

Ab 'I-Nafs, rheteur et philosophe

Autor(en): **Genequand, Charles**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **50 (1996)**

Heft 4: **Jubiläumsausgabe zum fünfzigjährigen Bestehen der Asiatischen
Studien = En l'honneur du cinquantenaire des Études Asiatiques**

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147276>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ABŪ 'L-NAFĪS, RHETEUR ET PHILOSOPHE

Charles Genequand, Genève

Parmi la cohorte de fantômes qui hantent les veillées du vizir buyide Ibn Sa'dān fidèlement rapportées par Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī dans *al-Imtā' wa 'l-Mu'ānasa*, nous rencontrons deux noms qui désignent sans doute un seul et même personnage, en dépit d'une légère variante: Abū 'l-Naḍr Nafīs et Abū 'l-Nafīs.¹ Nous ne savons presque rien de lui. Abū Sulaymān al-Siġistānī lui consacre une notice dans le *Šiwān al-Ḥikma*,² vantant son exceptionnelle connaissance de maximes grecques dont il cite quelques exemples, comme le fait aussi al-Tawḥīdī dans *al-Baṣā'ir wa 'l-Daḥā'ir*. C'est d'ailleurs également al-Siġistānī qui le cite dans le deuxième passage de l'*Imtā'*, oeuvre dans laquelle Abū 'l-Nafīs n'apparaît pas en chair et en os, ce qui laisse supposer qu'il était déjà mort à l'époque où ces entretiens sont censés se dérouler. Le terme de *risāla*, utilisé dans ce même passage, suggère d'ailleurs qu'al-Tawḥīdī ne rapporte pas simplement une conversation d'après mémoire, comme c'est souvent le cas pour les débats évoqués dans l'*Imtā'*, mais utilise un texte écrit. En revanche, il semble qu'Abū 'l-Nafīs lui-même n'ait rien écrit, mais se soit contenté de transmettre des maximes apprises par coeur et d'improviser des discours. C'est du moins ce qu'on peut déduire du terme de *ḥuṭba* employé par le *Šiwān al-Ḥikma* pour désigner le texte sur les rapports de l'âme et de l'esprit dont il sera question plus loin. Abū 'l-Nafīs semble avoir eu un penchant pour l'orchestration de lieux communs philosophiques dans un

- 1 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-Imtā' wa 'l-Mu'ānasa*, éd. A. Amīn et A. al-Zayn, 3 vols., Le Caire plusieurs éd. Les passages en question se trouvent au tomes II 86-9 et III 138-41. Joel L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden 1986, 183 et 230, ne semble pas s'être avisé de l'identité des deux personnages, identité reconnue en revanche par W. al-Qadi dans son édition d'*Al-Baṣā'ir wa 'l-Daḥā'ir*, Beirut 1988, vol. 1, p. 35 (aphorisme n° 81). Dans cet ouvrage, il reçoit en outre à plusieurs reprises la *nisba* d'*al-Riyāḍi* (qui ne figure pas chez al-Sam' ānī).
- 2 *Muntakhab Šiwān al-Ḥikma*, éd. D.M. Dunlop, La Haye-Paris-New York 1979, 158-61. La notice est reprise sous forme abrégée dans al-Šahrazūrī, *Nuzhat al-Arwāḥ wa Rawḍat al-Afrāḥ*, 2 vol., Haydarabad 1976, II 76-7.

style virtuose qui n'échappe pas toujours à la redondance. Les deux passages de l'*Imtā'* méritent toutefois une lecture un peu plus attentive.

Le premier se situe dans le cadre d'une discussion au cours de laquelle, à la demande du vizir, on rapporte un certain nombre de propos attribués à Abū 'I-Ḥasan al-°Āmirī.³ Dans l'un de ceux-ci, il oppose la nature et l'intelligence: la nature produit les choses en procédant des universaux simples aux individus composés, tandis que l'intelligence les connaît en remontant des individus composés aux universaux simples. C'est alors qu'Abū 'I-Naḍr Nafīs intervient.

Abū 'I-Naḍr Nafīs dit:

C'est parce que la nature reçoit de l'intellect alors que l'intellect donne à la nature qu'il faut que les deux choses soient distinctes. Si quelqu'un disait: "N'est-il pas possible que les deux fonctions soient réalisées par une seule d'entre elles, c'est-à-dire la nature ou l'intellect?", il faudrait répondre que l'un est dans le monde supérieur et l'autre dans le monde inférieur, et que le supérieur ne saurait descendre ni l'inférieur monter; comme cela est impossible, la faculté de donner et de recevoir s'est entremise entre les deux, c'est-à-dire entre le supérieur et l'inférieur, afin que le premier soit en contact avec le second; l'espace intermédiaire est rempli de toutes sortes d'individus et de couples; le tout est organisé sans solution de continuité, sans qu'il y ait de lieu en dessous de lui ni au-delà de lui quoi ce soit de concevable.

Il dit:⁴

L'homme est composé d'organes comme la tête, les mains, les pieds et autres, et chacun de ceux-ci est composé de tissus homogènes, tels la chair, les os, les muscles et les vaisseaux; puis chacun de ceux-ci est composé des quatre humeurs qui sont le sang, le phlegme et les deux biles; puis chacune de ces humeurs est composée des quatre éléments qui sont le feu, l'air, la terre et l'eau; chacun de ces éléments enfin est composé de matière et de forme.

La théorie physique et physiologique exposée dans ce paragraphe reflète ce qui constitue plus ou moins la vulgate des philosophes et savants musulmans en la matière. Les «tissus homogènes» (*al-a°dā' al-mutašābihāt al-anwā'*) sont ce qu'Aristote et les médecins grecs comme Galien nom-

3 Sur cet auteur, voir E.K. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate*, New Haven 1988.

4 Il est difficile de décider si le sujet de ce verbe, et par conséquent l'auteur du paragraphe qui suit, est al-°Āmirī ou Abū 'I-Nafīs (plus probablement le premier).

ment les homéomères, c'est-à-dire par exemple la chair, la peau ou les os.⁵ A l'inverse de l'ordre d'exposition suivi ici, les auteurs arabes partent généralement du plus simple pour aller vers le plus complexe. C'est ainsi que procède par exemple al-Fārābī dans son ouvrage sur la philosophie d'Aristote: il commence par les quatre éléments simples avant de passer aux corps homéomères puis aux corps complexes, plantes et animaux.⁶ Les «Frères de la pureté» ont un schéma plus complexe et qui se rapproche davantage du nôtre: Dieu commença par créer les quatre qualités élémentaires, chaud, froid, humide et sec; en les combinant deux à deux on obtient les quatre éléments ainsi que les quatre humeurs, sans que la relation exacte entre ces deux dernières catégories soit très claire. Les tissus (os, moëlle, muscle, etc.) sont au nombre de neuf très exactement. Enfin, les organes, définis d'ailleurs de manière assez surprenante, sont dix.⁷

Il dit:

De même que chaque organe possède une faculté qui lui est propre et le dirige, de même le corps dans son ensemble possède une autre faculté qui en assure la conduite (*tadbīr*).

L'idée d'une faculté correspondant à chaque organe est à la base de la physiologie galénique. La faculté assurant la conduite globale du corps est évidemment l'âme, ou la faculté dominante de celle-ci, appelée en grec pour cette raison *to hēgemonikon* (*al-mudabbir*).⁸

Il (=Abū 'l-Ḥasan) dit:

Le sage a dit dans le livre *Du Ciel*: "La cause des espèces et des genres et de leur pérennité est la sphère droite, tandis que la cause des individus et du renouvellement de leur venue à l'être est la sphère inclinée. La nature des universaux logiques est la faculté démonstrative qui les ordonne lorsque la sensation s'est portée plusieurs fois sur l'un d'entre eux."

5 Voir par exemple W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy VI: Aristotle, An Encounter*, Cambridge 1981, 227 et n. 2; M. Ullmann, *Islamic Medicine* (Islamic Surveys 11), Edinburgh 1978, 32.

6 Al-Fārābī, *Falsafat Aristūṭālīs*, Beyrouth 1961, 101-12.

7 *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafa'*, éd. Beyrouth II, 381-2.

8 M. Ullmann, *Islamic Medicine*, 60-1.

Abū 'l-Naḍr Nafis dit:

C'est là un jugement conjectural et une opinion fondée sur une supposition. La sphère droite et la sphère inclinée appartiennent à la même espèce et entretiennent un rapport concordant, sans que l'une concerne particulièrement les espèces et les genres ou les individus et leurs générations successives. La preuve en est que si l'on renversait la proposition, on ne dirait pas autre chose.⁹ La pensée peut trébucher comme la langue peut fourcher; le sage peut se méprendre et le coursier broncher. Souvent un homme ivre parle de ce qu'il ne connaît pas ou délire dans son sommeil. Qui peut affirmer que ce sont là les qualités de la sphère droite et de la sphère inclinée? Ce sont des imaginations et des fantaisies que leur auteur ne peut vérifier. Ce qu'Abū 'l-Ḥasan professe sur l'autorité du Sage est pur conformisme tout comme l'affirmation du Sage est pure imagination. L'admiration des hommes les uns pour les autres est une séduction qui les pousse à adopter des opinions erronées, tout comme l'aversion qu'ils éprouvent les uns pour les autres les pousse à rejeter la vérité. Longues ont été les querelles à ce sujet, et la crainte a poussé les hommes à s'en remettre à Dieu.

Ce paragraphe commence de nouveau par une citation, ou plutôt deux, d'Abū 'l-Ḥasan al-Āmirī, suivie du commentaire de la première par Abū 'l-Nafis. La référence (erronée) au *De Caelo*, sans être une citation littéraire, vise sans doute un passage influent du *De Generatione et Corruptione*.¹⁰ La sphère droite est celle des étoiles fixes, cause de l'éternité des espèces. La sphère inclinée est l'ecliptique qui produit la génération et la mort des individus en imprimant au soleil le mouvement alternatif d'éloignement et de rapprochement correspondant aux saisons. Abū 'l-Nafis critique le caractère arbitraire de la répartition des fonctions qu'elle suppose entre les deux sphères. Les deux mouvements étant de même nature quoique différents, on pourrait tout aussi bien inverser les rôles. L'objection est extrêmement intéressante et mérite d'avoir sa place dans l'histoire de la critique de l'aristotélisme en islam. En effet, elle ne figure pas parmi les thèses contestées par al-Bīrūnī dans sa correspondance avec Ibn Sīnā¹¹ et met le doigt sur une faiblesse réelle de la théorie ari-

9 Texte douteux, corrigé par les éditeurs dont la lecture n'est guère plus intelligible que celle des mss. Peut-être faudrait-il lire: *law qalaba dālīka*.

10 Cf. Aristote, *De Generatione et Corruptione* II 10, en part. 336a 23-b 10.

11 Cf. S. H. Nasr et M. Mohaghegh (éds.), *Al-As'ilah wa'l-Ajwibah*, Kuala Lumpur 1995 (reprint de l'éd. Téhéran 1972).

stotélienne¹². Quant à la phrase sur les universaux logiques, elle dérive de l'ultime chapitre des *Seconds Analytiques* d'Aristote (II 19) qui explique comment l'universel se forme par induction à partir de sensations répétées et conservées dans la mémoire. Le rapprochement entre les deux idées est fondé sur la référence commune au générique, biologique dans un cas, logique dans l'autre.

Abū 'l-Ḥasan dit:

Tout ce qui existe a une seule essence qui n'est perçue que par l'intellect, et n'a pas de principe; car s'il avait un principe, ce dernier participerait à la même nature de l'être et ne pourrait se mouvoir, car il n'aurait pas de contraire vers lequel il se mouvrait.

Abū 'l-Naḍr Nafīs dit:

Ce qu'il entend par cet existant est la Réalité Première qui est la Cause des causes, le Créateur, la Divinité. Ce qu'il dit n'est pas correct, car il devrait diviser l'existant selon ses divisions et définir le degré de chaque existant tel qu'il est de manière à arriver, à partir de cet existant suprême, à l'existant le plus bas; ou bien il devrait remonter de l'existant le plus bas à cet existant suprême. Car rien de ce qui peut être perçu par l'intellect ou par les sens n'est dépourvu d'une certaine part de «cet existant suprême» grâce à laquelle il est lui-même existant, quelque minime que soit cette part.

La nouvelle maxime d'al-Āmirī évoque à la fois Parménide et le concept de l'«Un qui est», dont on ne peut rien dire d'autre et qui en particulier n'a pas de naissance, et le principe platonicien de l'Un au-delà de l'être. Ce mélange de pensée présocratique et néoplatonicienne n'est pas unique dans la philosophie islamique et se retrouve de manière éminente chez le pseudo-Ammonius.¹³ En réponse à cela, Abū 'l-Nafīs évoque les deux démarches philosophiques fondamentales et opposées léguées par l'antiquité: la méthode déductive et descendante qui est essentiellement celle du néoplatonisme, appliquée de manière particulièrement rigoureuse par Proclus dans les *Eléments de théologie* que les Arabes ont connus à travers diverses traductions et adaptations partielles. L'autre méthode est

12 Voir sur ce point le commentaire de H. H. Joachim, *Aristotle on Coming-to-be and Passing-away*, Oxford 1922, 260.

13 Voir U. Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLIX, 1), Stuttgart 1989.

ascendante et inductive et dériverait plutôt d'Aristote. Il faut néanmoins observer que la formulation de cette dernière est ici également influencée par le néoplatonisme et la notion de participation; tout être possède une portion ou comme un reflet de l'être premier, l'importance de cette part diminuant au fur et à mesure que l'on s'éloigne de sa source. Au contraire, la démarche aristotélicienne est purement physique, partant de l'existence du mouvement dans le monde pour remonter à sa source.

Il (=Abū 'l-Ḥasan) dit aussi:

On peut définir la chose comme une selon le concept et multiple selon les noms, ou une selon le nom et multiple selon le concept, ou une selon le genre et multiple selon les espèces, ou une selon l'espèce et multiple selon les individus, ou une par contact et multiple selon les parties. Nous pouvons dire d'une chose qu'elle est une quant au substrat et multiple quant aux définitions, comme la pomme en laquelle se trouve couleur, goût et parfum; ou qu'elle est une quant à la définition et multiple quant au substrat, comme la blancheur qui se trouve dans la neige, le coton et la céruse, ou multiple quant à la définition et au substrat, comme la science et le mouvement: le substrat de celui-ci est le corps et le substrat de celle-là est l'âme, et leurs définitions sont différentes; elle peut être une quant au substrat et à la définition, comme l'épée et le Şamsām. Nous pouvons nommer des choses qui sont une en actualité et multiples en potentialité, comme la lampe. Mais qu'elle soit une en potentialité et multiple en actualité du même point de vue, cela n'est pas possible; en revanche cela est possible de points de vue différents.

Ce paragraphe est fondé, de manière très libre, sur les premiers chapitres des *Catégories* d'Aristote. Ainsi, la chose “une selon le nom et multiple selon le concept” correspond à ce qu'Aristote appelle «homonyme». De même le blanc et la science sont utilisés par Aristote comme exemples type de propriétés se trouvant dans un sujet, respectivement matériel ou immatériel.¹⁴ La distinction entre l'unité par contact et d'autres sortes d'unité, comme le mélange, est établie par Aristote à plusieurs reprises, en particulier dans la *Métaphysique*.¹⁵ Le Şamsām est le nom d'un sabre légendaire. L'exemple de la lampe signifie probablement que la flamme peut se diviser à l'infini en en allumant d'autres. En revanche, on voit mal

14 Aristote, *Catégories* 1-2, 1a 1-1b 9.

15 Le chapitre V 6 est consacré tout entier aux différents senses dans lesquels se disent l'un et le multiple.

de quoi il est question dans la dernière phrase, et ce que signifient les différents points de vue auxquels il est fait allusion. Ce qui frappe surtout dans tout ce passage est le caractère purement rhétorique de sa construction; l'auteur recherche partout la symétrie en «remplissant les cases» de toutes les permutations théoriquement possibles, même là où elles ne correspondent à aucun contenu concret et réel.

Abū 'l-Naḍr Nafīs dit:

L'un qui se divise et dont naît la multiplicité est différent de l'Un qui ne se divise pas, et le multiple qui s'unifie de manière à être un est différent du multiple qui ne s'unifie pas; l'Un indivisible est la cause de l'un divisible; le multiple qui s'unifie est la cause du multiple qui ne s'unifie pas. C'est la sagesse divine qui en a décidé ainsi afin que le multiple qui s'unifie corresponde au multiple qui ne s'unifie pas et l'un divisible à l'un indivisible. Cette correspondance exprime la perfection qui échoit au tout; elle n'est pas une forme qui s'ajoute à une forme ou une multiplicité qui domine une multiplicité. Que Dieu soit notre recours contre l'impuissance de l'expression et la faiblesse des mots à exprimer ce que nous voulons.

Ici encore Abū 'l-Nafīs brode assez librement ses variations, mais le thème lui est fourni cette fois-ci par le néoplatonisme. On peut se référer aux *Eléments de Théologie* de Proclus, en particulier la quatrième proposition qui distingue nettement l'un par unification d'une pluralité d'une part et l'Un absolu de l'autre. Mais ici encore Abū 'l-Nafīs brouille les choses par sa manie du parallélisme. Proclus, fidèle à sa démarche triadique, ne distingue que l'Un absolu, l'un unifié et la multiplicité.

L'autre discussion à laquelle participe Abū 'l-Nafīs intervient dans la trente-septième nuit de l'*Imtā'* (III, 138 ff.). C'est alors Abū Sulaymān (al-Siġistānī) qui rapporte ses paroles:

J'ai entendu Abū 'l-Nafīs prononcer au sujet de la nature un discours qui laissait l'âme émerveillée, et j'y rattache ce passage:

Il dit:

O Nature, que puis-je te dire? Que puis-je te reprocher? Comment puis-je te blâmer? Tu réunis des éléments blâmables, des états pénibles, et l'ordre que tu y fait régner ne compense pas ta dissémination parmi eux. Tu possèdes des accès destructeurs et des calamités secrètes qui se manifestent à partir de toi, plongent en toi et reviennent à toi, de telle sorte que si nous disions, au sujet de certains aspects, que tu es sage, nous devrions dire, à propos d'autres, que tu es

ignorante; en toi la sottise est mêlée à la lucidité et la rectitude amène la tortuosité. En toi se trouvent horreurs et étrangetés, calamités et merveilles, car tes mouvements tantôt suivent un chemin qui t'attire l'amour et l'affection, et tantôt dévient de manière à te valoir la haine et la répulsion. Parfois ton mouvement détruit les constructions solides, les formes admirables et la splendide harmonie, et parfois il restaure ce qui s'effondre, renouvelle ce qui est usé et corrige ce qui est gâté. Tu sembles ainsi jouer sans but et endommager à dessein. Nombreux sont les attributs que t'ont donnés ceux qui veulent te définir, et pourtant ceux qui ont fait des conjectures ne savaient pas, ceux qui ont imaginé n'avaient pas d'opinion, l'expression n'était pas loin de l'allégorie, l'idée n'était pas séparée de la supposition, la vérité ne s'est pas dégagée de l'erreur, la clarté ne s'est pas distinguée de la confusion, aucun avis sincère n'a percé à jour la tromperie, les apparences ne sont pas exemptes de confusion et il n'est pas d'affirmation qui n'ait trouvé son contradicteur. C'est pour cette raison et d'autres semblables que je t'ai opposé mon discours, que je t'ai exposé ce que j'avais dans l'âme. Par Celui à qui tu dois ta permanence et ton existence, vers qui tu retourneras et seras ramenée, ne m'informerai-tu pas sur toi-même? N'étancheras-tu pas ma soif à ton sujet? Ne m'expliqueras-tu pas le secret de ta condition? Ne me permettras-tu pas de te voir de mes propres yeux? Je te fais cette humble supplique et je t'expose mon désir brûlant parce que tu es ma protectrice et ma compagne; entre nous deux il n'y a pas de voile autre que l'hostilité venant de toi ou de moi: de toi, c'est la subtilité de ta magie et l'impénétrabilité de ton secret; de moi, c'est mon incapacité à expliquer et à distinguer sans l'aide de la puissance de Dieu qui est la cause de ton mouvement dans tous les modes de ton action et toutes les merveilles de ta justice et de ton injustice.

Cet éloge de la Nature (la majuscule s'impose), éloge à vrai dire assez ambivalent, est un morceau sans exemple dans la littérature arabe. D'une manière générale, la pensée islamique dévalue la nature en en faisant un outil totalement passif entre les mains de Dieu. Le terme même de *ṭabī'a* est généralement considéré comme ayant une signification passive, soit "ce qui a reçu une empreinte"¹⁶. Cette conception de la nature, que j'appellerai passive pour faire court, est particulièrement en évidence dans le *kalām* qui nie radicalement l'existence de causes secondes ou naturelles. Elle n'est pas absente de notre passage puisqu'il fait allusion à Dieu comme source et point de retour de la nature. Sous le voile d'un langage islamisé, on peut reconnaître ici la vision néoplatonicienne de la procession et du retour où la nature constitue le point ultime de la descente des

16 Voir al-Tawḥīdī, *Muqābasāt*, éd. M.T. Ḥusayn, Beyrouth 1989 (repr. de l'éd. Bagdad 1970), 114 ss. la discussion à ce sujet.

hypostases dans la matière. Mais la conception «active» de la nature, considérée comme douée en elle-même de sagesse et de raison, n'est pas ignorée non plus dans la pensée islamique, comme en fait foi entre autres la prosopopée ci-dessus. Elle est également un héritage du galénisme, tout en ayant ses racines dans la pensée d'Aristote.¹⁷

Il disait aussi que la nature disait ceci:

“Je suis l'une des puissances du Créateur, à qui ont été confiés ces corps soumis afin que j'agisse envers eux avec toute ma capacité de façonner et de former, de perfectionner et de corrompre; sans ces deux dernières facultés, je n'aurais aucun effet sur rien et rien ne subirait mon action; il serait égal que j'existe ou que je n'existe pas, ma présence et mon absence reviendraient au même. Si je cessais d'exister, ce en quoi je me trouve cesserait d'exister”.

Mais¹⁸ c'est là un discours inepte, une opinion futile, une conjecture arbitraire. S'il était possible de rapporter tout ce que ce sage débite lorsqu'il est gai et lorsqu'il est triste, il y faudrait un vaste espace, une place immense, mais c'est là une chose trop difficile à accomplir pour moi et qui dépasse le cadre de cette épître. Je ne fais que parcourir ces contrées à cause de l'amour que j'éprouve pour la sagesse telle qu'on l'exprime ici et là et qu'on peut y faire allusion, non pour l'étudier à fond et en épuiser la matière: qui le pourrait? Qui pourrait en entretenir l'idée? Les vallées du monde sont trop profondes et ses cimes trop élevées, il est trop lourd, trop tranchant, ses accidents sont trop subtils et ses corps trop denses, il est trop merveilleux dans sa composition et trop admirable dans sa simplicité, pour qu'un seul homme puisse en épuiser le sens. Tous ceux qui l'habitent, si intelligents, lucides et éloquents soient-ils pour exposer ce qui est obscur, que cela soit visible ou invisible, ne sauraient le concevoir.

Cette apologie de la Nature sous forme de prosopopée tourne court, interrompue, semble-t-il, par al-Siġistānī. D'après le bref extrait qui nous en reste, on peut juger que la conception «active» de la nature qu'il reflète devait probablement beaucoup à Galien. Les termes par lesquels la nature affirme avoir le pouvoir de former et de façonner les corps rappellent ceux qu'utilise le médecin grec à son sujet, en particulier dans son traité *De Usu Partium*. Historiquement, la vision quelque peu contradictoire de la nature qu'il reflète semble redevable au double héritage, médical et naturaliste

17 Cf. à ce sujet Ch. Genequand, “Quelques aspects de l'idée de nature, d'Aristote à al-Ghazālī”, *Revue de Théologie et de Philosophie* 116 (1984), 105-29.

18 Je considère que nous avons affaire à partir d'ici à une nouvelle intervention d'al-Siġistānī qui exprime son désaccord avec Abū 'l-Nafīs.

d'une part, néoplatonicien et spiritualiste de l'autre, qui est celui du cercle d'al-Siğistānī et d'al-Tawhīdī.

Le troisième passage se trouve dans le *Šiwān al-Hikma*.¹⁹

Renseignez-moi au sujet de l'esprit (*rūh*): a-t-il la même capacité que l'âme; en quoi se rapprochent-ils? En quoi diffèrent-ils? Quelle est l'origine de celui-là, et quelle est la destinée de celle-ci? Quel est le pouvoir de l'homme défini par l'âme et l'esprit? A quoi sert le corps qui porte l'esprit? Que dit l'esprit qui meut le corps? Quelle est la définition de chacune de ces choses? Quelle est l'unité cachée dans cette multiplicité? Quelle est cette multiplicité qui domine cette unité? Comment se séparent-elles après avoir été mêlées, et comment se dissolvent-elles après cette fusion? Comment en viennent-elles à éprouver de la répulsion après avoir été liées d'amitié? Comment se séparent-elles après avoir été confondues? Où passe l'ordre qui préservait cette disposition? Où s'en va la lumière qui émanait de cet être resplendissant? Où est la douceur qui se répandait par cette lucarne? Qu'est devenu cette chose qui ordonnait et défendait, qui rejetait ou acceptait, qui exprimait l'amour ou la haine, qui maigrissait quand elle était dans le besoin et grandissait quand elle était repue, qui souffrait quand elle aimait et brillait quand elle voulait, qui était humiliée dans le malheur et arrogante dans la colère, qui retranchait du premier et du dernier (?), qui maîtrisait le caché et le manifeste, connaissait l'invisible et le visible, se représentait le passé et l'avenir, concevait la prémisse et la conclusion, différenciait l'espèce du genre, discernait le simple dans les profondeurs du complexe, distinguait le pur du trouble, enserrait l'unité dans les replis de la multiplicité, manifestait le désir et l'indifférence, régissait la croissance et le développement? Que dire de cette chose qui supposait et affirmait, niait et croyait, savait et ignorait, choisissait et informait²⁰, éprouvait répulsion et attirance, espérait et désespérait, montait et descendait, se tenait au milieu des phénomènes et les distinguait les uns des autres, examinait les choses différentes sans les confondre, inspectait les contraires et les décrivait au moyen de leurs propriétés? Est-elle remontée vers sa circonférence en éprouvant de la haine à l'égard de son centre? S'est-elle élevée de sa circonférence, désirant son centre? S'est-elle dispersée entre les deux, incapable de se gouverner elle-même? A-t-elle sauté de là vers ce dont nous n'avons aucune²¹ nouvelle? A-t-elle subi ce dont nous n'avons nulle connaissance? A-t-elle disparu au regard dans la mesure où elle apparaissait à l'intellect, ou s'est-elle dérobée à tous deux? En outre, qui

19 Voir ci-dessus n. 2.

20 Je traduis littéralement: *yaḥīru wa yuḥbiru*, mais il y a probablement une faute; on attend un contraste plus net entre les deux idées.

21 Je corrige le texte (l. 3588): *ilā mā lā naba'a la-nā*.

l'a préservée d'un côté et chassée de l'autre? Qui l'a exilée de cette patrie et l'a effarouchée loin de ce qui lui était familier? Qui lui a fait haïr ce pays et lui a fait aimer cet exil? Qui l'a apprivoisée à cette sauvagerie? Qui l'a ornée de ces bijoux et parée de ces dons? Qui lui a fait trouver trop étroit cet espace malgré son immensité²²? Qui l'a écartée de cette place malgré sa largeur? Était-ce pour son bien ou pour son mal? A-t-elle été négligée ou oubliée? Est-elle partie volontairement ou contre son gré? Avant son évanouissement, un voile s'est-il interposé devant la préférence et l'aversion? Qu'est-ce que cet évanouissement, et qu'est-ce que ce voile?

A cette longue litanie, les personnes interpellées au début (“renseignez-moi ...”), jamais nommées, répondent par une série de citations poétiques, assez médiocres, et qui à vrai dire ne font que prolonger les doutes d'Abū 'l-Nafīs, étant elles-mêmes de forme dubitative (*layta si'ri*) ou interrogative (*hal*). Elles reprennent pour l'essentiel les thèmes de la *ḥuṭba*: D'où vient l'âme et où va-t-elle? Comment s'unit-elle au corps? Il est à noter que le texte commence par une discussion de la distinction entre l'âme et l'esprit qui est tôt oubliée et fait place au problème plus général de l'union de l'âme et du corps.

Les vers sont suivis par quelques remarques d'Abū 'l-Nafīs qui n'y ajoutent rien d'essentiel et qui peuvent par conséquent être omises ici. Le texte poursuit avec cet autre extrait tiré d'«un autre passage»:

Je m'étonne particulièrement de deux choses: l'une concerne la nature, si noble en elle-même, se dirigeant vers son but et suivant avec régularité son habitude dans l'organisation et l'arrangement de ses effets; comment refuse-t-elle de se soumettre à l'âme et lui désobéit-elle, alors que celle-ci est si douce dans ses appels, si subtile, si bien guidée? L'autre concerne l'âme: comment peut-elle s'enticher de la nature au point de se laisser mener par elle en certains lieux, de périr en se soumettant à elle et en se montrant avec elle jusqu'à descendre dans un monde obscur et pollué? Tantôt je m'étonne que l'âme ne puisse se passer totalement de la nature, tantôt que la nature ne suive pas l'âme. Quelle est la raison de ce fait qui détruit l'âme et corrompt la nature?

Les perplexités d'Abū 'l-Nafīs dans ce paragraphe résultent du conflit entre la conception «naturaliste» qui s'exprimait de façon particulièrement claire dans le deuxième passage d'al-Tawḥīdī et la tendance dualiste et gnosticisante de l'extrait sur l'âme. D'un côté la nature, considérée en ses

22 *Infiṭāq*: je traduis selon le sens voulu par le contexte, mais il y a probablement corruption.

oeuvres, semble inspirée par une sagesse quasi-rationnelle, de l'autre elle est le domaine de la matière qui emprisonne l'âme et l'entraîne dans ses tentations et ses souillures.

On ne nous a transmis que peu de maximes de cet auteur dont le *Şiwān* nous vante l'exceptionnelle mémoire dans ce domaine, et plusieurs de celles qu'il attribue aux Grecs ont une tonalité très islamique. En revanche, la suivante, la plus remarquable sans doute, transmise à la fois par le *Şiwān* et par al-Tawḥīdī, nous est présentée comme étant de son cru:

On demanda à Abū 'l-Nafīs: que penses-tu du temps (*dahr*)? Il répondit: il donne ce qu'il a ravi et ravit ce qu'il a donné, comme un enfant qui joue.

On y reconnaîtra sans peine, sous une forme légèrement modifiée, l'un des plus célèbres aphorismes d'Héraclite (52 Diels-Kranz): "le temps est un enfant qui joue en déplaçant ses pions: royauté d'un enfant"²³.

Et pour conclure cet autre aphorisme qu'il vaudra mieux laisser sans traduction:

*Man kanāt himmatu-hu akla-hu, kānat qīmatu-hu ḥarā-hu.*²⁴

23 *Wahūban li-mā salaba, salūban li-mā wahaba, ka-'l-şabiyyi idā la'iba. Şiwān al-Ḥikma*, éd. Dunlop, I, 3555; *al-Başā'ir wa 'l-Daḥā'ir*, éd. W. al-Qadi, VIII, p. 16, n° 14. Il est à noter qu'al-Tawḥīdī utilise la première personne: "je dis à A." (*qultu*), tandis que le *Şiwān* a le passif (*qīla*), ce qui tend à indiquer que le second ne saurait être la source du premier.

24 *Başā'ir* VIII, p. 91, n° 311.