

LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE DANS LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE MUSULMANE

L'exemple des Ikhwan-Assafa

Boukhari Hammana

Oran, Algérie

Face à la nature, cet ensemble qui englobe tous les êtres vivants et non vivants autres que l'homme, ce dernier a de tout temps essayé de pénétrer le secret de l'ordre qu'elle représente et les lois suivant lesquelles ses phénomènes se produisent et se réalisent. Loin d'être gratuit, cet intérêt pour la nature ne répond pas seulement à des préoccupations religieuses, intellectuelles, artistiques, esthétiques, politiques et matérielles chez l'homme, mais il traduit aussi et avant tout la dimension ontologique qui caractérise son existence. Tout part de la nature et tout y retourne, disait Aristophane (*Les Nuées*, III^e s. av. J.-C.).

En effet, issu de la nature de laquelle il provient et à laquelle il retourne, l'homme, selon les Ikhwan-Assafa (Frères de la pureté), n'en est que le substrat; un petit monde à l'image de ce dernier qui n'est, à son tour, qu'un grand homme¹. D'où cette tendance chez l'homme à connaître la nature, et qui n'est autre que celle de se connaître soi-même. D'où aussi ces différentes approches, mythiques, mystiques, artistiques, esthétiques, philosophiques, politiques, etc. dont la nature n'a cessé d'être l'objet, et ce depuis la nuit des temps.

Loin de sous-estimer la portée de toutes ces approches, notre communication se limitera cependant à celles qui ont trait aux philosophies de la nature en général, et à celle des Ikhwan-Assafa en particulier. Constituée à Bassorah (Iraq) en 337H/983 à la suite de l'échec de la révolte karmate contre le califat abbasside, cette société de pensée politico-religieuse, d'obédience chiite ismaélienne, selon certains², se fixa comme objectif principal le renversement de ce califat «corrompu et oppressif»³ dont elle contesta la légitimité, et ce par le renversement de la mentalité musulmane qui lui sert de support. Pour ce faire, ses fondateurs, qui dissimulèrent leurs noms⁴ pour des raisons évidentes et se présentèrent comme une confrérie secrète, recoururent à la philosophie de la nature⁵, comme l'ont bien fait tant d'autres avant eux (Pythagore vers 570 av. J.-C., Parménide vers 540 av. J.-C., Platon, 427-348 av. J.-C., etc.) et après eux.

¹ *Épître*, 2, p. 20-21.

² *Encyclopédie de l'Islam*, t. 3, nouvelle éd., 1975, p. 1098-1103.

³ *Épître*, 2, p. 404.

⁴ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 190-192.

⁵ Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. 1, Paris, PUF, 1948, p. 50.

Consignée dans une grande encyclopédie, rédigée par plusieurs générations de sympathisants et de propagandistes et qui, à travers les cinquante et une épîtres qui la composent, tend à englober⁶ toutes les sciences de l'époque, de la religion à la politique en passant par l'astrologie, la métaphysique, les mathématiques, la logique, la musique, le droit, la morale, la pédagogie, la psychologie, la mystique, etc., cette philosophie ne fut en fin de compte qu'une tentative de mise en place de leur projet politique.

C'est ainsi que, conscients du rôle primordial de la religion dans la cité musulmane ainsi que des manipulations dont elle n'a cessé d'être l'objet de la part de la quasi-totalité des régimes qui ont succédé à celui du Prophète Mohammad (que le Salut de Dieu soit sur lui) et de ses Compagnons bien guidés, les Ikhwan-Assafa prendront comme point de départ pour leur projet non la conciliation de la religion et de la raison, comme ce fut le cas de la majorité des philosophes musulmans (notamment Avicenne et Averroès), mais la nécessité du renouvellement total de la religion, par son épuration de toutes les scories et altérations dont elle fut et reste l'objet⁷. Un tel renouvellement, préciseront-ils, ne peut s'opérer que par la philosophie en général et par la philosophie grecque en particulier, qui, jointe à la sagesse arabe, constituerait la perfection même à leurs yeux⁸. Car, de par l'obligation pour tout musulman de croire en Dieu, le Créateur des cieux et de la terre, et au message de son prophète, Mohammad, croyance qui constitue la condition *sine qua non* de son bonheur ici-bas et dans l'au-delà et qui n'est complète que par sa connaissance, la nature, en tant que l'un de ses principaux signes, représente pour tout entendement humain, la meilleure, sinon l'unique voie. Or, méditer la nature, selon les Ikhwan-Assafa, ce n'est pas la diviniser aveuglément comme certains l'ont fait et le font encore, mais c'est essayer de comprendre les secrets qui sont derrière son existence, sa genèse et les lois qui la régissent.

L'aboutissement logique d'une telle méditation est cette vision globale, claire et cohérente du monde⁹ qui n'est autre que ce qu'on a appelé philosophie. C'est de la sorte que l'acte de philosopher sur la nature, de par les réalités profondes qu'il dévoile au sujet de l'existence – réalités qui constituent le sens caché de la révélation et des lois qui n'en sont que le côté apparent¹⁰ –, devient pour le musulman le moyen du renouvellement religieux¹¹ et du dépassement des cadres de la religion légaliste et littéraliste (*Châryya*) vers la pure et la vraie religion¹². D'où la supériorité de la philosophie, chez les Ikhwan-Assafa, qu'ils considèrent à juste titre comme étant la médecine des bien portants par rapport à la religion, qui n'est qu'une médecine des

⁶ Dugat in *Encyclopédie de l'Islam*.

⁷ *Epître*, 51, p. 42, *Epître*, 3, p. 90-93, p. 323-324.

⁸ Tawhidi, *Al Imtâ'â* (en langue arabe), Le Caire, 1953, p. 3-4.

⁹ Henri Gouhier, *La philosophie et son histoire*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1948, p. 12-13.

¹⁰ *Epître*, 2, p. 119.

¹¹ *Epître*, 1, p. 322, *Epître*, 4, p. 46 et H. Corbin, *op. cit.*, p. 190.

¹² *Epître*, 3, p. 90-93.

malades et des faibles¹³. D'où aussi ce souci de rationalité, de rigueur, d'ouverture, de tolérance¹⁴ et de réalisme, qui, contrariant indirectement l'idéologie régnante, caractérisa la philosophie de la nature des Ikhwan-Assafa, où la vision musulmane et la vision grecque s'interpénètrent et se complètent sans pour autant se confondre.

En effet, n'adoptant les principales thèses philosophiques grecques relatives à la nature, notamment la doctrine pythagoricienne des nombres¹⁵, la théorie platonicienne de l'émanation¹⁶ et la conception aristotélicienne¹⁷ du monde, que pour les adapter au *credo* musulman, les Ikhwan-Assafa élaborèrent toute une nouvelle philosophie de la nature dont le syncrétisme voire l'éclectisme et le panthéisme, si décriés par certains, ne sont, croyons-nous, et comme on le verra plus loin, que d'apparence. La preuve, c'est que tout en étant partisans, au même titre que les philosophes grecs, d'une vision dynamique cyclique, évolutionniste¹⁸, harmoniste¹⁹ et intégrationniste de l'univers en général et de la nature en particulier, dont ils furent, bien avant les Verts, parmi les grands défenseurs²⁰, les Ikhwan-Assafa ne se démarquent pas moins, et ce sur plus d'un point, de ces derniers. Ainsi, tout en considérant l'Un pythagoricien²¹ comme la source de l'existence du monde et tout en adhérant à la théorie plotinienne²² de l'émanation successive des différentes hypostases de l'Intellect supérieur qui n'émana de l'influx divin et ne reçut de lui tous les archétypes de la création que pour se transformer à son tour en source d'émanation de l'Ame universelle de laquelle la matière première – dont le monde aristotélicien et la nature ne sont que la partie inférieure – avait surgi, les Ikhwan-Assafa modifièrent toutes ces théories philosophiques les unes après les autres²³.

Ce sont de telles modifications qui furent à l'origine de cette différenciation ô combien significative de l'Un pythagoricien, parménédien²⁴ et platonicien, jadis confondu avec les nombres, c'est-à-dire avec les Créatures dont Il est la source, et qui devient, chez les Ikhwan-Assafa, distinct d'eux et pour la seule raison qu'on ne saurait confondre le Créateur avec ses créatures pas plus que le comptabilisant avec ce qu'il comptabilise ou l'orateur avec sa parole. D'où le caractère *ex nihilo* de l'existence du monde et de la nature et

¹³ H. Corbin, *op. cit.*, p. 91-92.

¹⁴ *Epître*, 4, p. 105.

¹⁵ E. Bréhier, *op. cit.*, t. 1, p. 48-50.

¹⁶ *Ibid.*, t. 2, p. 449.

¹⁷ *Ibid.*, t. 1, p. 213.

¹⁸ H. Mouroua, *Les tendances matérialistes dans la philosophie arabo-musulmane* (en langue arabe), t. 2, Beyrouth, Dar Al-Farabi, 1979, p. 375.

¹⁹ *Epître*, 1, p. 280, *Epître*, 3, p. 314-315.

²⁰ *Epître*, 1, p. 189-192.

²¹ *Epître*, 2, p. 143-206.

²² *Epître*, 51, p. 1-9.

²³ *Epître*, 3, p. 299.

²⁴ *Epître*, 3, p. 318-319, p. 339.

de leur contingence²⁵. Ce sont aussi de telles modifications qui transformèrent l'émanation platonicienne d'acte divin, inconscient et abstrait, de ce même Un, en un acte conscient, libre et concret, et dont la liberté ne compromet en rien celle de l'homme²⁶. D'où l'objectivité et la matérialité de la conception «safféenne» du monde et de la nature à laquelle Dieu ne saurait, comme l'ont cru Aristote (385-322 av. J.-C.), Plotin (205-270 ap. J.-C.) et tant d'autres, être indifférent²⁷. Ce sont, enfin, de telles modifications qui furent à l'origine de ces «rajouts safféens» des Sphères intermédiaires entre le Dieu des Cieux aristotélicien et le monde. D'où cette unicité, cette unité, cette dynamique et cette sympathie ascendante entre le monde et les différentes sphères qui le composent d'une part, et entre le monde et Dieu, d'autre part.

Nous voilà face à une nature certes dépouillée de son éternité et de sa puissance créatrice, mais non moins intégrée que celle des Grecs par son harmonie avec l'univers et avec les différentes hypostases qui le composent, et par sa sympathie et son attraction envers celles qui lui sont supérieures. Une nature représentant certes la partie inférieure de ces hypostases, mais non moins intégrante de tous les éléments minéraux, végétaux et animaux qui la composent et qui constituent, non seulement le lieu de descente des âmes déchues, mais aussi le point de leur ascension ultérieure possible²⁸. Une nature dont les éléments, diront les Ikhwan-Assafa bien avant Lavoisier, ne s'excluent et ne se neutralisent qu'en apparence, mais se transforment, s'équilibrent et évoluent dans le sens de l'affirmation de leur créateur, Dieu, et de sa Justice (*Adl*). Une nature où le sensible est indissociable de l'intelligible.

C'est cette même Justice, décelée bien avant au sein de la nature par Anaximandre (610-547 av. J.-C.)²⁹, que les Ikhwan-Assafa, ces saints-simoniens avant la lettre³⁰, avaient tenté de transposer au niveau de la vie politique et sociale musulmane, et ce sous l'appellation de «la balance divine» (*Al-Mizan*), justice dont la réalisation, *hic et nunc*, diront-ils, sera l'œuvre de l'Imam³¹. L'attribution de cette grandiose tâche à l'Imam n'est pas gratuite, elle se justifie par la conception safféenne de l'homme en général et de l'Imam en particulier. En effet, partant de leur conception de l'homme en tant que substrat de la nature et de sa dépendance organique quasi totale envers elle, les Ikhwan-Assafa établirent une corrélation directe entre les phénomènes et les événements dont elle est le théâtre et le devenir de l'homme. Aussi le rôle de l'univers en général et de la nature en particulier est-il de permettre, à travers leurs événements, de prévoir ce devenir et

²⁵ *Epître*, 3, p. 263.

²⁶ *Epître*, 4, p. 404.

²⁷ E. Bréhier, *op. cit.*, t. I, p. 226-228.

²⁸ *Epître*, 4, p. 32-33.

²⁹ E. Bréhier, *op. cit.*, t. I, p. 42-43.

³⁰ Tjitze J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901.

³¹ *Epître*, 1, p. 323, *Epître*, 4, p. 179.

cet avenir par les procédés de la divination astrologique, notamment à travers la conjonction astrale de Saturne et Mercure³². Cette conjonction que les Ikhwan-Assafa prévoyaient vers l'an 450H/1059, correspondrait au changement du régime abbasside et à son remplacement par celui de l'Imam que les gouvernements des gens du mal avaient condamné à la clandestinité et dont la charge est de régir ce devenir et de l'orienter vers la meilleure des voies possibles. Reproduction la plus parfaite de l'homme archétype, chef impeccable de l'humanité, possesseur de la vraie vérité (*Haquiqua*) et de toutes les sciences et connaissances, unique interpréteur du sens ésotérique des lois et prescriptions que comportent les livres révélés, l'Imam est à ce titre chargé de les adapter et de les sauvegarder, ainsi que de l'épuration et de la guidance, progressive, des âmes individuelles et collectives déchues, mais non à jamais³³, vers leur salut ici-bas et dans l'au-delà, soutenu en cela par l'influx de l'intellect suprême. Quant aux âmes des infidèles et des méchants, elles seront condamnées après la mort à l'errance dans ce bas monde, comme les démons.

D'où le recours des Ikhwan-Assafa à l'astrologie de Ptolémée en particulier, et leur division de l'existence en sept mille ans, partagés en sept millénaires dont les six premiers correspondent à l'apparition d'Adam et des prophètes Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Mohammad, alors que le septième inaugure celui des Imams et des Imams intermédiaires et l'alternance de leur clandestinité et de leur manifestation, et ce selon l'avènement du règne des gens du bien ou du mal.

De la sorte, les Ikhwan-Assafa conclurent que la manifestation du nouvel Imam est plus qu'imminente, et qu'il est du devoir des gens de bien de se préparer intellectuellement et moralement à recevoir son enseignement en vue de constituer sous son égide la cité spirituelle, celle des vrais croyants; une cité qui, par son appropriation de toutes les sciences de communautés autrefois dominantes, et par son union autour d'une seule idée (le bien) et d'un seul objectif (la justice), constituerait, selon eux, la réponse adéquate à la cité terrestre corrompue³⁴.

Aussi est-ce à cet Imam, désormais présent et non caché ou absent, que les Ikhwan-Assafa vouèrent leur fidélité et leurs efforts dans leur entreprise sécessionniste, qu'ils ne tardèrent pas à mener, sans grand succès d'ailleurs, contre un califat abbasside en voie de désagrégation. C'est dire que pour la philosophie médiévale musulmane, comme pour beaucoup d'autres philosophies, la nature, ce fut aussi de la politique.

³² *Epître*, 4, p. 404, *Epître*, 2, p. 129.

³³ *Epître*, 1, p. 110, *Epître*, 4, p. 156 (selon les Ikhwan-Assafa, cette déchéance n'est pas définitive, surtout après la rédemption d'Adam et le rôle de vicaire de Dieu sur terre que Ce Dernier lui a assigné par la suite).

³⁴ *Epître*, p. 131, p. 223-224.