quarante ans ou davantage, avec ce que cela comporte d'évocation d'un passé que je n'ai pas observé, mais dont la substance est

connue. Il est naturel qu'un vieil Azhariste entreprenne pareille étude, étant spécialisé à la fois dans la philosophie et dans les sciences de l'Azhar, dans la religion, la Chariha et ce qui en dérive.

L'on pense qu'une telle étude est aisée pour lui, très aisée ; mais il est juste de noter qu'elle offre également des parties difficiles pour un Azhariste s'il l'entreprend dans un esprit de passion pour le vrai uniquement, en dehors de toute considération ayant rapport au milieu qu'il a connu, dont il est familier, en raison de sa culture et de son éducation, éducation et culutre qui ont leur influence, leur loi et des traditions que l'on ne peut enfreindre sans être taxé de désobéissance, d'impiété et de déviation du droit chemin.

I. — L'AZHAR ET AVICENNE DANS L'HISTOIRE

L'imam Abou Hamed el Ghazali avait provoqué une révolte contre la philosophie par son œuvre : *L'effondrement des philosophes*, où il montre qu'ils sont infidèles, et plus spécialement Avicenne, à cause des opinions dangereuses auxquelles ils avaient abouti.

C'est à la suite de ces attaques que les Musulmans en général, dans tous les pays, se détournèrent de la philosophie, et la considérèrent comme l'ennemie de la religion et de la Chariha islamique.

Cette campagne, en raison de la très mauvaise impression qu'elle engendra dans le monde musulman, eut aussi pour résultat que certains philosophes et penseurs Musulmans s'avancèrent pour défendre la philosophie et exposer qu'elle s'accorde avec la Religion, et parmi eux le célèbre philosophe de l'Andalousie Abou Walid Ben Rochd (Averroès), décédé en 595 de l'Hégire.

Cependant le plaidoyer d'Averroès et de ses émules, malgré sa force, et son autorité même en plusieurs endroits, ne put atténuer l'effet de la campagne de Ghazali, dont l'influence demeure sensible jusqu'à nos jours.

Tous ces remous l'Azhar en a subi les contrecoups dans le passé, et même il continue à en subir l'influence jusqu'à un certain degré dans le présent, tout au moins par rapport à certains cheikhs, et notamment, dans son attitude officielle.

L'Imam Abou Omar Takieddine Achahrazouri, connu sous le nom de Ibn Il Salah (décédé en l'an 643 H., 1245 ère chrétienne), interrogé sur le jugement de Dieu relatif à celui qui s'occuperait de l'étude ou de l'enseignement, des écrits d'Avicenne, répondit : « Celui qui agirait ainsi trahirait la religion, et s'exposerait à éveiller une grande discorde, car Avicenne n'a pas été un Uléma, c'était un démon ». (1). — Et pour qui s'emploie à la logique et à la philosophie d'une façon générale, et non seulement à celle d'Avicenne, et sur la possibilité de l'emploi de la logique pour appuyer les jugements charéi, il répondit : « La philosophie, base de l'impudence et de la licence, élément de l'embarras et de l'égarement, entraîne vers les hérésies et vers l'impiété. Et pour qui s'y adonne, il perd la vision des qualités de la Chariha, et celui qui en imprègne son étude et son enseignement, s'égare et il est attiré par Satan. La logique est l'introduction de la philosophie et ce qui introduit le mal est lui-même mal ». — Et il termine ainsi : « On a dit qu'il incombe au Sultan de défendre les Musulmans contre

(1) Fetwa Ibn Il Salah — Edit. Mounir Memachki — Le Caire 1348 H (p. 34).

le mal que peuvent provoquer ces fauteurs de troubles, et de punir qui s'occupe de leur art; qu'il propose à ceux qui ont manifesté la croyance des philosophes de choisir entre l'épée et l'Islam, et cela pour éteindre leur brasier et pour en effacer les traces ».

Le devoir le plus strict est de démettre un professeur d'école qui étudie la secte des philosophes, l'approfondit et en disserte : il doit être gardé à demeure chez lui, et s'il prétend qu'il ne partage pas leur croyance, son attitude le démentira. Le moyen de se débarrasser du mal est d'en extirper les racines, et le fait de nommer un professeur de cette sorte est un des graves péchés. (2)

Après lui nous rencontrons Ibn Khaldoun (décédé en 808 H. - 1405, E.C.) Ibn Khaldoun mentionne dans ses *Prolégomènes* : Que la philosophie contredit la Chariha, celui qui en discute n'est pas à l'abri de ses périls. (3)

Takieddine Al Makrizi (décédé en 845 H. - 1441 EC.) affirme également : Les sciences de la philosophie ont causé à l'Islam et à ses fidèles des malheurs indicibles et des épreuves à la religion. Une grande part de la philosophie a contribué à l'égarement des superstitieux; ajoutant à leur impiété, elle les rend plus apostats qu'ils ne sont déjà. (4)

Au dixième siècle de l'Hégire, Tach Küprizadé (décédé en 962 Hégire, 1554 de l'ère chrétienne) — dans sa 2ème préface du livre : *Les conditions de*

(2) *Fetwa*. Id. page 35.

(3) *Les Prolégomènes*. Edit. du Caire (1332 Hégire), p. 432.

(4) *Les Khittat* de Makrizi (Edit. Le Caire 1326, Hég. page 4 et 183, 84).

l'enseignement et ses fonctions nous met en garde d'accorder le nom de science à la fausse sagesse inventée par El Farabi et Avicenne. Il décrit les philosophes de l'Islam, comme une secte de personnes appliquées à des études futiles, qu'entreprennent des égarés, et qu'ils appellent sagesse « Hekma » et peut-être ont-ils feint d'ignorer celui qui s'en éloigne, ce sont des ennemis de Dieu, de ses prophètes et de ses Envoyés (5). « Soyez extrêmement circonspects à leur égard : l'étude de leur « sagesse » est interdite dans notre chariha, et ils nuisent à l'ensemble des Musulmans, davantage que les Juifs et les Chrétiens, car ils portent le voile de l'Islam et se revêtent de son vêtement ». — Et ici, il est juste de noter que l'Islam n'a pas innové dans ce conflit qu'impose la nature de la religion et celle de la philosophie. L'histoire de la science et de la pensée dans le Moyen-Age chrétien est remplie des plus violentes couleurs de la guerre entre la science, les savants, ceux qui cherchent à explorer le monde inconnu, et l'Eglise, ses docteurs et ses défenseurs : état d'opposition qui, aux yeux du penseur d'aujourd'hui, ne saurait expliquer la violence du conflit, un conflit dont le feu s'est allumé en des périodes diverses, pour des raisons qui se rapprochent ou s'éloignent, se ressemblent ou diffèrent. Sauf que leur ensemble revient à une même mentalité, celle de ces siècles-là, et en cela aucune différence entre le Christianisme et l'Islam, à part que la virulence de la querelle et la futilité de ses raisons sont plus apparentes encore dans le premier cas.

Quoiqu'il en soit, ces jugements et ces « fetwas » et en particulier celle d'Ibn el Salah, provenant de

(5) *Kitâb Miftâh al-Sa'âda*, Vol. I : 26, Haiderabad — 1328, H.

personnes, dont chacune fut éminente par le savoir, la connaissance du Fekh, la puissance et la renommée dans les études islamiques ont eu une forte répercussion dans les années et les époques suivantes, et quelque trace en demeure jusqu'à présent. Il n'est donc pas étonnant que l'Azhar et ses docteurs en aient fortement subi l'influence, surtout dans un passé éloigné. Nous disions surtout la *Fetwa Ibn Il Salah*, et nous avons un argument à ce sujet et quel argument !

Galaleddine Al Souyouti, l'illustre savant Azhariste, encore célèbre de nos jours, pour l'héritage qu'il a légué d'œuvres embrassant un grand nombre de sciences islamiques (décédé en 911, Heg. - 1505, EC.), a mentionné dans son œuvre, *Les catégories des Exégètes*, en rappelant sa propre vie : « Au début de mes études, j'avais étudié un tant soit peu de logique, ensuite Dieu en avait semé l'aversion dans mon cœur et j'ai entendu qu'Ibn Il Salah avait rendu une fetwa l'interdisant, aussi l'ai-je abandonnée pour cette raison, aussi Dieu Tout-Puissant m'en a dédommagé par l'étude des Hadiss qui est la plus noble des sciences ».

Telle était la force de l'aversion de l'Imam El Hafez el Souyouti pour la logique qu'il composa un ouvrage pour blâmer et critiquer cette science et pour en empêcher l'étude, ouvrage qu'il dénomma : *La préservation de la logique et du discours, de l'étude de la logique et du discours*. C'est une œuvre éditée au Caire pour la première fois en 1946. Il est juste d'ajouter que l'Azhar en cette période n'alla pas jusqu'à interdire l'étude de la philosophie ni celle de la logique mais que d'autres sciences en amoindrissaient le soin et l'autorité du savant à l'Azhar, et parmi elles : la géographie, l'histoire, la littérature, les mathématiques et ce qui s'y rattache.

Le cheikh Hassan el 'Attâr, un des plus célèbres cheikhs et qui fut cheikh de l'Azhar était connu pour avoir un penchant pour le progrès et une inclination pour les sciences et les études littéraires. Aussi un groupe d'Ulémas s'insurgea contre lui : ils l'accusèrent de s'écarter de ce qu'ils considéraient comme étant les traditions heureuses de l'Azhar.

C'était une hérésie à l'époque pour certains ulémas que de s'adonner à la poésie et aux Lettres plutôt qu'aux sciences du Fekh, de la Chariha et du Hadiss. Cependant, ce Cheikh, grand savant, exerça une forte influence sur ses contemporains, sur les personnes ayant une bonne culture, dans l'Egypte entière et non seulement à l'Azhar. Cela porta les responsables à répondre à ce penchant au renouvellement et, jusqu'à un certain degré bien entendu, à modifier les traditions qui régnaient alors à l'Azhar. C'est ainsi que grâce à lui, et grâce aux bons éléments qui suivirent la même direction, l'étude des sciences linguistiques, de la philologie, de la littérature et de la composition littéraire, écrite et verbale, devint un fait officiel à l'époque du Khédivé Abbas II, lequel promulgua un Rescrit concernant les choses religieuses en 1314, H, 1896 E.C., pour enseigner la philosophie, les principes de la Géométrie, et ceux de la géographie physique, et de l'Histoire de l'Islam (6).

M. Waller, dans le chapitre consacré à l'Islam, dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, mentionne que les sciences dont les études étaient cultivées avec soin étaient les sciences transmises par tradition et quelques sciences rationnelles, sauf les lettres, l'histoire, les mathématiques, la physique et la philosophie.

(6) *Coup d'œil sur l'Histoire de l'Islam*, par le Dr. Aly Abd el Wahed Wafi, page 23.

A preuve, ce que l'on lit dans *Khitat Al Tewfikieh*, Tome IV. (édit. de Boulac, l'an 1306 de l'Hégire) de Aly Pacha Moubarek (décédé en 1893) : « Ce n'est pas à eux, (aux Azharistes) de se tourner vers l'histoire, la géographie et la philosophie, car ils y voient des futilités et une perte inutile de temps, et ils interdisent celui qui lit les ouvrages philosophiques, et ils déchaînent contre lui les hostilités, et peut-être l'accuseront-ils d'impiété. » (7).

Et de là également la raison pour laquelle nous voyons l'Imam Mohamed Abdou, dire dans son *Autobiographie*, en évoquant ses rapports avec El Sayed Gamaledine El Afghani, quand il vint en Egypte : « Je l'ai fréquenté depuis le début de 1287 de l'Hégire (ou 1870 ère Chrétienne), et j'ai appris de lui quelques éléments de mathématiques, de philosophie et de théologie spéculative, et j'ai invité d'autres à en faire autant.

Les cheikhs de l'Azhar et le public de leurs étudiants se mirent à colporter sur son compte et sur le mien des racontars, et à prétendre que le fait d'apprendre ces sciences conduit à un ébranlement de la vraie foi et qu'il précipite l'âme en des égarements qui lui font perdre le bonheur en ce monde et dans l'autre » (8).

Dans le Tome VIII de la Revue *Al Manar* que publiait en Egypte le Cheikh Reda, l'Imam Mohamed Abdou, après avoir obtenu le titre d'Uléma de l'Azhar voulut entreprendre l'enseignement de la logique et

(7) cité dans *Mohamed Abdou*, par le Cheikh Moustafa Abdel Razek, éd. — Dar el Maaref, Le Caire, 1946. Pages 37-38.

(8) Id. page 26.

des croyances à certains étudiants. Le Cheikh Ulaysh s'emporta contre lui, il était connu par son extrême attachement au passé : on lui avait rapporté que le Cheikh Abdou faisait prévaloir l'école de « Al Montazela » sur celle de « Al Achahera » dans les croyances religieuses. Il essaya même de le frapper avec une canne, peut-être le frappa-t-il effectivement, comme le rapportent certains. (9)

Tout cela a eu des résultats nets et sensibles que nous percevons tous jusqu'à notre temps où les mathématiques, la géographie, l'histoire et ce qui s'y rapporte demeurent des sciences sans danger, à l'Azhar, — autant pour elles que pour leurs professeurs —, où on les nomme des sciences « modernes » pour en atténuer le rang.

Nous pouvons assurément conclure dans ces conditions que l'Azhar, à cette époque n'admettait pas la philosophie en général, pas plus celle d'Avicenne que celle des autres philosophes musulmans.

Et certainement nous constatons que la philosophie, avec son exigence de faire connaître l'héritage précieux légué par nos philosophes et nos penseurs musulmans, est très en retard et même est frappée de paralysie et de mort.

Et nous pouvons ainsi affirmer, à l'Azhar et à l'Egypte entière, et dans le monde islamique, — car l'Azhar a été et demeure, tout au moins par rapport à certains pays islamiques, le porte-étendard du savoir érigé sur l'héritage de l'Islam, dont le jugement ne peut être repris quand il proclame l'interdiction relativement à telle étude et à la manière de l'enseigner.

(9) *Mohamed Abdou*, par le Cheikh Moustafa Abdel Razek, p. 65.

Par une suite déplorable de cette situation nous ne découvrons ces illustres philosophes que grâce aux études qu'en ont faites les savants d'Occident. Et tout cela est dû à la violente querelle et à la vive hostilité que l'Azhar a héritée de l'Imam Al Ghazali et de ses semblables, et qui pour cette raison a été dénommé la « Preuve de l'Islam ».

C'est lui qui a été à l'origine de cette querelle, lui qui en a alimenté le feu par la force de sa controverse et de son hostilité inexorable dans le conflit, et c'est pourquoi il a sa place éminente dans l'Azhar et dans le monde de l'Islam, et même en Occident jusqu'à nos jours ! Tout cela est également la faute de certains docteurs qui vivent en notre époque, avec la mentalité des siècles passés, où régnait un fort esprit de fanatisme qui s'exerçait à juste titre parfois d'ailleurs, mais injustement en bien des cas !

Arrivés à ce point de notre libre examen historique, nous ne pouvons que nous demander : La religion permet-elle à beaucoup de ses docteurs de persécuter la philosophie et la pensée libres ? Était-il heureux de voir les rapports s'envenimer à ce point entre les religieux et les philosophes ? Quels que soient les mobiles qui ont inspiré certains hommes religieux dans leur hostilité contre les philosophes, quelle qu'ait été leur bonne foi dans cette querelle, si grande que soit leur renommée et leur place dans l'histoire, nous affirmons, malgré tout cela, nous croyons sans hésitation, (à notre avis du moins), que l'Islam n'autorise pas cette épreuve infligée à la pensée philosophique et à ses fidèles, l'Islam dont le Livre commande de ne rien répliquer dans la discussion avec les gens du Livre, qu'avec des arguments meilleurs, comme il ordonna à Moïse et à Aaron, de parler avec douceur au Pharaon, afin que peut-être il se souvienne ou craigne,

l'Islam qui nous incite à considérer le monde en ses dehors et en sa substance, ses dispositions et ses lois, pour bien le connaître, pour en induire le Créateur, et pour Le remercier de l'avoir mis à notre service, l'Islam qui arrête dans son Livre l'inégalité entre celui qui sait et celui qui ignore, l'Islam dont telle est la voie, et telle est la culture, ne peut agréer la manière dont quelques-uns de ses fidèles ont traité les philosophes et la Philosophie.

Nous comprenons que l'on combatte les idées, que l'on réplique à un argument par un autre argument, mais non que l'on brûle les livres et que l'on persécute leurs auteurs, ni pire encore, que les épées soient dégainées et que le sang coule pour confirmer une opinion qui peut être erronée. Il est possible que des philosophes ayant égaré la raison, se soient acheminés vers des buts qui ne s'accordent pas avec les préceptes religieux : que leur sanction soit celle que leur infligera la Chariha.

Mais dans le nombre se trouve aussi quelque philosophe de bonne foi qui a fait effort, a parfois atteint le but, et d'autres fois l'a manqué, — comment un Musulman pourra-t-il se permettre de l'accuser d'infidélité et d'hétérodoxie, et qu'il en ait le sang versé, surtout si celui qui l'accuse ne connaît rien du sujet de la controverse ? Et de là, il ressort qu'il n'était pas de l'intérêt de l'une ou l'autre parties de voir les rapports s'envenimer à un tel degré entre les docteurs de la religion et les tenants de la philosophie dans l'Azhar et ailleurs, que la question se rattache à Avicenne ou à un autre philosophe.

Cette querelle ou plutôt cette hostilité entre les deux partis a creusé un fossé qui est demeuré comme une barrière entre eux pendant une longue période.

Et chacun des deux camps jugea défavorablement l'autre : les hommes religieux accusant les autres d'hétérodoxie — et pire encore — et ceux-ci leur rétorquant en les accusant d'être figés dans leurs idées et ignorants de la religion.

Il en résulta que l'Islam empêcha toute utilité à l'effort d'un grand nombre de penseurs parmi ses enfants, et mit en garde le vulgaire, ou ses semblables, contre la philosophie.

Ainsi la pensée se contracta et le chemin s'ouvrit à l'ignorance et à la répétition servile ; et pour une grande part de notre propre héritage de pensée, nous avons dû recourir aux écrits des penseurs d'Occident.

Nous terminerons ce propos au sujet des philosophes à l'Azhar, — (et en premier lieu d'Avicenne bien entendu, qui demeure leur idéal) — en cette longue période qui précède mon contact personnel avec cette Institution, en disant que la situation demeura telle qu'elle, jusqu'à l'apparition du Cheikh Mohammed Abdou (1319 H. - 1905 de l'ère chrétienne) : la philosophie était morte ou mourante à l'Azhar sauf en de brèves périodes où son autorité fut connue de quelques-uns.

Le Cheikh Abdou est venu dans cette période récente où le besoin se faisait fortement ressentir d'hommes pareils : avec sa vaste pensée et son esprit large et tolérant, il travailla à réveiller les esprits endormis ou immobiles, si l'on peut dire, à élargir les intelligences étroites, à épurer la religion des pensées et des traditions moyen-âgeuses, afin de les empêcher de peser sur l'intelligence.

Et après l'étude, la recherche, l'élucidation, il comprit que l'hostilité entre la religion et la pensée

ne s'élève que sur une base d'ignorance, car pour l'esprit elle le prive de la méditation, et pour le cœur, elle le rend sévère pour la réflexion et pour la pensée, tandis que l'Islam est la religion de l'intelligence profonde et de la pensée correcte; et le Coran lui-même a élevé l'intelligence à une telle hauteur que la félicité est d'y parvenir, comme il lui permet la méditation sur tout ce qui a été créé par Dieu, et la révélation des secrets de l'Etre. (10)

Mohamed Abdou établit deux principes, comme bases de la dépendance entre la religion, la science et la philosophie, à savoir : que chacune d'elles a besoin de l'autre, et la prééminence de l'intelligence sur le sens apparent de la tradition dans la contradiction (11); il exposa ensuite un autre principe : que l'on évitât, en matière de religion, de s'accuser d'impiété pour le moindre prétexte; il décida, dans le cas où quelqu'un émettrait un propos où l'impiété pourrait être supposée de cent manières et la foi d'une seule, que la foi serait supposée et que l'on ne pourrait entendre l'incrédulité.

Et avec cet esprit qui se distingue par l'amour de la vérité, la largeur d'esprit et la compréhension de la religion d'une manière exacte, le cheikh Abdou se mit à l'étude de la philosophie et à sa comparaison avec la religion.

(10) *Rissalat al Tawhid*, du Cheikh Abdou, 8e édit, Le Caire, p. 19.

(11) *L'Islam et le Christianisme*, 2e édit. Le Caire, p. 56-57 et *Rissalat Al Tawhid* p. 128-129. Et chose curieuse, ces deux origines, Al Ghazali lui-même les avait relevées, mais les fanatiques ignorants ne sont pas perspicaces. Voir *Ihyâ Oulûm Al-Dîn*, Le Caire 1326 (Hégire) pages 3-14 et *Maârij Al Qods* — Le Caire 1346 (Hégire) — p. 59 et *Qânoun al-Ta'wil*, Le Caire, 1940, p. 9 et 12.

Il aboutit à la conclusion qu'il ne convenait pas que s'élevât entre elles ce violent antagonisme et cette extrême divergence que l'on a constaté en Islam.

Nous trouvons cet état d'esprit reflété dans ses écrits sur les questions religieuses ou philosophiques, et dans ses commentaires sur l'exposé de Al Galal al Diwani sur *Al âqâid al 'Adodiyya* en plusieurs endroits et également dans d'autres ouvrages, comme le *Rissallat al Tawhid, l'Islam et le Christianisme*, et dans ses explications du Coran, et cela en dehors de ses articles et œuvres diverses.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer ce qui a trait à Mohamed Abdou et à sa philosophie, mais nous désirons seulement indiquer que la pensée philosophique a trouvé en lui un abri : une place en son âme et en son cœur, un refuge en son âme, et un moyen de voir le jour grâce à sa plume.

Nous croyons que sa pensée était exceptionnelle, tout au moins en son siècle, pour le courage avec lequel il a exposé ce qu'il constatait et ce qu'il croyait, malgré les observations rudes et les langues acerbes de ses contemporains, et en dépit des envieux, qui en ont profité pour le diffamer et pour l'attaquer dans sa religion et dans sa croyance.

II. — L'AZHAR ET LA PHILOSOPHIE DANS MON EXPERIENCE

Nous avons exposé que la Fetwa de l'Imam Hafez Ibn el Salâh contre la philosophie en général, et celle d'Avicenne en particulier, avait eu une forte influence sur ceux qui lui succédèrent, au point que l'imam El Galâl el Souyouti s'opposa à la logique, après l'avoir

étudiée, et qu'il écrivit un livre pour la blâmer et pour en éloigner les lecteurs.

L'influence de cette fetwa s'est transmise de siècle en siècle jusqu'à l'orée de ce XX^e siècle où nous vivons ; c'est ainsi qu'au début de mon contact avec l'Azhar comme étudiant, soit depuis environ 40 ans, parmi les choses apprises, il y avait ces 2 vers :

*Ibn el Salah et El Nawawi ont interdit (la logique)
et certains ont dit qu'il fallait l'enseigner.*

*La chose correcte, acceptable
peut être autorisée pour qui a l'intelligence saine.*

L'on ne peut omettre ici l'explication de ces deux vers : l'interdiction par fetwa de travailler à la logique dans l'enseignement ou dans l'étude a perdu une grande part de sa force, au point qu'il fut possible de décider officiellement son étude pour nous, à l'Azhar. Mais la logique était la seule partie de la philosophie qui ait gagné droit de cité à l'Azhar, au temps de mon premier contact avec lui, avec les études que j'y commençais.

Et, malgré cela, il faut ajouter que parmi les grands cheikhs, il y avait tel ou tel qui la goûtait à part lui, et qui lisait des ouvrages philosophiques, et spécialement ceux d'Avicenne. Et peut-être au premier rang parmi eux, le Cheikh Mohamed Bekhit, grand moufti en ce temps-là : la preuve en est que parmi les exemplaires dont nous nous aidons à présent dans l'édition du livre de *Al Chifa* d'Avicenne, nous avons un manuscrit particulier du Cheikh Bekhit.

Et de même on doit placer parmi ces Cheikhs éminents, le Cheikh Abdel Meguid Selim, cheikh actuel de l'Azhar : souvent, il mentionne dans ses

audiences particulières qu'on lui donnait le nom d'Avicenne pendant qu'il discutait. Et je l'ai entendu moi-même en 1945 lorsque je suis allé lui rendre visite pour lui faire mes adieux, à l'occasion de mon départ pour Paris pour m'y spécialiser en philosophie.

Et parmi eux, se trouvait également mon regretté oncle l'uléma, le Cheikh Hussein Wali, comme nous en voyons la preuve dans son œuvre en théologie, qui est connue. Mais l'on doit avouer que tel était le cas de nombreux Azharistes, d'une manière officieuse ; mais l'Azhar officiel demeurait craintif et s'écartait de la philosophie et même de la morale jusqu'à un temps rapproché.

Laissons maintenant la parole à un grand cheikh, à mon maître, le cheikh Moustafa Abdel Razek — Dieu ait son âme. — Laissons-le évoquer dans sa préface à l'un de mes ouvrages — une *Histoire de la Morale*, où j'ai exposé, entre autre, les opinions en Morale chez les Grecs, comme chez les autres philosophes et penseurs d'Occident, anciens et modernes (12), — les difficultés de la philosophie :

« Depuis plus de 20 ans, j'étais le secrétaire du Conseil Supérieur de l'Azhar, et le secrétaire général des Instituts religieux, et en raison de mes fonctions j'étais en contact avec les programmes d'enseignement à l'Azhar et les livres dont l'étude était décrétée. J'évoque la décision que l'on avait prise en ce temps-là concernant l'étude du livre *L'éducation morale* de Ibn Miskawayh, dans certaines années scolaires.

« Je m'en réjouissais car j'aimais à voir les œuvres philosophiques trouver une voie d'accès auprès

(12) La deuxième édition de cet ouvrage a paru au Caire en 1940.

du grand Institut Musulman. Mais à peine un peu de temps s'était écoulé que j'appris que les professeurs et les étudiants se plaignaient de cet enseignement sous prétexte qu'il comporte des opinions, et des croyances, ce qui peut être considéré comme une philosophie dont l'Azhar doit être débarrassé.

Cet ouvrage fut alors remplacé par une Rissalla (un traité) que composèrent certains professeurs de l'Azhar ; elle comprenait des Maximes et des Homélies incitant à un caractère élevé et interdisant les défauts.

« J'ai tenté l'effort de plaider la cause de Ibn Miskawayh et de son livre, mais mes efforts furent vains. Je faillis voir ma réputation en souffrir, des soupçons s'élever autour d'elle, soupçons qui avaient leur gravité en ce temps. Puis mon contact avec les programmes d'enseignement s'affaiblit ; je ne suivais plus qu'en de rares occasions les décisions prises en matière d'enseignement.

« J'ai lu récemment un livre du cheikh Mohammed Youssef Moussa intitulé *Histoire de la Morale*, réimprimé pour la deuxième fois en deux ans ; je n'en connais pas l'auteur, un jeune uléma.

« L'ouvrage est un bon exposé de l'histoire de la morale dans l'ancien Orient et chez les Grecs, en des siècles divers, aussi bien au Moyen-Age que dans la philosophie moderne et dans l'Islam chez les philosophes et les non-philosophes.

« Or, en lisant les chapitres de cet ouvrage, composé par le professeur de morale dans la Faculté de « Oussoul el Dine » (Théologie), ce qui se disait à propos d'Ibn Miskawayh, et à propos de son livre voici 20 ans environ m'est revenu en mémoire.

« Et j'ai saisi la portée du changement qui s'est produit dans le monde scientifique de l'Azhar en moins d'un quart de siècle et j'ai espéré que cela était un bon présage de la liberté de l'esprit dans la recherche scientifique que des réformateurs requéraient pour l'Azhar depuis longtemps et dont certains ont beaucoup enduré dans ce but ».

Cette évolution scientifique dans l'Azhar, évolution dont je me suis beaucoup réjoui, était due à la largeur d'esprit du regretté cheikh Moustafa el Maraghi, cheikh éminent de l'Azhar, à la profondeur de sa conception des choses et de la nécessité d'une évolution de l'Azhar, afin qu'il profite de l'héritage philosophique musulman pour la cause de la religion et des croyances religieuses, et pour exposer la grandeur de la pensée islamique.

Vraiment, c'est grâce à la réforme du Cheikh el Maraghi que la philosophie, même païenne et grecque a pris rang officiel parmi les matières enseignées à l'Azhar, encore que jusqu'à maintenant elle n'y a pas encore un but désintéressé car elle n'y est pas étudiée pour elle-même mais comme servante des croyances religieuses ; malgré cela, elle a beaucoup élargi l'horizon de science et de pensée de l'Azhar, comme elle le fait dans les Facultés théologiques de France et d'ailleurs. Grâce à cette réforme que les amis de l'Azhar ont désirée avec ardeur, la morale fut étudiée, en la considérant comme une des branches de la philosophie, chez les Grecs et les autres peuples dans l'Europe ancienne et moderne, et non comme étant seulement composée d'Homélies et de préceptes, qui se déduisent uniquement du Coran et du « Hadiss » du Prophète, comme cela avait lieu de notre temps, quand nous étions étudiants : les étudiants des Facultés se mirent à suivre l'étude — étude qui comportait cependant

de la critique et de la correction — de la philosophie d'Aristote, de Platon, d'El Farabi, d'Avicenne et de ce qui s'y rattache, sans être stigmatisés d'infidélité ni de réprobation.

Il se répandit ainsi une heureuse mentalité nouvelle dans l'Azhar, parmi les étudiants et des groupes de professeurs qui collaboraient dans la diffusion de l'héritage de nos illustres philosophes et en premier lieu d'Avicenne lui-même : j'y ai participé moi-même dans l'examen de *Al Chifa*, encyclopédie de ses connaissances philosophiques, en vue d'en diffuser une Edition scientifique correcte, avec l'aide du Ministère de l'Instruction Publique.

Egalement grâce à cette réforme, il y a eu, à l'Azhar des membres qui se sont spécialisés en philosophie, en Europe, et y ont obtenu le diplôme de Doctorat des plus célèbres Universités ; de même, il y a eu une autre catégorie d'étudiants, nos élèves hier, nos collègues aujourd'hui, qui se sont spécialisés, ici, dans la philosophie musulmane, dans la section de spécialisation — à la Faculté de Théologie.

Quelques-uns d'entre eux ont été envoyés depuis deux ans en mission pour achever leurs études philosophiques en Europe, et parmi eux, certains qui, pour obtenir le titre d'Uléma, de professeur, en théologie et en philosophie à l'Azhar, ont présenté une thèse sur Avicenne et son attitude en face de la philosophie et de la religion.

III. — LE FOND DU PROBLEME

Cependant, arrivé à ce point, il est bon de préciser, malgré la notoire fortune que la philosophie a gagnée à l'Azhar, et en particulier la philosophie mu-

sulmane, grâce à ces réformes et grâce aux rapports réciproques des Jeunes de l'Azhar et de l'Université, des étudiants comme des professeurs, grâce aussi à l'évolution des temps, qu'il ne suit nullement de ce qui précède que l'Azhar ou aucun de ses membres admette l'exactitude des opinions d'Avicenne, relatives, par exemple, à Dieu ou à ses rapports avec le monde. Un tel Azhariste n'existe pas actuellement parmi nous, tant qu'il ajoute foi à la vérité du Coran et à ce qu'il contient d'opinions relatives à Dieu et à la dépendance du monde par rapport à Lui.

Il est nécessaire ici d'approfondir la question.

La philosophie grecque, et en particulier celle de Platon et d'Aristote considère que :

1°) Dieu est une pure Intelligence et un Acte éternels, mais qu'Il ne connaît que son Essence, qui n'a pas créé le monde, et n'en prend pas soin, qui ne le régit pas par sa Providence, et qui par rapport au monde n'est simplement que son premier moteur.

2°) Que le monde est éternel, du fait de l'éternité de la cause (à savoir Dieu), bien qu'il se distingue de Lui dans ses attributs, mais il se dirige vers Dieu, en raison d'un désir ardent et de son amitié.

3°) L'âme humaine est immortelle, mais son bonheur réside dans la connaissance seulement et non dans une récompense matérielle connue.

Par contre le Coran nous enseigne :

1°) que Dieu est le Seul Créateur, et donc qu'Il a deux attributs, à la source de la Création, et ces qualités connues comprennent la Science et la Volonté, car Il ne connaît pas seulement les choses d'une manière générale, mais toute chose, jusqu'aux palpita-

tions de l'âme, comme Il connaît les moindres subdivisions des choses et tout ce qui se passe au monde, dans le passé, le présent et l'avenir, et que rien au monde ne se produit sans sa Volonté.

2°) que le monde est créé par Dieu du néant, et son rapport avec Dieu est celui du créé avec le Créateur et de la chose forgée avec son Forgeron ; il a constamment besoin de l'assistance divine et de sa Direction, car il n'agit et ne subsiste que par Lui.

3°) que le monde entier infraterrestre, et supraterrrestre, n'est ni éternel, ni perpétuel, il vient du néant, et il y retournera ; un autre prendra sa place, c'est le monde de la récompense, matérielle et spirituelle ensemble.

Par ces comparaisons, il est facile de constater la divergence entre la philosophie grecque, dans sa partie théologique, et ce que le Coran nous enseigne, divergence d'une grande portée, qu'il n'est guère aisé de franchir.

Les philosophes musulmans en avaient éprouvé le sentiment jadis, et ont tous essayé d'accorder ces deux extrêmes, chacun s'est avancé dans ses tentatives dans la voie qui lui semblait susceptible de réaliser ce but. A ce point de vue, nous faisons allusion en particulier à l'œuvre d'El Farabi et d'Avicenne en Orient, et à celle d'Ebn Tufayl et d'Ibn Rochd, dans le Maghreb.

Mais aucun d'entre eux est-il parvenu, dans ses tentatives, au but désiré par tous, nous voulons dire l'accord entre ce qu'affirme la religion et ce que déduit la philosophie, surtout dans la partie relative à Dieu, et à son rapport avec le monde ?

A mon avis, personne n'a atteint cette cible, et

cela en raison de l'étendue de la divergence, que nous avons relevée.

Et c'est ce qui m'a conduit à dire plus haut, qu'à ma connaissance, personne d'entre nous, Azharistes, ne veut accepter comme croyance, l'image du monde déterminée par la philosophie d'Avicenne et de ses semblables parmi les philosophes de l'Islam, sinon il serait réfractaire et rebelle à la religion, et aux stipulation du texte même du Coran.

Aussi, voyons-nous qu'Avicenne et ses collègues, s'ils peuvent se vanter aujourd'hui d'être étudiés à l'Azhar, par contre leur philosophie, en sa partie théologique n'a pas réussi — grâce à Dieu ! — à voir admise son exactitude par aucun des fils de l'Azhar : étudiants, Cheikhs et professeurs, même ceux qui se sont spécialisés, je pense ; et un tel fait sera toujours loin de se produire tant que nous croirons d'une foi certaine aux enseignements religieux du Coran.

Et les tentatives d'interprétation du texte du Coran d'une manière arbitraire, et le fait de considérer une grande partie de son Texte comme allégorique et métaphorique, et comme évoquant soi disant, des vérités cachées que l'on doit en déduire, — et qui permettraient à la philosophie et à la religion de s'accorder — c'est autant de procédés illégitimes qu'il ne convient pas d'employer et contraires à la vérité.

D'ailleurs, cette méthode n'a pas conduit ceux qui l'ont utilisée, au but souhaité, et pour lequel ils ont beaucoup enduré.

C O N C L U S I O N

Et maintenant quelle est la conclusion de cette étude, à présent que nous en sommes venus à la fin ? Nous pouvons condenser cette conclusion dans ce qui suit :

1°) Nous avons vu que l'Azhar a marché de pair avec l'évolution scientifique et idéologique ; bien qu'avec une lenteur que l'on peut trouver très accentuée, car il se maintient et s'appuie sur les traditions de l'Islam et sur l'héritage de la pensée islamique, avec tout ce que cela comportait au Moyen-Age, contrairement à l'Université Egyptienne qui, elle, suit l'évolution de la pensée universelle, en procédant par bonds et avec rapidité ; mais peut-être les suites n'en seront-elles pas entièrement louables à tous points de vue, et la raison en revient, selon nous, au fait que l'Université a été, dès le début, élevée selon les traditions de la pensée occidentale.

2°) L'une des conséquences de cette évolution, à l'Azhar, a été d'ouvrir ses portes à l'étude de la philosophie, et non seulement à l'étude littéraire et aux autres sciences ; aussi, maintenant les philosophes de la Grèce et de l'Occident, ont-ils droit d'accès à l'enseignement de l'Azhar, sans parler des philosophes musulmans, sans tracas et sans repentir pour personne, étudiants ou professeurs.

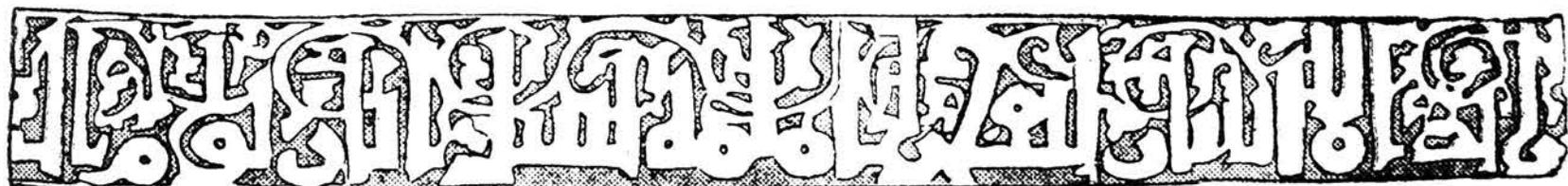
3°) Malgré cette évolution, et malgré cette largeur d'esprit, malgré la spécialisation de certains Azharistes en philosophie dans les universités d'Europe, ils n'ont entrepris que l'étude de ces philosophes — étude critique et comparée — sans aller jusqu'à embrasser

les opinions qu'ils ont émises, opinions qui ne s'harmonisent guère avec les principes de la théologie.

4°) Nous sommes certains, à présent, à mon avis, du fait que l'époque du vif antagonisme et du violent conflit entre les tenants de la religion et ceux de la philosophie est révolue sans retour, grâce à Dieu ! Nous sommes à présent, plus à même d'émettre un jugement correct sur les conclusions auxquelles sont arrivés Avicenne et les autres philosophes musulmans, et après les avoir pesées, après avoir apprécié leurs arguments avec un esprit libre et une pensée saine, nous sommes mieux à même d'estimer les efforts considérables qu'ils ont déployés en vue de parvenir à un accord harmonieux entre la religion et la philosophie.

Et peut-être même qu'en ces jours, l'Azhar officiel remplira opportunément son devoir dans la Célébration du Millénaire d'Avicenne, le plus illustre philosophe Musulman, en renommée et en autorité, auprès de l'Orient et de l'Occident, comme le feront les autres Institutions, islamiques et chrétiennes pour remplir leur devoir dans ce but, avec l'assistance divine.

DR. MOHAMED YOUSSEF MOUSSA
*Professeur à la Faculté de Théologie
de l'Azhar.*



UN SUPPLÉMENT AUX COMMENTAIRES
ET AUX IMITATIONS DE
L'ÉLÉGIE SPIRITUELLE
DE IBN SINA

Indépendamment des autres livres sur toutes les Sciences et des nombreux et importants exemplaires de manuscrits et de commentaires sur ces œuvres, il existe dans les bibliothèques d'Istanbul des originaux, des Stances de 5 vers, et des commentaires (1), des vers en turc ou bien des traductions et des éclaircissements et même des imitations de l'*Elégie spirituelle* du philosophe Islame Ibni Sina, originaire, comme on sait, de Buhara, qui a écrit ses plus importantes œuvres scientifiques en arabe. Ceci prouve que les intellectuels en Turquie se sont longuement arrêtés sur cette œuvre, d'où de nombreux traductions, commentaires et éclaircissements partiels : c'est la meilleure preuve qu'elle leur a beaucoup plu.

L'Elégie spirituelle d'Avicenne est très renommée dans le monde Islamique d'Orient et dans le monde intellectuel Occidental. Notre but n'est pas de la traduire, d'en faire le commentaire, de l'expliquer, de publier ici les nombreux manuscrits que nous détenons ni de faire une étude critique mettant en évidence les différences et les nuances de distique et de composition qui existent entre ces exemplaires. Les intellectuels du monde Islamique, en particulier, se sont occupés longuement de l'*Elégie spirituelle* et ont depuis longtemps accompli ces études. Ceux qui ont commenté,

donné cinq variantes ou nommé l'élégie atteignent un nombre assez important (2) et à tous ceux-ci les commentaires du grand savant Abdulselamul Makdesi, l'un des maîtres de Chahabettin Sulneverdi, décédé en 594 (1198) ont constitué un exemple en ce genre d'éclaircissements. On dit même qu'en dehors de ces commentaires il n'y a pas d'autres œuvres de ce savant (3).

Parmi ces commentaires et ceux qui ont été écrits dans la suite ceux de Seuprulu Zade Abdullah Pacha, gendre de Cheyhulislam Feyzullah Efendi, de Kasim Lehk, (Merachli) Mustafa Kamil (4), inconnus pour le moment dans le monde scientifique, et celui de Sefinei Safi (sahibi Ahmet Safi Efendi) qui a commenté en abrégé et traduit en résumé à une époque proche de la nôtre, sont dignes d'être mentionnés.

Il y en a qui ont été traduits en vers en langue turque (5).

Dans cet article nous allons parler succinctement de l'imitation de l'*Elégie spirituelle* par Ebussuud Efendi Cheyhulislam Turc Ottoman.

Dans la bibliothèque Keuprulu Mehmet Pacha parmi les livres de son fils Fazil Ahmet Pacha, il y a une *Elégie* enregistrée sous le No. 836, qui a été ajoutée au commencement de l'œuvre de Cherhul Makasid de Sadettin Teftezani, et qui occupe deux pages de celle de Ebussuud. Elle porte au début la mention
 لمولانا افضل الموجود فجا جلبى ابي السعود على طريق عينية ابن سينا
 et au dessus la mention

وله تعلق النفس بالعالم الجسماني على طريق عينية ابن سينا

Cette élégie finit en arabe par un N. Elle se compose de 45 vers. (Fig. 1 et 2). L'élégie de Ebussuud Efendi se termine par un Nun mais en résumé elle est la même. Ebussuud écrit (6) :

« Combien s'est prolongé l'éloignement de ce voyageur qui est tombé tout d'un coup dans ce bas monde qui est le centre de mille malheurs et désastres, dont les frontières ne sont limitées par aucune limite, dont les moments ne peuvent être mesurés avec aucune mesure, dont les idées et les sentiments du cœur sont compréhensibles sans qu'on ait besoin de l'intervention d'un traducteur, dont les conversations se poursuivent sans avoir recours à n'importe quelle langue, pendant qu'il vivait dans une demeure au-dessus de toute demeure, dans un monde sans demeure, spirituel, pendant qu'il ne s'imaginait pas, par la seule grâce de l'appréciation divine.

Parfois, il rejoint le monde réel, il semble qu'il s'en rapproche, il s'y familiarise. Parfois, même s'il se rapproche de ce dont il s'est séparé longtemps, il ne se familiarise pas mais il ressent de la frayeur de cet éloignement. De sa force la lumière se transforme en obscurité, le feu se transforme en fumée. Oh, voyageur ébloui étourdi et pauvre abandonné, jusqu'à quand souffriras-tu cette séparation, cette abjection ? Tu es parvenu à réaliser tous tes vœux dans ce monde. Les puissances, les prospérités et les bienfaits de toute sorte, possibles et imaginables se sont soumis à toi. Mais sache bien qu'aucun de ceux-ci n'a aucune valeur. Que ceux-ci ne t'attachent pas à ce monde. Allons ramasse ta tente. Passe ton temps lentement et marche vers les sphères célestes d'où tu es venu.

As-tu oublié tes frères et tes amis avec lesquels tu vivais là-bas ? Jusqu'à quand séjourneras-tu dans ce monde si matériel ? Toi, tu as vu les circonstances de toutes sortes de ce monde matériel, qu'il est impossible de définir et dont l'horreur n'a pu empêcher personne d'y pénétrer.

Ce monde est tel, qu'il n'y a pas de tourments et de souffrances qu'il épargne à ceux qu'il héberge dans son sein. Envers eux, il commet toutes sortes de crimes et n'est infligé d'aucune punition en retour. Peut-on signaler un individu qui ait été épargné de ces cruautés et hostilités ? Eh bien, éloigne-toi de cet Univers qui est un monde d'orgueil. Quitte ce monde de malheur et achemine-toi vers le monde de miséricorde et de pardon. Celui qui s'y réfugie est saint et vénéré.

Des milliers de salutations au prophète de Dieu, à la plus utile des créatures, au Prophète qui honore de sa présence ce lieu ».

Ceci nous prouve qu'autant que les savants islamiques, les savants musulmans Turcs ont manifesté une très grande considération à l'égard de l'*Élégie spirituelle* originale de Ibni Sina qui est la plus noble de ses élégies et que cette dernière leur ayant plu, ils ne se sont pas contentés de commentaires, d'éclaircissements et de traductions et nous citons comme exemple cette élégie spirituelle en N (nuniye) de Ebussuud Efendi pour prouver qu'ils ont écrit dans le même sens, de multiples imitations et variations souvent d'une grande beauté.

Prof. Dr. AHMED SUHEYL UNVER

*Doyen de l'Institut d'Histoire
de la Médecine*

Université d'Istanbul

(les notes à la page suivante)

NOTES

(1) Dans la bibliothèque d'Istanbul se trouvent plusieurs commentaires sur des élégies spirituelles dont les auteurs n'ont pas été mentionnés, entre autres dans la bibliographie d'Ibni Sina qui est de Seyyid Cherif Djurdjani, Esseyid Cherefeddin, Cherefeddin a été mentionné comme en étant le commentateur. Le nombre des commentaires attribués à plusieurs personnes s'élève à quinze. L'un de ceux-ci est de Cheyh Mansurul Misri. Dans nos bibliothèques il y a 26 exemplaires de ces quinze commentaires.

Dans les bibliothèques d'Istanbul on dénombre sept commentaires attribués à Esseyid Cherefeddin, trois de Cherefeddin, sept dont les auteurs n'ont pas été indiqués, deux de Esseyid Cherif Aliyul Djurdjani et un exemplaire attribué à Esseyid Djelaludin el Devani, soit en tout plus de 48.

Parmi ceux-ci l'élégie de Ibni Sina se compose de trois exemplaires. La première et la dernière ligne de ces exemplaires ont été enregistrées sur les fiches que l'ont a fait établir à nos érudits et valeureux bibliothécaires. En examinant ces manuscrits nous comprenons que les volumes où les noms d'auteurs n'ont pas été indiqués et qui sont marqués d'un point d'interrogation se réfèrent à Seyyid Cherif Djurdjani.

Dans ce cas les huit exemplaires non signalés dans la bibliographie d'Ibni Sina sont du fait de leur commencement et de leur terminaison, également de Seyyid Cherif. Cependant un manuscrit qui est enregistré sous le No. 836 dans la section Fazil Ahmet Pacha de la bibliothèque Keuprulu Mehmet Pacha a échappé aux yeux de ceux qui ont établi les fiches parce qu'il avait été enregistré sur les pages vides ajoutées au commencement de « Serhûl Mekasid » de Sadeddin Teftezani. En comptant celui-là les exemplaires qui doivent se référer à Seyyid Cherif dans les bibliothèques d'Istanbul se montent à dix.

D'autre part, le début et la fin du commentaire attribué à Djelaludin Devvani est identique au commentaire de Seyyid Cherif, car dans *Risaili Djelal* (le Livre de

Djelal) on ne rencontre pas non plus le nom de ce commentaire; son nom est mentionné comme suit :

قيل ان هذا الشرح للسيد

Il y a lieu d'ajouter également cet exemplaire que nous avons retrouvé dans la bibliothèque Keuprulu. Les commencements et les terminaisons des trois manuscrits se référant à Cherefeddin et les six ouvrages se référant à Esseyid Cherefeddin, soit au total neuf volumes, sont identiques aux commentaires de Seyyid Cherif. D'après nos investigations cela veut dire qu'avec ceux-ci nous détenons vingt exemplaires de Seyyid Cherif.

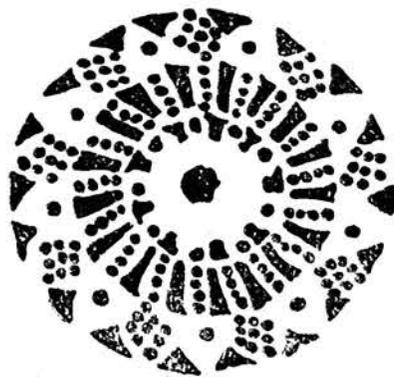
(2) Les noms de ces commentateurs ont été alignés par Osman Ergin selon les manuscrits que nous détenons dans la partie bibliographique de l'Édition 1937 d'Ibni Sina.

(3) M. Cherefeddin Yatkaya — Edition 1937 d'Ibni Sina, dans la partie de sa Biographie.

(4) 1307/1889. Cette traduction et ce commentaire sont imprimés. Dr. Süheyl Unver : *Une élégie sur l'âme par Ibni Sina*. Archives d'histoire de la Médecine Turque No. 18, Istanbul, 1940.

(5) Le nom est inconnu. Aliemiri K.N. 4364. Dans Harimi; il n'a traduit que les 19 distiques.

(6) Cette élégie a été traduite en résumé dans notre langue par le Professeur Nedjati Lugal.



AVICENNE ET LES MANUSCRITS D'IRAN

Avant de m'entretenir de ces manuscrits, précisons que mon propos est limité à ceux que j'ai pu voir à Téhéran seulement. Je n'ai pu me rendre aux différentes villes d'Iran, si riches en manuscrits concernant l'Islam. Des difficultés matérielles se sont élevées peu avant mon voyage, qu'elles ont entravé dans une certaine mesure.

L'Université Fouad 1er, ne peut à elle seule, faciliter aux professeurs de l'Institut des Langues Orientales vivantes, un séjour efficace dans les pays dont ils étudient la culture en Egypte. Nous songeons aux Universités européennes qui possèdent des Instituts dans divers pays, et où enseignent leurs propres Maîtres. Les Etudes islamiques orientales sont récentes en Egypte : de fait, l'Institut nommé plus haut n'a été créé qu'en 1939 et un certain temps doit s'écouler forcément pour que les choses s'y stabilisent et pour que les dirigeants responsables en Egypte réalisent son droit à vivre comme les Instituts similaires en Europe.

Je suis même plus ambitieux et je voudrais que bientôt notre Institut bénéficie d'une sollicitude telle qu'il lui soit loisible d'accomplir sa mission d'une manière plus complète et plus heureuse encore que ses frères d'Europe.

Les Terres d'Islam ont les regards tournés vers l'Égypte, le centre de leur attention aujourd'hui : et les pays d'Islam ont commencé à s'intéresser vivement à notre pays et à lui envoyer leurs étudiants pour y achever leurs études islamiques, au lieu de les envoyer dans les Facultés européennes.

*
* *

Mon séjour à Téhéran a duré 45 jours ; la plus grande partie de ce bref laps de temps a été consacrée à l'étude des témoignages de la Culture en Iran, je veux notamment parler des Manuscrits Arabes, Persans et spécialement de ceux qui concernent Avicenne, l'Institut des Langues Orientales de la Faculté des Lettres désirant participer à la célébration du Millénaire de cet illustre Sage Oriental.

Les Iraniens sont généreux à l'égard des étrangers qui désirent voir et étudier leurs documents manuscrits. Chaque Iranien, riche ou pauvre, aime à amasser ces précieux manuscrits et à en constituer pour lui-même une bibliothèque privée.

Dans ce noble but, ils dépensent avec prodigalité leur argent, en négligeant même les autres besoins de l'existence. C'est au point que j'ai vu des Savants préférer amasser ces trésors précieux plutôt que de se contenter d'une vie quiète, comme aiment à se la ménager, d'habitude, leurs pareils.

J'ai vu un savant iranien habiter une maison vénérable, vieille comme certaines habitations du Caire, dans les quartiers d'autrefois : il avait établi dans une « Mandara » de la cour, une sorte de bibliothèque. Je lui tenais compagnie, dans cette salle débordant d'ouvrages, qui la garnissaient du parquet au plafond.

En un coin, dans une armoire se trouvaient des manuscrits, précieux les uns en raison de leur rareté et de leur vétusté, et les autres en raison du nom de leur auteur, du calligraphe qui les a écrits.

Les riches sont animés également d'un zèle pieux : ils dépensent sans compter une grande part de leurs biens pour amasser ces trésors et des antiquités en général : ils attachent un intérêt particulier aux manuscrits, surtout à ceux dont la valeur littéraire est reconnue dans le Monde de l'Islam.

A Téhéran dans un vieux Souk, qui rappelle beaucoup le Souk El Hamidieh de Damas ou le souk ancien d'Istambul, se trouve une magnifique bibliothèque constituée au long des années par un riche iranien, célèbre sous le nom de « Roi des Commerçants ». Elle est devenue propriété de l'Etat car il en a fait don à l'Iran.

Ainsi en est-il d'ailleurs de nombreuses bibliothèques privées que leurs propriétaires offrent à l'Etat, afin que, après en avoir bénéficié à volonté, leur utilité devienne générale.

*
* *

Voici les plus importantes Bibliothèques publiques de Téhéran :

- 1) Bibliothèque Nationale Melli.
- 2) Bibliothèque Majles el Choura.
- 3) Bibliothèque Marwi.
- 4) Bibliothèque Sipahsalar.
- 5) Bibliothèque Gulistan.
- 6) Bibliothèque Malek.

Ces Bibliothèques renferment des milliers de vieux manuscrits d'Arabie, de Perse et de Turquie ; quelques-uns d'entre eux sont des œuvres très rares, et il ne s'en trouve aucun exemplaire hors d'Iran. Brockelmann a établi une statistique d'un certain nombre de ces manuscrits, en se référant aux catalogues déjà prêts alors qu'il composait son ouvrage. Mais ces catalogues ont été enrichis depuis : la Bibliothèque du Majles a annexé des Bibliothèques privées, comme celle qui appartenait à El Sayed El Taba Tabai ; d'autres Bibliothèques ont complété leurs catalogues, ils n'étaient pas achevés au moment où Brockelmann éditait son œuvre.

Au cours de ma visite aux Bibliothèques du Majles et Milli j'ai constaté que de nombreux amateurs exposaient des manuscrits précieux à vendre : tous étaient acquis et annexés aux milliers garnissant déjà la Bibliothèque. Beaucoup d'entre eux contiennent des collections requérant une étude savante, minutieuse et patiente, afin de répertorier les nombreuses épîtres qu'ils renferment. Ceci nécessiterait la présence de spécialistes auxquels le temps indispensable serait alloué pour se livrer à leurs travaux.

J'ai beaucoup admiré le travail des fonctionnaires attachés à ces Bibliothèques qui s'adonnent avec zèle et amour à l'accomplissement de leur tâche. Ce sont des connaisseurs qui s'entendent vraiment dans leur métier : ils peuvent classer un manuscrit en se référant à son genre d'écriture, ancienne ou moderne, et estimer sa valeur d'après sa rareté.

Beaucoup d'entre eux sont en mesure de citer immédiatement les Bibliothèques contenant d'autres exemplaires d'un manuscrit. Cependant, dans mes pérégrinations à travers les Bibliothèques d'Europe et d'Orient, j'ai rarement rencontré homme plus compé-

tent et plus pénétré de son art que le regretté Ismail Saeb Effendi, directeur de la Bibliothèque de Bayazid, à Istamboul. C'était vraiment un grand maître en ce domaine.

Peut-être que la plus importante Bibliothèque publique, dont le Répertoire n'a pas été achevé, est la Bibliothèque constituée par le Haj Hussein Aly, connu sous le surnom de « Roi des Commerçants » : il en a fait don récemment à l'Etat. Il est à espérer que ce travail soit effectué prochainement, afin que le public puisse bénéficier de l'étude de ses nombreux manuscrits, dont la plupart sont des manuscrits arabes.

J'ai fait la connaissance du « Roi des Commerçants », avant de visiter sa précieuse Bibliothèque, et je dois dire qu'il m'a réservé un accueil des plus affables. Mon hôte m'a présenté un état des manuscrits d'Avicenne en sa possession ; à Téhéran, il détient la plus importante collection que j'y ai vue : elle contient cent dix « Rasail ». La plus grande partie constitue des collections, les unes vieilles, les autres relativement récentes. Il a été assez aimable pour me permettre de la visiter fréquemment, à volonté, en vue d'extraire les « Rasail » d'Avicenne des Recueils qui les renferment. J'y ai relevé huit « Rasail », les uns ne se trouvent pas dans les autres bibliothèques, les autres étant plus complets dans la sienne.

*
* *

Les Bibliothèques privées sont nombreuses ; pour les visiter, il faut connaître personnellement leurs propriétaires. Cela n'est pas difficile dans un pays comme l'Iran, dont les habitants accueillent affablement les Egyptiens, encourageant notamment les Savants ; ils

sont fiers d'exhiber leurs manuscrits aux amis qui sont dignes de les voir, de les étudier et d'en profiter.

La plus importante de ces Bibliothèques est celle qu'avait constituée le regretté Mohamed Qazouini. Je l'avais vu, lors de sa maladie, et lui avais montré la traduction arabe du livre de Chahar Maqualat, avec les suppléments qu'il avait écrits dans ce but, la traduction étant l'œuvre du Dr. Azzam Bey, Ambassadeur de l'Egypte auprès du Pakistan, et de moi-même. Ceci l'avait réjoui; il avait promis de présenter d'autres compléments, écrits après les premières suites, au sujet de Chahar Maqualat.

Il m'avait montré ensuite, un exemplaire de Berenzen de la « Djami al-Tawarikh », de Rachid el Dine.

De même, il m'avait permis de consulter les ouvrages que je voulais, imprimés ou manuscrits. Cette Bibliothèque de Qazouini se distingue aussi par sa partie occidentale; il est rare qu'elle ne renferme point un œuvre éditée ou composée par un savant européen sur les Etudes Orientales. Ceci, en dehors des manuscrits, auxquels il recourait pour s'aider dans ses recherches variées.

Parmi les plus importantes bibliothèques privées, de Téhéran, se trouve également celle du regretté Nasrallah el Taquewi. J'ai consulté un bref exposé de ce qu'elle contient, mais je n'ai pu la voir elle-même, car elle n'était encore pas prête à être exposée.

Il y a jusqu'aujourd'hui plus d'un savant iranien qui continue à suivre Avicenne, et qui s'en considère le disciple : il en étudie avec soin la philosophie pour l'enseigner à ses propres élèves, il suit de près les manuscrits relatifs à ses thèses, dépensant ses efforts et son argent pour les acquérir. Parmi eux, je citerai le Professeur El Sayed Mohamed Michkat, de la Faculté

de « Al Mahqoul qal Manqoul » de l'Université de Téhéran. C'est un Cheikh enturbanné, portant un turban noir, ayant dépassé la soixantaine, mais d'une grande activité, d'une vive présence d'esprit, parlant bien l'arabe, ayant connaissance de la langue française.

Il possède une bibliothèque entière, concernant Avicenne et qui renferme des manuscrits d'une valeur extrême.

*
* *

Les pays européens ont un souci particulier pour ce qui se rapporte à la culture en Iran.

La plupart d'entre eux ont fondé des Instituts pour répandre leur culture, ces Instituts prennent soin aussi des Etudes Iraniennes, antérieures ou postérieures à l'Islam.

J'ai visité ces Instituts, je me suis entretenu avec ceux qui sont chargés d'y travailler. J'y ai rencontré des orientalistes anglais, français, américains et russes, sérieusement appliqués à répandre en Iran la culture de leur patrie respective, cherchant aussi à comprendre la culture iranienne et à suivre le mouvement des idées.

Ces Instituts se composent de grands bâtiments, enrichis de vastes Bibliothèques, et de salles de Conférences ; en général, à leur tête se trouve l'Attaché culturel du pays correspondant, assisté de collaborateurs de divers degrés, ayant chacun une tâche déterminée. L'un d'eux enseigne sa langue natale, il commente aux étudiants, la civilisation de son pays d'origine ; un autre assume la fonction de bibliothécaire. Un troisième enfin, est chargé des Etudes proprement iraniennes.

J'ai vu une publication quotidienne, éditée par l'Institut Britannique, dans les deux langues anglaise et iranienne, publiant les informations les plus importantes des deux pays. J'ai parcouru la section iranienne à l'Institut Franco-Iranien où travaille l'orientaliste français bien connu, M. Corbin, assisté par un Secrétaire Iranien dirigeant la Bibliothèque, et qui photographie les manuscrits persans les plus rares pour le compte de l'Institut français.

J'ai visité « Vox », l'Institut Russe qui, par l'activité et le dynamisme, ressemble beaucoup à une des Facultés de l'Université.

Quant à l'Institut Britannique, il est très bien conçu : le Club, le Restaurant, la Bibliothèque sont aménagés de telle sorte qu'il attire beaucoup d'étudiants iraniens. Egalemeut des étudiants anglais : ils y trouvent des facilités pour un séjour confortable, et les occasions d'apprendre y sont favorisées de la meilleure manière.

Les manuscrits qui embellissent le Musée Britannique à Londres, la Bibliothèque Bodlienne à Oxford, ou encore la Bibliothèque Nationale à Paris, témoignent des efforts déployés par les savants anglais et français en Iran et ailleurs. Ces collections de manuscrits s'enrichissent de jour en jour, ces dernières années, grâce aux systèmes méthodiques utilisés par ces Instituts pour photographier les manuscrits.

Il est hors de doute que les relations personnelles et amicales entre les savants, chargés de ces Instituts et leurs confrères iraniens, ne leur facilitent grandement la reproduction de ces manuscrits qui ne se trouvent pas dans les Bibliothèques publiques.

*
* *

Si les gouvernements anglais, français, américain, russe ou autres ont pensé qu'il était bon de répandre leur culture et leur langue respectives en Iran, ne serait-il pas digne des Egyptiens d'y faire connaître leur langue, ainsi que leur culture ancienne et moderne, par la création d'un Institut pareil à ces Institutions Européennes. Je n'ai aucun doute sur l'empressement avec lequel l'aborderont les Iraniens, empressement plus fort que celui qu'ils montrent à fréquenter les autres Instituts.

Car ils pensent — avec juste raison — que leur langue, et leur culture moderne sont vivement influencées par la langue arabe ; une connaissance plus profonde de l'arabe les en rendrait mieux maîtres.

Par ailleurs l'Egypte elle-même en tirerait avantage : en une semblable Institution, les étudiants de l'Institut des Langues Orientales se perfectionneraient dans l'étude des Lettres Iraniennes. Une telle Fondation serait une source précieuse de manuscrits de valeur, qu'elle fournirait à l'Egypte, et continuerait le souci des gouvernements du siècle passé qui songeaient à en enrichir la Bibliothèque publique de Bab-el-Khalk.

D'autant plus que les milieux intéressés à ces manuscrits, se sont multipliés à la suite du progrès scientifique dont nous sommes témoins aujourd'hui.

Naturellement nous ne devons pas davantage ignorer le profit politique que tirerait l'Egypte de la présence de pareils représentants en ce coin si important du Moyen-Orient, où ils auraient l'occasion d'élucider de près les vraies raisons des événements, en parfaite connaissance de cause, et forts d'une expérience personnelle.

*
* *

Je ne crois pas avoir vu tous les manuscrits d'Avicenne à Téhéran, mais je peux déclarer que j'ai étudié, dans la mesure où me le permettait une période de temps assez brève, les manuscrits de la bibliothèque de Malek qui le concerne. De même, j'ai trouvé quelques Epitres que je n'ai pas eu le loisir d'étudier avec minutie dans la Bibliothèque du Majles ; et j'ai choisi parmi ces Epitres ce que j'ai estimé être utile : mon choix se portait sur les pièces uniques, ou sur celles dont la comparaison avec d'autres serait utile.

J'ai photographié, dans la Bibliothèque de Malek huit Epitres d'Avicenne et dans celle du Majles treize Epitres du grand philosophe.

De même, j'ai trouvé deux copies du livre : *Tahsilat Bahmaniar*, le disciple d'Avicenne, je les ai comparées entre elles, et j'ai photographié ce que, selon mon appréciation, j'ai estimé convenir davantage à l'édition au Caire. Ce livre comprenait 492 pages (Bibliothèque du Majles).

J'ai admiré chez mon ami, El Sayed Mohamed Michkat, de rares manuscrits, se rapportant à Avicenne. Mon ami se montra bienveillant et affable, car il a bien voulu collaborer avec moi dans l'étude de ces documents précieux, mais je n'ai pu, malheureusement photographier ce que j'en avais aimé.

Il arrive très souvent qu'un professeur de Faculté rencontre des manuscrits rares, dignes d'intérêt, mais il est dans l'impossibilité de les acquérir. Combien de fois ai-je souhaité que le Gouvernement subventionne l'Institut des Langues Orientales !

J'ai trouvé chez El Sayed Michkat l'ouvrage intitulé : « Bayan alhaq bidaman alsidq » *Exposé de la*

Vérité avec la garantie de la sincérité de Abul Abbas el Loukary, élève de Bahmaniar, membre de l'Académie des Sciences à l'époque du Sultan Malek Shah. Il est daté de l'an 601 (1204), soit environ un siècle après la disparition de son auteur. L'œuvre collationne les opinions d'Avicenne et d'Al-Farabi.

J'ai rencontré chez lui aussi un *Al Ilahiyat* de l'*Al Chefa*; c'est une copie corrigée et additionnée de notes de l'Emir Mohamed Baqer El Damad, connu sous le nom de Troisième Maître, professeur du Molla Sadr El Dine El Chirazi, propriétaire de « Al Asfar ». La date de cet ouvrage, qui paraît être de l'écriture de El Damad, est de 949/1542, (Ispahan).

J'ai vu également une copie de « *Al Chefa* » corrigée et annotée de la main de Abul Hassan Galwa. Elle embrasse la Logique parfaite, et les « *Ilahiyyat* » et les « *Tabiyyat* ». La date où elle a été écrite est de 1075/1664. Son auteur est Mohamed Saleh El Ordestani l'un des savants réputés de son siècle. Elle comporte l'écriture de Mirza Taher Tankabni, l'un des disciples du correcteur (Chiraz). Michkat possède une autre copie complète de « *Al Chefa* ».

*
**

En terminant cet article, je tiens à souligner l'heureux accueil que j'ai rencontré auprès des personnalités officielles en Iran. J'ai trouvé toute l'aide que je pouvais désirer auprès de S.E. le Ministre des Affaires Etrangères, El Sayed Aly Asghar Hekmat, auprès du Recteur de l'Université, le Docteur Siassi, et du Ministre de l'Instruction Publique, le regretté Dr. Zangueneh.

Je ne puis de même oublier les efforts louables de S.E. El Sayed Aly el Dashti, qui représentait alors son pays en Egypte. Son Excellence m'a présenté à ses amis, auxquels je suis redevable de tous les fruits que j'ai pu récolter lors de mon bref séjour à Téhéran.

J'aurais aimé me rendre à Machhad, à Zangane, et en d'autres villes célèbres par leurs bibliothèques, riches en manuscrits.

J'espère qu'à l'avenir cette occasion sera offerte à mes amis et collègues, les professeurs de l'Institut des Langues Orientales de l'Université Fouad Ier.

Dr. YAHYA EL KHACHAB.

*Professeur à la Faculté des Lettres,
Chef de la Section des Etudes Islamiques
à l'Institut des Langues Orientales
de l'Université Fouad Ier.*



LES TRAVAUX DU MILLENAIRE

Il est peut-être un peu prématuré de parler des travaux du millénaire : en effet si un certain nombre d'entre eux ont déjà vu le jour, beaucoup d'autres ne sont qu'en voie de réalisation ou, plus simplement encore, à l'état d'ébauche dans les dossiers. Il est bon cependant d'avoir un coup d'œil d'ensemble sur ce qui a été déjà fait et sur ce qui se projette : cela permettra de faire le point et aidera peut-être certains chercheurs dans leurs travaux.

Il faut reconnaître tout d'abord que ce sont les savants turcs qui ont pris l'initiative de célébrer le grand philosophe. Il est vrai qu'ils s'y sont pris à l'avance ou, pour être précis, ils ont voulu célébrer le neuvième centenaire de sa mort, — en s'en tenant d'ailleurs au comput occidental. Avicenne étant mort en 1037 de l'ère chrétienne, le neuvième centenaire de sa mort tombait en 1937. C'est précisément cette date qui fut choisie pour célébrer le « *bûyûk tûrk filozof ve tib ûstadi Ibni Sina* », le grand philosophe et médecin turc Avicenne. C'est peut-être un des privilèges des grands hommes de se voir réclamés par plusieurs nations. La susceptibilité nationale s'en mêle et le ton de revendication peut devenir assez âpre. Mais il faut avouer que dans le cas qui nous occupe, les ripostes iranienne et arabe ont gardé un caractère parfaitement irénique et se sont simplement exprimées par un re-

doublement d'intérêt pour le grand philosophe et son œuvre. Trois fêtes du millénaire au lieu d'une : pouvait-on mieux souligner l'importance de ce grand oriental ?

*
**

Les travaux du neuvième centenaire turc se sont cristallisés en un imposant volume de 500 pages publié à Istambul en 1937. Une belle miniature polychrome ouvre le volume. Elle est due au Dr. Sûheyl Unver, directeur de l'Institut d'histoire des sciences à l'université d'Istambul et en même temps spécialiste dans l'art de la miniature turque. Divers articles sont consacrés à étudier les divers aspects de la personne et de l'œuvre d'Ibn Sina. Tous ces articles sauf deux sont en turc. Certains textes du grand philosophe sont édités en particulier les « médicaments cordiaux (*al adwiya al-qalbiyya*) » et *Hayy ibn Yaqdhân*.

Mais ce qui à notre avis, donne à ce Mémorial un intérêt considérable, c'est la liste qu'il contient des manuscrits avicenniens se trouvant à Istambul (près de 1500), classés par ordre alphabétique. Pour chaque œuvre sont donnés l'*incipit* et l'*explicit*, un très court résumé du contenu (en turc), puis les cotes des manuscrits d'Istanbul. Nous avons donné ailleurs des détails sur la genèse de ce travail et la manière dont il a été entrepris (1). Le Mémorial contient une trentaine de reproductions photographiques de manuscrits ou de portraits variés du grand médecin.

(1) *Essai de bibliographie avicennienne*, Le Caire, 1950, pp. 14-15.

Après la Turquie, l'Iran. Mais cette fois-ci pour le millénaire de la naissance, — et du millénaire calculé en années lunaires. Avicenne étant né en l'an 370 de l'hégire, le millénaire tombe en 1370 c'est-à-dire en 1951. Le Gouvernement iranien a voulu faire les choses en grand d'autant plus que le caractère « iranien » d'Avicenne est incontestable, — si du moins, pour de si grands hommes, à la culture universelle, les questions d'origine raciale ou linguistique signifient quelque chose... Toujours est-il que le Gouvernement iranien a décidé d'élever un grand mausolée à Hamadan, mausolée qui ne coûtera pas moins de dix millions de rials, soit à peu près 77.000 livres. Les travaux de construction sont très avancés et on espère fermement que le mausolée pourra être inauguré au printemps de 1952. L'importance des travaux n'a pas permis de s'en tenir à l'horaire d'inauguration prévu pour 1951. Par contre les six séries de timbres commémoratifs ont été déjà imprimés. De plus un certain nombre d'écrits persans d'Avicenne seront publiés à l'occasion du millénaire à savoir : *Risâlat al-nabd* et *al-hikma al-'alâiyya* par le Professeur Mohammad Mishkat; *al-risâla al-jawdiyya* par le Professeur Mahmoud Najma Abâdî; *mafâtiḥ al-makhâzin*, *qurâdat al-tabî'iyyat* et *zafar namé* par le Prof. Gholâm Husein Sadîqui; *ma'rifat al-nafs* et *'ilal tasalsul al-mawjûdât* par le Professeur Moussa Amîd; *kunûz al-mughtarimîn* et *jarr al-thaqîl* par le Professeur Jalal Hamâ'i. Des conférences seront données par diverses personnalités. Une pièce de théâtre aura comme héros Avicenne lui-même. L'année du *mahrajân* sera appelée l'année avicennienne, etc. Le festival aura lieu à la fois à Hamadan et à Téhéran...

Pour bien montrer l'aspect universel de cette manifestation et lui ôter tout caractère étroitement national, le Gouvernement iranien a pris soin d'inviter

tous les états arabes, le gouvernement turc et divers savants du monde. Les pays arabes ont accepté de coordonner leur fête du millénaire avec celle des Iraniens. D'ailleurs au comité d'Avicenne de la Ligue arabe du Caire participent deux représentants du Gouvernement iranien, le cheikh al-Qummi et M. Qazem Azarmi.

*
**

Dès le début de 1948, la Direction culturelle des pays arabes ayant à sa tête Ahmad Bey Amin, avait décidé de célébrer le millénaire d'Avicenne, et cela sans aucun esprit « d'annexionisme » culturel à l'égard du grand homme : il lui suffisait de constater que la majeure partie de l'œuvre avicennienne était écrite en arabe et que son influence dans les pays arabes et musulmans avait été considérable. Elle concevait d'ailleurs cette célébration dans un esprit très large et dès le début les résolutions suivantes furent prises :

1) Recueillir tous les renseignements possibles concernant l'œuvre du philosophe : classer les écrits, donner la liste et la description des manuscrits répartis dans les diverses bibliothèques du monde.

2) Photographier les meilleurs manuscrits des principales œuvres, les offrir aux pays arabes et les mettre à la disposition des chercheurs.

3) Editer scientifiquement les principales œuvres d'Avicenne.

4) Inviter les spécialistes du monde entier à collaborer par des études à la célébration du millénaire. Ces études seraient réunies en un volume.

5) Enfin, réunir un congrès qui célébrerait d'une façon officielle le millénaire. Après diverses tractations

avec le gouvernement iranien, il fut décidé d'en fixer les dates ; en mars à Baghdad, le millénaire iranien ayant lieu en avril à Téhéran et Hamadan.

Dans une de ses réunions, le Comité d'Avicenne chargea l'auteur de ces lignes de réaliser le projet No. 1. A cet effet je devais accompagner la mission culturelle envoyée par la Ligue à Istambul pour y photographier les manuscrits. J'avais pour rôle principal de relever sur place tous les manuscrits d'Avicenne, de les décrire et de faire photographier les meilleurs disponibles. Un séjour de trois mois dans la capitale turque me permit de réaliser en partie ce programme. Les résultats en ont été consignés dans l'ouvrage signalé plus haut.

En même temps, le Professeur Yahya al-Khachab, Chef de la section des Etudes islamiques à l'Institut des langues orientales de l'Université Fouad 1er, était chargé de rechercher en Perse les manuscrits avicenniens et de faire photographier les principaux. Un résumé des résultats de ses recherches a été consigné dans notre *Bibliographie* et les photographies prises se trouvent à la filmothèque du Centre Culturel de la Ligue Arabe.

Pour la réalisation du deuxième projet (édition des textes avicenniens) le soin en fut confié, en ce qui concerne l'Egypte, au Ministère de l'Instruction égyptien : S.E. le Dr. Taha Hussein Pacha, pressenti, adopta immédiatement le projet et lui donna la forme permanente que nous décrivons dans un instant. Le Gouvernement iraquien promit de publier les textes d'Avicenne concernant la psychologie.

Puis des invitations furent envoyées aux principaux orientalistes du monde, — et à certains médiévistes spécialistes d'Avicenne, pour les inviter à participer,

par leurs travaux, au millénaire. A titre d'indication, une liste soigneusement étudiée par le Comité fut établie et envoyée aux divers savants. Voici cette liste :

SUJETS GENERAUX

1. Milieu scientifique et politique d'Ibn Sînâ.
2. Les bases de la philosophie avicennienne.
3. Ibn Sînâ, Platon et Aristote.
4. Ibn Sînâ, Al-Fârâbî et Ibn Roshd.
5. Influence d'Ibn Sînâ sur la pensée philosophique musulmane depuis le VI^e siècle de l'Hégire.
6. Ibn Sînâ et la philosophie scolastique chrétienne.
7. L'apport nouveau d'Avicenne en médecine.
8. La médecine d'Ibn Sînâ au moyen-âge et aux temps modernes.

TRAVAUX PARTICULIERS

A. *Vie et œuvres*

1. Biographie d'Ibn Sînâ. — Ses sources.
2. La personnalité d'Ibn Sînâ.
3. Ibn Sînâ et le milieu persan.
4. Ibn Sînâ et la *Shi'a*.
5. Ibn Sînâ et ses contemporains.

B. *Méthode*

1. L'œuvre d'Ibn Sînâ (Bibliographie complète).
2. La méthode et le vocabulaire d'Ibn Sînâ.
3. Le symbolisme d'Ibn Sînâ (les mythes avicenniens).

C. *Doctrine*

a) *Philosophie*

1. L'apport nouveau de la logique d'Ibn Sînâ.
2. Ibn Sînâ et l'atomisme.

3. La théorie de la connaissance chez Ibn Sînâ.
4. L'hermétisme d'Ibn Sînâ.
5. Le Dieu d'Ibn Sînâ.
6. L'idée de la Providence chez Ibn Sînâ.
7. L'attitude d'Ibn Sînâ à l'égard de la théologie (kalâm) et des théologiens.
8. La mystique avicennienne.
9. La politique d'Ibn Sînâ.
10. La morale d'Ibn Sînâ.
11. L'interprétation avicennienne des vérités religieuses.

b) Sciences médicales et mathématiques

1. La médecine d'Ibn Sînâ.
2. Ibn Sînâ, Galien et Hippocrate.
3. Place d'Ibn Sînâ parmi les médecins de l'Islam.
4. L'anatomie et la physiologie chez Ibn Sînâ.
5. La pharmacologie avicennienne.
6. La chimie.
7. La musique.
8. L'astronomie.
9. Les mathématiques.

D. Son influence

1. L'École avicennienne.
2. La pensée philosophique au Ve siècle de l'Hégire et ses rapports avec Ibn Sînâ.
3. Avicenne et la pensée philosophique en Espagne.
4. Influence d'Avicenne sur la scolastique latine.

5. Influence d'Avicenne sur la pensée juive au moyen-âge.

Comme on le voit, la liste présente un ensemble intéressant. L'essentiel c'est qu'il soit réalisé...

Enfin pour les fêtes elles-même du millénaire, nous avons signalé qu'en accord avec le Gouvernement irakien le *mahrajân* sera célébré en mars 1952 à Bagdad.

Pour être complet, il faudrait parler de l'activité des autres membres de la Ligue arabe, pratiquement au point de vue culturel, la Syrie, l'Iraq et le Liban. La Ligue s'est mise en relation officielle avec les représentants culturels de ces divers pays. Des comités avicenniens nationaux ont été formés, du moins en Syrie et en Iraq. En Syrie un certain nombre de sujets philosophiques ont été choisis par Assad El-Hakim, Jamil Saliba, Kamel Ayyad et 'Adel 'Awwa. De plus un comité de médecins a été constitué pour étudier le côté médical d'Avicenne. Une liste complète des manuscrits avicenniens se trouvant à la Zahiriyya a été envoyée au Caire (reproduite dans la *Bibliographie avicennienne*).

De même l'Iraq a envoyé la liste de ses manuscrits de Mossoul. Un chercheur irakien, le Dr. Daod Chalabi a envoyé un vocabulaire médical tiré du « *Canon* », un autre, — Dîwajî, un article sur « *l'éducation et l'enseignement chez Ibn Sînâ* ». A la fin de 1950 le comité de Bagdad a décidé de faire imprimer un timbre spécial et d'accorder un prix de 150 livres pour la meilleure mise en scène de *Hayy ibn Yaqdhân* d'Avicenne.

*
**

L'Egypte, avons-nous dit avait accepté, en la personne du Dr. Taha Hussein Pacha, ministre de

l'Instruction Publique de prendre sur elle d'éditer le *Shifâ*, œuvre immense dont seule la moitié était imprimée jusqu'ici (lithographie à Téhéran). Un comité d'Avicenne fut constitué ayant à sa tête M. Ibrahim Madkour Bey et comprenant comme membres les professeurs Ahwani, Abu Rida, Khodeiri, Mohammad Youssef Moussa, El-Bahiyy 'Abd El Rahman Badawi et le P. Anawati. Les diverses sections de l'ouvrage furent réparties parmi divers sous-comités, et on décida de commencer par la Logique. Le sous-groupe chargé de la première partie de la Logique (*Isagoge, Interprétation et Catégories*) est composé de MM. Madkour, Ahwani, Khodeiri et le P. Anawati. L'*Isagoge* est terminé; il est sous presse. Une longue Introduction, en arabe et en français, donnera tous les détails sur la méthode de travail, les manuscrits consultés, le contenu du *Shifâ* etc.; un lexique arabe-latin-grec sera donné en appendice. Ajoutons que Mlle d'Alverny, conservateur de la Bibliothèque nationale a été invitée à participer aux travaux du comité et est venue passer deux mois au Caire à cet effet. Elle doit éditer le texte latin médiéval du *Shifâ*'.

A côté de ce comité chargé de publier l'œuvre philosophique d'Avicenne, d'autres comités ont été formés à la Faculté de médecine pour l'étude du *Canon* et plus généralement de la partie médicale.

Certains groupements ont déjà apporté leur contribution au millénaire. C'est ainsi que la Société de l'histoire des sciences (Président, Ahmad Bey Zaki, Directeur du département de la chimie, secrétaire : Nazif Bey) a organisé une séance académique à la Société de Géographie.

Les communications suivantes furent données (en arabe) : « *Influence d'Avicenne sur la Renaissance*

scientifique en Europe », par Mlle. M. Th. d'Alverny ; « *Les œuvres d'Avicenne* », par M. Qandil Bey ; « *Quelques remarques sur le Canon d'Avicenne* », par le Dr. Kamel Hussein Bey ; « *La tendance sensualiste de la doctrine de la connaissance chez Avicenne* », par le Dr. Moustafa Nazif ; « *Avicenne et l'alchimie* », par le Dr. I. Madkour Bey ; « *Les idées d'Avicenne sur la géologie* », par M. Sati 'al-Housri ; « *Avicenne et la biologie* », par M. Bannono.

De même le Centre d'Etudes de Dar El-Salam consacra deux conférences à Avicenne : l'une du P. Anawati (*Avicenne et le dialogue Orient-Occident*) (2) l'autre de M. Louis Gardet, *l'Expérience mystique selon Avicenne* (3).

Enfin la *Revue du Caire*, consacre ce numéro spécial à la gloire du grand philosophe.

*
* *

Ce qui fait l'importance d'Avicenne, c'est qu'il n'est pas un philosophe uniquement « oriental » : ses œuvres traduites en latin influencèrent fortement certains courants de pensée du moyen-âge. Il n'est pas étonnant que des savants et des organismes d'Occident s'intéressent particulièrement à lui à l'occasion du millénaire. Signalons tout d'abord l'*Institut français du Caire*. Son Directeur actuel, M. Kuentz a su joindre

(2) Cette conférence fut redonnée le 23 nov. 1950 à Alexandrie, au Groupement des Amitiés françaises. Elle a été reproduite par la *Revue des Conférences françaises en Orient* (avril 1951).

(3) Le résumé de cette conférence se trouve ici (p. 56). Le texte in extenso sera publié dans « *Les Cahiers de Dar El-Salam* » au cours de cette année.

aux membres arabisants de l'Institut un certain nombre de précieux collaborateurs : parmi les premiers il faut citer M. Kuentz lui-même, Madame Rémondon, les RR.PP. Rice, Jomier, de Beurecueil et Anawati; parmi les seconds : Mlle Goichon, MM. Massignon, Abd El-Wahhab Pacha, Madkour Bey, Dr. Mohammad Kâmil Hussein, Mourad Kamil, Mohammad Yousef Moussa, Corbin, Mohammad El-Tanguy, Sâmî El-Dahhan, Osman Amin, Abd El-Rahman Badawi, Sa'îd El-Nasicy, Ahwâni, Fouad El-Sayyed, Isyâri, Gardet, Vajda, le R.P. de Menasce. A côté d'articles de fonds originaux, un certain nombre de textes avicenniens seront publiés. En voici la liste : *al-hikma al'arûdiyya*, *kitâ bal-hidâya*, *risâlat al-malâi'ka*, *risâlat al-firdaws*, *risâlat hizf al-sihha*, *al-fusul al-mustafâda min majâlis al-nazar*, *risâlat al-hudûd* *risâlat al-huzn*, *risâlat al-akhlâq*, *al-risâla al-manâmiyya*, *risâla fî hujaj al-muthbitîn lil-'âlam mabda'an zamâniyyan*, *tashrih al-wujûd*, *risâlat al-siyâsa*, *risâlat hudûth a-ajsâm*, *risâla fîl mabda' wal-ma'âd*, *risâlat-al-'arsh*, *al-arâjîz al-tibbiyya*, *sharh al-khutba al-gharrâ'*, *risâlat al-firâsa*. Comme beaucoup de ces épîtres sont inédites, on voit l'importance de cette contribution, toute à l'honneur du célèbre Institut du Caire.

A son tour l'Institut franco-iranien de Téhéran participera au millénaire en la personne de son directeur M. Corbin qui publiera la traduction persane (et le commentaire persan) de *Hayy ibn Yaqdhân*, traduction et commentaire faits à Ispahan dès le temps de 'Alâ' al-Dawla.

Paris n'a pas voulu demeurer en arrière : la Radiodiffusion Française organisa une série de causeries en arabe. En voici la liste : Causerie liminaire, par S.E. le Dr. Taha Hussein, *La vie d'Avicenne* par M. Ben Yahya, professeur à l'Institut des Hautes Etudes

de Tunis, *La personnalité d'Avicenne*, par Mlle Goichon, Bibliothécaire à la Faculté de Médecine de Paris, *Avicenne et la femme*, par le Professeur Ahmad al-Wazir, *Avicenne entre le péripatétisme et le mysticisme*, par le professeur Jabbour Abd El-Nour, Directeur des Etudes Arabes aux lycées français de Beyrouth, *Avicenne et l'Occident médiéval*, par Mlle M.Th. D'Alverny, Conservateur-adjoint des manuscrits de la Bibliothèque Nationale; *Avicenne et la connaissance de Dieu des universels et des particuliers*, par le Professeur Ahmad Sawâf, *La connaissance mystique de Dieu*, par le Professeur Louis Gardet. Une causerie de Mr. Louis Massignon, professeur au Collège de France, clôtura la semaine d'Avicenne, qui eut lieu en mars 1951.

Enfin, toujours en France, la *Revue thomiste* consacre à Avicenne une partie d'un de ses numéros avec des articles de M. Vajda (traduction avec notes du Commentaire d'Ibn Sînâ de la théologie d'Aristote), de M. Gardet, du R.P. Dondaine, professeur aux facultés du Saulchoir et du P. Anawati.

En Angleterre c'est l'université de Cambridge qui prit l'initiative de présenter au public instruit une série de « lectures » sur Avicenne en février 1951 (données à l'*Arts School* par la *Faculty of oriental Languages*. Voici la série de ces conférences : *Avicenna's Life and times*, par A.J. Arberry; *Avicenna's place in arabian philosophy*; *Aspects of Avicenna's writings*, par G. M. Wickens; *Avicenna's influence on Jewish thought*, par A.C. Crombie; *Avicenna and western thought in the 13th century*.

L'Espagne mit à la disposition du comité d'Avicenne du Caire la liste exhaustive des manuscrits d'Avicenne se trouvant dans ses bibliothèques. D'autre part le R.P. Fernandez publia cette année même un

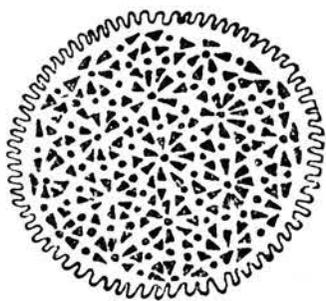
important ouvrage sur la métaphysique d'Avicenne, relevant en particulier son influence sur la pensée médiévale.

Enfin l'Italie en la personne d'un de ses meilleurs orientalistes, M. Francesco Gabrieli, participe au millénaire : en effet c'est M. Gabrieli qui fut chargé par l'Unesco de présenter la figure du grand philosophe. Sa communication fut reproduite dans l'*Oriente moderno* (juillet-septembre 1950) sous le titre : *Nel millenario di Avicenna*.

Tels sont, du moins à notre connaissance, les travaux suscités par le millénaire d'Avicenne. Comme on le voit, une louable émulation a provoqué les efforts les plus variés, depuis l'austère édition des textes jusqu'à la création de pièces de théâtre. Dans un monde si violemment sollicité par les forces de la discorde, comment ne pas se réjouir de tels efforts et ne pas leur souhaiter un plein et fécond succès ? Puissent les hommages rendus aux grands hommes resserrer les liens de fraternité qui doivent unir les membres de la grande famille humaine. Les biens que le Créateur a mis si libéralement à leur disposition serviront alors non à semer la haine parmi les hommes mais à assurer, par l'amour, leur bonheur.

M.-M. ANAWATI O.P.

Le Caire, juin 1951.





POUR VOS VOYAGES **PRENEZ L'AVION**

L'histoire ne revient pas en arrière, le seul moyen de déplacement commode aujourd'hui, c'est l'avion. Evitez les transbordements inutiles, les attentes interminables, les multiples faux frais.

PRENEZ L'AVION



Ne perdez pas un temps précieux, rejoignez vite les êtres qui vous sont chers, prolongez vos vacances, une seule solution, c'est l'avion.

PRENEZ L'AVION AIR FRANCE

qui vous offre un confort idéal, un service impeccable, une cuisine de grande classe et qui vous amène frais et dispos à destination.

Le Caire : Tél 79915 — 45670
Alexandrie : Tél. 23929
et toute agence de voyages

MESSAGERIES MARITIMES

SERVICES DE PAQUEBOTS

ET NAVIRES DE CHARGE



REPRESENTATION EN EGYPTE



ALEXANDRIE

Passages : Khédivial Mail Line — — Tél. 20824

Marchandises : Sté. Misr de Navigation

Maritime — — — — Tél. 21547

LE CAIRE

Passages : Khédivial Mail Line — — Tél. 59507

Marchandises : Sté Misr de Navigation

Maritime (c/o Banque Misr) Tél. 78295

ZONE DU CANAL

Port Said }
Suez }

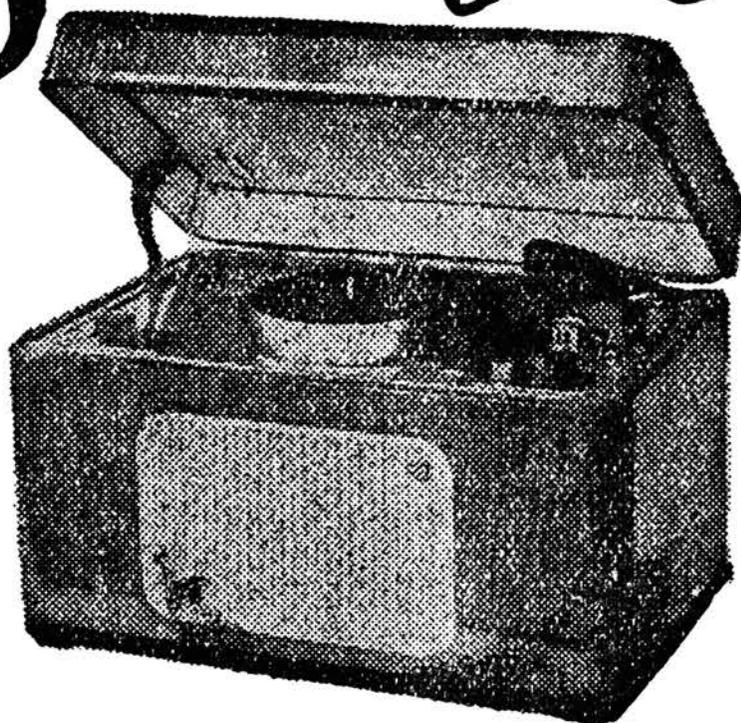
Messrs. Worms & Co.

Tél. 8671 à 8676

Tél. 36

ENREGISTREMENT MAGNETIQUE SUR FIL
JOINT L'UTILE A L'AGREABLE
APPAREIL IDEAL POUR DICTER VOTRE COURRIER
ET POUR VOS SOIREES DANSANTES

LE *Sonofil*



R.C. 3518

Une fabrication
de la DIVISION "ELECTRONIQUE"
des ATELIERS DE CONSTRUCTIONS
ELECTRIQUES DE CHARLEROI
SOCIETE ANONYME



TEL. 59816

40, Rue Falaki - Le Caire

CHEMLA

synonyme de

QUALITÉ

Grands Magasins

CHEMLA

S. A. E.

R.C.C. 56824

SOCIETE ANONYME DES DROGUERIES D'EGYPTE

Ci-Devant E. DELMAR

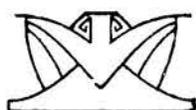
Fondée en 1880



Siège Social : 12, Rue Mahdi — R.C. 10866 — Le Caire

**LA PLUS ANCIENNE MAISON DU MOYEN-ORIENT
POUR LE COMMERCE DES PRODUITS PHARMACEUTIQUES**

**Quelques produits des Laboratoires ISIS
propriété de la S.A.D.E.**



BILIXINE	(maladie du foie)
CYNAROS	(maladie du foie)
HEPATONIC	(tonique)
PULMOLINE	(Sirop contre la toux)
STIM	(élixir reconstituant général)
HAMODERME	(poudre contre hamonil)
CYSTOSAN	(diurétique)

BANQUE DE L'INDOCHINE

SOCIÉTÉ ANONYME

Au Capital de 1.275.000.000 Francs

SIÈGE SOCIAL: 96, Boulevard Haussmann
PARIS (8^{me})

Succursales et Agences :

BORDEAUX, MARSEILLE

LONDRES

INDOCHINE, CHINE, HONGKONG

TOKYO, SINGAPOUR, BANGKOK,

PONDICHERY

PAPETE, NOUMEA

SAN FRANCISCO

DJEDDAH, DHAHRAN (Arabie Séoudite)

HODEIDAH (Yemen)

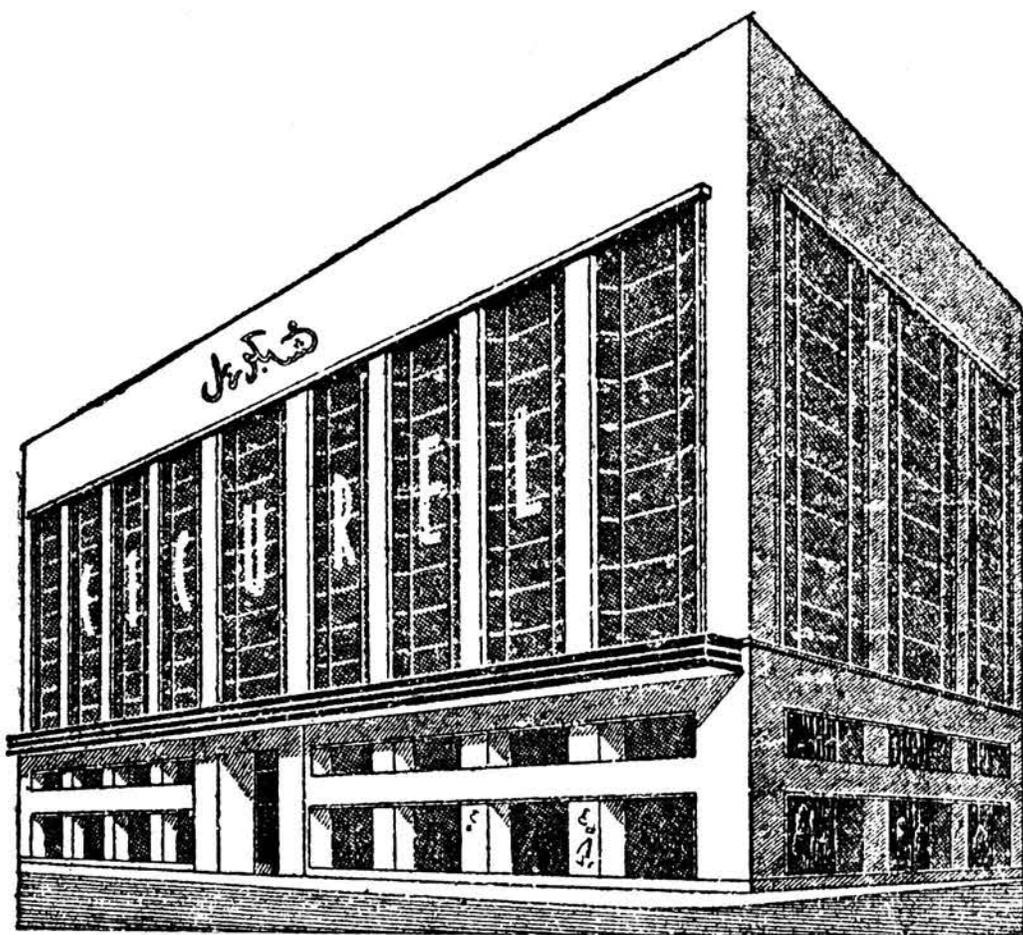
DJIBOUTI (Côte Française des Somalis)

ADDIS ABEBA, DIRE DAOUA (Ethiopie)

BANQUE D'INDOCHINE (South Africa) Ltd.
Johannesburg.

TOUTES OPÉRATIONS DE BANQUE

CORRESPONDANTS DANS LE MONDE ENTIER



Grands Magasins

Picurel

S. A. E.

Les magasins les plus élégants d'Egypte

R.C. 26248