

*Lutz Richter Bernburg*

SCHÖNFELD J., *Zur Zahnheilkunde in ar-Rāzī's Kitāb al-Ḥawī*, Proceedings of the XXIIIrd International Congress for the History of Medicine, 1972, London 1974, pp. 962-67.

Correspondence should be addressed to:  
Lutz Richter - Bernburg, Fachbereich -Philosophie und Sozialwissenschaften,  
Freie Universität, Berlin

MEDICINA NEI SECOLI ARTE E SCIENZA 6 (1994) 393 - 406  
Journal of History of Medicine

Articoli/Articles

## IBN SĪNĀ, OU LA RAISON MEDICALE MAITRISÉE

FLOREAL SANAGUSTIN  
Département d'Etudes Arabes  
Université Lumière Lyon II, F

### SUMMARY

#### *IBN SĪNĀ OR THE CONTROL OF MEDICAL REASONING*

*This article analyses the context in which Ibn Sīnā produced his works and the terminologic and conceptual material used by him to write his medical and philosophical texts and to become generally acknowledged as a sage or learned scholar. Between the prince and the theologian, he is a physician-philosopher who uses reason to create his own space. The Qānūn fi'l-ṭibb is the consequent expression of medical reasoning typical of the early XI century; if, on one hand, it is indebted to objective conditions, we remark also that it is structured around an epistemological project which organizes its expression and transmits its knowledge in a technical, codified language.*

L'apparition, dans l'Irān du X<sup>e</sup> siècle, d'une figure de l'ampleur d'Ibn Sīnā (970-1037) qui s'imposa à ses contemporains en tant que philosophe et médecin, ne tient pas au hasard, mais bien à la conjonction d'un faisceau de conditions de formation et de production tout à fait favorables. Il est clair, en effet, qu'Ibn Sīnā a vécu dans un contexte intellectuel qui, du fait de l'affirmation de la

Parole chiave /Key words: Avicenna - The Canon - Rational Medicine

logique comme mode d'accession au savoir, sinon à la vérité, de l'élaboration d'une terminologie précise, et de la diffusion d'une instrumentation conceptuelle aboutie, lui a permis de rédiger entre autres livres une synthèse du savoir médical, le *Qānūn fi'l-tibb*, ouvrage qui s'imposera à des générations de médecins<sup>1</sup>.

Nous nous proposons, dans cette brève étude, d'analyser ce contexte de production ainsi que la nature de l'outillage terminologique et conceptuel sur lequel Ibn Sīnā s'appuya pour produire son oeuvre médico-philosophique et accéder au statut d'intellectuel, c'est-à-dire d'homme faisant profession du savoir et dont l'écriture et l'enseignement représentent le fondement même de son statut.

### 1. Le contexte de production

Ibn Sīnā naquit en 980 dans le Khurāsān, province contrôlée alors par la dynastie sāmānide dont les princes professaient le sunnisme et manifestaient, par ailleurs, un intérêt marqué pour les arts et les lettres. Leur politique administrative visait à maintenir une certaine stabilité dans cette région charnière afin de défendre les intérêts des propriétaires terriens (les anciens *dahāqīn*) dont ils étaient issus et favoriser le commerce caravanier, en contenant les tribus turques d'Asie centrale. A l'intérieur de frontières sûres, et grâce à la prospérité économique du pays, les princes sāmānides s'entourèrent de poètes, d'historiens, de théologiens et d'hommes de science. Ainsi, le prince Nūḥ ibn Maṣṣūr (976-997), que le père d'Ibn Sīnā servit, fit-il venir à sa cour Muḥammad ibn Yūsuf al-Ḥawārizmī (m. 997), auteur du *Mafātīḥ al-'ulūm*, ouvrage symbolisant l'intérêt porté alors aux sciences. Cette dynamique culturelle, outre la constitution de cénacles d'intellectuels et la fondation, à Bukhārā, d'une bibliothèque à laquelle eut accès, plus tard, Ibn Sīnā, contribua par ailleurs à la renaissance de la culture persane, notamment grâce aux nombreuses traductions scientifiques (pharmacologie, astronomie, géographie, etc...)

commandées par les princes sāmānides<sup>2</sup>. On peut donc considérer que le Khurāsān que connut Ibn Sīnā était encore un foyer culturel, et cela malgré le déclin qui affectait la dynastie sāmānide à la fin du X<sup>e</sup> siècle.

La présence, au Khurāsān, d'un substrat multiculturel (arabe, iranien, zoroastrien, bouddhiste) est un paramètre important à prendre en compte pour comprendre le bouillonnement intellectuel qui marqua cette région du monde musulman aux alentours de l'an mil et auquel Ibn Sīnā fut probablement sensible. Il semblerait que, de son temps, l'Islām ne se fût pas encore uniformément imposé en Transoxiane. On sait qu'à Nishāpūr, quelques milliers de Nestoriens, de Zoroastriens et de Juifs se convertirent encore à l'Islām en 993. Et, jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, les Zoroastriens demeuraient une communauté active dans cette région.

Deux livres d'Ibn Sīnā, écrits en persan, nous sont parvenus: le *Andar dāniš-i rag* (*De la science du pouls*) et le *Dānišnāma* (*Livre de science*)<sup>3</sup>. Ils furent composés à la demande du gouverneur būyide d'Iṣfahān 'Alā' al-Dawlah Kākūyah, durant les dernières années de la vie du savant; ils indiquent clairement la part que prit Ibn Sīnā à la renaissance de la littérature scientifique persane, d'autant plus qu'il fut contraint, pour ce faire, d'inventer une terminologie médico-philosophique afin de rendre compte, en persan, de concepts nouveaux. Mais, contrairement aux oeuvres écrites en langue arabe qui s'adressaient à un public d'initiés, ces derniers traités, moins spécialisés, semblent avoir répondu à un besoin d'initiation, d'introduction à la symptomatologie pour l'un, à la philosophie (logique, métaphysique, etc...) pour l'autre.

Pour reprendre J. le Goff<sup>4</sup>, qui considère que l'intellectuel médiéval n'est apparu qu'avec les villes et ne s'est épanoui qu'à partir du XIII<sup>e</sup> siècle au sein des universités, institutions strictement citadines, on peut estimer que la formation et la production scientifique d'Ibn Sīnā furent directement conditionnées par son rapport à la cité. Son autobiographie nous montre qu'il eut une

existence itinérante, séjournant successivement au Khurāsān, au Khzārizm, au Ğurġān, au Ğibāl (Susiane), dans des villes importantes, sièges de pouvoirs locaux, situées sur des carrefours caravaniers. Outre Bukhārā dont nous avons vu qu'elle demeurait, à la fin des Sāmānides, un centre commercial et culturel de premier plan, il vécut à Gurgangġ, Ğūs, Ğurġān, Rayy, Hamadān et Iṣfahān, pour ne citer que les principales villes. Or, ces différentes cités étaient, mis à part leur rôle économique, des lieux où vivaient des savants et des hommes de lettres, où se déroulaient des débats d'idées et où dominait la culture scripturaire, du moins dans les milieux raffinés. Ainsi, à Gurgangġ, oasis située au sud de la mer d'Aral et enrichie par le commerce avec les Bulgars et les Khazars, et au-delà avec Byzance et les Slaves, Ibn Sīnā eut comme protecteur le ministre et lettré Abū'l-Ḥusayn al-Suhaylī auquel le maître d'Ibn Sīnā, le médecin Abū Sahl al-Masīhī, avait dédié plusieurs traités.

La ville de Rayy, quant à elle, était l'une des plus opulentes d'Irān, du fait de son emplacement sur la route reliant le Khurāsān à l'Irāq et des efforts des princes būyides, à l'instar de Maġd al-Dawlah. Rayy était devenue un lieu de diffusion du savoir, comme en témoigne la présence d'une importante bibliothèque qui fut détruite lors du sac de la ville par les troupes de Maḥmūd de Gazna, en 1029. De même Iṣfahān, ville de culture, vit sa bibliothèque constituée à l'initiative de 'Alā' al-Dawlah pillée par les mêmes Ghaznévides, en même temps qu'Ibn Sīnā y perdait ses propres manuscrits<sup>5</sup>.

Il semble donc établi que la production philosophique et médicale immense d'Ibn Sīnā, si elle peut être mise au compte de ses propres prédispositions, doit beaucoup à un environnement propice tenant, comme nous avons tenté de le montrer à trois facteurs déterminants: ville économiquement active, pouvoir ouvert aux sciences rationnelles, comme cela fut le cas des Sāmānides et des Būyides, présence de riches bibliothèques. Car le livre fut indéniablement, dans une civilisation arabo-musulmane elle-même

fondée par la révélation d'un Livre, un instrument d'étude, d'enseignement, de construction d'une rationalité.

## 2. L'outillage terminologique

Se penchant sur l'héritage oublié (i.e. l'héritage arabe), A. de Libera écrit:

*En deux mots, à Bagdād, on traduit et l'on explique les textes. Traduction et explication, deux pratiques qui trouvent leur place dans des contextes religieux et politiques précis, supposent soit une tolérance, soit une vraie demande sociale et politique<sup>6</sup>.*

De fait, à l'instigation des mécènes abbassides, un vaste mouvement de traduction de textes philosophiques et médicaux grecs et syriaques, mais aussi persans et indiens, se développe à partir du début du IX<sup>e</sup> siècle, notamment à Bagdād. Pour rendre en arabe ce corpus relevant des sciences rationnelles, les grands traducteurs sont contraints de créer une terminologie scientifique qu'Ibn Sīnā mettra à profit dans son *Qānūn fi'l-ṭibb*. Pour saisir l'ampleur de ce lexique, il suffit de le comparer à celui, beaucoup plus réduit, de la médecine prophétique (*al-ṭibb al-nabawī*) qui exprime une forme de médecine moins théorisée et, en un mot, plus empirique<sup>7</sup>. Entre la fin du VIII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle se constitue un lexique médical couvrant les différentes branches de l'art médical (hygiène, anatomie<sup>8</sup>, pathologie, thérapeutique, etc...), mais aussi la pharmacopée. Le *Qānūn fi'l-ṭibb* rend compte de ce phénomène épistémologique majeur sur deux plans: par l'intégration de vocables grecs, persans, syriaques d'une part; et par une création terminologique originale d'autre part. Nous pensons ici à l'activation du schème *fu'āl* (*ṣudā'* / céphalée; *zūkām* / coryza; *ḥumār* / céphalée consécutive à l'absorption d'alcool, etc...) et à la création de participes extraits de formes nominales (*maṭḥūl* / malade de la rate; *musarsam* / atteint de méningite; *maṣrū'* /

épileptique). Le développement d'une terminologie non arabe, intégrée par accréation dans la tradition médicale arabe, entraîna la diffusion de lexiques indispensables aux médecins et pharmacologues, tout comme la prolifération de la matière médicale les amena à utiliser des glossaires de substituts, de succédanés (*abdāl*). Ce souci de mettre à la disposition des savants arabes des outils terminologiques appartenant souvent à des traditions médicales allogènes se manifeste dans l'oeuvre médicale d'Ibn Sīnā qui donne systématiquement les équivalents persans, ou en dialecte khurāsānien (i.e. sa langue maternelle) de tel ou tel terme technique<sup>9</sup>. On constate donc qu'en Islām médiéval, l'ethnocentrisme n'est pas de règle. Bien au contraire, les cultures périphériques (syriaque jusqu'au X<sup>e</sup>, persane à partir du XI<sup>e</sup>) se trouveront réactivées, comme en témoignent les traités de pharmacologie et de toxicologie<sup>10</sup>. Les contacts profonds, noués tout au long de la période médiévale entre des traditions médicales distinctes se fondant dans le moule de la tradition gréco-arabe, permettront la diffusion, jusqu'à nos jours, d'un savoir médical théorico-empirique qui s'affirmera dans l'ensemble du monde musulman.

D'autre part, on relèvera que le lexique médical médiéval semble commun à la plupart des sciences rationnelles, c'est-à-dire à ce qu'il est convenu d'appeler les sciences allogènes (*'ulūm dahīlah*). On assiste donc à un double processus de création terminologique concernant deux domaines autonomes entre lesquels existent peu de passerelles: la grammaire, la lexicologie et les sciences religieuses en général d'une part, et la philosophie, la médecine, l'alchimie, la physique et la botanique d'autre part. La biographie d'Ibn Sīnā, par le type de *curriculum* qui fut le sien (part prépondérante des sciences dites rationnelles, la grammaire et le Coran n'intervenant que dans sa formation initiale) et par l'épisode bien connu de sa polémique avec le philologue Abū Mansūr al-Ġabbān, établit parfaitement la scission épistémologique divisant les deux systèmes cognitifs<sup>11</sup>. Les similitudes se

manifestent clairement lorsqu'on compare les lexiques respectifs de la médecine et de l'alchimie. Ainsi la malachite, l'alun, le natron, le borax, le cinabre, le vitriol, concernent l'une comme l'autre de ces deux sciences; il en va de même de techniques telles que la distillation, la calcination, l'évaporation ou la sublimation.

Par ailleurs, il semble évident que l'intense élaboration terminologique dont a bénéficié Ibn Sīnā doit beaucoup au fait que la culture arabo-musulmane soit avant tout une culture de l'écrit, dans laquelle les concepts rationnels sont discutés, *disputés*, couchés sur le papier, puis diffusés et soumis à la curiosité des lecteurs dans des bibliothèques. Outre le Livre fondateur, le texte manuscrit - sans cesse dupliqué par les copistes (les *warrāqūn*) - impose à cette culture une tradition scripturaire, reléguant au second plan, dans la marginalité, la tradition orale. Ainsi, en écrivant sa monumentale encyclopédie médicale, le *Qānūn fi'l-tibb*, Ibn Sīnā établissait définitivement un système médical conceptualisé et universel; en d'autres termes, une médecine savante et officielle au service d'institutions d'enseignement et de traitement dont l'une des conséquences majeures de son établissement fut le rejet de la tradition populaire, de l'empirisme, aux confins de l'art médical<sup>12</sup>.

### 3. L'outillage conceptuel

Le travail sur la langue médicale auquel Ibn Sīnā a contribué s'est accompagné d'un travail sur la pensée rationnelle, c'est-à-dire de la définition de procédures d'accession au savoir, de l'usage de la raison profane et de critères de vérification des doctrines produites. Ibn Sīnā s'est donc donné les moyens, dès les premières années de sa formation, de réaliser son projet de théorie générale de la médecine en s'employant à maîtriser la logique, condition *sine qua non* de la mise en forme de toute argumentation. De plus, il apparaît que l'étude et la classification du corpus aristotélicien a

abouti, au bout du compte, pour Ibn Sīnā à une classification de l'ensemble des sciences rationnelles, c'est-à-dire, en fait, à une réorganisation de l'ensemble de la connaissance humaine. Ainsi, en ce qui concerne la médecine, Ibn Sīnā s'est attaché, dans le *Qānūn fi'l-tibb*, à en établir les limites par rapport aux autres sciences et notamment la physique<sup>13</sup>, comme s'il voulait assigner au médecin un rôle spécifique dans un processus cognitif et lui imposer une démarche épistémologique propre. Cela constitue un acte général d'organisation logique du savoir médical, acte qui imposera définitivement le *Qānūn fi'l-tibb* en tant que référence majeure.

Ainsi donc, le *Qānūn fi'l-tibb* contient en filigrane les principes d'une épistémologie de la connaissance qui constituent l'armature de son système. La maîtrise du savoir, qui consiste en l'appréhension des intelligibles ou, autrement dit, des moyens termes du syllogisme permettant l'accès à la connaissance des causes, repose essentiellement sur l'intuition (*ḥads*) et, en second lieu, sur l'éducation. Ibn Sīnā privilégie le premier mode d'acquisition du savoir qui rappelle la *fiṭrah* de la théologie islamique en ce que seuls quelques privilégiés sont dotés de la capacité de cognition; de là découle l'idée que les hommes de science constituent une sorte d'aristocratie intellectuelle, point sur lequel nous allons revenir.

Le concept d'intuition, qui s'applique à une connaissance spontanée et immédiate et dans laquelle l'enseignement du maître n'intervient pas, met en oeuvre l'intellect (agent de l'intellection), l'intuition (processus épistémologique), le raisonnement syllogistique (le mode d'intellection) et enfin les intelligibles (objet de l'intellection). C'est donc une fonction consubstantielle à la perspicacité, spontanée et indépendante de la réflexion. Relevant d'une relation au sacré, par sa nature d'effluence divine, l'intuition est une sorte d'acte psychique associée au tempérament, c'est-à-dire à la complexion humorale de l'individu et, par conséquent, elle demeure inégalement répartie entre les hommes<sup>14</sup>.

Cependant Ibn Sīnā a étudié et mis en oeuvre, grâce à sa production sur la logique, d'autres procédés argumentatifs d'accession au connu, à partir de l'inconnu. Nous pensons essentiellement à l'induction, à l'analogie et au syllogisme qui sous-tendent bon nombre de théorisations exposées dans le *Qānūn fi'l-tibb*<sup>15</sup>. C'est cet effort d'ordre épistémologique et ontologique vers la connaissance, fondé sur un corpus de concepts rationnels, qui fera considérer à certain philosophe qu'Ibn Sīnā a initié un Occident, philosophiquement sous-développé, à la raison et à son usage profane, en un mot à la science<sup>16</sup>.

Nous ferons une dernière remarque à propos de l'écriture du *Qānūn fi'l-tibb*. Quiconque lit cette somme la plume à la main constate la technicité de sa langue, le dépouillement de son style, sa profonde organisation interne, mais aussi son caractère inaccessible au profane, volontairement inaccessible dirions-nous. Une lecture profonde de ce texte suppose, en effet, la maîtrise d'un tel ensemble de présupposés philosophiques et métaphysiques, que l'écriture médicale d'Ibn Sīnā relève bien souvent d'un code à l'usage d'initiés<sup>17</sup>. De même, certaines contradictions internes flagrantes, comme celle relative à l'affirmation de l'existence de deux états possibles chez le patient: santé ou maladie, affirmation contredite à la page suivante, où on voit apparaître un état intermédiaire de *non-santé* et *non-maladie* (*ḥālah mutawassitah*), supportent deux interprétations<sup>18</sup>. Cela peut être soit le signe d'une évolution de la pensée du savant tout au long des nombreuses années durant lesquelles il rédigea son oeuvre médicale maîtresse, soit au contraire une contradiction délibérée dans laquelle seuls les émules avertis sont en mesure de déceler la proposition vraie. Il s'agirait donc là d'une vérification, dans le domaine médical, de la loi sur l'écriture ésotérique des philosophes médiévaux établie par L. Strauss. Ainsi écrivait-il, à propos de Maïmonide, philosophe et médecin comme Ibn Sīnā:

En conséquence, Maïmonide énonce des propositions contradictoires sur tous les sujets importants; il dévoile la vérité en l'énonçant, il la cache en la contredisant<sup>19</sup>.

L'application de cette loi au *Qānūn fi'l-ṭibb* trouvait alors sa justification dans la lutte que se livraient, en Islām médiéval, médecins lettrés et empiristes, les premiers défendant une science conceptualisée, élitiste, nourrie d'une tradition philosophique; les autres restant les tenants d'une médecine oralisée, s'inscrivant dans la tradition populaire. Il paraît donc clair que le discours d'Ibn Sīnā s'adresse à un groupe que l'on pourrait qualifier d'intellectuels, d'hommes de l'intellect, dont la vie s'accomplit dans la sagesse et l'élévation de l'esprit.

#### 4. L'émergence de l'intellectuel

Nous avons vu qu'Ibn Sīnā avait évolué dans un contexte de production et dans un milieu culturel et politique favorables à l'épanouissement de sa pensée. Il faudrait ajouter à cela sa conscience aigüe d'appartenir à un groupe de privilégiés - intellectuellement s'entend -, liés par des réseaux de formation, de relations de maîtres à émules et faisant du partage de la pensée du maître et de sa diffusion leur crédo<sup>20</sup>. Par ce lien organique au groupe, comme son autobiographie l'atteste, Ibn Sīnā démontre que la pensée est une activité, sinon un labeur (*ṣinā'ah*), et qu'elle favorise la croissance de l'âme dans l'être jusqu'à sa fusion avec l'âme séparée qui, dans la cosmogonie péripatéticienne, présidait aux mouvements du monde sublunaire. Cette activité commune faite de lectures et de discussions, symbolisée par la fidélité de son élève Abū 'Ubayd al-Ğuzġānī et scellée par les quelque vingt années de l'itinéraire de formation des étudiants, débouchait tout naturellement sur l'émulation et une sorte d'amitié que d'aucuns qualifiaient d'hétaïque.

D'ailleurs, certaines paraboles de la fin du récit philosophique d'Ibn Ṭufayl, le *Ḥayy ibn Yağzān* attestent cette hypothèse. Ainsi,

après avoir été conduit par son pieux compagnon sur une île voisine, Ḥayy échoue à répandre parmi les humains les sublimes vérités qu'il a découvertes. Les deux sages sont finalement obligés de reconnaître que la vérité pure ne convient point au vulgaire, enchaîné qu'il est dans la servitude des sens. Ils quittent donc à jamais ces pauvres gens en leur recommandant d'observer fidèlement la religion de leurs pères. Ils rejoignent alors leur île déserte pour y vivre cette vie supérieure dont peu d'hommes ont le privilège<sup>21</sup>.

Outre la définition de la figure du philosophe-médecin-intellectuel, il nous semble qu'une lecture du *Qānūn fi'l-ṭibb* ne peut que déboucher sur un questionnement quant à la nature d'un humanisme oriental. Car qu'est l'humanisme sinon reconsidération d'une représentation du monde et de la conception de l'homme au sein de celui-ci. Or, Ibn Sīnā met dans le *Qānūn fi'l-ṭibb* l'homme au centre de ses préoccupations, de sa démarche scientifique et l'on se souviendra, à ce propos, de Pic de la Mirandole qui écrivait:

*J'ai lu dans les livres des Arabes qu'on ne peut rien voir de plus admirable dans le monde que l'homme.*

Les sciences rationnelles n'étant pas des sciences d'adhésion à un donné révélé comme les sciences religieuses, elles mettent en oeuvre, comme nous l'avons montré, des techniques logiques d'accession au savoir qui s'appuient sur le raisonnement, c'est-à-dire en fait sur l'homme. En vérité, elles visent à son accomplissement intellectuel et moral, mais également physique et esthétique, domaines qui relèvent aussi de la médecine. Ainsi, l'hygiène telle que la conçoit Ibn Sīnā est en réalité une hygiène de vie ou, autrement dit, la recherche d'une harmonie entre l'homme et son environnement naturel et social et cela grâce à la maîtrise de son alimentation, de son activité, de ses sentiments etc... Par ce biais, nous touchons même aux sciences pratiques que sont l'éthique et la politique. Ibn Sīnā, en sa qualité de philosophe-

médecin, jette donc un libre regard totalisant. De cette approche humaniste relève aussi, nous semble-t-il, la prise en compte de l'esthétique dans le *Qānūn fi'l-tibb* avec le souci de réparer les insuffisances de la Nature<sup>22</sup>.

D'autre part, il semblerait, mais c'est là une hypothèse à vérifier, que la place accordée dans la démarche avicennienne à la didactique de la science, l'attention portée à l'élève - l'autobiographie fait apparaître que plusieurs de ses traités ont été rédigés à la demande expresse de ses élèves-, la notion de parcours initiatique privilégiant la raison, il semblerait donc que tout cela puisse être assimilé à une forme de préoccupation humaniste. Car, en effet, l'humanisme occidental, et sans vouloir établir de parallèle absolu, donna à la formation de l'enfant et au rôle de l'école une place toute particulière; nous pensons ici au traité d'Erasmus sur *L'éducation libérale des enfants*, écrit en 1529.

L'ensemble de l'oeuvre médicale d'Ibn Sīnā témoigne d'un projet de rationalisation du savoir médical et d'établissement d'une raison médicale maîtrisée. Ce faisant, Ibn Sīnā définit un espace pour l'exercice des modes d'accès au savoir au sein d'une communauté de maîtres et d'élèves qui sont au monde arabo-musulman médiéval ce que seront, deux siècles plus tard, nos universités. Ils oeuvrent ainsi à imposer une rationalité contre les chimères, les croyances populaires, voire la raison islamique. Du fait des conditions propres à l'élaboration et à la structuration de cette pensée, elle nous apparaît entièrement conçue pour sa transmission. En effet, chaque texte produit s'inscrit dans une perspective didactique de diffusion aux émules. C'est ainsi que nous pouvons observer que l'oeuvre médicale d'Ibn Sīnā comprend une somme, le *Qānūn fi'l-tibb*, destinée à faire office de référence, mais aussi des traités mnémotechniques comme le *Poème de la médecine (Al-Urgūzah fi'l-tibb)*<sup>23</sup>, ou encore des épîtres portant sur un aspect particulier comme le *Livre des médicaments cordiaux (Risālah fi'l-adwiyah al-qalbiyyah)*<sup>24</sup>. L'oeuvre est donc à l'image de l'esprit de l'homme, puissante, rationnelle et structurée.

## BIBLIOGRAPHIE ET NOTES

- ACHENA M. - MASSE H., *Le livre de science*, Paris, Sindbad, 2 vol., 1986.  
 GOHLMAN William, *The Life of Avicenna: A Critical Edition and Annotated Translation*, Albany, Suny Press, 1974.  
 GOICHON Anne-Marie, *Livre des directives et des remarques*, Paris, Vrin, 1951.  
 GOMEZ NOGALES Salvador, *Ibn Sīnā*, in YOUNG J. L., *The Cambridge History of Arabic Literature. Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, Cambridge University Press, 1990, p.389-404.  
 GOODMAN Lenn E., *Avicenna*, Londres, Routledge, 1992.  
 GUTAS Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, Brill, 1988.  
 IBN SĪNĀ, *al-Qānūn fi'l-tibb*, Le Caire, Būlāq, 3 vol., 1877.  
 KHUN Thomas, *Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1986.  
 LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1985.  
 LIBERA Alain de, *Penser au Moyen-Age*, Paris, Seuil, 1991.  
 SANAGUSTIN Floréal, *Nosographie avicennienne et tradition populaire*, in LONGUENESSE Elisabeth (édité par), *Société, santé et médecine*, Paris, PUF, 1995, à paraître.  
 SANAGUSTIN Floréal, *La chirurgie dans le Canon de la médecine d'Avicenne*. Arabica 1986; 33: 84-122.

<sup>1</sup> Sur la biographie d'Ibn Sīnā, voir notamment GOHLMAN William, *The Life of Avicenna: A Critical Edition and Annotated Translation*, Albany, Suny Press, 1974; GOMEZ NOGALES Salvador, *Ibn Sīnā*, in YOUNG J. L., *The Cambridge History of Arabic Literature. Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, Cambridge University Press, 1990, p. 389-404.

<sup>2</sup> Le contexte de production est clairement analysé dans GOODMAN Lenn E., *Avicenna*, Londres, Routledge, 1992, p. 1-48.

<sup>3</sup> Cf. ACHENA M. - MASSE H., *Le livre de science*, Paris, Sindbad, 1986.

<sup>4</sup> Cf. LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1985, p. 10.

<sup>5</sup> Ces épisodes sont narrés dans son autobiographie. Voir FAKHOURY Mahmoud, *Sīrat Ibn Sīnā*, Alep, 1981, p. 45-62; IBN ABĪ UṢAYBĪ'AH, *Ṭabaqāt al-aṭibbā'*, Beirūt, Dār Maktabat al-Ḥayāh, 1965, p. 438-444.

<sup>6</sup> Cf. LIBERA Alain de, *Penser au Moyen-Age*, Paris, Seuil, 1991, p. 100.

<sup>7</sup> Voir, sur la médecine prophétique, AL-BAGDĀDĪ 'Abd al-Laṭīf, *Al-tibb min al-Kitāb wa'l-Sunna*, Beyrouth, Dār al-Ma'rīfah, 1988; AL-SUYUṬĪ, *Al-raḥmah fi'l-tibb wa'l-hikmah*, Beyrouth, Dār al-Qalam, s. d. Sur les traductions, voir GOODMAN Lenn E., *The translation of Greek material into Arabic*, in *The Cambridge History of Arabic Literature. Religion, Learning and Science*, op. cit., p.477-497.

<sup>8</sup> Il faut noter que cette création terminologique demeure incomplète, et parfois sélective, certains organes ne se voyant pas attribuer de nom spécifique alors qu'ils sont bien connus des anatomistes.

- <sup>9</sup> Ceci est particulièrement vrai dans le livre deuxième sur la pharmacopée. Cf. *al-Qānūn fi'l-tibb*, Le Caire, Būlāq, 1877, t.1, p. 322.
- <sup>10</sup> Cf. LEVEY Martin, *Medieval Arabic Toxicologie*, Philadelphie, 1966; *Early Arabic Pharmacologie*, Leiden, Brill, 1973.
- <sup>11</sup> Cf. *Sīrat Ibn Sīnā*, op. cit., p. 56-61.
- <sup>12</sup> Cf. SANAGUSTIN Floréal, *Nosographie avicennienne et tradition populaire*, in LONGUENESSE Elisabeth (édité par), *Société, santé et médecine*, Paris, PUF, 1994, à paraître. Sur la relation de l'écrit à la conceptualisation, voir GOODY Jack, *La raison graphique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979.
- <sup>13</sup> Voir, par exemple, *al-Qānūn fi'l-tibb*, op. cit., p. 5.
- <sup>14</sup> Sur ce point, voir GUTAS Dimitri, *Avicenna and the Aristotelium Tradition*, Leiden, Brill, 1988, p. 159-176.
- <sup>15</sup> Cf. GOICHON Anne-Marie, *Livre des directives et des remarques*, Paris, Vrin, 1951, p. 173-194.
- <sup>16</sup> Cf. LIBERA Alain de, *Penser au Moyen-Age*, op. cit., p. 112.
- <sup>17</sup> Dans son introduction au *Qānūn fi'l-tibb*, Ibn Sīnā précise qu'en ce qui concerne la pharmacopée, il ne donnera que l'essentiel de ce qu'un étudiant doit connaître. Cela représente tout de même 760 entrées environ. Cf. *al-Qānūn fi'l-tibb*, op. cit., t.1, p. 3.
- <sup>18</sup> Ibid., pp. 3-4.
- <sup>19</sup> STRAUSS Léo, *La persécution ou l'art d'écrire*, Paris, Presses Pocket, 1989, p. 112. Voir aussi, du même auteur, *La renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 282-303.
- <sup>20</sup> On notera que cet exercice du 'aql perçu comme plaisir et stimulation de l'âme est vilipendé par Ibn AL-ĠAWZĪ, le célèbre théologien hanbalite. Cf. *Ṣayd al-ḥāṭir*, Damas, 1987, p. 76; ZAKHARIA K., *Le savoir et ses dupes dans les histoires des idiots et des sots d'Ibn al-Gawzī*, à paraître in BEO, Damas, 1995.
- <sup>21</sup> Cf. IBN ṬUFAYL, *Risālat ibn Yaḡzān fī asrār al-ḥikmah*, éd. L. Gauthier, Beyrouth, 1936. Voir aussi, GOICHON Anne-Marie, *Le récit de Ḥayy ibn Yaḡzān commenté par les textes d'Avicenne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959; CORBIN Henri, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Berg International, 1979.
- <sup>22</sup> Sur l'esthétique dans le *Qānūn fi'l-tibb*, voir t. 3, p. 263-309.
- <sup>23</sup> JAHIER Henri-NOUREDDINE Abdelkader, *Avicenne, Poème de la médecine*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- <sup>24</sup> AL-BABA Zuhayr, *Mu'allafāt Ibn Sīnā*, Alep, Institut d'Histoire des Sciences Arabes, 1984, p. 209-294.

Correspondence should be addressed to:  
Floreal Sanagustin, Dpt. d'Etudes Arabes, Université Lyon II, 86, Rue Pasteur -  
69365 - Lyon Cedex 07 - France.

Articoli/Articles

## LE GENERALITÀ DELLA MEDICINA DI AVERROÈ

GIULIANO TAMANI  
Cattedra di Filologia Ebraica Medievale  
Facoltà di Lingue e Letterature straniere  
Università degli Studi di Venezia, I

SUMMARY

### THE GENERALITIES OF THE AVERROES' MEDICINE

*The most important medical work of Averroé, known in Medieval times as the main commentator of Aristotle, is the Kitāb al-kulliyāt fī l-tibb. It is a work composed of 7 books, concerning: 1. Anatomy, 2. Physiology 3. Pathology 4. Symptomatology 5. Pharmacology 6. Hygiene 7. Therapeutics. The book was employed in its Latin translation - the Colliget, made in Padua in the second half of the XIII century - as a scholastic book for European Universities, where it introduced the Aristotelian medical doctrines. Averroes, in fact, exposed the general features of medical science, trying to establish its theoretical basis through Aristotle's philosophy.*

### Vita di Averroè

Averroè - il nome arabo Abū'l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ruṣd nella pronuncia arabo-spagnola fu modificato in Aben Roshd donde la forma latina Averrois - è famoso come giurista, come medico e, soprattutto, come filosofo. Egli nacque nel 1126 a Cordova in una famiglia di

Parole chiave/Key words: Generalities - Averroes - Medicine