

La conception de l'âme chez Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī L'exemple du *Kitāb al-Imtā' wa'l-mu'ānasa*

FAISAL KENANAH (Université de Caen)

Résumé

Pour étudier le thème de l'humanisme arabe à travers une approche définitionnelle, nous proposons pour corpus l'œuvre classique du célèbre Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, le *Kitāb al-Imtā' wa'l-mu'ānasa* (Le plaisir offert et la sociabilité partagée). Nous nous pencherons plus particulièrement sur l'un des sujets philosophiques les plus importants de cet ouvrage : l'âme.

Dans cette étude, il sera question d'aborder les différentes définitions et les caractères de l'âme, ses liens avec le corps et l'esprit, son immortalité, ce qui définit l'être humain. Notre auteur constate que les opinions des savants sont partagées et divergentes à propos de la définition de l'âme et cette multiplicité de définitions conduit à la perplexité.

Notre objectif est donc ici d'apporter une réflexion et de saisir le sens de l'âme chez Tawḥīdī. Pour parler de ce sujet, ce lettré des philosophes et philosophe des lettrés expose ses idées selon sa formation de musulman intellectuel et selon des données culturelles de son époque et de son milieu. C'est dans cette optique que nous essayerons d'illustrer la réflexion morale de l'auteur, sa pensée et ses positions.

Mots clés : Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *imtā'*, *mu'ānasa*, âme, esprit, homme, immortalité, philosophie.

Abstract

In order to examine the theme of Arab humanism by means of a conceptual approach, we shall look into the classic work by the famous author Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī: *Kitāb al-Imtā' wa'l-mu'ānasa* (The Book of Enjoyment and Conviviality). We shall mainly focus on one of the most significant philosophical aspects of his work—the soul. This study will examine various concepts and definitions of the soul, its relationship with human body and mind, its immortality, which are part and parcel of humanity. The author states that intellectuals disagree as to their definition of the soul, and their multifarious opinions leave us in bewilderment. This paper's aim is to engage in a discussion about soul so as to grasp its importance in Tawḥīdī. Broaching the question, this philosopher of litterateurs and the litterateur of philosophers presents his ideas according to his background as a Muslim intellectual and in accordance with the cultural aspects of his time and his social environment. This paper attempts to provide an overview of the author's moral and philosophical ideas.

Key words: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *imtā'*, *mu'ānasa*, soul, mind, man, immortality, philosophy.

1. Introduction

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (922/932-1023 ?) est un auteur, homme de lettres, philosophe et intellectuel classique relativement peu connu en France : un très petit nombre de ses écrits y a été traduit.¹ On peut se demander si ce manque de notoriété, étonnant au regard de l'abondance et de la qualité des productions d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, ne tient pas au fait que cet auteur fut d'abord ignoré à son époque, alors qu'il était l'un des hommes de lettres les plus brillants du IV^e/X^e siècle. Il fut, en effet, oublié jusqu'à la fin du VI^e/ XII^e siècle et il faudra attendre le VII^e/XIII^e siècle pour que le célèbre biographe et encyclopédiste Yāqūt al-Ḥamawī (m. 626/1229) en fasse mention dans son *Mu'ğam al-'udabā'*.

L'auteur est également peu connu dans le monde anglophone, exceptés chez les spécialistes. On y trouve un certain nombre d'études² et de traductions³ de quelques passages de ses œuvres.

L'une des œuvres les plus connues est celle du *Kitāb al-Imtā' wa'l-mu'ānasa*⁴ qui représente un ouvrage (au sens moderne du terme) à caractère encyclopédique, incarnant la vie intellectuelle, sociale, politique, philosophique et religieuse du IV^e/X^e siècle, sous l'aspect d'une série d'entretiens nocturnes entre un vizir, avide et fêru de connaissances et un homme de lettres, très au fait des sciences de son temps.

2. Formation philosophique : le cercle par excellence fréquenté par Abū Ḥayyān

Abū Ḥayyān vécut au IV^e siècle, époque où la philosophie était en plein essor et où naissaient les assemblés et les écoles philosophiques, qu'elles soient clandestines ou publiques.

Marc BERGE rappelle que l'activité philosophique d'Abū Ḥayyān

-
- 1 On compte aujourd'hui deux traductions de certaines œuvres d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : Frédéric LAGRANGE, *La Satire des deux vizirs (Aḥlāq (ou Maṭālib) al-wazīrayn)*, éd. Sindbad, Paris : Actes sud, 2004, 201 pp.; Evelyne LAGUECHE ; Françoise NEYROD, *De l'amitié (al-Ṣadāqa wa'l-ṣadīq)*, extraits choisis et traduits de l'arabe, Actes Sud, 2006, 63 pp. D'autres traductions ont été réalisées et publiées dans des revues spécialisées : Marc BERGE, « Risāla fī 'l-'Ulūm » (Epître sur les sciences), dans *BEO* (Bulletin d'Etudes Orientales), 18 (1964): 241-300 ; Claude AUDEBERT, « *Risāla fī 'l-ḥayāt* », *BEO*, 18, (1964): 147-194 ; quelques nuits du *Kitāb al-Imtā' wa'l-mu'ānasa* ont été également traduites en français et en anglais (la 8^{ème}, la 10^{ème}, et la 25^{ème}).
 - 2 Nous pensons par exemple aux travaux de Widād al-QADI, Joel L. KRAEMER, Klaus HACHMEIER, Everett K. ROWSON et David Samuel MARGOLIOUTH.
 - 3 D. S. MARGOLIOUTH, « The Discussion between Abū Bishr Mattā and Abū Sa'īd al-Sīrāfī on the Merits of Logic and Grammar », *Journal of the Royal Asiatic Society*, janvier 1905: 79-129). Le texte arabe a été extrait par Margoliouth de l'*Iršād* de Yāqūt al-Ḥamawī, à la notice sur al-Sīrāfī ; L. KOPF, « The Zoological Chapter of the *Kitāb al-Imtā' wa'l-Mu'ānasa* of Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (10th century) », *Osiris*, 12 (1956): 390-466 ; Klaus HACHMEIER, « al-Tawḥīdī on the merits of poetry and prose: The 25th night of the *Kitāb al-Imtā' wa'l-Mu'ānasa*, translation and commentary », *al-Qanṭara*, 25.2 (2004): 257-385.
 - 4 Abū Ḥayyān al-TAWḤĪDĪ, *al-Imtā' wa'l-Mu'ānasa*, 2^{ème} édition, par Aḥmad AMĪN wa-Aḥmad al-ZAYN, 3 tomes, Le Caire: Maṭba'at laḡnat al-ta'līf wa'l-tarḡama wa'l-našr, 1953, 736 pp.

se situe entre la mort d'al-Fārābī⁵ (339) et les débuts d'Ibn Sīnā⁶ (né en 370 et mort en 429), soit durant une période de cinquante à soixante années, où, traditionnellement on ne compte pas de grands noms, mais où tous les éléments étaient réunis pour assurer une formation philosophique suffisamment solide et faire éclore d'authentiques vocations philosophiques.⁷

Certaines de ses œuvres renvoient l'image de la vie intellectuelle à cette époque. Par exemple, dans ses *Muqābasāt* (Entretiens), se trouve un recensement des cercles intellectuels tenus par des philosophes et savants qui abordaient différentes questions philosophiques sur la vie et l'existence.

Il est fort probable que le cercle le plus réputé à Bagdad était celui d'Abū Sulaymān al-Siġistānī (m. 375/985).⁸ Ce cercle réunissait des membres très importants de savants et d'intellectuels dont Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. Ce dernier avait l'habitude, dans ses différents points de vue philosophiques, de prendre appui sur la pensée de son maître Abū Sulaymān al-Siġistānī. Celui-ci était considéré comme l'un des hommes les plus respectés de son époque et comme un maître avec lequel on discutait de philosophie et de littérature. La fondation de l'école d'Abū Sulaymān remonte à Mattā b. Yūnus (m. en 940) et à Abū Naṣr al-Fārābī (950),⁹ réputé pour ses recherches sur la logique et le commentaire de l'*Organon* d'Aristote. Cette tendance a eu plus tard des répercussions sur les méthodes de recherches philosophiques jusqu'à la venue d'Ibn Rušd (Averroès) (595/1198). Mais l'école d'Abū Sulaymān ne suivait pas entièrement les orientations de l'école d'al-Fārābī. [...] [Abū Sulaymān] avait constitué avec ses contemporains une assemblée syncrétique. Ce fait a marqué son école en la plaçant loin des origines fārabienes ou farabites.¹⁰

D'autre part, Abū Sulaymān n'était pas seulement un maître de la logique aristotélicienne, mais ses connaissances embrassaient toute la philosophie grecque. Quelques membres de son école ont contribué à compléter la théorie de la logique aristotélicienne, comme 'Īsā b. Zur'a, Ibn al-'Ammār et Ibn al-Samḥ. Tous étaient des disciples de Yaḥyā b. 'Adī, spécialisés dans la philosophie et la logique, comme l'était déjà avant eux Abū Sulaymān. D'ailleurs,

Abū Sulaymān s'associe à ces hommes, qui furent la fine fleur de la culture grecque et arabe au 4^e siècle de l'hégire (10^e de l'ère chrétienne), échangeait avec eux leurs connaissances de l'héritage grec, ce qui a eu pour résultat de lui fournir une très so-

5 Philosophe musulman.

6 Avicenne.

7 Marc BERGE, *Pour un humanisme vécu Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : essai sur la personnalité morale, intellectuelle et littéraire d'un grand prosateur et humaniste arabe engagé dans la société de l'époque bouyide, à Bagdad, Rayy et Chiraz, au IV/Xe siècle (entre 310/922-414/1023)*, Damas, 1979: 275, note n° 1.

8 Philosophe ayant eu à Bagdad un grand rayonnement.

9 Mattā b. Yūnus est le fondateur de l'école aristotélicienne de Bagdad. Al-Fārābī devient un disciple studieux qui élabore une doctrine conciliant la loi religieuse et la philosophie. Après son départ à Alep et la mort du maître Mattā b. Yūnus, Yaḥyā b. 'Adī, leur disciple, devient le maître de cette école.

10 'Abd al-Amīr al-A'SAM, *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī fī kitāb al-Muqābasāt*, Bagdad: Dār al-šū'ūn al-taqāfiyya al-'amma, 1980: 257.

lide formation humaniste, une connaissance très vaste de l'histoire de la philosophie, de la médecine et des mathématiques grecques et un culte pour la pensée grecque.¹¹

Quant à Abū Ḥayyān, qui faisait partie des membres de son école, ses connaissances portaient sur la philosophie grecque et surtout platonicienne. On retrouve clairement l'influence que Socrate et Platon¹² ont exercée sur sa pensée, dans ses conceptions de l'ascétisme, de l'amitié, des mœurs, de l'âme et de la politique fondées sur un idéal. Abū Ḥayyān a abordé dans son livre *al-Imtā' wa'l-mu'ānasa* de nombreuses questions philosophiques et intellectuelles, ainsi que bon nombre d'interrogations philosophiques de son époque. Il les a bien évidemment traitées à l'instigation du vizir Ibn Sa'dān qui se passionnait pour les connaissances en général et la philosophie en particulier. La définition de la philosophie selon lui, renvoie à une recherche sur tout ce qui existe dans l'univers.¹³ Selon lui, les philosophes se distinguent des autres hommes et sont dépouillés de leurs défauts. Et si l'on affirmait que ce ne sont pas des êtres humains, on aurait raison (*Imtā'*, III 143: 12-13¹⁴). La philosophie incarne pour eux le désir d'atteindre la perfection grâce à un effort continu de l'esprit, à l'acquisition de bonnes mœurs et à un contentement de peu, puisque le fait de philosopher est fondé sur un lien entre l'attitude intellectuelle et le comportement.

3. L'âme comme sujet de philosophie débattu à l'époque de l'auteur

Dans la 13^{ème} nuit du *al-Imtā' wa'l-mu'ānasa*, Abū Ḥayyān signale que parler de l'âme est une chose difficile. Que ceux qui étudient ses aspects se trouvent dans des situations opposées (I 198: 1-3).

L'ensemble des opinions d'Abū Ḥayyān sur l'âme se résume au propos suivant : Si nous nous penchons sur la question de l'âme, nous remarquons que l'âme est indépendante et n'a pas besoin de corps (I 198: 6-7).

3.1. Lien entre l'homme et l'âme

En premier lieu, Abū Ḥayyān dit que l'homme est un composé de composés, tandis que l'âme est simple, ce qui est présent dans l'homme n'est qu'une infime part de l'âme simple. Comment parvenir à saisir une partie d'elle, le tout, un peu, ou son ensemble ? Cela est impossible, voire invraisemblable et absent, voire inexistant (III 109: 15-17). Pour cette

11 'Abdurrahmān BADAWI, *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris: Editions G.-P. Maisonneuve et Larose, 1979: 97-98.

12 Socrate est mentionné dans *al-Imtā'* dix fois, Platon deux fois, et Aristote huit fois.

13 Abū Ḥayyān al-TAWḤIDI, *al-Muqābasāt*, éd. Ḥasan al-Sandūbī, Sūsa-Tunisie: Manšūrāt Dār al-ma'ārif lil-ṭibā'a wa'l-našr, 1991, muqābasa n° 48, p. 115. Abū Ḥayyān s'intéresse particulièrement à la philosophie et a composé une épître intitulée *Risāla fi 'l-'ulūm* (Épître sur les sciences), dans laquelle il montre la place de cette discipline parmi les autres sciences. D'ailleurs, il déclare dans l'épître qu'il a composée pour répondre à ses détracteurs : « Ce qui m'a incité à formuler ce grief et m'a poussé à me plaindre, ce sont les propos tenus par l'un d'entre vous : la logique n'a pas à intervenir dans la loi ; la philosophie n'a aucun rapport avec la religion ; la sagesse n'influence en rien les lois ». Traduction BERGE 1964: 244.

14 Mode de citation: « III 143: 12-13 » = tome III, page 143, lignes 12-13.

raison, Abū Ḥayyān estime qu'il faut reconnaître l'existence de l'âme sans pour autant approfondir l'étude de sa définition ou démontrer sa nature (III 109: 7-8).

Pour pouvoir examiner l'âme, il faut donc reconnaître son existence. Pour ce faire, il suffirait d'admettre que

l'âme est une force divine qui joue un rôle intermédiaire entre la nature, qui gouverne les éléments et les facteurs prédisposés, et la raison qui l'éclaire, qui la met en avant, qui s'y répand et qui l'entoure. Puisque l'homme possède une nature grâce à laquelle les effets sont apparus dans son corps, [ainsi il a une âme grâce à laquelle les effets sont apparus aussi dans ses opinions], ses recherches, ses sollicitations et ses intentions, de même, il a une raison parce qu'il distingue, examine, teste, analyse, déduit, croit, doute, sait, opine, comprend, réfléchit, a de l'intuition, se souvient, mémorise, retient, pense, juge avec sagesse, a confiance en lui et se rassure. De même aussi, il reconnaît l'Unique dont il est impossible de nier ou de désavouer l'identité. (III 110: 1-8)

Abū Ḥayyān constate que c'est l'âme qui anime l'homme et le meut. Tout moteur qui en meut un autre existe et est bien vivant. L'âme est donc bien vivante et elle existe (I 200: 15-16).

Il remarque également qu'il est impossible que ce qui est vivant et mû soit substance et que ce qui anime et meut ne le soit pas. Si c'est donc l'âme qui anime et qui meut le corps, et si ce qui anime et meut ce qui existe ne peut qu'exister, il est donc impossible que l'âme n'existe pas (I 201: 6-8). Ainsi, Abū Ḥayyān montre que l'âme existe puisqu'elle anime le corps.

Il note ensuite que sa définition est insuffisante, sa représentation n'étanche pas la soif, sa description ne peut pas être à la hauteur de l'objectif, parce qu'elle [l'âme] n'appartient à aucun genre, à aucune classe [...]. C'est pourquoi les gens se sont opposés jadis et récemment sur sa définition (III 108: 11-14).

Abū Ḥayyān rapporte huit définitions qui montrent bien toute la difficulté à déterminer cette notion :

- L'âme est la nature des éléments (III 108: 14-15).
- L'âme est la composition des éléments (III 108: 15).
- L'âme est un accident qui se meut lui-même (III 108: 15-16).¹⁵
- L'âme est aérienne (III 108: 16).
- L'âme est un souffle chaud (III 108: 19).
- L'âme est une nature sans cesse en mouvement (III 108: 19-20).
- L'âme est le complément d'un corps naturel qui se meut.¹⁶
- L'âme est une substance qui n'est ni corps, ni moteur du corps (III 108: 20, et 109: 1).

¹⁵ 'Abdurrahmān BADAWI précise que c'est « la définition donnée par les Pythagoriciens ». Voir 'A. BADAWI 1979: 117.

¹⁶ Il s'agit ici d'une définition donnée par Aristote.

Dans un autre passage d'*al-Imtā' wa'l-Mu'ānasa*, au premier tome, Abū Ḥayyān propose une définition supplémentaire :

- L'âme est une substance subsistante et éternelle (I 38: 10).

Que veut dire Abū Ḥayyān par le fait que l'âme est une « substance » ?

Il présente des arguments avec lesquels il démontre que l'âme n'a pas de corps. Il affirme également que l'âme est indépendante du corps, en s'appuyant sur l'idée qui précise que tout ce qui est indépendant est substance : Si l'âme se suffit à elle-même et à la vie du corps, ce qui se suffit à lui-même est donc substance. L'âme est donc substance (I 201: 11-12).

Cependant, le corps ne vit que par l'âme. Puisque cette dernière admet des contraires comme le savoir et l'ignorance, elle est alors substance :

La particularité de la substance est qu'elle admet les contraires sans changement. Cela est indispensable pour l'âme, puisqu'elle accepte le savoir et l'ignorance, la charité et la luxure, le courage et la lâcheté, la décence et son contraire. Ce sont des contraires qui ne changent pas en eux-mêmes. Si donc l'âme accepte la particularité de la substance et si tout ce qui admet la particularité de la substance est substance, l'âme est donc substance. (I 200: 17-18, et 201: 1-3)

Parmi ses arguments sur la substantialité de l'âme, il réfute enfin l'opinion qu'elle serait un accident :

L'âme n'est pas un accident, car l'accident n'existe pas en lui-même mais ailleurs. Il est donc porté et non pas porteur et il n'a pas de consistance propre. La substance, qui est décrite avec ces qualités, est porteuse, elle, mais ce qu'elle doit porter ne ressemble ni au corps, ni à l'accident. (I 203: 1-4)

3.2. Caractéristiques de l'âme

Quant aux caractéristiques de l'âme, voici ce qu'Abū Ḥayyān dit :

- L'âme ressent et connaît les choses. Elle connaît le passé, le présent et le futur (voir III 202: 1-7).
- L'âme, à l'origine, est docte, la science en est sa représentation, mais quand elle est entrée en contact avec le corps, quand le corps est devenu avec elle un être humain, de nombreux voiles épais et subtils se sont interposés entre elle et sa représentation (III 202: 1-3).
- Le corps est constitué d'argile et l'âme est dirigée par la faculté divine » (II 114: 19, et 115: 1-3).
- La part de l'âme humaine est beaucoup plus importante que celle du corps (voir I 198-202).
- L'âme possède une caractéristique opposée à celle du corps puisque « l'âme accepte parfaitement et systématiquement toutes les formes, sans aucun défaut ni incapacité. Cette caractéristique est à l'opposé de celle du corps. C'est pourquoi l'homme ac-

quiert une clairvoyance à chaque fois qu'il réfléchit, qu'il étudie, qu'il délibère et qu'il explore (I 202: 15-17).

Parmi les mouvements et les caractéristiques de l'âme, notons également l'incitation à la science et la méthode déductive qui y mène, l'âme étant douée d'intelligence rationnelle (III 110: 1-15).

Selon Abū Ḥayyān, il existe trois sortes d'âme : l'âme douée de raison, l'âme irascible et l'âme concupiscente. Toutes trois sont classées par degré ; l'âme douée de raison est au rang le plus élevé et c'est grâce à elle que l'on peut acquérir la connaissance de l'homme, du monde et de Dieu (I 147: 6-8).

Autre caractéristique : l'âme peut être atteinte par les maladies comme celles du corps, mais plus importantes et plus dangereuses (I 63: 12-13).

Il pense également que les maladies de l'âme sont souvent la cause des maladies du corps si on ne les soigne pas dès le début et qu'elles ont un effet négatif sur l'âme et le corps. C'est pourquoi Abū Ḥayyān affirme quant à la santé et à la maladie, elles ne font en rien partie des dispositions morales, mais elles sont présentes chez l'homme par l'intermédiaire de l'âme, soit dans le corps, soit dans la raison. C'est pourquoi on parle de maladies du corps et de maladies de l'âme ou de la santé du corps et de la santé de l'âme (I 153: 7-9).

Il est à signaler qu'Abū Ḥayyān indique quelques moyens pour soigner les maladies de l'âme. Parmi ces soins, figure le repos qui est selon lui très important car l'âme se fatigue tout comme le corps. L'âme doit donc

réclamer du repos quand l'ennui s'intensifie et provoque la gêne. Le corps en effet est ce qu'il y a de plus lourd pour l'âme, c'est pourquoi il est visible à l'œil nu. De même, l'âme est ce qu'il y a de plus subtile pour le corps, c'est pourquoi elle n'existe que par l'intelligence. L'âme est ce qu'il y a de plus pur pour le corps, tandis que le corps est ce qu'il y a de plus impur pour l'âme. (I 28: 1-4)

3.3. Immortalité de l'âme

En ce qui concerne la pérennité de l'âme, Abū Ḥayyān précise que l'âme n'a pas d'ennemis, n'est pas atteinte par la corruption et ne vieillit pas :

Comment ne subsisterait-elle pas alors qu'elle est simple, qu'elle n'est pénétrée par aucun contraire, qu'elle n'est pas envahie par la corruption, qu'elle n'est pas atteinte par la vieillesse ? En revanche, l'homme vieillit, se corrompt, s'use et tombe en désuétude, meurt et disparaît parce qu'il se sépare de l'âme. Quant à l'âme, de quoi pourrait-elle se séparer pour être au même niveau que l'homme et avoir sa forme ? (III 111: 14-17).

Ainsi, ce qui est exposé à la disparition et à la corruption est toujours composé. Quant aux choses simples, elles sont éternelles. Puisque l'âme est simple, elle est immortelle et subsiste et ne meurt pas. Rien ne peut la faire périr parce qu'elle est simple et éloignée de l'étrange composition vouée à la décomposition (III 112: 5-6).

Parmi les exemples qui démontrent la pérennité de l'âme, Abū Ḥayyān donne l'argument suivant :

Nous avons remarqué que les gens sont d'accord pour dire que l'âme ne meurt pas, parce qu'ils font l'aumône à leurs morts. S'ils pensaient que l'âme ne meurt pas, qu'elle passe d'un état à un autre, soit vers le bien, soit vers le mal, ils ne demanderaient pas pardon à Dieu pour eux, ne feraient pas l'aumône à leurs morts et ne visiteraient leurs tombes. (I 199: 4-7)

L'âme est donc subsistante et

immortelle parce qu'elle ressemble plus à l'ordre divin que le corps. D'ailleurs, l'ordre divin dirige le corps et le commande. C'est Dieu, le plus grand et le puissant, qui régit toute chose et qui les dirige. Le corps ressemble plus à la part morte de l'âme, car le corps ne vit que par l'âme. (I 199: 8-9)

4. La relation entre *al-nafs* (l'âme) et *al-rūḥ* (l'esprit)

Dans son œuvre *al-Baṣā'ir wa'l-ḍaḥā'ir* (Vues des anciens et pensées des sages), Abū Ḥayyān avait déjà souligné toute la difficulté à étudier l'âme et l'esprit, difficulté liée à l'ordre divin : Parler de l'âme et de l'esprit est une chose difficile, pénible et loin d'être sûr. D'ailleurs, c'est par un quelconque mystère que Dieu a caché à l'humanité la connaissance de cette catégorie de science, puisqu'Il a dit : « Et ils t'interrogeront sur l'âme. Dis : l'âme relève de l'ordre de mon Seigneur. »¹⁷

Abū Ḥayyān pense qu'une différence existe entre les deux notions. Cette idée surgit lorsque le vizir Ibn Sa'dān lui pose, dans la 24^{ème} nuit, la question suivante :

Les Arabes font-ils une distinction entre l'esprit et l'âme dans leurs propos ? Dans leurs expressions, que ce soit en prose ou en poésie, y'a-t-il quelque chose qui différencie ces deux mots ? Ou ces deux noms renvoient-ils à une seule même chose ? (II 113: 4-6).

Cette question conduit Abū Ḥayyān à détailler d'autres réflexions concernant l'âme. Dans sa démonstration sur la distinction entre l'âme et l'esprit, il apporte la réponse suivante :

L'usage entremêle les deux termes dans plusieurs situations. Mais si l'on tient compte, on les utilise différemment par leur définition et leur nom. C'est ainsi que les sages ont accordé leurs points de vue, parce qu'ils ont jugé que l'esprit est un corps subtil qui se répand dans le corps selon ce qui lui est propre. Quant à l'âme douée de raison, elle est une substance divine qui ne se trouve pas dans le corps [selon ce qui lui est propre], mais qui le dirige. L'homme n'est pas homme par l'esprit mais par l'âme. Et s'il était homme par l'esprit, il n'y aurait pas de différence entre lui et l'âne, puisqu'il aurait un esprit mais sans âme [...]. Tout ce qui a un esprit n'a

¹⁷ Abū Ḥayyān al-TAWḤĪDĪ, *Al-Baṣā'ir wa'l-ḍaḥā'ir*, Damas, édition d'Ibrāhīm al-KĪLANĪ, Maktabat Atlas, 1^{ère} éd., 1964, tome 1: 142.

donc pas obligatoirement une âme, mais tout ce qui a une âme a nécessairement un esprit. (II 113: 7-13)

Il ajoute ensuite que les deux autres âmes qui sont concupiscentes et irascibles ont un lien plus profond avec l'esprit qu'avec l'âme, même si l'âme douée de raison les dirige, leur vient en aide, leur ordonne et leur interdit ; ce point éclaire également la différence entre l'esprit et l'âme (II 113: 13-15).

Selon Abū Ḥayyān, l'âme se distingue donc de l'esprit. L'homme jouit des deux, contrairement à l'animal qui ne possède que l'esprit. Il trouve également que

l'esprit est un corps qui s'affaiblit ou se renforce, s'améliore ou se dégrade ; c'est un intermédiaire entre le corps et l'âme. Grâce à lui, l'âme répand ses efforts sur le corps. Il peut sentir, bouger, savourer et souffrir. L'âme est une chose simple, mais d'un rang élevé, qui se tient loin de la corruption et qui est exempte de toute transformation (III 111: 4-7).

Abū Ḥayyān pense que

l'esprit peut se passer de l'âme, mais seulement chez l'espèce animale qui n'est pas totalement accomplie pour devenir un être humain. Cela est impossible chez l'homme, parce que celui-ci est un homme par l'âme et non par l'esprit. Mais l'homme est seulement vivant par l'esprit (III 114: 4-6).

Abū Ḥayyān pense également que l'esprit est pour l'âme comme un instrument (III 114: 7-11).

La distinction qu'Abū Ḥayyān fait entre l'âme et l'esprit peut se résumer de la manière suivante :

- Première constatation : l'esprit n'existe pas sans le corps car il a besoin de lui et les membres du corps sont des instruments pour l'esprit. Celui-ci les exploite comme il le souhaite. Quant à l'âme, elle est indépendante et n'a pas besoin de l'homme.
- Deuxièmement, l'esprit existe chez tout être vivant, quel qu'il soit, homme ou animal, tandis que l'âme n'existe que chez l'homme.
- Enfin, l'esprit est un intermédiaire entre le corps et l'âme. L'âme possède les mêmes caractéristiques que le corps, comme les sentiments, les mouvements, les plaisirs et les douleurs. Quant à l'esprit, il est exempt de tout cela, puisque ces caractéristiques impliquent la corruption.

En guise de conclusion, Abū Ḥayyān tente d'exposer les interrogations fondamentales qui sont utiles à l'homme pour trouver des raisons de vivre et un style moral. Il a cherché à exprimer les mouvements profonds de la conscience humaine.

Abū Ḥayyān a pu réunir à côté de sa connaissance littéraire une autre connaissance qui se distingue par les questions philosophiques qu'elle pose. Cette compétence l'a rendu capable de transformer une matière complexe et rigide en une matière littéraire accessible à tous. C'est pourquoi Yāqūt le qualifie de *ḥaylasūf al-udabā' wa-adīb al-falāsifa* (le philosophe des lettrés et le lettré des philosophes). Sur cette qualification, Dominique Mallet précise qu'

il ne faut pas comprendre platement qu'Abū Ḥayyān est un philosophe qui écrit bien et un écrivain qui réfléchit avec profondeur, que ses qualités de penseur et de littérateur lui permettent de marier heureusement la vaste réflexion et l'expression brillante... non, les surnoms signifient cela, certes, mais ils signifient bien plus encore, et d'abord qu'Abū Ḥayyān puise dans l'écriture de la philosophie une philosophie de l'écriture, que choisissant les mots qui ensemencent la philosophie des autres, il fait de l'écriture l'objet de sa propre philosophie.¹⁸

Il a donc réuni à côté du domaine intuitif, un domaine intellectuel au travers duquel est né un point de vue particulier, rassemblant entre elles les données du sens et celles de la raison. Son produit occupe ainsi une place intermédiaire entre la philosophie et la littérature.

Il est reconnu qu'Abū Ḥayyān a étudié la philosophie auprès des grands philosophes de son époque, comme Yaḥyā b. 'Adī et Abū Sulaymān al-Siġistānī, surnommé *al-Manṭiqī* (le logicien). Il a également étudié, grâce à ces maîtres, la philosophie grecque. Dans la 61^{ème} *muqābasa*, il souligne que Abū Sulaymān, alors que je lui lisais le livre d'*al-Nafs* (l'âme) du philosophe [Aristote] en 371/981 en la ville de la paix [Bagdad], a dit que l'âme accepte les vertus, les vices, les biens et les maux.¹⁹

D'autre part, son métier de copiste lui a permis de parcourir, de voir, d'étudier différents livres.

Abū Ḥayyān a l'habitude d'attribuer ce qu'il disait, ses points de vue, ses opinions, ses propos, directement à des personnalités bien précises ou en utilisant l'*isnād* (la chaîne d'appui) qui consiste à faire remonter « la chaîne des témoins ». Ce phénomène chez lui correspond à sa quête des connaissances, et ce qu'il a choisi de rapporter représentait les tendances de sa passion pour tel ou tel sujet. De cette manière, il a révélé ce qu'il cachait ou ce qu'il essaie de cacher. Même si on rencontre de temps en temps des propos non attribués à des personnalités particulières, il montre clairement son point de vue sans détour.

Une grande partie de la matière philosophique du *Kitāb al-Imtā' wa'l-Mu'ānasa* est attribuée par Abū Ḥayyān à son maître Abū Sulaymān.²⁰ Mais d'autres sont aussi présents dans le *Kitāb al-Imtā'*, chez qui l'auteur a puisé ses connaissances, ainsi :

- Son voisin Abu Ya'īs al-Raqqī al-Yahūdī, au sujet du *mumkin*, (le possible).
- 'Alī b. 'Īsā al-Rummānī²¹ (296/908 – 384/994), au sujet de la *tamkīn*, (la possibilité)
- Abū l-Ḥasan al-'Āmirī²² (m. en 382/992), l'auteur du livre *Inqāḍ al-bašar min al-ġabr wa'l-qadar*.

18 Dominique MALLET, « La volière d'Abū Ḥayyān », dans *Construire un monde ? Mondialisation, Pluralisme et Universalisme*, Paris, Maisonneuve et Larose, éd. P.-R. BAUDUEL, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2007: 5.

19 A. Ḥ. al-TAWḤĪDĪ, *al-Muqābasāt*, *op. cit.*, p. 338.

20 Marc BERGE dit que « pour avoir une échelle de grandeur, on peut noter que l'*Imtā'* (650 pages environ) contient 67 mentions du nom d'Abū Sulaymān donnant lieu à des développements plus ou moins longs ». Cf. BERGE 1979: 197, note n° 2.

21 Grammairien né et mort à Bagdad.

22 Philosophe originaire du Ḥurāsān qui séjourne à Rayy auprès du vizir Ibn al-'Amīd Abū l-Faṭḥ, ainsi qu'à Bagdad.

- Abū l-Naḍr Nafīs,²³ au sujet d'*al-ṭabīʿa* (la nature).
- ʿĪsā b. Zurʿa²⁴ (371/982 – 448/1056), au sujet d'une conversation sur *al-aḥlāq* (les dispositions morales).
- Al-Kindī²⁵ (m. en 260/873, au sujet du *ḥarakat al-ibdāʿ* (le mouvement de la création).

Dans son exposition sur la matière philosophique, Abū Ḥayyān s'appuie sur ce qu'il tient des philosophes arabes et musulmans. Il se réfère également à des philosophes grecs, surtout dans la 17^{ème} nuit lorsqu'il montre leurs points de vue sur des sujets variés. Voici les personnalités grecques dont Abū Ḥayyān a cité quelques propos : *Aristū* ou *Aristūtālīs* (Aristote), *Aflātūn* (Platon), *Diḡūḡānis* (Diogène), *Zīmūs*, *Iqlīdis* (Euclide), *Abiqrāt* (Hippocrate), *Asqalībūs* (Esculape), *Anaksāḡūras* (Anaxagore), *Hūmirūs* (Homère), *Tuyūdusiyūs* (Théodose), *Tuyūdūrūs* (Théodore), *Suqrāt* (Socrate), *Ṭīmātāwūs* (Timothée), *Ġāliyūs* (Arius), *Fītāḡūras* (Pythagore), *Manqāriyūs* (Macaire), *Sūlūn* (Solon), et *Ġālīnūs* (Galien).

Etudier la philosophie a ainsi amené à aborder plusieurs sujets. Il a été précisé que l'âme était l'un des sujets philosophiques les plus importants. Après avoir donné plusieurs définitions et caractères de l'âme, Abū Ḥayyān étudie les liens entre l'âme et l'esprit, la sensibilité et la raison, et entre cette dernière et la nature. Mais d'autres sujets s'ajoutent tels que les dispositions morales, la quiétude et le possible.

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī s'inscrit donc dans la lignée des hommes de lettres et philosophes qui ont traité le sujet de l'âme. Sa position est aussi marquée, comme nous venons de le mentionner, par une influence grecque et musulmane. Il fait partie des érudits arabes médiévaux abordant ce sujet comme par exemple Ibn Sīrīn (m. en 729), Ibn al-Muqaffāʿ (m. en 756), Wakīʿ Ibn al-Ġarrāḡ (m. en 812), al-Ġāḡiḡ (m. 868), al-Kindī (m. 873), Ibn Abī ʿl-Dunyā (m. 894), Zakariyyā al-Rāzī (Rhazès, m. en 925), Abū Zayd al-Balḡī (m. en 934), al-Fārābī (m. en 950), Ibn ʿAdī (m. en 974), al-Tanūḡī (m. en 854), Iḡwān al-Ṣafā (Les Frères de la Pureté), Ibn Ḥazm (m. 1064), al-Qurṭubī (m. en 1273), Ibn Miskawayḡ (m. en 1030), et Ibn Sīnā (Avicenne, m. en 1037).²⁶

Le lecteur non arabophone s'intéressant au sujet de l'histoire de l'âme ou de la psychologie peut remarquer que les savants occidentaux omettent parfois de mentionner la contribution des savants arabes dans ce domaine. Il est fort probable que cet oubli est dû à une ignorance ou méconnaissance du patrimoine savant arabo-musulman. Il serait donc intéressant de faire des liens et rapprochements entre les résultats de recherches des savants occidentaux modernes et ceux musulmans médiévaux et de mener une discussion sur la science de l'âme (la psychologie), l'Islam et la laïcité. Existe-t-il une psychologie purement musulmane sans influence des autres cultures et inversement pour la psychologie dite occidentale ? Le Coran et les traditions prophétiques ne traitent-ils pas déjà ce sujet ?

²³ Commentateur des idées d'Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī.

²⁴ Philosophe et traducteur chrétien.

²⁵ Philosophe arabe renommé.

²⁶ Cette liste n'est pas exhaustive. Nous pouvons dénombrer plus de 200 ouvrages dans le patrimoine arabe traitant ce sujet.

Annexe : Traduction des passages sur l'âme dans le *Kitāb al-Imtā'* *wa'l-mu'ānasa* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī²⁷

TOME I

1^{ère} nuit

« [p. 27: 9-11] Parce que²⁸ l'âme s'ennuie, tout comme le corps se fatigue. Lorsque le corps se fatigue, il exige du repos, tout comme l'âme qui, lorsqu'elle s'ennuie, réclame de la distraction. De même, le corps doit recevoir et profiter du repos perdu à cause du mouvement qui l'attire [p. 28: 1-4] vers la fatigue et l'ennui. De la même façon, l'âme doit réclamer du repos, quand l'ennui s'intensifie et la gêne. Le corps en effet est ce qu'il y a de plus lourd pour l'âme, c'est pourquoi il est visible à l'œil nu. De même, l'âme est ce qu'il y a de plus subtil pour le corps, c'est pourquoi elle n'existe que par l'intelligence. L'âme est ce qu'il y a de plus pur pour le corps, tandis que le corps est ce qu'il y a de plus impur pour l'âme. »

2^{ème} nuit

« [p. 37: 12] Parle-moi²⁹ de leurs doctrines concernant l'âme. Jusqu'à quel point [p. 38: 1-15] y croient-ils vraiment ? Comment ont-ils confiance (foi) à son immortalité après la disparition du corps ?

J'ai dit : « Tu as su que je n'ai pas trouvé ce que je voulais au sujet de l'âme chez nos amis restant. Je veux dire Abū al-Wafā', al-Sāmīrī, al-Ma'arrī, al-Qūhī, al-Ṣūfī, Ḡulām Zuḥal, al-Ṣāḡānī, et bien d'autres, je veux dire Ibn 'Abdān, Ibn Ya'qūb, Ibn Lāla, Ibn Bukš, Ibn Qūsīn et al-Ḥarrānī. Et cela parce que ces dernières personnalités ne cultivent pas cette terre,³⁰ ne brodent pas d'étoffe,³¹ ne s'équipent pas de cet objet nécessaire et n'y traitent pas. L'une d'entre elles se préoccupe de la santé, une deuxième, de la maladie et du remède, une troisième d'observer le soleil et la lune [c'est-à-dire l'astronomie]. Aucune d'entre ces personnalités ne mentionne si ce n'est un mot sur l'âme, la raison et le divin, comme si ce sujet leur est interdit ou leur est répugnant ».

J'ai poursuivi en disant que ces personnalités, je veux dire le premier groupe, sont convaincues que l'âme est une substance subsistante et éternelle. Mais cette conviction n'est pas fondée sur une certitude, parce que si les hommes de ce premier groupe avaient connu la certitude et en avaient goûté la douceur, ils ne travailleraient pas durement pour ce bas-monde qui les quittera et qu'ils quitteront malgré eux. Car s'ils se jouissent du repos de l'âme, d'un éveil de la raison, d'une clairvoyance du cœur, d'une tranquillité de l'argument,

²⁷ Toute la traduction est de nous.

²⁸ Ce paragraphe prend place suite au sujet des mérites uniques de la « conversation ».

²⁹ Le vizir Ibn Sa'dān s'adresse à Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. Il souhaite connaître les doctrines de quelques personnages sur le problème de l'immortalité de l'âme et leurs convictions dans ce domaine.

³⁰ Pour dire qu'ils ne se livrent pas à l'examen et à la recherche de quelque chose.

³¹ Pour dire qu'ils ne sont pas très habiles.

ils ne se seraient pas passionnés pour les désirs incomplets, ces besoins couverts de honte et ces plaisirs ignobles [de ce bas-monde], sans parler de nombreuses conséquences [bonnes ou mauvaises] et des lourds fardeaux. Mais cela n'est pas étonnant, puisque si la faiblesse handicapante empêchait l'homme [p. 39: 1-5] de courir, de voyager et de marcher vite, étant donné que le mouvement se serait arrêté à cause de cette faiblesse se présentant [en l'homme] dans ses membres et ses mécanismes, alors quel étonnement [pourrait-on constater] une fois que les désirs dominants, que la mauvaise conviction et que les actes répugnants ont écarté l'âme, si celle-ci rencontre des obstacles et qu'il lui est interdit de s'élever vers les sphères célestes, aux rangs des astres, vers le monde de l'esprit, au banc de la vérité, et de gagner le séjour de la sûreté, l'endroit de la dignité, la visée de l'éternité, le pays de la perpétuité et la demeure de la pérennité.

« [p. 40: 16-19] Le vizir me dit : « Ceci est excellent. Dis-moi ce que tu as appris d'utile aujourd'hui ».

Je lui dis : « Abū Sulaymān [al-Siġistānī] dit : “ La science est l'image de ce que l'âme du savant a appris. D'ailleurs, les âmes des maîtres sont connaisseur en acte, quant aux âmes des disciples, elles sont connaisseur en puissance. De plus, instruire consiste à faire passer en acte ce qui est en puissance, tandis que s'instruire consiste à faire passer en puissance ce qui est en acte. Cependant, l'âme universelle est savante en acte et l'âme partielle l'est en puissance. Toute [p. 41: 1-2] âme partielle qui a plus de connaissances et plus de perfectionnements, sera plus proche de l'âme universelle, soit en l'imitant, soit en lui ressemblant. ” » »

4^{ème} nuit

« [p. 63: 11-13] Ibn Ḥabīb dit : « Un certain sage a dit : “ L'âme peut être atteinte par les maladies comme celles du corps, sauf que les bienfaits des maladies de l'âme sur celles du corps pour ce qui est du mal et du malheur sont comme les bienfaits de l'âme sur le corps en bien. ” » »

8^{ème} nuit

« [p. 106: 2-3] Les voies les plus accessibles, les plus simples pour parvenir au bonheur résident dans la connaissance de la nature, de l'âme, de la raison et de la divinité, qu'elle soit exaltée. »

9^{ème} nuit

« [p. 147: 6-14] Puis, on revient à dire que les *'ahlāq* (dispositions morales) de l'homme se répartissent selon ses trois âmes. Je veux dire [par-là], l'âme raisonnable, l'âme irascible et l'âme concupiscente. Les caractéristiques de ces *'ahlāq* (dispositions morales) sont différentes par une explication très étendue. On pourrait dire approximativement pour les qualifier qu'elles se situent entre celles louables ou blâmables ; celles étendues de louange et de blâme ; et celles qui n'en font pas partie. Car parmi les *'ahlāq* (dispositions morales) de l'âme douée de raison, si elles se purifient, se trouve la réflexion sur l'homme, puis sur l'univers, car si cette âme amène à connaître l'homme, elle connaîtra le microcosme si elle amène à connaître l'univers, elle connaîtra le macrocosme et si elle amène à connaître les deux univers, elle connaîtra Dieu, qui, par Sa générosité, a fait que tout existe, qui par Sa

puissance a tout établi, qui par Sa sagesse a tout organisé, et par Son union de tout cela, a fait que tout continue d'exister.

Par cette recherche, l'homme aperçoit ce que renferment les puissances irascibles et concupiscentes. Car les subordonnés de ces deux puissances sont très nombreux puisqu'ils sont manifestes par rapport à la composition, sont accessibles à la multiplication et à inversement à l'unité. Si l'âme raisonnable dominait ces deux puissances, elle supprimerait leurs excédents, proscrireait leurs surplus, [p. 148: 1-7] compléterait leurs manques, et leur ajouterait ce qui leur a été retranché. Je veux dire par-là que si elle voyait une chaleur s'élever de l'âme concupiscente, elle en éteindrait le feu, et si elle trouvait de l'excès chez l'âme irascible, elle en diminuerait son entrain. C'est à ce moment qu'elles [les deux puissances] suivront la bonne voie.³² Ainsi, l'insolence deviendra indulgence ou un semblant d'indulgence, l'envie deviendra charité ou un semblant de charité, la colère deviendra sang-froid ou semblant de sang-froid, l'égarement deviendra droiture ou semblant de droiture, l'insouciance deviendra prudence ou semblant de prudence. Ces caractères latents agissent dans les embuscades – quand ils se déchaînent et s'enflamment – en suivant les bonnes directions, tantôt par l'exhortation et la bienveillance ; tantôt par la réprimande et la violence ; tantôt par l'orgueil et l'arrogance ; tantôt par le rappel à la prudence ; et tantôt par le zèle élevé. »

Page | 48

« [p. 153: 7-9] Quant à la *santé* et à la *maladie*, elles aussi ne font pas partie des dispositions morales, mais elles se trouvent chez l'homme par l'intermédiaire de l'âme, soit dans le corps, soit dans la raison (intelligence). C'est pourquoi on dit : « Les maladies du corps et celles de l'âme. [La santé du corps] et celle de l'âme » »

13^{ème} nuit

« [p. 198, 1-13] Lorsque je suis venu une autre nuit, il [le vizir] me dit : « Donne ce que tu possèdes ! »

Je lui ai dit : « Parler de l'âme est une chose difficile. Que ceux qui étudient son aspect caché, ou évident, l'influence qu'elle exerce ou qu'elle subit, se trouvent dans des situations opposées. Ils ont la possibilité dans ce domaine de se livrer à la spéculation et ils sont la proie de la conjecture. Chacun a dit son opinion selon ses facultés et sa façon de voir. Quant à moi, j'apporterai ce que j'ai retenu. Ensuite, à l'intelligence sincère et à la preuve manifeste de juger. Un certain philosophe a dit : “ Si nous nous penchons sur la question de l'âme, nous remarquons que l'âme est indépendante et n'a pas besoin de corps. Car si l'homme imagine quelque chose par l'intelligence, il ne l'imaginerait pas à l'aide d'un instrument comme c'est le cas de l'œil pour la perception des couleurs et le cas du nez pour ce qui en est des odeurs. En effet, la partie du corps dans laquelle se trouve l'âme, n'est ni chaude ni froide et elle ne se transforme d'un côté vers un autre lorsqu'elle conçoit les choses par l'intelligence. Ainsi, certains d'entre nous pensent que l'âme n'agit pas du corps, puisque ces questions ne sont ni corporelles ni accidents corporels. L'âme pourrait con-

32 La bonne voie ou la voie droite se trouve dans le Coran, Sourate al-Fātiḥa, verset 6 ; Sourate al-ṣāffāt, verset 118 ; Sourate al-A'rāf, verset 16 ; Sourate al-Isrā', verset 35 ; Sourate Tāhā, verset 135 ; Sourate al-Mu'minūn, verset 74 ; Sourate al-Šu'arā', verset 182 ; Sourate Yāsīn, verset 66 et Sourate Šād, verset 22.

naître aussi l'instant du temps, de l'unité [du temps] et de l'état de veille. Personne n'a le droit de dire que l'âme connaît toutes ces choses par une certaine sensation, car à ce moment-là, l'acte de l'âme [p. 199: 1-19] quitte alors le corps. Afin de constituer une preuve, il faut plutôt dire que l'âme a des actes qui lui sont propres indépendamment du corps, comme la conception par l'intelligence. Tout ce qui a un acte qui lui est propre, sans la particularité du corps ne sera contaminé par la corruption du corps lors de la séparation". >

Il a ajouté aussi : < Nous avons remarqué que les gens sont d'accord pour dire que l'âme ne meurt pas, parce qu'ils font l'aumône à leurs morts. S'ils ne concevaient pas que l'âme ne meurt pas, mais qu'elle passe d'un état à un autre, soit en bien, soit en mal, ils ne demanderaient pas pardon à Dieu pour eux, ne feraient pas l'aumône à leurs morts et ne visiteraient leurs tombes. L'âme, poursuit-il, est immortelle parce qu'elle ressemble plus à l'ordre divin que le corps. D'ailleurs, l'ordre divin dirige le corps et le commande. C'est Dieu, le plus grand et le puissant, qui régit toute chose et qui les dirige. Le corps ressemble plus à la part morte de l'âme, car le corps ne vit que par l'âme. Puisque cette dernière admet des contraires, elle est alors substance. L'intérêt que l'on tire de cela est de savoir qu'elle est substance. De plus, l'âme n'est pas matière première, car si elle l'était, elle serait susceptible d'avoir une grande taille. Elle n'est pas donc matière première. Il ajoute que l'âme n'est pas un corps, puisqu'elle pénètre dans toutes les parties du corps qui a une âme, tandis que le corps ne pénètre pas toutes les parties de l'âme. L'âme n'est pas une matière première, puisque si elle l'était, elle serait susceptible de suivre les mesures et d'avoir une grande taille. L'intérêt que l'on peut tirer de cela est que l'âme est une substance par nécessité.³³ > »

« [p. 200: 15-18] Un autre [philosophe] a dit : < Si c'est l'âme qui anime l'homme et qui le meut, si tout moteur qui en meut un autre existe et est bien vivant, l'âme est donc bien vivante et elle existe. L'âme est une substance et non un accident. Le propre de la substance est qu'elle admet les contraires sans changement. Ceci est obligatoire pour l'âme, parce qu'elle accepte le savoir et l'ignorance, la charité et la luxure, [p. 201: 1-12] le courage et la lâcheté, la décence et son contraire. Ce sont des contraires qui ne changent pas en eux-mêmes. Si donc l'âme accepte le propre de la substance, et si tout ce qui admet le propre de la substance est substance, l'âme est donc substance. Il apparaît évident que c'est l'âme qui vivifie et met en mouvement le corps qui est lui-même substance et, étant donné que tout ce qui vivifie et met en mouvement la substance est une substance, l'âme est donc substance. Il est impossible que ce qui est vivant et mû soit substance et que ce qui anime et meut ne le soit pas. Si c'est donc l'âme qui anime et qui meut le corps, et si ce qui anime et meut ce qui existe ne peut qu'exister, il est donc impossible que l'âme n'existe pas. Si l'âme a en elle-même les facultés et la vie du corps, il est impossible que sa constitution dépende du corps, mais d'elle-même. Si l'âme se suffit à elle-même et à la vie du corps, ce qui se suffit à lui-même est donc substance. L'âme est donc substance. > »

« [p. 201: 13-19] Abū Sulaymān [al-Siġistānī] nous a dicté³⁴ des paroles sur l'âme qui trouvent leur place ici et il n'y aurait pas d'excuse à ne pas les mentionner afin de se joindre à

³³ Nous remarquons que l'auteur a répété les deux dernières phrases.

³⁴ Ici, c'est Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī qui parle.

d'autres. [...] Il a dit : « Il faut savoir avec une attention complète qu'il y a en nous quelque chose [c'est-à-dire, l'âme] qui n'est pas corps et qui a trois dimensions, à savoir la longueur, la largeur et l'épaisseur. Quelque chose qui ne se divise pas en corps, ni en un [p. 202: 1-17] des accidents, qui n'a pas besoin d'une force corporelle, mais qui est une essence simple et incapable d'être saisi par une certaine sensation. Et comme nous avons trouvé en nous quelque chose autre que le corps et contraire à ses parties par sa véhémence et sa caractéristique, nous avons constaté que cette chose a des situations différentes de celles du corps afin qu'elles n'y participent en rien, de même nous avons constaté une différence entre cette chose et les accidents. Ensuite, nous avons trouvé de cette chose cette distinction entre les corps et les accidents ne vient de ce que les corps sont des corps et les accidents des accidents. Nous avons donc établi qu'il y a là quelque chose qui n'est ni corps, ni partie de corps, ni accident, c'est pourquoi elle n'accepte ni le changement ni la transformation. Nous avons trouvé également que cette chose connaît toutes les choses indistinctement et que ni fatigue, ni ennui ne l'atteignent. Cela est évident par la preuve que je donne ici, à savoir : tout corps qui a une forme n'accepte d'autre forme du même genre de sa forme première qu'après avoir abandonné cette première forme. L'exemple à donner là est que si le corps accepte une forme ou une figure comme la triangularité, il ne pourra accepter une autre forme relevant du carré ou du cercle qu'après avoir abandonné la première forme. Tout comme s'il accepte une sculpture ou une statue, même s'il reste en lui quelque chose du dessein de la première forme, il n'admettra pas l'autre forme de manière exacte, mais les deux formes [mêlées] seront imprimées en lui et aucune d'elles ne sera complète. Cela s'applique à la cire, à l'argent et à d'autres choses, si ces éléments acceptent une forme sculptée dans un sceau. Or, nous constatons que l'âme accepte toutes les formes dans leur perfection et leur ordre, sans aucun défaut ni incapacité. Cette caractéristique est contraire à celle du corps. C'est pourquoi l'homme acquiert une clairvoyance à chaque fois qu'il réfléchit, qu'il étudie, qu'il délibère et qu'il explore.

[p. 203: 1-19] Il est aussi évident [de constater] de près que l'âme n'est pas un accident, car l'accident n'existe pas en lui-même mais ailleurs. Il est donc porté et n'est ni porteur, ni support. La substance, qui est décrite avec ces qualités est porteuse, elle, mais ce qu'elle doit porter ne ressemble ni au corps, ni à l'accident.

Abū Sulaymān disait aussi que si l'examen donne raison, si l'examineur est exempt de toute partialité, si sa quête du vrai est sincère par un élan d'amour dominant, cet examineur n'ignorerait pas la différence entre l'âme qui meut le corps et le corps qui est mu par l'âme. Mais, quand le doute s'est présenté à des gens dont la vision est courte et qui n'ont ni observation ni savoir, ils ont pensé que si le lien entre l'âme et le corps était rompu, les deux ensemble auraient péri. Or, ce jugement est arbitraire, parce que dans leur union, ils [le corps et l'âme] n'étaient pas sous une seule figure ni sous une seule forme, je veux dire qu'ils étaient différents dans leur union et unis dans leur différence. Ne voyez-vous pas que l'existence du corps, son organisation et sa perfection dépendent de l'âme ? Cela est clair et évident.

Mais il n'en est pas ainsi en ce qui concerne l'âme dans son lien avec le corps, puisqu'elle l'a rejoint dès l'origine au moment de la chute des semences. Ainsi, elle s'est mise à l'élever, à le nourrir, à la faire vivre et à l'ajuster jusqu'à ce que le corps soit devenu comme vous le voyez. L'homme a existé grâce à elle, parce qu'elle, seule, n'est pas un

homme, et le corps, lui, seul, n'est pas un homme non plus, mais l'homme est un homme par les deux réunis. L'homme a donc plus de part de l'âme que du corps.

Cette abondance existe dès l'origine du côté de la noblesse de l'âme dans sa substance, et elle existe ensuite du côté de celui qui possède l'âme, à savoir l'homme, dans tout ce qu'il peut tirer profit en ce qui concerne les connaissances [p. 204: 1-6] exactes ; tout en les intégrant aux bons actes obligatoires. L'ordre des connaissances exactes, c'est connaître Dieu qui est l'Unique et le Vrai par une certitude pure et l'ordre des bons actes obligatoires, c'est adorer Dieu et se satisfaire de Lui. D'ailleurs, le but de la connaissance est qu'elle soit attachée au bien, et le but des actes obligatoires est de gagner le paradis et de séjourner éternellement auprès de Dieu [dans l'au-delà]. Telle est la voie droite qui invite celui qui se réfère à une perspicacité et qui se donne bonne conduite à traverser. > »

14^{ème} nuit

« [p. 215: 9-18] Le vizir [Ibn Sa'dān] a posé une question concernant l'émotion provoquée par le chant et le jeu des instruments de musique. La réponse était : « On a demandé à Socrate selon la traduction d'Abū 'Uṭmān al-Dimašqī : Pourquoi l'homme ressent-il une émotion en écoutant le chant et la musique ? Il a répondu : C'est parce que son âme est occupée par les aménagements du temps de l'intérieur et de l'extérieur. Et par cette préoccupation, elle est cachée de ce qui lui est propre. Mais quand l'âme entend le chant, une partie de ce voile se dégage d'elle. Ainsi, elle éprouve de la nostalgie de ce qui lui est propre comme les idéaux nobles et les joies spirituelles du monde de l'au-delà auquel elle appartient [tout en fuyant le monde d'ici-bas] parce que le monde [de l'au-delà] est sa vraie patrie. Quant à ce monde, l'âme y est étrangère et l'homme n'existe que par son âme, tandis que celle-ci a son autonomie et existe sans l'homme. Car l'homme est homme de par son âme, alors que l'âme est âme sans l'homme. Donc si l'âme est touchée par l'émotion [provoquée par la musique], c'est-à-dire si elle éprouve de la nostalgie et aperçoit l'esprit qui lui appartient, elle se met en mouvement, devient légère, se repose et s'agite de joie. > »

TOME II

17^{ème} nuit

« [p. 34: 12-14] Socrate a dit : « Il faut que celui qui sait que le corps représente une chose qui a été créée pour être utile à l'âme comme l'instrument à l'artisan, il faut que cet homme cherche tout ce qui profite au corps et qui convient aux actes de l'âme qui est en ce corps. Il doit aussi s'éloigner de ce qui peut nuire au corps et qui ne convient pas à l'utilisation de l'âme. > »

« [p. 34: 17-20] Diogène dit : « Il est répréhensible de quêter les aliments du corps qui sont bons ou mauvais pour lui et de ne pas quêter l'aliment de l'âme qui est la science de peur que cette dernière lui soit nuisible. > »

« [p. 36: 14-16] Platon a dit : « L'âme connaît deux plaisirs : un plaisir qui lui est propre dépourvu du corps, et un autre plaisir associé au corps. Le premier plaisir réside dans la science et la sagesse, et le second concerne la nourriture, la boisson et autres choses. > »

« [p. 41: 8-9] Un philosophe a dit : « L'âme a cinq facultés : la sensibilité, l'imagination, l'intelligence, l'examen et la pensée. > »

« [p. 45: 14-15] Socrate a dit : « Je n'aime pas que l'âme savante sache tout ce que je le lui prépare ». On lui dit : « Pourquoi ? » – « Parce que si elle le sait, répondit-il, elle s'envolerait de joie et on ne pourrait pas profiter d'elle. » »

« [p. 47: 6-7] Socrate a dit : « L'âme vertueuse ne s'excite pas par la joie et ne s'inquiète pas de la tristesse, puisqu'elle examine toute chose tel quel, sans la dépouiller de ce qu'elle possède ni lui ajouter quelque chose qu'elle n'a pas. » »

18^{ème} nuit

« [p. 60: 12] Parce que l'âme a besoin de joie »

22^{ème} nuit

« [p. 90: 1] Parole de philosophe : « Le corps est à l'âme ce que la boutique est à l'artisan. » »

24^{ème} nuit

« [p. 113: 4-18] Le vizir Ibn Sa'dān, que Dieu fasse perdurer son royaume, a demandé : « Les Arabes font-ils une distinction entre l'esprit et l'âme dans leurs propos ? Dans leurs expressions, que ce soit en prose ou en poésie, y'a-t-il quelque chose qui différencie ces deux mots ? Ou ces deux noms renvoient-ils à une seule même chose ? » La réponse fut : « L'usage [courant] entremêle les deux termes dans plusieurs situations. Mais si l'on en tient compte, on les utilise différemment par leur définition et leur nom. C'est ainsi que les sages ont accordé leurs points de vue, parce qu'ils ont jugé que l'esprit est un corps subtil qui se répand dans le corps selon ce qui lui est propre. Quant à l'âme douée de raison, elle est une substance divine qui ne se trouve pas dans le corps [selon ce qui lui est propre], mais qui le dirige. L'homme n'est pas homme par l'esprit mais par l'âme. Et s'il était homme par l'esprit, il n'y aurait pas de différences entre lui et l'âne, puisqu'il aurait un esprit mais sans âme. Quant aux deux autres âmes, à savoir, l'âme concupiscente et l'âme irascible, elles ont un lien plus profond avec l'esprit qu'avec l'âme, même si c'est l'âme douée de raison qui régit toutes deux, leur vient en aide, leur ordonne et leur interdit. Ce point clarifie également la différence entre l'esprit et l'âme. Tout ce qui a un esprit n'a donc pas obligatoirement une âme, mais tout ce qui a une âme a nécessairement un esprit. Nous avons trouvé, malgré tout, dans les discours des arabes une distinction entre ces deux notions. » »

« [p. 114: 10-19] Puis lors de la conversation sur le sujet de l'âme, nous avons mentionné les propos d'un certain savant qui disait : « Ton âme est l'une des âmes particulières appartenant à l'âme universelle, mais elle n'est pas cette âme même, ni n'est séparée d'elle. Tout comme ton corps qui est une partie du corps du monde, n'est pas tout le corps en entier, ni séparé de lui. » D'ailleurs, nous avons abordé précédemment, dit Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, le sujet de l'âme avec une explication complète et une vaste clairvoyance, même si lorsqu'on parle de la description de l'âme, on ne peut atteindre une fin et on ne peut pas non plus se taire sans dire mot. Et si quelqu'un dit : « Ton corps est le monde entier », il n'aura pas tort, car il lui ressemble, est extrait de lui, et par le droit de ressemblance, il l'imite et par le droit l'extraction, il tire ses ressources de lui. De même, l'âme particulière est l'âme universelle, puisqu'elle lui ressemble, existe en elle et par le droit de ressemblance, elle l'imite et par le droit de l'existence, elle reste en vie. Il n'y a pas donc de différences entre

le corps si on l'ajoute au monde, ni l'âme si on la mesure avec d'autres âmes. Cependant, le corps est constitué [p. 115:1-3] d'argile, tandis que l'âme est dirigée par une force divine. C'est pourquoi, on a eu besoin de la sensation, des matières, de l'emprunt et de la sollicitation afin que la durée de la vie appartenant à la sensation aboutisse à sa fin du côté du corps, et que le principe de la vie appartenant à l'âme soit lié à l'éternité après l'éternité. »

TOME III

35^{ème} nuit

« [p. 108: 11-18] Abū Sulaymān al-Siġistānī a dit : « Quant à la question du vizir Ibn Sa'dān : “ Qu'est-ce que l'âme ? ” La définition [donnée à l'âme] est insuffisante, sa représentation n'éteint pas la soif, sa description ne peut pas être à la hauteur de l'objectif, parce qu'elle [l'âme] n'appartient à aucun genre, à aucune classe. C'est pourquoi, la définition naît de ces deux éléments et par eux. De plus, le nom commun, je veux-dire, l'âme, est plus loyal au but recherché, plus présent au but visé qu'à la définition. C'est pourquoi les gens ont été partagés jadis et récemment sur sa définition. Quelqu'un a dit : “ L'âme est la nature des éléments. ” Un autre a dit aussi : “ L'âme est la composition des éléments. ” Un troisième : “ L'âme est un accident qui se meut lui-même. ” Un quatrième a dit : “ L'âme est aérienne. ” Un cinquième a dit : “ L'âme est un souffle chaud. ” Un sixième : “ L'âme est une nature sans cesse en mouvement. ” Un septième a dit : “ L'âme est le complément d'un corps naturel qui se meut. ” Un huitième a dit : “ L'âme est une substance qui n'est ni corps, ni moteur [p. 109: 1-17] du corps. ” Sur ce, il se peut que d'autres personnes donnent d'autres définitions à l'âme et d'autres descriptions. [...] Avec tout cela, reconnaître l'âme et son existence est plus facile qu'examiner son essence et que de démontrer ce qu'elle est. » »

Abū Sulaymān al-Siġistānī a ajouté : « Cela est difficile parce que l'homme veut connaître l'âme alors qu'il ne peut la connaître que par elle-même et qu'il est caché de son âme par son âme. Et s'il en est ainsi, tout [être] qui a une âme plus pure, une lumière plus brillante, une perspicacité plus élevée, une réflexion plus juste, et une observation plus loin, sera plus épargné du doute, plus éloigné du soupçon et plus proche à la certitude. D'ailleurs, l'homme possède de nombreux éléments, parmi eux, il y a son âme. Etant donné qu'il est préoccupé par plusieurs choses, il est incapable de saisir un seul aspect, à savoir l'humain. Comment cette description ne pourrait-elle pas être vraie et cette parole ne pourrait-elle pas être exacte, alors qu'il [l'homme] est un composé de composés, tandis que l'âme est simple, ce qui est présent dans l'homme n'est qu'une infime part de l'âme simple. Comment parvenir à saisir une partie d'elle, le tout, un peu, ou son ensemble ? Cela est impossible, voire irréalisable, et improbable, voire inexistant.

[p. 110: 1-18] Il suffit que tu saches que l'âme est une force divine qui joue un rôle intermédiaire entre la nature, qui gouverne les éléments et les facteurs prédisposés, et la raison qui l'éclaire, qui la met en avant, qui s'y répand, et qui l'entoure. Puisque l'homme possède une nature grâce à laquelle les effets sont apparus dans son corps, [ainsi il a une âme grâce à laquelle les effets sont apparus aussi dans ses opinions], ses recherches, ses sollicitations et ses intentions, de même, il a une raison parce qu'il distingue, examine,

teste, analyse, déduit, croit, doute, sait, opine, comprend, réfléchit, a de l'intuition, se souvient, mémorise, retient, pense, juge avec sagesse, a confiance en lui et se rassure. De même aussi, il reconnaît l'Unique dont il est impossible de nier ou de désavouer l'identité [...] Quant à l'acte de l'âme, il est évident qu'il consiste à extraire la connaissance de l'endroit où elle se trouve par le témoin de la raison, avec d'autres effusions et d'autres belles acquisitions auprès de l'homme. Par cette perfection, il jouit du bonheur et par le bonheur, il se sauve de ses malheurs. [...] [p. 111, 4-10] Quant à sa question : " Par quoi l'âme se différencie-t-elle de l'esprit ? ", ceci est visible, car l'esprit est un corps qui s'affaiblit ou se renforce, s'améliore ou se dégrade ; c'est un intermédiaire entre le corps et l'âme. Grâce à lui, l'âme répand ses efforts sur le corps. Il peut sentir, bouger, savourer et souffrir. L'âme est une chose simple, mais d'un rang élevé, qui se tient loin de la corruption et qui est exempte de toute transformation. Quant à ce qui empêche l'âme d'être un corps, c'est parce que la simplicité se trouve dans l'âme et non dans le corps. La preuve en est que toute qualification donnée au corps, ne s'applique pas à l'âme et inversement. [...] En ce qui concerne sa question : " Est-ce que l'âme est immortelle ? ", comment ne subsisterait-elle pas alors qu'elle est simple, qu'elle n'est pénétrée par aucun contraire, qu'elle n'est pas envahie par la corruption, qu'elle n'est pas atteinte par la vieillesse ? En revanche, l'homme vieillit, se corrompt, s'use et tombe en désuétude, meurt et disparaît parce qu'il se sépare de l'âme. Quant à l'âme, que quitterait-elle ? Car si cela advenait, elle entrerait dans la catégorie de l'homme dans sa forme corporelle. Par rapport à sa question : " Qu'est-ce qui empêche l'âme d'être corps et accident ? ", on a démontré qu'étant donné que l'âme n'est ni un corps ni un accident séparément, elle ne peut pas être les deux à la fois [...]. [p. 112: 5-9] Quant à sa question : " Est-ce que l'âme est mortelle ? ", on a montré qu'elle subsiste et ne meurt pas. Rien ne peut la faire périr parce qu'elle est simple et éloignée de l'étrange composition vouée à la décomposition. Quant au fait de dire : " Est-ce que l'âme connaît la condition de l'homme dans ce monde ? ", cela est loin de la vérité, parce qu'elle est destinée à atteindre la source de la dignité et le paradis de l'éternité. Elle n'a pas donc besoin de la science de ce monde d'ici-bas qui n'a aucune stabilité ni forme, puisqu'il est dominé par le changement. [...] [p. 114: 4-11] Quant à la question : " Est-ce que l'esprit peut se passer de l'âme ? ", oui, il s'en passe, mais cela [seulement] dans l'espèce animale qui n'est pas totalement accomplie pour devenir un être humain. Tandis que chez l'homme, cela est impossible, parce qu'il est un homme par l'âme et non par l'esprit, et il est seulement vivant par l'esprit. Et pour la question : " Est-ce que l'âme peut se passer de l'esprit ? ", je dirais que l'esprit est pour l'âme comme un instrument [...]. [p. 119, 3-5] Quant à la question : " Est-ce que l'âme respire ? ", si on veut dire par-là l'âme végétale et animale, on est proche de la vérité. Mais si on vise l'âme raisonnable, on en est loin [...]. [p. 121: 3-7] Si quelqu'un dit : " Quel est le sort de l'homme quand l'âme se séparerait du corps, le quitterait et ne le laisserait plus l'utiliser ? " La réponse sera donnée par le moyen de l'assimilation et le contentement de l'opinion la plus juste. Mais le jugement le plus clair est de dire que si l'on demandait à un homme appartenant à la masse : " Si tu quittes ce bas-monde, ton œil avec lequel tu voyais et ton oreille grâce à laquelle tu entendais, vois-tu que cela est un bienfait et une charité pour toi ? [...] [p. 122: 3-4] Ne vois-tu pas que l'homme est homme par l'âme, et qu'il est homme sous l'aspect d'homme par le corps ? " [...] [p. 122: 15-20] Quant à sa question : " Quelle différence existe entre les âmes ; c'est-à-dire celle

de Zayd, de 'Amr, de Bakr et de Ḥālid ? Et quelle différence y'a-t-il entre les âmes des catégories d'animaux ? » La différence entre ces âmes réside dans la part qui revient à chacune d'elles. Si ces parts se réunissent, elles se différencient, et si elles se différencient, il y aurait entre elles une âme restante et vivante, et une autre éphémère et mortelle. [...]. [p. 123: 2-8] Personne ne peut réfuter que l'âme de Zayd échappe mieux au trouble et au fléau et atteint mieux le bonheur, tandis que l'âme de Bakr ne l'est pas [...]. Quant aux âmes des différentes sortes d'animaux, tel que le cheval et l'âne, ce sont des âmes défectueuses, imparfaites et faibles. Car elles n'ont trouvé que la perception et les mouvements, car la lumière de l'âme honnête n'a pas rayonné sur elles et le rayon de la raison noble ne s'y est pas diffusé. A partir de cette vision, il est obligatoire que les âmes d'animaux dépendent de leurs corps, suivant leur corruption et leur invalidité. > »

40^{ème} nuit

« [p. 202: 1-7] On aborda la conversation sur l'âme et comment elle connaît les choses ? On répondit : < L'âme, à l'origine, est docte, la science en est sa représentation, mais quand elle est entrée en contact avec le corps, quand le corps est devenu avec elle un être humain, de nombreux voiles épais et subtils se sont interposés entre elle et sa représentation. Elle a commencé donc à percevoir les voiles avec toutes ses forces afin qu'elle atteigne ce qu'elle a de son côté invisible. Ainsi, elle s'est mise à connaître le passé par l'enquête, la découverte, la recherche, le questionnement et l'examen profond ; le futur par l'acquisition des connaissances, l'affrontement, la prédication et l'avertissement ; et le présent par la connaissance mutuelle, le témoignage et le domaine de la sensation. Toutes ces informations sont de l'ordre du temporel, c'est pourquoi le temps a été divisé entre passé, futur et présent. > »

Références bibliographiques

Textes

- al-HAMAWI, Yāqūt. *Mu'ğam al-'udabā'* / 3^{ème} éd. Beyrouth: Dār al-fikr lil-ṭibā'a wa'l-našr wa'l-tawzī', 1980. 20 tomes.
- al-KILANI, Ibrāhīm. 1980. *Rasā'il Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, mušaddara bi-dirāsa 'an ḥayātih wa-āṭāriḥ wa-adabih*. Dār Ṭilās lil-dirāsāt wa'l-tarğama wa'l-našr, Damas.
- al-TAWḤIDI, Abū Ḥayyān. *al-Imtā' wa'l-Mu'ānasa* / édité par Aḥmad Amīn et Aḥmad al-Zayn. Beyrouth: Manšūrāt Dār maktabat al-ḥayāt, [s.d.]. 3 tomes.
- . *al-Imtā' wa'l-Mu'ānasa* / 2^{ème} édition, édité par Aḥmad AMIN wa-Aḥmad al-ZAYN. Le Caire: Maṭba'at lağnat al-ta'lif wa'l-tarğama wa'l-našr, 1953.
- . *al-Bašā'ir wa'l-ḡaḥā'ir* / 1^{ère} édition, édité par Ibrāhīm al-KILANI. Damas: Maktabat Atlas, 1964. 4 parties en 6 volumes.
- . *al-Muqābasāt* / édité par Ḥasan al-SANDUBI. Sūsa-Tunisie: Manšūrāt Dār al-ma'ārif lil-ṭibā'a wa'l-našr, 1991.
- . *al-Šadāqa wa'l-šadīq* / 2^{ème} édition, édité par Ibrāhīm al-KILANI. Damas: Dār al-Fikr al-mu'āšir, 1996.

Études

- ARKOUN, Mohammed. 1970. *Miskawayh : philosophe et historien : contribution à l'étude de l'humanisme au IV^e/X^e siècle*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris.
- . 1984a. *Essais sur la pensée islamique*. Maisonneuve & Larose, Paris.
- . 1984b. *Pour une critique de la raison islamique*. Maisonneuve & Larose, Paris.
- al-'A'SAM, 'Abd al-'Amīr. 1980. *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī fī kitāb al-Muqābasāt*. Dār al-šū'ūn al-taqāfiyya al-'amma, Bagdad.
- AUDEBERT, Claude. 1964. « *Risāla fī 'l-ḥayāt* ». *BEO* (Bulletin d'Études Orientales), 18: 147-194.
- BADAWI, 'Abdurrahmān. 1979. *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*. Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris.
- . 1980. *Al-Turāt al-Yūnānī fī 'l-ḥadāra al-islāmiyya*. 4^{ème} éd. Dār al-qalam, Beyrouth.
- BAUDUEL, P.-R. (éd.) 2007. *Construire un monde ? Mondialisation, Pluralisme et Universalisme*. Maisonneuve et Larose, Paris, et Institut de recherche sur le Maghreb contemporain.
- BERGE, Marc. 1964. « Epître sur les sciences ». *BEO* (Bulletin d'études orientales), 18: 241-300.
- . 1974. *Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*. 2 tomes. Éditeurs : Université de Lille III.
- . 1979. *Pour un humanisme vécu : Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : essai sur la personnalité morale, intellectuelle et littéraire d'un grand prosateur et humaniste arabe engagé dans la société de l'époque bouyide, à Bagdad, Rayy et Chiraz, au IV/X^e siècle (entre 310/922-414/1023)*. Institut français, Damas.
- al-ḤAWFI, Aḥmad. 1957. *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*. 2 tomes. Maktabat nahḍat Miṣr, Le Caire.
- IBRAHIM, Maḥmūd. 1985. *Abū Ḥayyān fī qaḍāyā al-'insān wa 'l-luġa wa 'l-'ulūm*. al-Dār al-muttaḥida lil-našr, Beyrouth.
- IBRAHIM, Zakariyyā. 1974. *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : adīb al-falāsifa wa-faylasūf al-udabā'*. Al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma lil-kitāb, Alexandrie.
- LAGRANGE, Frédéric. 2004. *La Satire des deux vizirs*. Ed. Sindbad, Actes Sud, Paris.
- LAGUECHE, Evelyne, et Françoise NEYROD. 2006. *Al-ṣadāqa wa 'l-ṣadīq (De l'amitié)*. Extraits choisis et traduits de l'arabe. Actes Sud, Arles (France).
- MALLET, Dominique. 2007. « La volière d'Abū Ḥayyān ». Dans BAUDUEL (éd.) 2007: 89-110.