

logo not found or type unknown

Title L'eschatologie d'Abū al-'Abbās al-Lawkarī (mort après 503/1109) : Le Bayān al-ḥaqq et le Sharḥ-e qaṣīda-ye asrār al-ḥikma / Roxanne D. Marcotte

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis) Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 29 (2012)

pages 1-25

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/183643>

L'ESCHATOLOGIE D'ABŪ AL-'ABBĀS AL-LAWKARĪ  
(MORT APRÈS 503/1109):

LE *BAYĀN AL-ḤAQQ* ET LE  
*SHARḤ-E QAṢĪDA-YE ASRĀR AL-ḤIKMA*<sup>1</sup>

*par*

Roxanne D. MARCOTTE

Université du Québec à Montréal

Très peu de choses sont connues de la vie d'Abū al-'Abbās al-Lawkarī (mort après 503/1109)<sup>2</sup>. Une chose est pourtant certaine: il appartient bien à la tradition

1. Des éléments de cette étude furent présentés à la conférence de la *Société internationale d'histoire des sciences et des philosophies arabes et islamiques* (SIHSPAI) qui s'est tenue à l'Instituto e museo della scienza et de l'Università di Firenze, à Florence (16-18 février 2006), de même qu'à une conférence donnée à l'Institut dominicain d'études orientales (IDEO), au Caire (6 février 2008). Cette étude n'aurait pu être achevée sans le soutien financier de l'Université du Queensland (Fonds de démarrage de recherche), qui nous a permis d'effectuer un séjour de recherche à l'Institut français en Iran (IFRI) en 2004 où nous avons été chaleureusement accueillie par son directeur, le Prof. Jean During. Il nous faut remercier le directeur de la Bibliothèque du Majles-e shūrā-ye islāmī (Bahārestān) de Téhéran, Muḥammad 'Alī Aḥmādī Abharī, ainsi que MM. Safid, Ḥa'irī, Awjabī, Sāḥilī et Khalilī qui nous ont offert leurs précieuses aides lors de nos séjours en Iran (2004, ainsi qu'en 2001-2002). Nous avons également pu bénéficier de deux mois de recherche à l'Institut dominicain d'études orientales du Caire (IDEO) où nous avons été plus que chaleureusement accueillie par MM. Jean-Jacques Pérennès, o.p., et René-Vincent du Grandlaunay, o.p., ce dernier étant Directeur de la bibliothèque.
2. Voir Roxanne MARCOTTE, «Preliminary Notes on the Life and Work of Abū al-'Abbās al-Lawkarī (d. after 503/1109)», in *Anaquel de estudios árabes*, 17 (2006) 133-57. Sajjad H. Rizvi nous a signalé l'existence d'une copie du *Jam-jahān-nāma* de Maṣṣūr Dashtakī (mort en 948/1541) conservée à la Bibliothèque Mar'ashī de Qum, dont le premier folio, de la main de son fils, retrace la chaîne

avicennienne. Il étudia auprès de Bahmanyār Ibn Marzubān (mort en 458/1066), l'un des plus fidèles disciples d'Avicenne (mort en 428/1037). Bayhaqī (mort en 565/1169) et Shahrzūrī (mort après 687/1288) attribuent tous deux à Lawkarī le mérite d'avoir transmis la tradition philosophique — essentiellement, la tradition péripatéticienne d'Avicenne — au Khūrāsān à la fin du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> et au début du VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>.

Deux ouvrages de Lawkarī nous sont parvenus: le *Bayān al-ḥaqq bi-damān al-ṣidq* (Explication de la vérité garantie par la véracité), rédigé en arabe (abrégé par BH), et le *Sharḥ-e qaṣīda-ye Asrār al-ḥikma* (Commentaire sur le poème «Les Secrets de la Philosophie»), rédigé en persan (abrégé par SQAH)<sup>4</sup>. Près du tiers de la somme philosophique du *Bayān al-ḥaqq* (logique, physique et métaphysique) a déjà été publié<sup>5</sup>, alors que le *Sharḥ-e qaṣīda-ye Asrār al-ḥikma*, le commentaire rédigé par Lawkarī sur son propre poème (*qaṣīda*) philosophique didactique *Asrār al-ḥikma*, a été publié ces dernières années<sup>6</sup>.

de transmission de l'étude des textes avicenniens — sorte d'*ijāza* — via les ouvrages de Bahmanyār et de Lawkarī.

3. ZAHİR AL-DIN BAYHAQĪ (mort en 565/1169), *Tatimmat Šiwān al-ḥikma*, publié sous le titre *Ta'riḫh ḥukamā' al-islām*, édité par Muḥammad Kurd 'Alī (Damas: Maṭba'at al-taraqqī, 1946), 126.9-127.16, surtout 126.10-1. Pour réaliser son édition, Kurd 'Alī a également utilisé celle de Muḥammad Shafī' (Lahore, 1351/1932) qui inclut une traduction persane; cf. la traduction anglaise réalisée par Max MEYERHOF, «'Alī al-Bayhaqī's *Tatimmat Šiwān al-Ḥikma*. A Biographical Work on Learned Men of the Islam», in *Osiris*, 8 (1948) 122-217, surtout 176; cf. Shahrzūrī (mort après 687/1288), *Nuzhat al-arwāḥ wa rawdat al-afrah fi ta'riḫh al-ḥukamā' wa al-falāsifa*, 2 vol., édité par Khūrshīd Aḥmad (Ḥaydarābād: Maṭba'at majlis dā'irat al-ma'ārif al-'uthmāniyya, 1396/1976), vol. 2, 54.12-55.12, surtout 55.3.
4. LAWKARĪ, *Sharḥ-e qaṣīda-ye Asrār al-ḥikma*, texte établi par Ilāha Rūhī-Dil, édité sous la direction de Muḥammad-Rasūl Daryāgash et Riḍā Pūrjavādī (Téhéran: Markaz-e nashr-e dāneshgāhī, 1382/2002), I-II [*qaṣīda*] et 12-103 [*qaṣīda* et commentaire] et LAWKARĪ, *Bayān al-ḥaqq bi-damān al-ṣidq* «*al-'ilm al-ilāhī*», édité par Ibrāhīm Dībājī (Téhéran-Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, ISTAC, 1373/1414/1995) [métaphysique]. Lawkarī rédigea également un *Fibrīst* (Table des matières) sur les *Ta'liqāt* (Notes) d'Avicenne (non édité), des *Rasā'il* (courts traités) et des *Mukhtaṣar* (résumés) (qui ne nous sont pas parvenus), ainsi que quelques aphorismes et maximes (*ḥikam*); de son recueil de poésie ne nous est parvenue qu'une vingtaine de vers.
5. Dībājī utilise trois manuscrits pour établir son édition de la métaphysique du *Bayān al-ḥaqq bi-damān al-ṣidq* (le plus ancien rédigé en 601/1204-5). Jules Janssens et Frank Griffel ont noté que l'édition n'inclut pas le texte qui se trouve à la fin de la métaphysique dans le manuscrit. De la logique n'est éditée que la première partie, l'*Isagoge* (*Īsāghūjī*), cf. LAWKARĪ, *Bayān al-ḥaqq bi-damān al-ṣidq*. *Al-Mantiq*. 1. *al-Madkhal*, édité par Ibrāhīm Dībājī (Téhéran: Amīr Kabīr, 1364/1985), 111-231.
6. Roxanne D. MARCOTTE, «Notes lexicographiques sur la Physique de la *Sharḥ-e qaṣīda-ye Asrār al-ḥikma* d'Abū al-'Abbās al-Lawkarī (mort après 503/1109)», *Proceedings of the 5<sup>th</sup> Conference of the Societas Iranologica Europaea. Vol. II Classical and Contemporary Iranian Studies* [Université de Bologne, Ravenne, Italie, 6-11 octobre, 2003], 3 vol., édité par Antonio Panaino et Riccardo Zipoli (Milano: Università di Bologna e Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Edizioni Mimesis, 2006), vol. 2, [Classical Persian Studies], 75-91.

Les parties métaphysiques de ces deux ouvrages contiennent plusieurs passages sur le sort de l'âme après la mort, suite à sa séparation du corps. Dans le *Bayān al-ḥaqq*, des discussions eschatologiques sont incluses à la fin de la métaphysique, aux chapitres 21 (*BH*, 376.1-387.13) et 22 (*BH*, 388.1-390.7), alors que dans *Asrār al-ḥikma*, ces discussions se retrouvent au tout début de la métaphysique (*SQAH*, 79.16-83.16). De telles discussions dans la métaphysique n'ont rien de surprenant, dès lors qu'il est question du sort posthume de l'âme humaine immatérielle, dorénavant dépourvue de toute attache avec le corporel, alors que les discussions portant sur sa nature et ses conditions durant sa vie terrestre se retrouvent dans le *Kitāb al-naḥs* (De l'âme) de la physique.

Dans ce qui suit, nous voudrions proposer une lecture de l'eschatologie de Lawkārī telle qu'elle nous apparaît dans le *Bayān al-ḥaqq* et *Asrār al-ḥikma*. Il s'agira donc d'abord de comparer ces deux textes pour déterminer le degré de similitude des thèses qui y sont présentées ainsi que des différences qui pourraient y exister. Il s'agira également de déterminer le degré de dépendance des positions mises en avant dans ces deux textes par Lawkārī avec les thèses issues de la tradition péripatéticienne avicennienne que l'on retrouve, par exemple, dans le *Shifā'* d'Avicenne. L'analyse comparative de ces différents textes devrait permettre de jeter un peu de lumière sur le sort de l'eschatologie avicennienne chez l'un des disciples d'Avicenne dont l'ouvrage a fait l'objet de peu d'études. Cette analyse devrait également permettre de nous procurer une meilleure connaissance de l'histoire de la transmission de certaines thèses eschatologiques avicenniennes que Lawkārī transmet.

#### BAYĀN AL-ḤAQQ BI-DAMĀN AL-ṢIDQ

Lawkārī mentionne dans la préface de la métaphysique du *Bayān al-ḥaqq* qu'il se propose d'exposer les fondements (*uṣūl*) de la métaphysique, ou «science divine» (*'ilm ilāhī*), sous forme combinée d'abrégé (*talkhīṣ*) et de commentaire (*sharḥ*) sur les ouvrages des philosophes grecs et arabes. Il ajoute qu'il s'attardera plus longuement à la nature de la connaissance de l'âme dans l'au-delà, déplorant le fait que la plupart de ce qui a été mentionné sur les états de l'âme après sa séparation d'avec le corps se soit limité aux traditionnelles discussions sur les plaisirs, douleurs, félicités et misères posthumes des âmes (voir *BH*, 374.5-376.5). Ainsi, peu d'efforts ont été menés pour expliquer la nature de la connaissance posthume de l'âme, soit «sa science (*'ilm*), sa connaissance (*ma'rifa*), et la transformation de ses états (*taqallub aḥwālī-hā*)» (*BHi*, 3.8-4.2). Lawkārī se préoccupe donc tout particulièrement, tant dans le *Bayān al-ḥaqq* que dans *Asrār al-ḥikma* (*SQAH*, 78.1-98.14), du statut épistémologique des âmes dans l'au-delà, ce qu'on pourrait qualifier d'«épistémologie eschatologique».

Une question, pourtant, se pose: que reprend Lawkarī des thèses eschatologiques avicenniennes? Une première comparaison du contenu du chapitre 21 du *Bayān al-ḥaqq* «Sur le retour, la félicité et la misère dans l'au-delà (*fi al-ma'ād wa al-sa'āda wa al-shaqāwa al-ukhawīyya*)» (BH, 374.1-387.13) avec celui de la métaphysique du *Shifā'* permet de relever les passages que Lawkarī reprend du *Shifā'* d'Avicenne. Le Tableau 1 ci-dessous des correspondances entre les différents passages de ce chapitre 21 (relativement long) et du chapitre qui lui correspond dans le *Shifā'* est plutôt éloquent.

Tableau 1 — Correspondances *Bayān al-ḥaqq* (XXI) et *Shifā'* (IX, 7)

Lawkarī <sup>7</sup>	Avicenne <sup>8</sup>
374.3-4 Introduction	[Aucune correspondance]
[Aucune correspondance]	423.3-12 — Deux aspects du «retour»: «... ou bien rapporté par la Loi religieuse ... ou bien est perçu par la raison et la démonstration syllogistique: la prophétie la confirme...»
374.5-8 [identique]	423.13-16 — Le plaisir des facultés de l'âme — premier principe: «Il y a pour toute faculté psychique ( <i>qūwa nafsāniyya</i> ) un plaisir et un bien qui lui sont propres; un dommage et un mal qui lui sont propres.»
374.8-10 [identique]	424.1-3 — «Le dommage pour chacun d'eux est ce qui est contraire à cela.»
374.11-375.2 [identique]	424.4-7 — Deuxième principe: «Ces facultés, bien qu'elles aient en commun ces notions ( <i>ma'āni</i> ), en fait, leurs degrés dans la réalité sont différentes.»
375.3-376.1* [identique]	424.8-425.2 — Troisième principe: «le passage à l'acte peut revêtir une certaine perfection de sorte que l'on sait qu'elle existe et qu'elle est agréable, mais qu'on ne se représente sa modalité et on n'expérimente son caractère agréable que lorsqu'elle arrive; car ce que l'on ne sent pas, on ne le désire pas, on ne se porte pas vers lui.»
376.2-5 [identique]	425.3-6 — Quatrième principe: «La perfection et l'objet convenable peuvent quelquefois être la faculté perceptive; mais s'il se trouve un empêchement ou un souci pour l'âme, alors elle l'a en aversion, elle préfère son contraire...»

7. LAWKARĪ, BH, XXI, 374.1-387.13 (*fi al-ma'ād wa al-sa'āda wa al-shaqāwa al-ukhawīyya*).

8. IBN SĪNĀ, *al-Shifā'*, *al-Ilāhiyyāt*, édition de Ibrāhīm Madkūr, avec l'aide de Muḥammad Yusūf Mūsā, Sulaymān Dunyā, Sa'īd Zāyid ([réimpression]: Téhéran: Nāṣir Khusraw, 1363/1984), IX, 7, 423.1-432.17 (*faṣl fi al-ma'ād*). Pour une traduction française, cf. AVICENNE, *La Métaphysique du Shifā'*. Livre VI à X, introduction, traduction et notes par Georges C. Anawati (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1985), 156-65. Pour la récente traduction anglaise, cf. AVICENNE, *The Metaphysics of the Healing, A Parallel English-Arabic Text*, traduction, introduction et notes par Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005).

Lawkārī	Avicenne
376.6-13 [identique]	425.7-14 — Cinquième principe: «La faculté perceptive peut être affectée des contraires de ce qu'est sa perfection sans qu'elle le sente ni qu'elle l'ait en aversion, jusqu'à ce que l'empêchement disparaisse et qu'elle retourne à son instinct; alors elle subit de sa part un dommage.»
377.1-10 [identique]	425.15-426.7 — La perfection de l'âme raisonnable: «La perfection propre à l'âme raisonnable, c'est d'être un mode intellectuel dans lequel se dessine la forme du tout et ...»
377.II-379.2 [identique]	426.7-427.4 — Supérieure au plaisir des autres facultés: «... comparé aux perfections aimées des autres facultés, il se trouve dans un tel degré qu'il serait honteux de dire qu'il est meilleur et plus complet qu'elles.»
379.2-9 [identique]	427.5-II — «Et toi, tu sais que lorsque tu réfléchis à un problème difficile qui t'intéresse, qu'un plaisir sensible t'est proposé et qu'il t'est donné de choisir entre les deux, tu négliges le plaisir sensible si tu [as] un caractère généreux.»
379.10-380.9 [identique]	427.12-428.3 — L'âme séparée du corps: «... si l'âme en nous, quand elle était dans le corps, s'est éveillée à sa perfection...»
379.10-381.2 [identique]	428.3-8 — «Mais si la puissance intellectuelle a atteint dans l'âme un certain degré de perfection, cela lui permet, une fois qu'elle a quitté le corps, d'achever d'atteindre la perfection qu'elle doit atteindre.»
381.2-7 [identique]	428.9-13 — La misère de l'âme dans l'au-delà: «Telle est la béatitude et telle est la misère. Cette misère n'est pas pour n'importe quel imparfait mais pour ceux qui ont acquis pour leur force intellectuelle le désir de sa perfection ...»
381.8-382.4 [identique]	428.13-429.4 — «Quant aux âmes et aux facultés candides et pures, elles sont comme une matière première qui n'a acquis d'aucune façon ce désir...»
382.5-383.4 [identique]	429.4-15 — Le minimum d'intelligibles pour assurer la béatitude: «Mais combien de représentations d'intelligibles faut-il qu'il se produise dans l'âme humaine pour qu'elle dépasse la limite où tombe cette infélicité, et que la traversant et la dépassant, elle espère cette félicité?»
383.5-10 [identique]	429.16-430.2 — La préparation morale de l'âme: «... que ce bonheur véritable ne s'achève que par la réforme de la partie pratique de l'âme»
383.II-384.5 [identique]	430.2-7 — «Pour les facultés animales, c'est qu'il se produise en elles la disposition d'obéir; pour la faculté rationnelle, c'est qu'il se produise en elle la disposition à la domination et à la non-passion.»
384.5-385.5 [identique]	430.7-431.1 — «Quant à l'habitus du milieu, son rôle est le dépouillement des dispositions de docilité, et de conserver l'âme rationnelle dans sa nature native, avec l'acquisition de la disposition de supériorité et de l'immunité [des contraires].»

Lawkarī	Avicenne
385.6-12 [identique]	431.1-6 — «... cette disposition corporelle est contraire à sa substance, lui est dommageable.»
385.13-386.4 [identique]	431.7-II — Sort des âmes sottes et des âmes mauvaises: «Quant aux âmes sottes qui n'ont pas acquis le désir [de leur perfection], quand elles se séparent du corps, et qu'elles n'ont pas acquis les dispositions mauvaises...»
386.5-387.9 [identique]	431.12-432.12 — «... ces âmes, si elles sont pures, et qu'elles se séparent du corps, et que soit enracinée en elle une sorte de croyance dans le sort qui est réservé à celles qui leur ressemblent...» — «les âmes mauvaises verraient le châtement selon ce qui leur a été décrit ici-bas, et elles l'endureraient»
387.9-14 [identique]	432.13-17 — «Telles sont la félicité et le malheur sensible relatifs aux âmes viles» (conclusion). Les âmes saintes: «Quant aux âmes saintes, elles sont éloignées de ces états; elles s'unissent avec leur perfection essentielle et plongent dans le plaisir véritable, elles se libèrent entièrement de...»

Pour la rédaction de ce chapitre du *Bayān al-ḥaqq*, Lawkarī reprend au début quasi littéralement l'ensemble des propos du *Shifā'*. Il n'omet que la discussion sur les deux aspects du «Retour» (*ma'ād*) où Avicenne note que ce qui est connu sur le Retour est «ou bien rapporté par la Loi religieuse ... ou bien est perçu par la raison et la démonstration syllogistique», ce que la prophétie «confirme». Avicenne ajoute que la loi religieuse «résout complètement la question» de la félicité «corporelle», alors que les sages métaphysiciens (*al-ḥukamā' al-ilābiyyūn*) cherchent la vraie félicité «qui consiste à s'approcher du Dieu vrai», et ne se préoccupent pas de la félicité corporelle<sup>9</sup>. Au demeurant, il reste à déterminer dans quelle mesure les autres innombrables propos inclus dans le *Bayān al-ḥaqq* pourraient également dépendre du *Shifā'* d'Avicenne. À ce stade-ci, limitons-nous à noter que Lawkarī s'inspire grandement du *Shifā'* d'Avicenne, reproduisant souvent *verbatim*, comme c'est ici le cas, de longs extraits.

#### CONNAISSANCE POSTHUME DE L'ÂME HUMAINE

Le chapitre 22 du *Bayān al-ḥaqq* «Sur la connaissance de l'âme après la séparation (*fī 'ilm al-nafs ba'd al-mufāraqa*)» (BH, 388.1-390.7) est, à plusieurs égards, beaucoup plus intéressant. Dans ce dernier, Lawkarī s'étend plus longuement sur la connaissance

9. AVICENNE, *al-Shifā', al-Ilābiyyāt*, IX, 7, 423.3-12 (trad. fr. Anawati, 157).

que doit posséder l'âme après sa séparation du corps, ainsi qu'il l'avait promis dans son préambule à la métaphysique (*BH*, 3.6-8). On pourrait donc supposer que ce chapitre soit beaucoup plus personnel et espérer y retrouver certains éléments qui permettraient de déterminer l'étendue de la contribution de Lawkarī aux discussions eschatologiques issues de la tradition péripatéticienne d'Avicenne.

Dans le chapitre 22, Lawkarī délaisse la métaphysique du *Shifā'*. Il préfère débiter ce chapitre en faisant appel nommément à l'*Inṣāf* (L'arbitrage équitable) d'Avicenne pour sa discussion de la connaissance posthume de l'âme<sup>10</sup>. L'*Inṣāf*, rédigé après la rédaction du *Shifā'*, se voulait un ouvrage plus personnel. Il aurait été composé entre (le 19 décembre) 397/1028 et (le 7 juin) 420/1029, durant la «période de la philosophie orientale<sup>11</sup>». Ce texte aurait été perdu en (*muḥarram*/janvier) 421/1030<sup>12</sup>. Si on se fie aux quelques fragments qui nous sont parvenus, l'*Inṣāf* semblerait avoir contenu commentaires et élucidations d'Avicenne sur les ouvrages d'Aristote, de même que sur la pseudo-*Théologie* d'Aristote, sans que ce dernier ait eu recours aux commentaires

- 
10. Gutas n'inclut pas Lawkarī parmi ceux qui mentionnent l'*Inṣāf* ou qui citent certains passages de l'ouvrage; cf. Dimitri GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition; Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden: E.J. Brill, 1998), 130-40.
11. GUTAS, *Avicenna*, 136 et 145. Avicenne appelle Occidentaux les Bagdadiens, tels Abū al-Faraj Ibn al-Tayyib et Abū al-Qāsim al-Kirmānī, cf. GUTAS, *Avicenna*, 67-8 (pour Abū al-Faraj); cf. David REISMAN, *The Making of the Avicennan Tradition. The Transmission, Contents and Structure of Ibn Sīnā's al-Mubāḥathāt (The Discussions)* (Leiden: E.J. Brill, 2002), 166-85 et Yahya MICHOT, *Ibn Sīnā. Lettre au vizir Abū Sa'd* (Beyrouth: Les éditions al-Bouraq, 2000) (pour al-Kirmānī).
12. Avicenne écrit: «J'avais composé un livre que j'ai appelé *L'arbitrage équitable (kitāb al-Inṣāf)*. J'ai divisé les savants en deux groupes, les Occidentaux (*al-maghribiyyūn*) et les Orientaux (*al-mashriqiyyūn*). Les Orientaux débattaient avec les Occidentaux jusqu'à ce que j'intervienne, lorsqu'il y avait un vrai sujet de discord entre eux, pour juger équitablement. Ce livre contenait environ vingt-huit mille questions. J'ai commenté clairement les passages difficiles des parties importantes [des ouvrages d'Aristote], jusqu'à la fin de la *Théologie* [d'Aristote], en dépit du fait que [l'attribution de] la *Théologie* soit quelque peu suspecte. J'y ai discuté des omissions des commentateurs. Je l'ai écrit dans une période de temps très courte et si [l'ouvrage] avait été retranscrit, il aurait inclus vingt volumes. Puis l'ouvrage fut perdu dans une déroute (*ḥazā'im*), car il n'existait qu'une copie du texte. Cette réflexion et ces investigations constituaient un passe-temps. Lorsque j'aurai terminé ce sur quoi je suis en train de travailler, je m'occuperai à le réécrire, quoique de penser à sa réécriture soit accablant. Mais il contenait les faiblesses de [l'école] bagdadienne (*al-baghdādiyya*), de leur carence et de leur ignorance. Il m'est présentement impossible [de le réécrire]. Je n'ai pas de temps libre pour cela, car je me préoccupe de gens comme Alexandre [d'Aphrodise], Themistius, Jean Philopon, et leurs semblables», AVICENNE, *Risāla ilā Abī Ja'far b. al-Marzubān al-Kiryā*, dans 'Abd al-Raḥmān BADAWĪ, *Aristū 'inda al-'Arab*, 2<sup>e</sup> édition, textes édités par 'Abd al-Raḥmān Badawī [Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1947]; Kuwait: Wakālat al-maṭbū'āt, 1978), 121. 16-122.2; cf. GUTAS, *Avicenna*, 63-4 [traduction anglaise de ce passage]; cf. Muḥsin BIDĀRFAR (ed.), *al-Mubāḥathāt* (Qum: Enteshārāt-e Bīdār, 1992), 375 [n° 1161]; cf. Helmut GÄTJE, «Die vorhandenen Übersetzungen der Schrift über die Seele, Avicennas *Kitāb al-Inṣāf* und die Autoren der Übersetzungen», in Helmut GÄTJE, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam* (Heidelberg: Carl Winter, 1971), 38-44.

de ses contemporains<sup>13</sup>. Les parties de l'*Inṣāf* qui ont survécu, à partir desquelles toutes les citations ultérieures sembleraient dépendre, d'une manière ou d'une autre, se trouvent dans un manuscrit datant de la première moitié du VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle. Le scribe du dit manuscrit est un certain 'Abd al-Razzāq al-Sighnākhi, étudiant de Lawkarī, appartenant donc à la troisième génération d'étudiants de la tradition avicennienne<sup>14</sup>. Le manuscrit comporte quatre textes (édités par Badawī) qui ont probablement appartenu à l'*Inṣāf*: un fragment d'un commentaire sur le livre *Lambda* de la métaphysique d'Aristote, passage qui a probablement été recopié d'un autre disciple<sup>15</sup>; deux fragments de commentaires et paraphrases sur la pseudo *Théologie* d'Aristote, l'un correspondant à quelques parties de la seconde moitié des *Ennéades* (6-9) de Plotin, en deux recensions différentes rapportées par 'Abd al-Razzāq<sup>16</sup>, et un fragment d'un commentaire sur le *De anima* d'Aristote, intitulé «Notes d'Avicenne en marge du *De anima* d'Aristote» (que retranscrit 'Abd al-Razzāq) et qui, selon Gutas, ne faisait pas partie de l'*Inṣāf*<sup>17</sup>.

Les trois différentes parties de l'*Inṣāf* que possédait 'Abd al-Razzāq appartenaient aux notes ou extraits rédigés par un ou des disciples d'Avicenne, à partir du brouillon original de l'*Inṣāf* ou des leçons du maître<sup>18</sup>. Il n'est donc pas surprenant que Lawkarī

13. GUTAS, *Avicenna*, 130, 136-40; selon les allusions d'Avicenne dans le prologue de son *Shifā'* et dont on trouve une traduction du passage dans GUTAS, *Avicenna*, 52. Vajda note que ce sont des «notes détachées sur des passages choisis» dont le titre complet est *al-Inṣāf wa al-intiṣāf* (Livre qui juge avec équité et fait triompher le droit outragé), cf. Georges VAJDA, «Les notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote», in *Revue thomiste*, 51 (1951) 346-406, surtout 346. Le texte est réimprimé dans *Abū 'Alī Ibn Sīnā (d. 428/1037). Texts and Studies IV*, collected and reprinted by Fuat Sezgin, in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer (Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999), 104-406.
14. GUTAS, *Avicenna*, 137; cf. David C. REISMAN, *The Making of the Avicennan Tradition*. Pour une courte notice biographique de 'Abd al-Razzāq al-Sighnākhi, cf. BAYHAQĪ, *Tatimmat*, 124-5/130-31 et MEYERHOF, «'Alī al-Bayhaqī's *Tatimmat*» 178 [trad. angl.]; cf. Dimitri GUTAS, «Notes and Texts from Cairo MSS, II: Texts from Avicenna's Library in a Copy by 'Abd-ar-Razzāq aṣ-Ṣighnāhī», in *Manuscripts of the Middle East*, 2 (1987), 8-17, où il mentionne également l'*Inṣāf*.
15. AVICENNE, *Sharḥ* «*Kitāb ḥarf al-lām*», dans BADAWĪ, *Aristū 'inda al-'Arab*, 22-33.
16. AVICENNE, *Tafsīr* «*Kitāb ubḥūljīyā*», dans BADAWĪ, *Aristū 'inda al-'Arab*, 37-74; cf. Peter ADAMSON, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'* (London: Duckworth, 2002).
17. AVICENNE, *al-Ta'liqāt 'alā ḥawāshī kitāb al-naṣṣ li-Aristuṭālīs*, dans BADAWĪ, *Aristū 'inda al-'Arab*, 75-116; cf. Dimitri GUTAS, «Avicenna's *Marginal Glosses* on *De Anima* and the Greek Commentatorial Tradition», dans Peter Adamson, Han Baltussen et M.W.F. Stone (dir.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, 2 vol. (London: Institute of Classical Studies, University of London, 2004), vol. 2, 77-88.
18. GUTAS, *Avicenna*, 137-9; cf. David REISMAN, «Stealing Avicenna's Books: A Study of the Historical Sources for the Life and Times of Avicenna», dans David C. REISMAN (sous la dir.), *Before and After Avicenna. Proceedings of the first Conference of the Avicenna Study Group*, avec l'aide d'Ahmed H. Al-Rahim (Leiden: E.J. Brill, 2003), 91-126.

(probablement mort après 503/1109), appartenant à la deuxième génération des disciples d'Avicenne, ait également eu en sa possession une sinon la même version contenant des extraits de l'*Inṣāf* que transmet, peut-être à la même époque ou peu de temps après, 'Abd al-Razzāq (voir la notice de Bayhaqī).

La première partie du chapitre 22 du *Bayān al-ḥaqq* s'ouvre avec un usuel «le maître, Shaykh Abū 'Alī, a dit ... dans son livre l'*Inṣāf*» et signale, par conséquent, le début de l'extrait tiré soit du dit ouvrage d'Avicenne ou, plus probablement, des fragments de cet ouvrage. Un survol rapide du texte laisserait supposer que la seconde partie, qui est introduite par «et nous disons» (*BH*, 389.11), appartient au commentaire de Lawkarī. Une lecture plus attentive du chapitre et des passages qui ont survécus de l'*Inṣāf* d'Avicenne nous permet par contre d'identifier les autres passages qui proviennent du fragment de l'*Inṣāf* et de les associer au commentaire qu'Avicenne rédigea sur la pseudo-*Théologie* d'Aristote. Par conséquent, les passages introduits par le «et nous disons» appartiennent tous à l'*Inṣāf* d'Avicenne. Une comparaison du chapitre 22 avec les fragments de l'*Inṣāf* nous permet également de démontrer que les trois premiers quarts du chapitre proviennent de cet ouvrage, ce que le Tableau 2 ci-dessous des correspondances entre les deux textes permet à nouveau d'illustrer.

Tableau 2 — Correspondances *Bayān al-ḥaqq* (XXII) et *al-Inṣāf*

Lawkarī <sup>19</sup>	Avicenne <sup>20</sup>
388.3-11 — Le Shaykh, Abū 'Alī ... a dit dans son livre <i>al-Inṣāf</i> : Une fois l'âme dépouillée du corps et ne conservant d'attache qu'avec son monde, elle ne peut avoir d'autres actes et idées ( <i>ra'y</i> ) et toutes autres activités que ce qui sied au monde qui est celui de la permanence et de l'être ( <i>kawn</i> ) en acte, monde de la jonction ( <i>ittiṣāl</i> ) de l'âme aux principes où se trouve la figure ( <i>hay'a</i> ) de l'être tout entier et où [l'être] se trouve gravé.	47.8-48.3 <sup>21</sup> — Nous disons qu'une fois dépouillée du corps et ne conservant d'attache qu'avec son monde, [l'âme] ne peut avoir d'autres actes et idées ( <i>ra'y</i> ) et toutes autres activités que ce qui sied au monde qui est celui de la permanence et de l'être ( <i>kawn</i> ) en acte, monde de la jonction ( <i>ittiṣāl</i> ) de l'âme aux principes où se trouve la figure ( <i>hay'a</i> ) de l'être tout entier et où [l'être] se trouve gravé.

19. LAWKARĪ, *BH*, 388.1-390.7 [chap. 22, *Fī 'ilm al-naḥs ba'd al-mufāraqa*] (nous ne signalons pas les quelques erreurs typographiques qui se sont introduites dans l'édition de Dībājī et de Badawī).

20. AVICENNE, *Tafsīr «Kitāb uthūlūjīyā»*, 47.8-49.2 [*al-Maqāla wa al-maysar al-thānī*]. Pour une traduction française, cf. George VAJDA, «Les notes d'Avicenne sur la "Théologie d'Aristote"», *Revue thomiste*, 51 (1951): 346-406, surtout 365-7 pour les passages qui se retrouvent dans le *Bayān al-ḥaqq* de Lawkarī (et que nous révisons à l'occasion).

21. AVICENNE, *Tafsīr «Kitāb uthūlūjīyā»*, 47.8-48.1 (trad. fr. Vajda, 365-6); commentaire de la *Théologie* d'Aristote, 14.11-5 (*Ennéades*, IV, 4, 1.1-4, de l'édition et traduction d'Émile Bréhier [Paris: Les Belles Lettres, 1924-1938]).

Lawkarī	Avicenne
<p>Il n'y a là ni déficience ni interruption de l'épanchement sans défaut (<i>fayd</i>), pour que [l'âme] y accomplisse un acte ou profère une parole par lesquels elle atteindrait une perfection. De telles [activités] seraient la pensée discursive (<i>fikr</i>), la mémoire (<i>dhikr</i>), etc.</p> <p>[Tout au contraire,] elle reçoit l'empreinte de l'existence (<i>wujūd</i>) tout entier, n'a pas besoin de rechercher une autre empreinte (<i>naqsh</i>) et ne s'occupe de rien de ce qui a existé dans ce [bas] monde, ni de réaliser ces choses dans leurs figures particulières, en les recherchant en tant que particulières.</p>	<p>Il n'y a là ni déficience ni interruption de l'épanchement sans défaut (<i>fayd</i>) pour que [l'âme] y accomplisse un acte ou profère une parole par lesquels elle atteindrait une perfection. De telles activités seraient la mémoire, la pensée discursive (<i>fikr</i>), etc.</p> <p>[Tout au contraire,] elle reçoit l'empreinte de l'existence (<i>wujūd</i>) entier, n'a pas besoin de rechercher une autre empreinte (<i>naqsh</i>) et ne s'occupe de rien de ce qui a existé [48.1] dans ce [bas] monde, ni de réaliser ces choses dans leur figures particulières, en les recherchant en tant que particulières.</p>
<p>[aucune correspondance]</p>	<p>48.3-5 — Elle ne peut pas non plus les atteindre en tant que [ces choses] sont particulières. On sait que, en effet, que dans son essence nue (<i>bi-mujarradi dhāti-hā</i>) l'âme ne manipule pas les idées abstraites (<i>ma'ānī</i>) en tant qu'elles sont particulières.</p>
<p>388.11-13 — L'âme pure (<i>zakiyya</i>) se détourne de ce monde, alors qu'elle est encore liée au corps, et elle ne préserve pas en mémoire (<i>lā tahfuz</i>) ce qui y arrive en lui [le corps], si ce n'est que ce &lt; que nous avons &gt; mentionné<sup>22</sup>. Que dire alors de celui qui a obtenu la félicité du dépouillement absolu, en même temps que la conjonction avec la vérité!</p>	<p>48.3-5 — L'âme pure (<i>zakiyya</i>) se détourne de ce monde, alors qu'elle y est encore liée au corps, ne se préoccupe pas (<i>lā tahfuz</i>) de ce qui y arrive à son compagnon et n'aime pas à s'en souvenir. Que dire alors de l'âme qui a obtenu la félicité du dépouillement absolu, en même temps que la jonction à la vérité!</p>
<p>388.13-389.14 — Le monde supérieur qui est dans le domaine de la pérennité (<i>sarmad</i>) et l'éternité (<i>dahr</i>) est un monde stable (<i>thubūtī</i>), non pas le monde du renouvellement dans lequel il y a place pour la pensée réfléchie (<i>fikr</i>) et la mémoire (<i>dhikr</i>).</p> <p>Le monde [389.1] du renouvellement est celui du mouvement et du temps, [tandis] que là-bas [dans le monde supérieur], les notions (<i>ma'ānī</i>) intellectuelles pures et les notions qui sont appelées à devenir particulières et matérielles sont toutes en acte. Il en est de même de l'état de nos âmes.</p>	<p>48.6-49.2<sup>23</sup> — Le monde supérieur est dans le domaine de la pérennité (<i>sarmad</i>) et l'éternité (<i>dahr</i>) est un monde stable (<i>thubūtī</i>), non pas le monde du renouvellement dans lequel il y a place pour la pensée réfléchie (<i>fikr</i>) et la mémoire (<i>dhikr</i>).</p> <p>Le monde du renouvellement est celui du mouvement et du temps, [tandis que dans le monde supérieur] les notions (<i>ma'ānī</i>) intellectuelles pures et les notions intellectuelles qui sont appelées à devenir particulières et matérielles sont toutes en acte. Il en est de même de nos âmes.</p>

22. Deux lectures différentes de ces quelques mots qui ne changent en rien les propos du passage.

23. AVICENNE, *Tafsīr «Kitāb utḥulūjīyā»*, 48.6-49.2 (trad. fr. Vajda, 366-7). *Théologie d'Aristote*, 15.18-16.9 (*Ennéades*, IV, 4, 1.4-17).

Lawkārī	Avicenne
<p>La preuve en est qu'on ne peut pas dire que les formes des intelligibles soient réalisées (<i>ḥaṣalat</i>) dans les substances (<i>jawāhir</i>) qui sont dans ce monde-là, par transfert d'intelligible à intelligible. [L'auteur de la <i>Théologie</i>] a expliqué cela.</p> <p>Il n'y a donc pas là-haut transfert d'état en état; dès lors, la notion universelle n'a pas non plus d'antériorité temporelle sur la notion particulière, comme cela arrive ici-bas quand on acquiert les objets de la connaissance, l'universel se réalisant d'abord, puis l'état temporel survenant, se réalise le détail.</p> <p>Tout au contraire, [dans le monde supérieur] la science a simultanément pour objet la somme [des connaissances] en tant que totalité<sup>24</sup>, et le particulier en tant que particulier, sans intervalle de temps.</p> <p>Et du moment qu'il en est ainsi dans la substance qui est comme le sceau, il en est de même manière dans la substance qui est comme la cire.</p> <p>Lorsque les obstacles sont éliminés, la relation de la substance qui est comme la cire à celle qui est comme l'anneau est identique (<i>wāḥida</i>), une empreinte ne s'y effectuant pas antérieurement ou postérieurement à une autre [empreinte], mais tout se passe simultanément.</p> <p>Nous disons que la forme de toute chose, universelle ou particulière, se réalise dans ce monde-là à partir de ses causes; tout particulier y est appréhendé suivant le mode dont il dérive de ses causes, et ce mode fait du particulier un universel.</p> <p>[L'auteur] a expliqué cela et il a également expliqué qu'il n'y a aucun inconvénient à ce que les objets de savoir soient infinis, l'impossibilité de l'infinitude n'étant [valable] que pour des choses spécifiées.</p>	<p>La preuve en est qu'on ne peut pas dire que les formes des intelligibles soient réalisées (<i>ḥaṣalat</i>) dans les substances (<i>jawāhir</i>) qui sont dans ce monde-là par transfert d'intelligible à intelligible. [L'auteur de la <i>Théologie</i>] a expliqué cela.</p> <p>Il n'y a donc pas là-haut transfert d'état en état; dès lors, la notion universelle n'a pas non plus d'antériorité temporelle sur l'idée particulière comme cela arrive ici-bas quand on acquiert des objets de connaissance, l'universel se réalisant d'abord, puis l'état temporel survenant, se réalise le détail.</p> <p>Tout au contraire, [dans le monde supérieur] la science a simultanément pour objet la somme [des connaissances] en tant que totalité, et le particulier en tant que particulier, sans intervalle de temps.</p> <p>Et du moment qu'il en est ainsi dans la substance qui est comme le sceau, il en est de même dans la substance qui est comme la cire.</p> <p>Lorsque les obstacles sont éliminés, la relation de la substance qui est comme la cire à celle qui est comme l'anneau est identique (<i>wāḥida</i>), une empreinte ne s'y effectue pas antérieurement ou postérieurement à une autre [empreinte], mais tout se passe simultanément.</p> <p>Nous disons que la forme de toute chose, universelle ou particulière, se réalise dans ce monde-là; tout particulier y est appréhendé suivant le mode dont il dérive de ses causes, et ce mode fait du particulier un universel.</p> <p>[L'auteur] a expliqué [49.1] cela et il a également expliqué qu'il n'y a aucun inconvénient à ce que les objets de savoir soient infinis, l'impossibilité de l'infinitude n'étant [valable] que pour des choses spécifiées.</p>
<p>389.14-390.5 — Si, comme nous l'avons mentionné, il en est ainsi, alors il devient évident qu'après sa séparation [du corps]</p>	<p>[Aucune correspondance]</p>

24. Dans le sens «pour objet l'universel en tant qu'universel».

Lawkarī	Avicenne
<p>l'âme humaine ne saisit (<i>lā tudrik</i>) aucune chose particulière qui aurait appartenu à nos corps et nos âmes [avant la mort], ces dernières [c.-à-d., les perceptions] étant particulières, puisque toute saisie (<i>idrāk</i>) particulière n'advient que par le biais d'un instrument corporel (<i>jasadāniyya</i>). Le particulier [390.1] est ce qui, dans la réalité, peut être indiqué. Et ce qui est indiqué possède une position (<i>wadʿ</i>), une localisation (<i>ayna</i>) et un lieu d'inhérence (<i>maḥall</i>)<sup>25</sup>; ceux-ci étant des relations [propres à] la matière corporelle (<i>jismāniyya</i>).</p> <p>Donc, là-bas, [dans le monde supérieur], l'âme saisit son essence seulement en tant qu'elle est dépouillée (<i>mujarrada</i>) [de la matière]. Toute [entité] dépouillée de la matière intellige (<i>taʿqil</i>) son essence (<i>dhāt</i>) et intellige le fait qu'elle intellige, car, ce qui fait obstacle à l'intellection (<i>taʿqqul</i>) ce sont plutôt les liens de la matière. [L'âme] saisit également les autres choses par le biais de leurs causes.</p> <p>Sa connaissance se veut donc une connaissance universelle, [de sorte que] lorsqu'elle connaît une chose particulière ou qu'elle l'intellige, cela se produit seulement sur le mode universel (<i>taḥt al-kullī</i>) par le biais de ses causes. Par conséquent, il n'y a pas de connaissance là-haut, [dans l'au-delà], qui ne soit pas [appréhendée] suivant le mode universel.</p>	
390.5-7 — [conclusion sans contenu philosophique]	[Aucune correspondance]

La comparaison de ces deux textes permet de mettre à jour de nombreux parallèles qui ne devraient pas surprendre si l'on tient compte du fait que le précédent chapitre 21, comme nous l'avons vu, est presque entièrement repris d'un autre ouvrage d'Avicenne. Lawkarī ne demeure-t-il pas généralement fidèle aux textes d'Avicenne

25. Plutôt que «prédication» ou «attribution» (*ḥaml*) (suivant le manuscrit le plus ancien «d» rédigé en 601/1204-5), nous optons pour les lectures des manuscrits «t» et «s» qui, même si ceux-ci sont beaucoup plus tardifs (11<sup>e</sup>/17 siècle), incluent souvent des lectures qui se rapprochent de l'édition Badawī des fragments de l'*Inṣāf*.

desquels il s'inspire? Dans le *De anima* du *Bayān al-ḥaqq*, par exemple, Lawkarī introduit très peu d'éléments nouveaux, se contentant de reprendre quasiment *verbatim* presque l'ensemble le texte du *De anima* de la physique du *Shifā'* d'Avicenne, n'omettant à l'occasion que de courts passages, reprenant également un passage de la métaphysique.<sup>26</sup>

Cette comparaison des passages du *Bayān al-ḥaqq* et de l'*Inṣāf*, à plusieurs égards fort similaires, permet néanmoins de relever deux divergences. La première est l'omission d'un court passage<sup>27</sup>. Ce dernier a peut-être tout simplement été omis par souci de concision, comme Lawkarī le fait si souvent, par exemple, dans le *De anima* du *Bayān al-ḥaqq*. La seconde divergence apparaît au dernier quart du chapitre 22. Ce passage ne correspond ni à un passage des trois autres extraits des fragments de l'*Inṣāf* (commentaire sur la pseudo-*Théologie* d'Aristote), ni à aucun autre passage des sections métaphysiques du *Shifā'*, des *Ishārāt* [Directives], et du *Dānesh-nāma* [Livre de la science] d'Avicenne<sup>28</sup>, ou même du *Tahṣīl* de Bahmanyār Ibn Marzubān (mort en 458/1066), maître de Lawkarī<sup>29</sup>.

Lawkarī a peut-être en sa possession une version différente des fragments des notes du *Inṣāf*, autre que celle de 'Abd al-Razzāq (édité par Badawī) qu'il reproduirait. Le fait, par exemple, qu'il débute ce dernier passage avec la formule «Si le propos est tel que nous l'avons mentionné, alors il devient évident ...» (*BH*, 389.14-390.7) pourrait également laisser supposer qu'il reproduit la suite d'un développement, suivant en cela la facture des fragments du *Inṣāf* qui ont survécu.

26. LAWKARĪ, *Bayān al-ḥaqq bi-damān al-ṣidq, al-ṭabī'īyyāt*, Bibliothèque centrale de l'Université de Téhéran, manuscrit 250, 137r.2-159r.21. Ce manuscrit est le seul qui nous soit parvenu qui contient le livre 6, *Kitāb al-naḥs* ou *De l'âme*, cf. LAWKARĪ, *Bayān al-ḥaqq bi-damān al-ṣidq, al-ṭabī'īyyāt*, Paris, Bibliothèque nationale, fonds arabe, manuscrit 5900.

27. Il s'agit du passage 48.3-5 où Avicenne écrit: «Elle ne peut pas non plus les atteindre en tant que telles [c'est-à-dire, que ces choses sont particulières]. On n'ignore pas, en effet, que dans son essence nue (*bi-mujarradi dhāti-hā*) l'âme ne manipule pas les notions (*ma'ānī*) [ou idées] en tant qu'elles sont particulières», cf. AVICENNE, *Tafsīr «Kitāb ut-hūlūjīyā»*, 48.3-5 (trad. fr. Vajda 366).

28. Vers la fin du livre de la *Physique* du *Dānesh-nāma 'Alā'ī*, la section portant sur «l'état d'immortalité de l'âme ... et quelle faculté est immortelle», Avicenne écrit que les facultés liées au corps sont détruites; mais on n'y retrouve aucune discussion que l'on pourrait rapprocher des propos du *Bayān al-ḥaqq*, cf. AVICENNE, *Le Livre de science. I (Logique, Métaphysique), II (Science naturelle, Mathématiques)*, traduit par Mohammad Agha et Henri Massé, 2e éd. revue et corrigée par Mohammad Agha (Paris: Les Belles Lettres / UNESCO, 1986), 77.

29. Bahmanyār Ibn Marzubān discute du sort posthume des âmes dans son *al-Tahṣīl*, mais le contenu et la facture de ces passages diffèrent de ceux du *Bayān al-ḥaqq* et n'ont assurément pas (ou peu) influencé les chapitres 21 et 22 du *Bayān al-ḥaqq*, cf. Bahmanyār Ibn Marzubān, *al-Tahṣīl*, 2<sup>nd</sup> ed., éd. par Murtaḍā Muṭṭaharī (Téhéran: Mu'assasa-ye enteshārāt va tshāp-e Dāneshgāh-e Tehrān, 1375/1996), ch. 837.9 [chap. 15, *Fī baqā' al-naḥs al-insāniyya wa fī ahwālī-hā fī al-ma'ād*].

Mais la dernière partie de ce chapitre ne pourrait-elle pas constituer une contribution originale de Lawkarī (*BH*, 388.13-389.14), puisque ce dernier s'était proposé, dans le préambule de la métaphysique du *Bayān al-ḥaqq*, de discuter plus longuement de la nature de la connaissance posthume des âmes humaines? Dans cette dernière partie, Lawkarī décrit le mode eschatologique de la connaissance des âmes de la manière suivante:

Si, comme nous l'avons mentionné, il en est ainsi, alors il devient évident qu'après sa séparation [du corps], l'âme humaine ne saisit (*lā tudrik*) aucune chose particulière qui aurait appartenu à nos corps et nos âmes [avant la mort], ces dernières [perceptions] étant particulières, puisque toute saisie (*idrāk*) particulière n'advient que par le biais d'un instrument corporel (*jasadāniyya*). Le particulier [390.1] est ce qui, dans la réalité, peut être indiqué. Et ce qui est indiqué possède une position (*wad'*), une localisation (*aynā*) et un lieu d'inhérence (*maball*), ceux-ci étant des relations [propres à] la matière corporelle (*jismāniyya*). Donc, là-bas [dans le monde supérieur], l'âme saisit son essence seulement en tant qu'elle est dépouillée (*mujarrada*) [de la matière]. Toute [entité] dépouillée de la matière intelligente (*ta'qil*) son essence (*dhāt*) et intellige le fait qu'elle intellige, car ce qui fait obstacle à l'intellection (*ta'aqqul*), ce sont plutôt les liens de la matière. [L'âme] saisit également les autres choses par le biais de leurs causes. Sa connaissance se veut donc une connaissance universelle, [de sorte que] lorsqu'elle connaît une chose particulière ou qu'elle l'intellige, cela se produit seulement sur le mode universel (*taht al-kullī*) par le biais de ses causes. Par conséquent, il n'y a pas de connaissance là-haut, [dans l'au-delà], qui ne soit pas [appréhendue] suivant le mode universel (*BH*, 389.14-390.5).

Dépouillée de toute attache corporelle, l'âme devient ainsi apte à saisir sa propre essence. Sa condition posthume lui permet dès lors d'intelliger (*ta'qil*) son essence (*dhāt*) et d'intelliger le fait qu'elle intellige. Ce furent en fait les liens qu'elle entretenait avec la matière avant sa séparation qui diminuaient sa capacité d'intellection (*BH*, 390.2-3). Lawkarī note que l'âme dépouillée du corps ne peut en fait saisir les choses que d'une manière universelle (*BH*, 390.5). L'argument qu'il propose semble être le suivant. Comme la saisie du particulier requiert un instrument (*bi-āla jasadāniyya*) corporel (que sont les facultés et puissances à la disposition l'âme humaine) et que l'âme posthume est dépouillée de tous liens avec le corporel, par conséquent l'âme ne peut connaître que d'une manière ou sur un mode universel. Et Lawkarī insiste: l'âme dépouillée du corps ne possède qu'une connaissance universelle. Mais comment peut-elle être alors en mesure de connaître les choses particulières une fois dépouillée du corps? Lawkarī soutient pourtant qu'elle y arrive, mais seulement sur le mode universel et par le biais de leurs causes (*BH*, 390.5). Nous aurons à revenir sur ce mode de connaissance.

L'essentiel des thèses eschatologiques que Lawkarī présente dans les chapitres 21 et 22 de la métaphysique du *Bayān al-ḥaqq* se veut par conséquent repris de l'*Inṣāf*, le commentaire d'Avicenne sur la pseudo-*Théologie* d'Aristote. La seule exception se retrouve dans la dernière partie du chapitre 22 (*BH*, 388.13-389.14). Cette discussion

pourrait dès lors bien provenir de la plume de Lawkarī (à moins qu'un passage d'un des ouvrages d'Avicenne n'y corresponde, voire dans des fragments perdus de l'*Inṣāf*), puisque c'est bien là où il s'étend, même si ce n'est que très brièvement, sur l'aspect épistémologique du sort eschatologique de l'âme, questions qu'il reprend et développe également dans son *Sharḥ-e qaṣīda-ye Asrār al-ḥikma*.

#### SHARḤ-E QAṢĪDA-YE ASRĀR AL-ḤIKMA

La partie métaphysique du *Sharḥ-e qaṣīda-ye Asrār al-ḥikma* (Commentaire sur le poème «Les Secrets de la Philosophie») aborde également un certain nombre de questions eschatologiques si chères à Lawkarī (*SQAH*, 78.1-98.14). L'ensemble de ces discussions ne semble pas constituer une simple traduction en persan de passages qui seraient repris du *Bayān al-ḥaqq* ou, nous semble-t-il, des ouvrages d'Avicenne. Certes, l'un des objectifs avoués du poème *Asrār al-ḥikma* et du *Sharḥ*, le commentaire qui l'accompagne, est de servir d'aide mémoire (rôle mnémonique de la poésie) pour les experts de ces sciences, leur rappelant les principales et plus importantes thèses (*SQAH*, 12.6-13.11). De surcroît, tout l'ouvrage se structure autour des vers de ce poème (*qaṣīda*) à la fois scientifique, tant philosophique que didactique. La partie métaphysique de l'*Asrār al-ḥikma* (*SQAH*, 78.1-98.14) débute avec six hémistiches (*SQAH*, 78.2-13) de poésie, suivis du commentaire (*SQAH*, 78.14-79.15), les autres vers de la *qaṣīda* et la prose du commentaire s'entretenant ainsi jusqu'à la fin de l'ouvrage<sup>30</sup>.

Le *Sharḥ-e qaṣīda-ye Asrār al-ḥikma* possède donc un intérêt certain pour notre propos. Dans son commentaire de l'*Asrār al-ḥikma*, Lawkarī se penche de nouveau sur la question de la connaissance posthume des âmes. Il y inclut toujours les traditionnelles discussions sur les félicités et les misères et les plaisirs et les châtements des âmes dans l'au-delà, mais il préfère les reléguer tout à la fin de la section eschatologique. En fait, si l'on suppose que la rédaction en langue persane de cette *qaṣīda* didactique — et surtout du commentaire qu'il y adjoignit — ait possiblement pu offrir à Lawkarī l'opportunité de faire preuve d'un peu plus d'originalité, sinon par le contenu (de la *qaṣīda* et du commentaire), du moins par le choix de thèmes et thèses philosophiques, alors peut-être est-ce dans ce second ouvrage qu'il faut rechercher de possibles apports de Lawkarī à une épistémologie eschatologique qui lui est chère<sup>31</sup>.

30. Lawkarī fait référence aux discussions de la *Métaphysique* d'Aristote (*SQAH*, 79.14-19), aux positions de Ptolémée sur les sphères célestes et de son *Almageste* (*SQAH*, 79.2 et 79.11), à Themistius (*SQAH*, 79.7), et aux différents mouvements des sphères célestes.

31. Lawkarī note qu'il rédige l'ouvrage en persan pour le bénéfice spécifique (des chercheurs) et, en général, assurément dans le but de propager les sciences parmi les populations persanophones,

## ONTOLOGIE DE L'ÊTRE ET ÉPISTÉMOLOGIE ESCHATOLOGIQUE

Dans la métaphysique de son commentaire de l'*Asrār al-ḥikma*, Lawkarī se préoccupe toujours d'épistémologie eschatologique. Ainsi, un premier type de connaissance que l'âme possède dans l'au-delà se voit rattaché à sa propre existence en tant qu'âme. À différents endroits, Lawkarī note que l'âme dépouillée (*mujarrada*) du corps devient alors apte à connaître un certain nombre de choses: sa propre existence (*ḥastī*, dans le sens du terme arabe de *wujūd*, ou d'existence), sa propre essence (*dhāt*), le fait qu'elle a connaissance d'elle-même (*shenākht-e khud*) et de ses connaissances et, finalement, la conscience de sa propre existence (*āgāhī-ye vay*) (*SQAH*, 80.4-5, 80.10-11, 81.1, 81.11-14, 80.18).

Ces différents objets de la connaissance eschatologique de l'âme appartiennent à un ordre qu'il serait aisé de qualifier d'ontologique. L'âme rationnelle humaine appartient alors au nombre de ces espèces d'êtres dépouillés de la matière (*yek naw' az mufāraqāt-and*) (*SQAH*, 80.6-7) qui ont, en tant que substance intelligible, la capacité d'autoréflexion. Lawkarī présente donc un type de connaissance de soi auquel l'âme est en mesure d'accéder dans l'au-delà lorsque, dépouillée de la matière, elle est en mesure de se retourner plus complètement vers elle-même et vers son essence intellectuelle. Elle peut alors, par le fait même, prendre enfin réellement conscience de son être. Ainsi, l'âme paraîtrait ne pas avoir été en mesure de savoir qu'elle demeurerait toujours partiellement ignorante, d'une certaine façon, puisque que ce n'est que dans l'au-delà qu'elle devient totalement connaissante (*SQAH*, 80.17-18). Peut-être est-ce là une allusion au fait que l'âme humaine était ignorante de sa «vraie» nature, nature qu'elle arrive dorénavant à connaître maintenant qu'elle est en mesure de connaître son essence, qu'elle en est dorénavant totalement consciente et qu'elle prend également conscience (connaissance) du fait qu'elle connaît.

Lawkarī est également préoccupé de la manière dont les âmes accèdent à la connaissance dans l'au-delà, une préoccupation que l'étude du *Bayān al-ḥaqq* a déjà mise en exergue. L'âme, qui était en mesure de connaître les particuliers par l'entremise des sens et des facultés corporelles lorsqu'elle était rattachée au corps, se voit

---

comme le fera, par exemple, Ismā'il Ibn Muḥammad Rīzī (fl. ca. 679/1280), presque deux cents ans plus tard, cf. Rīzī, *Ḥayāt al-nufūs*, édité [sous le titre *Falsafa-ye ishrāq be zabān-e fārsi (Ḥayāt al-nufūs)*] par M. T. Dānīshpazhūh (Téhéran: Enteshārāt-e 'elmī wa farhangī, 1377/1998), 18.6-19.22; cf. Roxanne D. MARCOTTE, «Resurrection (*ma'ād*) in the Persian *Ḥayāt an-Nufūs* of Ismā'il Ibn Muḥammad Rīzī: The Avicennan Background», dans Jon MCGINNIS (sous la dir.), *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam. Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*, avec l'aide de David C. Reisman (Leiden: Brill, 2004), 213-35.

dorénavant incapable de connaître les particuliers par l'entremise du sensible une fois ces instruments (*āla*) disparus dans l'au-delà (*SQAH*, 80.8-10). Comment l'âme pourrait-elle alors être en mesure de connaître, alors que les conditions mêmes qui rendaient possible la perception des sensibles ont toutes disparues, que ce soit les états passés de son enveloppe (matérielle) (*qāleb-e khud*), des objets sensibles (*maḥsūsāt*), des sens (*ḥawāss*) ou des états corporels (*ahvāl-e jismāni*) par l'entremise desquels elle avait une connaissance du monde sensible (*SQAH*, 80.13-14)?

Lawkarī prend soin de noter que l'âme se retrouve dorénavant dépourvue de capacité de représentation des sensibles (*takhayyul-e maḥsūsāt*), puisque sa faculté d'imagination (*khayālī*), celle-là même qui lui permettait de se les représenter, n'existe plus (*SQAH*, 80.14-16). Rien des formes (*ṣūrat*) et des représentations de la faculté d'imagination (*mutakhayyalāt*) que l'âme avait été en mesure d'acquérir lors de son rattachement au corps ne demeure en mémoire (*ḥefẓ*). La raison en est qu'il n'existe plus, dans l'au-delà, de faculté de mémoire (*ḥāfeẓa*), faculté qui, tout comme la faculté d'imagination, requiert un support matériel (*SQAH*, 80.15-16). Dépouillée du corps et des facultés matérielles liées à ce dernier, l'âme n'a donc plus accès aux produits de la faculté d'imagination, puisque cette dernière et la faculté de mémoire qui les emmagasinaient ont toutes deux disparues.

Lawkarī ne rajoute rien et n'élabore point sur l'existence d'une quelconque faculté de représentation ou d'une quelconque faculté de mémoire posthume. Il ne fait également aucune mention des difficultés que poserait la disparition des produits de la faculté d'imagination et de mémoire pour toutes questions liées à l'identité personnelle posthume de l'âme humaine: comment l'âme arrive-t-elle à préserver son identité personnelle? Si toute identité personnelle requiert la préservation de certains, sinon de tous les souvenirs d'expériences passées, alors comment l'âme arrive-t-elle à préserver cette identité personnelle liée à son existence particulière qui fut dépendante d'un corps maintenant disparu? Voilà des questions qui demeurent sans réponses dans ce texte assez court de Lawkarī.

Les propos mis en avant par Lawkarī rappellent néanmoins certaines allusions faites par Avicenne qui avait également dû chercher à expliquer le problème posé par l'activité de mémoire pour toute âme rationnelle dépouillée du corps dans l'au-delà. La mémoire étant associée à une faculté interne dépendante du corps, puisqu'elle est localisée dans le cerveau, elle ne peut être le propre de la substance immatérielle de l'âme rationnelle.

Cependant, Avicenne ne soutient-il pas non seulement que l'âme rationnelle parvient à connaître les particuliers par le biais des différents sens lorsqu'elle est conjointe (*ittiṣāl*) au corps, mais qu'elle a besoin des sens — dont la faculté de représentation — pour accéder à la connaissance de l'universel, et cela même si les sens

sont paradoxalement quelquefois des obstacles<sup>32</sup>? Ce sont les sens qui permettent à l'âme rationnelle d'«abstraire» les formes des particuliers, processus qui constitue un préambule nécessaire pour l'éventuelle appréhension des intelligibles, position que certains ont qualifiée d'«empiricité épistémologique<sup>33</sup>». Dans son commentaire sur la pseudo-*Théologie* d'Aristote, Avicenne écrit que l'accès à l'universel n'advient que par le biais des sens<sup>34</sup>.

Suite à l'incorporation de l'âme dans un corps, la mémoire des particuliers devient alors possible. Quant au souvenir des universaux, il ne peut advenir qu'au terme d'une conjonction de l'âme rationnelle avec l'intellect agent, puisque ce dernier est le principe qui fait passer à l'acte l'intellect humain en puissance (et le prépare à la conjonction complète). L'oubli du monde intelligible correspond, dès lors, à une absence de conjonction. Avicenne écrit:

[L'auteur] dit: «Les vertus, et en général les notions intellectuelles (*al-ma'ānī al-ma'qūla*), ne sont pas toujours imprimées en acte dans l'âme comme si elle les contemplait, mais elles lui sont présentes lorsqu'elle y réfléchit.» Je dis: lorsqu'elle les recherche, elle réfléchit et lorsqu'elle les a trouvées elle se dirige, toutes les fois qu'elle veut, à partir des choses corporelles vers l'intellect (*al-'aql*) [agent] et s'y joint. Si les intelligibles ne sont pas constamment représentés en acte auprès de l'intellect (*al-'aql*) [agent], c'est parce que notre âme en est vide. Si elle ne l'était pas, ils y seraient représentés en acte; [mais, les intelligibles] ne dispose[nt] pas [dans l'âme] d'un dépôt comme la mémoire (*dhikr*), car celle-ci a pour [unique] objet les sensibles. Tout au contraire, l'âme est tantôt en conjonction (*ittiṣāl*), tantôt en disjonction, et la mémoire est la recherche de la disposition à la parfaite conjonction<sup>35</sup>.

- 
32. Pour la relation entre le corps et l'âme, voir AVICENNE, *Shifā'*, V.2-4, surtout V.3, 221.19ss. de l'édition de FAZLUR RAHMAN, *Avicenna's De anima: Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'* (London: Oxford University Press, 1959) (trad. fr. dans Ján BAKOŠ, *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son œuvre aš-Šifā'*, 2 vol., édité et traduit par J. Bakoš (Prague: Académie tchécoslovaque des sciences, 1956) [vol. 1, texte arabe; vol. 2, trad. fr.]); cf. ADAMSON, «Correcting Plotinus», 63-4.
33. ADAMSON, «Correcting Plotinus», 67-9; cf. Dag Nicholas HASSE, «Avicenna on Abstraction», dans *Aspects of Avicenna*, édité par Robert WISNOVSKY (Princeton: Markus Wiener, 2001), 39-72. L'âme a également besoin du corps qui en est son principe d'individuation.
34. Avicenne écrit: «Il existe donc pour les âmes trois sortes d'assimilation: [i] à l'intelligence, dans laquelle [le sujet] se souvient pour ainsi dire des notions intellectuelles (*ma'ānī*); [ii] aux corps célestes; [iii] aux corps terrestres. Réaliser chacune [c'est-à-dire, une quelconque] de ces assimilations après sa cessation est remémoration (*tadhakkur*), sa permanence est souvenir (*dhikr*) et conservation», cf. AVICENNE, *Tafsīr «Kitāb uthūlūjīyā»*, 51.14-6 (trad. fr. Vajda, 372); commentaire de la *Théologie* d'Aristote, 22.7-12 (*Ennéades*, IV, 4, 3); cf. Peter ADAMSON, «Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the *Theology of Aristotle*», dans ADAMSON, BALTUSSEN et STONE, *Philosophy, Science and Exegesis*, vol. 2, 59-75, surtout 67.
35. AVICENNE, *Tafsīr «Kitāb uthūlūjīyā»*, 73.7-12 (trad. fr. Vajda, 406); le texte semble faire allusion à la *Théologie* d'Aristote, 133ss. (*Ennéades*, V, 1, 12); cf. ADAMSON, «Correcting Plotinus», 67.

Pour Avicenne, il ne semblerait donc pas y avoir, à proprement parler, une mémoire de l'universel, la mémoire ne relevant que du sensible. Il ne pourrait également pas y avoir emmagasinage d'universaux, ces derniers ne pouvant être que soit appréhendés, soit non appréhendés, selon l'existence ou non de cette conjonction entre l'âme humaine et l'intellect agent. Dans un autre passage du commentaire sur la pseudo-*Théologie* d'Aristote de l'*Inṣāf* que Lawkarī a peut-être sous la main, Avicenne écrit :

[L'auteur] enseigne que les âmes ne conservent pas le souvenir des états de [ce] monde en tant qu'ils sont particuliers; sous ce rapport, ces états ne sont pas retenus par la mémoire. Autrement, il faudrait que l'âme subît les passions corporelles, car les perceptions de telles choses s'effectuent par les passions corporelles. L'âme ne peut conserver que le souvenir de ce que peut représenter la représentation imaginative (*al-taṣawwur al-takhayyulī*) attribuée à la faculté représentative (*muṣawwira*), et cela ne lui est possible que si elle subit une passion par l'intermédiaire d'un organe corporel (*āla badaniyya*) et si elle reçoit [ainsi] les impressions (*āthār*) propres au monde corporel. [Si cela lui arrivait] après la séparation, elle serait comme si elle était [encore] liée [au corps]<sup>36</sup>.

Avicenne conclut que cela ne peut pas arriver dans l'au-delà puisque l'âme est dépouillée du corps et de toute attache au monde corporel que nécessiterait le fonctionnement des facultés de représentation et de mémoire. Dépouillée du corps, l'âme perdrait donc la possibilité de connaître les particuliers en tant que particuliers<sup>37</sup>. Mais quelle est donc la nature de cette connaissance que l'âme est en mesure de conserver dans l'au-delà dans l'*Asrār al-ḥikma* et son commentaire?

#### CONNAISSANCE POSTHUME UNIVERSELLE DU PARTICULIER

Dans l'*Asrār al-ḥikma*, Lawkarī reprend l'idée, également introduite dans la dernière partie du chapitre 22 du *Bayān al-ḥaqq*, que l'âme ne connaît que d'une manière universelle dans l'au-delà. Alors même que les objets de la connaissance (*ma'lūmāt*) appartenant à l'âme ne peuvent être de l'ordre du sensible (*maḥsūs*) ou même représentationnels (*ṣuwarī*) dans l'au-delà (*SQAH*, 80.16-17), l'âme n'étant pas en mesure de conserver des connaissances qui seraient liées aux sensibles, Lawkarī entrevoit pourtant la possibilité d'une préservation dans l'au-delà d'une partie des connaissances, mais non de toutes, que l'âme a acquises lors de son séjour dans le monde matériel.

36. AVICENNE, *Tafsīr «Kitāb uthūlūjīyā»*, 53.20-54.4 (trad. fr. Vajda, 376); commentaire de la *Théologie* d'Aristote, 24.14-19 (*Ennéades*, II, 7); cf. ADAMSON, «Correcting Plotinus», 66 n. 26.

37. AVICENNE, *Tafsīr «Kitāb uthūlūjīyā»*, 48.2-3: «On sait, en effet, que dans son essence nue (*bi-mujarradi dhāti-hā*) l'âme ne manipule pas les idées abstraites (*ma'ānī*) en tant qu'elles sont particulières» (trad. fr. Vajda, 366); commentaire de la *Théologie* d'Aristote, 14.11-15 (*Ennéades*, IV, 4, 1).

Lawkarī affirme que l'âme ne peut conserver que ce qu'elle a acquis des catégories (*maqūlāt*) des choses et des notions ou idées abstraites (*ma'ānī*) et intelligibles (*ma'qūlāt*) qu'elle a été en mesure de saisir avant sa séparation du corps (*SQAH*, 80. 11-12 et *SQAH*, 80.16). Il semble donc attribuer un rôle prédominant au processus d'abstraction, à partir du particulier, de catégories, de notions abstraites et d'intelligibles. Les connaissances conservées par l'âme après sa séparation du corps ne sont-elles pas toutes de nature intellectuelle, puisque dans l'au-delà toutes les connaissances (*ma'lūmāt*) de l'âme ne sont plus qu'intelligibles (*ma'qūl*) et notionnelles (*ma'nawī*) (*SQAH*, 80.16), et cela, en dépit du fait que ces dernières ne peuvent être saisies au départ que par une âme séjournant dans le corps?

Tout comme dans le *Bayān al-ḥaqq*, Lawkarī affirme que dans l'au-delà l'âme dépouillée du corps n'est en mesure de saisir les choses que sous le mode universel. L'âme connaît alors, et de manière universelle, tout ce qui se rapporte à son être, tant son essence (*dhāt*) (*SQAH*, 81.8-9) que tout ce qu'elle est alors apte à connaître, qu'il s'agisse de l'Être nécessaire (*wājib al-wujūd*) (cf. *SQAH*, 81.11-3), des autres entités dépouillées de matière (*mufāreqāt*) ou des âmes humaines (*nufūs-e dīgar*) dépouillées de leurs corps (*SQAH*, 80.3-7). La connaissance de l'âme ne porte pas seulement sur sa propre essence (*dhāt-e khwīshān*), sachant qu'elle est connaissante et qu'elle se connaît (*SQAH*, 80.18), mais elle porte également sur la connaissance de l'Être nécessaire (*SQAH*, 80.18).

L'argument que Lawkarī propose dans l'*Asrār al-ḥikma* rappelle le court propos de la dernière partie du chapitre 22 de son *Bayān al-ḥaqq*. Toute connaissance des particuliers requiert un instrument. Puisque les instruments de l'âme sont les sens et les autres facultés corporelles, et que ces instruments disparaissent lors de la séparation de l'âme du corps, alors l'âme n'est plus en mesure d'avoir aucune connaissance particulière. Par conséquent, l'âme immatérielle ne peut posséder qu'une connaissance universelle (*SQAH*, 80.8-12).

Cette idée n'est pas nouvelle. Dans la métaphysique du *Sifā'*, Avicenne discute de la connaissance universelle que les âmes doivent nécessairement posséder dans l'au-delà<sup>38</sup>. Dans l'*Inṣāf*, où il commente la pseudo-*Théologie* d'Aristote, Avicenne note que lorsque l'essence (*dhāt*) de l'âme est dépouillée du corps, elle n'a pas besoin «de réaliser ces choses dans leurs figures (*ḥayāt*) particulières, en les recherchant en tant que particuliers<sup>39</sup>». Pour Avicenne, ce qui se sépare du corps et perdure, c'est l'âme rationnelle qui est immatérielle, alors que périssent les autres facultés de l'âme,

38. AVICENNE, *al-Shifā'*, *al-Ilāhiyyāt*, X, 1, 437.9-10 (trad. fr. Anawati, 171).

39. AVICENNE, *Tafsīr «Kitāb utbūlijīyā»*, 48.2-3 (trad. fr. Vajda, 366); commentaire de la *Théologie* d'Aristote, 14.11-15.2 (*Ennéades*, IV, 4, 1).

qui se rattachent au corps. Certains voient dans la position d'Avicenne une perspective médiane entre, d'une part, un «dualisme radical» (platonicien) et, d'autre part, un «matérialisme radical» (aristotélien) pour expliquer le rapport de l'âme au corps. Cette position avicennienne médiane est développée principalement dans le *Shifā'* et le *Najāt* (Délivrance)<sup>40</sup>. Lawkarī semblerait faire sienne cette position avicennienne médiane.

#### CONNAISSANCE UNIVERSELLE PAR LA CONNAISSANCE DES CAUSES

Lawkarī insiste donc sur le fait que l'âme dépouillée du corps ne possède qu'une connaissance universelle, suivant en cela la tradition avicennienne et sa théorie intellectualiste du salut. Mais comment Lawkarī conçoit-il une âme rationnelle capable de connaître, une fois dépouillée du corps, le particulier de façon universelle? Comme il le fait dans le *Bayān al-ḥaqq*, il note dans son commentaire de l'*Asrār al-ḥikma* que cela est possible par le biais de leurs causes (*asbāb*), c'est-à-dire des causes des particuliers. De nouveau, on peut constater que Lawkarī s'inspire grandement de la tradition avicennienne.

Pour Avicenne, l'âme rationnelle possède également une connaissance dérivée des particuliers: les vérités particulières découlent des vérités universelles. Dans l'*Inṣāf*, Avicenne écrit que «la forme de toute chose, universelle ou particulière, se réalise dans ce monde-là; tout particulier y est appréhendé suivant le mode dont il dérive de ses causes, et ce mode fait du particulier un universel», propos que Lawkarī reprend dans son *Bayān al-ḥaqq*<sup>41</sup>. Dans la métaphysique du *Shifā'*, Avicenne se sert de ce type d'argument téléologique de la connaissance du particulier par la connaissance des causes (universelles) pour expliquer la connaissance que Dieu — le «Premier» — possède du particulier:

Rien de ce qui se produit n'existe qui ne devienne nécessaire d'une certaine manière à cause de Lui. Nous avons déjà montré cela, de sorte que ces causes en arrivent par leur rencontre mutuelle à donner lieu aux choses singulières qui viennent d'elles. Le Premier connaît les causes et leurs applications. Il sait par la suite nécessairement ce qui en résulte, les temps qui les séparent, et les retours qu'ils ont, car il est impossible qu'il connaisse celles-là sans qu'il connaisse celles-ci. Il saisit donc les choses singulières en tant qu'elles sont universelles<sup>42</sup>.

40. ADAMSON, «Correcting Plotinus», 61.

41. AVICENNE, *Tafsīr «Kitāb utḥulūjīyā»*, 48.17-8 (trad. fr. Vajda, 367); commentaire de la *Théologie* d'Aristote, 15.3-16.9 (*Ennéades*, IV, 4, 1); cf. la discussion de Peter ADAMSON, «Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the *Theology of Aristotle*», dans MCGINNIS (dir.), *Interpreting Avicenna*, 87-III, surtout 101-2 et 102 n. 22.

42. AVICENNE, *al-Shifā'*, *al-Ilāhiyyāt*, VIII, 6, 359.15-360.11 (trad. fr. Anawati, 98); cf. Avicenne, *al-Shifā'*, *al-Shifā'*, *al-Ilāhiyyāt*, X, 1, 436.14-7 (trad. fr. Anawati, 170).

Dans son commentaire de l'*Asrār al-hikma*, Lawkarī note que cette connaissance universelle dérivée de la connaissance des causes est en quelque sorte nécessaire, puisque l'âme humaine séparée du corps connaît sa propre essence, l'Être nécessaire (*wājeb al-wujūd*) et les concomitants (*lawāzem*) de l'Être nécessaire (SQAH, 81.14-82.3). Lawkarī se sert en fait de cet argument téléologique de la connaissance des particuliers par la connaissance de leurs causes pour expliquer la connaissance des âmes rationnelles dans l'au-delà. Tout comme Avicenne qui, dans ses *Ta'liqāt* (Notes), offre en exemple l'astronome qui arrive à posséder une connaissance de l'éclipse particulière par sa connaissance des causes des éclipses (en général) et de leurs attributs universels<sup>43</sup>, Lawkarī reprend cet exemple mais pour expliquer maintenant la connaissance du particulier que l'âme est dorénavant en mesure de posséder dans l'au-delà sur le mode universel (SQAH, 81.13-6)<sup>44</sup>.

Lawkarī aborde également la question du rapport qui doit exister entre la félicité (*sā'ada*) et la perfection des âmes (SQAH, 82.4-12) qu'Avicenne aborde dans son commentaire sur la pseudo-*Théologie* d'Aristote de l'*Inṣāf*. Alors que Lawkarī discute brièvement de la question des récompenses et châtiments des âmes (SQAH, 82.13-83.16)<sup>45</sup>, il ne se préoccupe pas outre mesure de la nature de cette rétribution posthume des âmes humaines, une rétribution qui, de toute évidence, ne devrait être qu'intellective, puisque tous les organes et facultés de perception de l'âme humaine ont disparu. Châtiment et damnation sont dès lors liés à l'état d'ignorance de l'âme, un état de déficience qui caractérise l'âme incapable de tendre vers sa perfection et de l'atteindre par le biais de la connaissance (SQAH, 82.14-15)<sup>46</sup>.

Lawkarī ne s'étend pas sur les différents états des âmes posthumes, puisque tout cela «est connu et se trouve» dans les livres de philosophie (*hekmat*) au chapitre sur le

- 
43. AVICENNE, *al-Ta'liqāt* (édition de Qum, 1413/1992), 21-22. Des propos similaires sont repris dans les *Ishārāt* (Directives) où Avicenne écrit que: «Les choses particulières sont parfois connues comme le sont les universelles, en tant qu'elles sont nécessitées par leurs causes, comme rattachées à un principe dont l'espèce tout entière tient dans son individu, et sont particularisées par lui. Ainsi l'éclipse particulière dont l'incidence est quelquefois connue, grâce à l'accomplissement de ses causes particulières, l'intelligence les embrassant complètement elles et leur concept, comme elle connaît les universels.» Cf. AVICENNE, *al-Ishārāt*, vol 3, VII, 18, 286.3-6; cf. Avicenne, *Livre des Directives et remarques* (*Kitāb al-Ṭisārāt wa l-tanbihāt*), traduction avec introduction et notes par Amélie-Marie GOICHON (Paris: Librairie J. Vrin, 1951), 454. Goichon inclut des références aux *Shifā'* et *Najāt*, cf. Goichon, *Ibid.*, 454 n. 3 et note que ces derniers attribuent ce mode de connaissance à l'Être nécessaire, cf. *Ibid.*, 454 n. 1; cf. *Ibid.*, 457-8; cf. AVICENNE, *al-Shifā'*, *al-Ilāhiyyāt*, VIII, 6, 360.12-362.12 (trad. fr. Anawati, 98-100).
44. ADAMSON, «Correcting Plotinus», 64-7. Sur la notion de perfection, voir Robert WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003), 113-41.
45. Ces passages ont probablement des parallèles chez Avicenne (voir le *Shifā'*).
46. Sur la notion de perfection telle qu'en hérite Avicenne et la développe, cf. Robert WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003), 113-41.

Retour (*ma'ād*) (*SQAH*, 83.15). Ceci explique la brièveté du passage sur les différents états des âmes posthumes (*SQAH*, 82.23-83.3) où ne sont mentionnées que les âmes simples (*sāda*), ces dernières n'ayant pas réussi à acquérir quoi que ce soit des intelligibles; par conséquent, elles ne peuvent jouir d'aucun plaisir et elles ne souffrent également d'aucune douleur, puisqu'elles n'ont de connaissance (ne sont pas conscientes), ni de leur perfection, ni de leur déficience. Quant aux âmes qui ont un tant soit peu pris connaissance des intelligibles et appréhendé des notions abstraites scientifiques (*ma'ānī-e 'elmī*), ces dernières souffriront (*SQAH*, 83.3-15).

Pour l'avènement d'une rétribution (récompenses ou châtiments de la tradition religieuse) dans l'au-delà, il semblerait qu'une partie, sinon la totalité, de la faculté d'imagination doive pourtant survivre à la disparition du corps, car comment l'âme pourrait-elle être en mesure de jouir ou de souffrir sans être capable de percevoir ce qui est plaisant (au Paradis) ou douloureux (en Enfer) sans la possession d'une faculté lui permettant de percevoir les sensibles<sup>47</sup>? Par conséquent, quel pourrait bien être le substrat des perceptions (sensibles) que l'âme serait en mesure d'avoir dans l'au-delà et qui pourrait lui permettre d'avoir une perception (d'une certaine manière) sensible si celle-ci demeure nécessaire pour que l'âme posthume puisse jouir ou souffrir?

Avicenne, qui nie la possibilité de la survie de la faculté d'imagination qui permet la représentation<sup>48</sup>, note pourtant, dans un passage de son *Dānesh-nāma*, où il discute de l'intellect agent, que l'âme posthume a « un état imaginaire en raison de la croyance qu'elle a conçue et des actions qu'elle a engendrées; [en ce cas] on dirait que l'âme voit ces choses [seulement] en imagination sans se libérer de celle-ci, étant donné que les formes sensibles d'ici-bas ont disparues pour elle et qu'il lui faut un organe de l'imagination: les corps célestes, par exemple<sup>49</sup> ». Avicenne semble donc faire allusion dans ce passage à la possibilité que les âmes fassent appel, dans l'au-delà, à l'imagination sans leurs corps physiques<sup>50</sup>, chose qui pourrait être concevable si on s'en tient à

47. Jean (Yahya) MICHOT, *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination* (Louvain: Aedibus Peeters, 1986), 140-218.

48. AVICENNE, *Dānesh-nāma-ye 'Alāʾī, Tabīʿyyāt*, édition, introduction et notes par Muḥammad Mashkūh (Téhéran: Anjuman-e āthār-e mellī, 1371/1951), 123.4-6; cf. Avicenne, *Le Livre de science [Dānesh-nāma]*, 2<sup>e</sup> éd., traduction par Mohammad Achena et Henri Massé, 2 vol. en 1 ([1955, logique et métaphysique; 1958, physique et mathématique] UNESCO: Les Belles lettres, 1986), vol. 2, 77; cf. AVICENNE, *al-Najāt min al-gharq fī baḥr al-dalālāt*, édition et introduction par Muḥammad Dānish-Pazhūh (Téhéran: Enteshārāt-e Dāneshgāh-e Tehrān, 1364/1985), *Nafs*, 5, 333.2-5; cf. FAZLUR RAHMAN, *Avicenna's Psychology: An English Translation of "Kitāb al-Najāt," Book II, Chapter VI*, notes and textual improvements on the Cairo ed. by Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1952), 33.

49. AVICENNE, *Le Livre de science*, 80.

50. AVICENNE, *al-Ta'liqāt 'alā ḥawāshī kitāb al-nafs*, 75-116, surtout 81.26 et 87.25-7; cf. Michot, *La destinée de l'homme*, 178 n. 128 et 178 n. 128.

une autre allusion que fait Avicenne dans ses *al-Mubāḥathāt* (Discussions) lorsqu'il mentionne la possibilité d'envisager que la substance subtile de certains corps célestes, à l'image du *pneuma* (*rūḥ*) humain, puisse servir de substrat matériel, en quelque sorte, pour que l'âme humaine puisse s'y rattacher ou, à tout le moins, que sa faculté d'imagination s'y rattache<sup>51</sup>. Dans son commentaire de l'*Asrār al-ḥikma*, Lawkarī ne fait allusion à rien de tel.

Pour Lawkarī, la félicité et la béatitude de l'âme humaine résident dans sa perfection. C'est l'acquisition de la science et de la connaissance qui lui procure cette perfection intellectuelle (*kamāl-e 'aqlī*) (*SQAH*, 81.3), perfection qui réside dans la connaissance de sa propre essence (*dhāt*), de l'être nécessaire, des intellects agents et de toutes les âmes (célestes et terrestres), mais également dans le fait d'être reliée (*bastan*) à l'ensemble des formes des étants (*hastihā*) — de manière universelle (*beh kulliyat*) — en sa propre essence (*dhāt*). L'âme, sujet de la connaissance (*ālemī*), devient alors intelligible (*ma'qūl*), c'est-à-dire, qu'elle devient équivalente (*muwāzī*) et semblable (*mushābeh*) à une connaissance universelle (*'elm-e kullī*) du fait qu'advient, en son essence, la forme de l'ensemble des étants (*ṣūrat-e hame-ye hastihā*). Devenue parfaite, l'âme se retrouve en face de sa réalité. Cette félicité réside précisément dans le fait d'être en mesure de contempler la réalité qui se trouve dans sa perfection (*SQAH*, 82.6-14).

#### L'ESCHATOLOGIE AVICENNIENNE ET SON HÉRITAGE

À ce stade-ci de notre étude des textes de Lawkarī, nous avançons l'idée qu'une des raisons pour lesquelles Lawkarī semble être tombé dans l'anonymat au sein de l'histoire de la philosophie arabe et persane serait sûrement due, du moins en partie, au peu d'originalité dont il semble avoir fait preuve pour certaines de ses discussions philosophiques. Cela est assurément le cas, par exemple, pour la majorité des propos qu'il met en avant dans la partie eschatologique de son *Bayān al-ḥaqq*. Nous avons vu que tout le chapitre 21 est repris du *Shifā'* d'Avicenne, alors que les trois quarts

51. AVICENNE, *al-Mubāḥathāt* dans Badawī, *Aristū 'inda al-'arab*, 129-239, surtout 198.3-4, no. 352 et 203.24-204.2, n° 365 [voir l'édition de Muḥsin Bidārfar (Téhéran: Enteshārāt-e Bīdār, 1371/1993)]; cf. MICHOT, *La destinée de l'homme*, 180 et 181 n. 130; cf. AVICENNE, *Kitāb al-mabdā' wa al-ma'ād*, cité dans MICHOT, *La destinée de l'homme*, 18 n. 70; cf. Avicenne, *al-Ishārāt wa al-tanbīhāt ma'a sharḥ Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī*, édition critique par Sulaymān Dunyā, 3<sup>e</sup> éd. (Le Caire: Dār al-ma'ārif, 1947), vol. 4, VIII, 17, 777.5-778.3; cf. AVICENNE, *Livre des directives*, 478; cf. AVICENNE, *Remarks and Admonitions [al-Ishārāt wa al-tanbīhāt]. Part Four: Ibn Sīnā and Mysticism*, traduction, introduction et notes par Shams C. Inati (London: Kegan Paul International, 1996), 78; cf. AVICENNE, *Tafsīr «Kitāb uṭṭūlūjīyā»*, 72.3-9 (trad. fr. Vajda, 403; cf. 404); commentaire qui se rapporte à la *Théologie* d'Aristote et qui paraphrase le texte des *Ennéades*, VIII, 4, 5-8.

du chapitre 22 sont repris du commentaire de ce dernier sur la pseudo-*Théologie* d'Aristote tirés de son *Inṣāf*.

Mais une lecture plus attentive du dernier quart du chapitre 22 du *Bayān al-ḥaqq*, en parallèle avec la partie eschatologique de l'*Asrār al-ḥikma*, nous permet néanmoins d'affirmer que Lawkārī s'est préoccupé tout particulièrement de la nature de la connaissance posthume de l'âme, projet qui se voulait vraisemblablement une ébauche d'épistémologie eschatologique. Alors que Lawkārī ne manque certes pas de reprendre à son compte de nombreuses données de la tradition avicennienne, tout en cherchant à rendre compte d'une connaissance complètement intellectuelle que doit posséder l'âme dans l'au-delà, il ne manque pas de s'en inspirer pour ébaucher certains éléments d'une épistémologie eschatologique. Alors que l'âme ne peut posséder qu'une connaissance universelle, elle arrive néanmoins à connaître le particulier sur le mode universel par l'intermédiaire des causes auxquelles elle a accès dans l'au-delà. Les apports de Lawkārī aux discussions eschatologiques au sein de la tradition avicennienne, aussi modestes soient-ils, sembleraient bien se situer, selon nous, précisément dans ses efforts pour poser certains jalons épistémologiques.