

IBN THOFAÏL

SA VIE, SES ŒUVRES

IBN THOFAÏL

SA VIE, SES ŒUVRES

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS-LETTRES

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

LÉON GAUTHIER

CHARGÉ DE COURS A LA CHAIRE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MUSULMANE
DE L'ÉCOLE SUPÉRIEURE DES LETTRES D'ALGER



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, VI^e

—
1909

B
753
.I54G38
1909a

Sur la première partie de sa carrière, nous ne possédons que des renseignements rares et décousus. Il professa publiquement la médecine à Grenade (1). Il devint secrétaire du gouverneur de la province à laquelle cette ville donne son nom (2). Il fut adjoint, également comme secrétaire, en 549 (= 1184), par le fondateur de la dynastie almohade, 'Abd-el-Mou'men, au fils de ce souverain, le Sîd Abou Sa'id, gouverneur de Ceuta et de Tanger (3). Mais nous ignorons jusqu'à l'ordre dans lequel il remplit ces diverses fonctions.

A peine sommes-nous un peu mieux renseignés sur la seconde moitié de sa carrière, bien qu'il fût arrivé, dès le début de cette période, à une haute situation, que lui avait valu son double talent de médecin et de diplomate. L'histoire des pays musulmans offre plus d'un exemple du même fait : les fonctions de vizir et celles de premier médecin du souverain sont fréquemment réunies. Quand un khalife ou un sultan consentait à livrer sa propre personne entre les mains d'un médecin qui, au lieu du salut, pouvait impunément lui verser le poison, il était porté, par une pente assez naturelle, à estimer que cet homme rare était le seul en qui il pût avoir assez de confiance pour lui abandonner la direction de ses affaires personnelles et de celles de l'État. C'est ainsi que nous retrouvons Ibn Thofaïl

roman philosophique d'Ibn Thofaïl, texte arabe, publié d'après un nouveau manuscrit, avec les variantes des anciens textes, et traduction française, par Léon Gauthier, Chargé de cours à la Chaire de philosophie de l'École Supérieure des Lettres d'Alger. Alger, 1900, p. 11, l. 7 (traduction, p. 10, l. 10).

(1) Casiri, *ibid.*, t. II, p. 76, c. 2, l. 33 et 34.

(2) Al-Makkari, *The history of the mohammedan dynasties in Spain*, translated by Pascual de Gayangos. London, 1840-1843, 2 vol., t. I, p. 335, note 35, l. 5 (d'après Ibn el-Khathib; cf. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859, p. 410, n. 3).

(3) Ibn Abi Zer', *Raoudh el-Qirthâs*, éd. Tornberg, vol. I (texte arabe), p. 117, dern. l., à p. 118, l. 3; trad. latine, vol. II, p. 170, l. 24 à l. 28. La partie de ce passage qui concerne Ibn Thofaïl manque dans la traduction française de Beaumier.

parvenu au faite des honneurs, à la plus haute charge du royaume, vizir et premier médecin du sultan almohade Abou Ya'qoub Youçof (1).

(1) Ibn Abi Zer', *Raoudh el-Qirthás*, éd. Tornberg, vol. I, p. 170, l. 6 du bas, et vol. II (trad. lat.), p. 182, l. 2. — Conde, *Historia de la dominación de los Arabes en España*, sacada de varios manuscritos y memorias arabigas, por el Doctor Don Jose Antonio Conde, Paris, 1840, p. 495, l. 5 du bas et suiv. (Ce passage manque dans la paraphrase de Marlès intitulée *Histoire de la domination des Arabes et des Maures en Espagne et en Portugal*, rédigée sur l'histoire traduite de l'arabe en espagnol de M. Joseph Conde, par M. de Marlès. Paris, 1825. 3 vol.). — Cf. Makkari, trad. angl. par de Gayangos, t. I, p. 335, l. 11 à l. 13 (sur Ibn Thofail Premier médecin). — Avons-nous une parfaite certitude qu'Ibn Thofail ait exercé les fonctions de vizir? La question n'a jamais été posée; elle mérite de l'être. Un seul texte ancien donne le titre de vizir à notre philosophe : c'est un passage du *Qirthas* (voir le début de la présente note), dont l'auteur est de plusieurs générations postérieur à Ibn Thofail : « Les médecins d'[Abou Ya'qoub Youçof], dit-il, furent 1^o le vizir, le médecin, Abou Bekr ben Thofail... » Par contre, El-Marrâkochi, qui a connu le fils d'Ibn Thofail et qui nous donne sur ce philosophe les renseignements les plus abondants, les plus directs, les plus précis, ne lui attribue nulle part le titre de vizir. Les historiens ne le nomment jamais dans la liste des vizirs de Youçof ou de Ya'qoub (par exemple El-Marrâkochi, p. 171, l. 1 à l. 6; p. 189, dern. l., à p. 190, l. 12; trad. franç., p. 211, l. 12 à l. 23; p. 227, l. 5 à l. 23; Ibn Abi Zer', *Qirthás*, trad. franç., p. 292, l. 1 et 2), mais seulement dans celle des médecins de Youçof (Ibn Abi Zer', *Qirthás*, p. 170, l. 20 à l. 26). Enfin, nous verrons plus loin (p. 26, l. 17) son disciple El-Bithraoudji lui donner le simple titre de qâdhi. En admettant, sur la foi de cet unique passage, qu'Ibn Thofail ait été qâdhi pendant les années de sa vie sur lesquelles tout renseignement nous fait défaut, il n'en demeure pas moins surprenant que ce disciple, écrivant après la mort de son maître, lui donne le titre d'illustre qâdhi au lieu du titre, beaucoup plus relevé, d'illustre vizir, à moins qu'il n'ait jamais été vizir. — Malgré ces diverses difficultés, il reste cependant possible que, sans avoir joué un rôle politique de premier plan, Ibn Thofail ait exercé les fonctions de vizir en second, car les listes citées plus haut contiennent seulement les noms des personnages qui ont rempli successivement la charge de Premier vizir. Quant à El-Marrâkochi, le silence un peu singulier qu'il garde, en parlant d'Ibn Thofail, sur sa qualité de vizir, n'est peut-être pas aussi complet qu'il paraîtrait au premier abord : car dans le récit, tel qu'il le rapporte, de la seconde entrevue avec Ibn Rochd (voir plus loin, p. 10, l. 14, à p. 11, l. 2), Ibn Thofail semble distinguer nettement deux charges différentes qu'il exerçait auprès du khalife : اشتغالى باخدمة و صرف عنايتى (p. 170, l. 16) « les occupations que ma fonction et mes soins m'imposent »; la

et de ma confusion. Il se tourna vers Ibn Thofaïl et se mit à parler sur la question qu'il m'avait posée. Il rappela ce qu'avaient dit Aristote, Platon et tous les falâcifa; il cita en outre les arguments allégués contre eux par les Musulmans. Je constatai chez lui une érudition que je n'aurais pas même soupçonnée chez quelqu'un de ceux qui s'occupent exclusivement de cette matière. Il fit si bien pour me mettre à l'aise, que je finis par parler et qu'il apprit ce que j'avais à en dire. Après m'être retiré, il me fit remettre un cadeau en argent, un magnifique vêtement d'honneur et une monture. »

Puis vient immédiatement le récit de la fameuse conversation qui fut de si grande conséquence pour l'histoire de la philosophie : « Ce même disciple, continue El-Marrâkochî (1), m'a aussi rapporté de lui les paroles suivantes : Abou Bekr ben Thofaïl me fit appeler un jour et me dit : J'ai entendu aujourd'hui le Chef des Croyants se plaindre de l'obscurité du style d'Aristote ou de celui de ses traducteurs, et de la difficulté de comprendre ses doctrines. Si ces livres, disait-il, pouvaient rencontrer quelqu'un qui les commente et qui en expose le sens après l'avoir bien compris, on aurait alors par où les saisir! [Ibn Thofaïl ajouta] : Si tu as assez de force pour un tel travail, entreprends-le. Je compte que tu en viendras à bout; car je connais ta haute intelligence, ta lucidité d'esprit, ta grande ardeur au travail. Ce qui m'empêche de m'en charger, c'est le grand âge où tu me vois arrivé et aussi les occupations que ma fonction et mes soins m'imposent, sans parler de préoccupations plus graves (2). Voilà, ajoutait Abou

(1) P. 107, l. 4 et suiv.

(2) « Sans parler de préoccupations plus graves ». Ce membre de phrase, sur lequel nous aurons à revenir (voir plus loin, p. 18, l. 21) a été complètement dénaturé par Renan, qui rattachant indûment à cette proposition les deux derniers mots de la précédente, et construisant le tout je ne sais comment, a traduit « Dès lors, ajoutait Ibn Rochd, je tournai tous mes soins vers l'œuvre qu'Ibn Thofaïl m'avait recommandée ». —

cit, historien distingué, a été élevé lui aussi sous la même discipline, puisque tout lettré musulman est nécessairement un *faqih*, un jurisconsulte. Cet historien est d'ailleurs un informateur fidèle, qui a vécu dans la société philosophique de son temps et qui, nous allons le voir à propos d'Ibn Thofaïl, se plaît à nous donner sur les falâcifa de la génération précédente, à laquelle appartenait Ibn Rochd, des détails d'une certaine précision (1). Nous sommes donc fondés à voir dans ce double récit une sorte de procès-verbal dont l'exactitude ne laisse rien à désirer.

Malheureusement ce procès-verbal n'indique ni la date ni le lieu des deux événements qu'il relate. Le lieu, en somme, n'a qu'une médiocre importance. Nous ne voyons aucune raison d'en chercher un autre que la ville de Marrâkech, où résidait ordinairement la cour, et où nous savons qu'à partir de 548 (= 1153 de notre ère) Ibn Rochd fit plusieurs voyages (2). Mais il ne serait pas sans intérêt de connaître une date qui, dans cette biographie si pauvre de chiffres et de faits, nous fournirait un point de repère.

Remarquons d'abord que les deux entrevues doivent avoir eu lieu dans l'ordre même où elles sont rapportées. Abou Ya'qoub, dans la première, traite Ibn Rochd comme un inconnu dont il ignorait la veille jusqu'à l'existence : il lui demande son nom. Sans doute la question philosophique qu'il lui pose ensuite *ex abrupto*, et ce membre de phrase « car j'ignorais ce dont Ibn Rochd était convenu avec lui » montrent que le souverain savait d'avance avoir affaire à

(1) Voir plus loin, p. 38, l. 5 à l. 14. — Cf. Renan, *Averr. et l'averr.*, p. 9, l. 7 à l. 12.

(2) *Aristotelis opera quae extant omnia...*, *Averrois Cordubensis in ea opera omnes qui ad haec usque tempora pervenere commentarii...* Venetiis, apud Juntas, 1574, 10 vol., plus un onzième volume contenant la Table générale de Zimara : Marci Antonii Zimarae... *Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois. Venetiis apud Juntas, 1576* (la page de garde porte 1575), vol. V, fol. 313 A; cf. *ibid.*, fol. 171 D. — Renan, *ibid.*, p. 19, l. 1 à l. 9. — Munk, *Mél. de philos. juive et ar.*, p. 420, l. 3 du bas à dern. l.

une : elle fixe à l'année 1153 la date de la présentation d'Ibn Rochd par Ibn Thofaïl au Prince Abou Ya'qoub Youçof (1). Ce chiffre nous paraît inadmissible. En effet, dans le récit de la seconde entrevue, Ibn Thofaïl se plaint de son grand âge, qui l'empêche d'entreprendre lui-même les Commentaires en question des écrits d'Aristote. Or, s'il est né, comme il semble, entre 1100 et 1110 (2), il aurait eu, en 1153, de 43 à 53 ans, chiffre bien faible assurément : ce n'est pas vers quarante-cinq ou cinquante ans qu'un philosophe se juge trop vieux pour entreprendre un grand ouvrage. Il faut donc attribuer à Ibn Thofaïl, au moment de ces deux conversations, une soixantaine d'années au moins, ce qui en reporterait déjà la date après l'année 1160. Mais il y a plus : En 1153, Ibn Rochd était, il est vrai, à Marrâkech, probablement en mission auprès de son souverain, et occupé, ce semble, à seconder les vues du monarque dans l'érection des collèges qu'il fondait en ce moment (3); c'est sans doute la raison pour laquelle on a cru devoir placer pendant ce séjour à Marrâkech l'entrevue en question. Seulement, le souverain n'était pas alors Abou Ya'qoub, mais son père, l'illustre 'Abd el-Mou'men; ce n'est que dix ans plus tard, en 1163, qu'Abou Ya'qoub devait lui succéder (4). Or, dans les deux

(1) *Geschichte der Philosophie im Islam*, von T. J. de Boer. Stuttgart, 1901, p. 165, dern. l. (Il en existe une traduction anglaise : *History of Philosophy in Islam*, translated into English by E. R. Jones, London, 1903). Voir dans le *Journal Asiatique*, 9^e série, t. XVIII (sept.-oct. 1901), pp. 393 à 399, notre compte-rendu de cet ouvrage. — M. Macdonald indique la même date, probablement d'après M. de Boer : Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*. London, 1903, p. 255, l. 16 : « In 548 he was presented to Abu Ya'qoub by Ibn Tufayl and encouraged by him in the study of philosophy ». L'année 548 de l'hégire correspond à 1153 de notre ère.

(2) Voir plus haut, p. 3, l. 8 et 9 et n. 3.

(3) Conde, *ibid.*, III Partie, cap. XLIII, p. 479, l. 22, à p. 480, l. 21. — *Aristotelis Opera...* cum Averrois... commentariis, vol. V. *De coelo*, fol. 313 A. — Munk, *Mél. de philos. juive et ar.*, p. 420, l. 3 du bas et note 2, à p. 421, l. 3. — Renan, *Averr. et l'averr.*, p. 15, l. 13 à l. 18.

(4) M. de Boer le sait, puisque dans le passage que nous venons de

Ibn Thofaïl mourut en 581 (= 1185) à Marrâkech, où il fut enterré avec honneur. Le sultan Aboû Youçof Ya'qouïb assista en personne à ses funérailles (1).

Si son deuxième surnom d'Aboû Dja'far n'est pas le résultat d'une simple méprise, Ibn Thofaïl laissa au moins trois fils : Bekr, à qui il doit son surnom d'Aboû Bekr, et qui était probablement l'aîné, car c'est, non pas toujours, mais le plus souvent, du nom de son fils aîné, qu'un Musulman reçoit son surnom ; Yahya, que l'historien El-Marrâkochi a personnellement connu (2); enfin Dja'far, dont l'existence, attestée seulement par un surnom douteux de son père, demeure hypothétique. Aucun de ses fils ne parvint d'ailleurs à une certaine célébrité.

Il en va autrement d'un de ses disciples, dont les théories novatrices firent grand bruit au XIII^e siècle. Ce n'est pas d'Ibn Rochd qu'il s'agit ici, car il n'étudia point sous lui; il n'est même pas plus spécialement disciple d'Ibn Thofaïl que de l'un quelconque des grands falâcifa musulmans, et même la nuance de sa doctrine diffère plus de celle de l'auteur du *Hayy ben Yaqdhân* que de celle de tel faïlacoûf plus ancien, comme El-Fârâbi ou El-Kindî. Il s'agit encore moins du jurisconsulte Aboû Bekr Bondoûd ben Yahya el-Qorthobî, disciple authentique d'Ibn Thofaïl, au témoignage d'El Marrâkochi (3), mais qui n'est pas autrement connu. Le disciple dont nous voulons parler se

(1) Ibn Abi Zer', *ibid.*, texte arabe, p. 170, l. 7 du bas; trad. lat., p. 182, l. 4; trad. Beaumier, p. 292, l. 19. — Ibn El-Khathîb, cité par Casiri, *Bibl. arab.-hisp. Eскур.*, t. II, p. 76, col. 2, l. 8 du bas et l. 7 du bas, cf. *ibid.*, Table générale, art. Abu Baker Mohamad ben Abdelmalek ben Thophil; cf. le manuscrit d'Ibn el-Khathîb de la Bibl. Nation. intitulé *Markaz el-ihâtha bi-'odabâ'i Gharnâtha* [N° 3347 (anc. fonds 867)], fol. 45, en marge, au bas. — Conde, *ibid.*, p. 493, l. 4 du bas; *Abbadides*, éd. Dozy, p. 171, l. 12. — Cf. Ibn Khallikân, trad. angl. par de Slane, vol. IV, p. 478, n. 9, l. 4 et 5; Makkari, trad. angl. de Gayangos, t. I, p. 335, l. 7; etc.

(2) El-Marrâkochi, *ibid.*, p. 177, l. 3 du bas; trad. franç., p. 208, l. 7.

(3) El-Marrâkochi, *ibid.*, p. 172, l. 16 et 17; trad. fr., p. 209, l. 16 et 17.

ser qu'Ibn Thofaïl ait eu des vues originales en médecine.

N'en va-t-il pas autrement de ses conceptions astronomiques? Bien qu'il n'ait rien écrit sur l'astronomie, sauf quelques courts passages du *Hayy ben Yaqdhân* (1), et peut-être un traité sur les zones de la terre, sur les lieux habitables et inhabitables (2), nous apprenons, par deux témoignages de premier ordre, qu'Ibn Thofaïl, mécontent du système astronomique de Ptolémée, avait été conduit à en imaginer un nouveau. Dans son commentaire moyen sur la Métaphysique d'Aristote (livre XII), Ibn Rochd, critiquant, lui aussi, les hypothèses de Ptolémée sur la structure des sphères célestes et les mouvements des astres, dit qu'Ibn Thofaïl possédait sur cette matière d'excellentes théories dont on pourrait tirer grand profit (3). De même, dans l'introduction de son fameux traité d'astronomie (4), El-Bithraoudji, ce disciple dont nous avons déjà parlé, s'exprime ainsi : « Tu sais, mon frère, que l'illustre qâdhî (5) Abou Bekr Ibn Thofaïl nous disait qu'il avait trouvé un système astronomique et des principes pour ces différents mouvements, autres que les principes qu'a posés Ptolémée, et sans admettre ni excentrique ni épicycle; et avec ce

(1) *Hayy ben Yaqdhân*, au début du roman : texte arabe, pp. 1v à r. (trad. fr., pp. 16 à 19).

(2) Ibn Rochd dit, en effet, dans son Commentaire moyen des *Météores* d'Aristote [*Aristotelis... opera, cum Averrois... commentariis*, vol. V, *Meteorologicorum liber secundus*, fol. 441 F], que son ami Ibn Thofaïl avait fait sur ce sujet un bon traité (« bonum tractatum »). Mais tractatum rend vraisemblablement le mot arabe مقالة, qui peut désigner aussi bien un chapitre, un développement épisodique au cours d'un ouvrage. Il n'est donc pas impossible que ce passage d'Ibn Rochd vise tout simplement le début du *Hayy ben Yaqdhân*, où Ibn Thofaïl s'efforce de prouver [à l'exemple d'Avicenne et contre l'opinion d'Aristote adoptée par Averroès (Voir le dit commentaire des *Météores*, II, fol. 438 à 441)] que le climat le mieux tempéré est celui des régions situées sous l'équateur. Il faut cependant noter qu'Ibn Rochd, dans ses écrits, ne fait aucune autre allusion au *Hayy ben Yaqdhân*.

(3) Munk, *ibid.*, p. 412, l. 8 à l. 12, et n. 1.

(4) Munk, *ibid.*, p. 412, l. 13 à av.-dern. l.

(5) Voir plus haut, p. 6, n. 1.

système, disait-il, tous ces mouvements sont avérés (1) et il n'en résulte rien de faux. Il avait aussi promis d'écrire là-dessus et son rang élevé dans la science est connu ». Malheureusement, notre philosophe n'a pas tenu cette promesse et, d'autre part, ni Ibn Rochd ni El-Bithraoudji ne nous renseignent directement sur la nature et la portée de la réforme qu'il avait conçue.

Ce silence de leur part n'est-il pas surprenant? Eh quoi! pourrait-on dire: dès la fin du XII^e siècle, dans l'État le plus civilisé de l'époque, un homme, occupant une pareille situation, annonce aux premiers savants de son temps qu'il a découvert un nouveau système de l'Univers, bien supérieur au système de Ptolémée, qui depuis mille ans régnait sans partage. Il meurt sans avoir pu tenir la promesse qu'il leur avait faite d'exposer par écrit une pareille découverte. Et ces savants, ces disciples, un astronome tel qu'El-Bithraoudji, un philosophe tel qu'Ibn Rochd, qui écrivent pour la postérité, ayant mentionné sèchement le fait dans un unique passage de leurs œuvres, se croient quittes envers la légitime curiosité des générations à venir! Ils ne prennent même pas la peine de nous indiquer l'idée fondamentale de ce nouveau système. Sans doute, ils n'en avaient pas saisi la portée. Et nous sommes tentés de déplorer leur aveuglement. Nous en venons à nous demander si l'hypothèse imaginée par Ibn Thofaïl ne contenait pas déjà, qui sait? les éléments essentiels de la grande réforme astronomique accomplie quatre cents ans plus tard par Copernic et Galilée. Les Arabes ont eu le pressentiment de plus d'une découverte moderne. Ne trouvons-nous pas dans El-Ghazâlî (2), avec les mêmes argu-

(1) Très probablement, en arabe, تحقق، c'est-à-dire: « on rend compte exactement de tous ces mouvements ».

(2) Dans la curieuse autobiographie intitulée *El-monqidh min edhdhalâl* (*La délivrance de l'erreur*). Voir le texte arabe complet, accompagné d'une traduction française, dans Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*. Paris, 1842, p. 6 et suiv. du texte arabe,

touchant sa découverte, et ses disciples ou amis n'en ayant pas compris la valeur, cette conception géniale du philosophe et astronome andalous serait tombée ainsi dans l'oubli.

Mais il suffit d'examiner d'un peu près la question (1) pour en revenir à une plus juste appréciation du dommage causé par le silence d'Ibn Rochd et d'El-Bithraoudji aux progrès de l'astronomie médiévale et à l'histoire de l'astronomie. Ces critiques dirigées par Ibn Thofaïl contre le système de Ptolémée, contre l'hypothèse des excentriques et des épicycles, on les rencontre, à la même époque, chez d'autres qu'Ibn Thofaïl, avant comme après lui, en Égypte comme en Andalousie, chez les philosophes juifs comme chez les philosophes musulmans (2). Tous ces réformateurs sont d'accord : ils forment une chaîne continue dont Ibn Thofaïl est un simple anneau. Contre le système de Ptolémée, ils font tous valoir le même grief : c'est qu'il viole les principes généraux de la physique aristotélienne, en imaginant, sous le nom d'excentriques et d'épicycles, des mouvements célestes circulaires dont le centre ne coïncide pas avec le centre de l'Univers. Il s'agit uniquement pour eux de retrouver, pour le compléter, le système astronomique d'Aristote, altéré par Ptolémée. Ce que les Copernic et les Galilée reprocheront à l'astronome grec, c'est d'être demeuré trop asservi aux principes de la métaphysique et de la physique aristotélienne. Ce que condamnaient en lui Ibn Thofaïl et ses contemporains, c'est son infidélité à ces principes. Loin de marquer un pas en avant, la réforme qu'ils appelaient de leurs vœux n'eût été qu'un pas en arrière.

On voit donc combien il serait chimérique de supposer

(1) Nous avons consacré à l'étude de cette question un travail spécial, d'une quarantaine de pages, qui est prêt pour l'impression et qui doit paraître incessamment sous le titre suivant : « *Une réforme du système astronomique de Ptolémée, tentée par les philosophes arabes du XIII^e siècle* ».

(2) Ibn Bâddja, Ibn Rochd, El-Bithraoudji, Maïmonide, etc.

l'encre de chaque page avait marqué sur la page opposée, au point de rendre un grand nombre de lignes complètement illisibles (1). Cette identification, désormais certaine, ôte aux historiens de la philosophie musulmane le dernier espoir de trouver dans une bibliothèque publique un manuscrit du *Traité de l'Ame* d'Ibn Thofaïl. Ils doivent se résigner jusqu'à nouvel ordre, à considérer ce traité comme perdu, en admettant qu'il ait jamais existé. Nous discuterons plus loin ce dernier point.

Un quatrième manuscrit du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl est resté ignoré jusqu'à ce jour, bien qu'appartenant à une bibliothèque publique, parce qu'il a reçu au catalogue une attribution doublement fautive, de titre et d'auteur. Nous avons déjà, par inférence, établi l'existence d'un tel manuscrit : « Il doit exister en Orient, disions-nous, un autre manuscrit, d'après lequel ont été publiées en 1299 (1882 de l'ère chrét.) plusieurs éditions arabes : en Égypte, quatre..., à Constantinople... deux éditions » (2). Un rapide examen des notes placées au bas des pages de notre texte arabe suffisait à montrer clairement, par la comparaison des diverses variantes, que les deux éditions arabes du Caire utilisées par nous n'étaient pas une reproduction de la seule édition antérieure, l'édition Pococke. D'autre part, il ne peut venir à la pensée d'aucun arabisant qu'en pays musulman un imprimeur indigène ait pu songer à éditer, il y a plus de vingt-cinq ans, un manuscrit arabe d'une bibliothèque européenne. Nous étions donc fondé à tenir pour certaine l'existence, au Caire ou à Constantinople, dans une bibliothèque publique ou privée, d'un

(1) Nous tenons à remercier publiquement M. Codera pour la peine qu'il a bien voulu prendre en cette circonstance. Dès janvier 1901, à la fin d'une courte notice publiée à l'occasion de notre livre dans le *Boletín de la Real Academia de la Historia* et intitulée : *El filósofo autodidacto de Abentofail*, il a signalé lui-même la réponse qu'il venait de faire à la question que nous lui avions posée.

(2) *Ouvr. cité*, Introduction, p. 1x.

manuscrit du *Hayy ben Yaqdhân*. La comparaison des variantes montrait en outre que ce manuscrit et celui d'Oxford appartenaient à la même famille ; nous en donnions plusieurs preuves décisives (1). Il restait à retrouver ce manuscrit. En compulsant, à cet effet, tous les catalogues des bibliothèques turques et égyptiennes, nous avons fini par découvrir dans le catalogue de la Bibliothèque Khédiviale du Caire (2), sous le nom du philosophe arabe Ibn Sab'in (3), un manuscrit portant ce titre أسرار الحكمة المشرقية (*Secrets de la philosophie orientale* [ou : *illuminative*]). Le catalogue en reproduit l'incipit : il est identique à celui du manuscrit d'Alger. Aucun doute ne pouvait donc subsister : nous avons retrouvé, sous un faux nom d'auteur, et sous un faux titre, ou plutôt avec son seul sous-titre, un manuscrit du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofail, peut-être celui-là même sur lequel ont été faites, en 1882, nos deux éditions

(1) *Ouvr. cité*, Introd., p. XIII, l. 18, à p. XIV, l. 3.

(2) *Fihrist el-kotob el-'arabiyya 'l-mahfûdha bi 'l-kotobkhané 'l-khi-diwiyya... bi-Miçr*. Le Caire, 1306-1309. 7 vol., vol. VI, p. 88 : أسرار الحكمة المشرقية لابي محمد عبد الحق بن ابراهيم العكي المرسى الأندلسى ابن سبعين المولود سنة ٦١٤ المتوفى تاسع سؤال (sic) سنة ٦٦٩ أولها سألت ايها الأخ الصفى منحك الله البقاء الأبدى واسعدك السعد السرمدى ان أبث لك (اليك) نسخة فى مجلد ما امكنى بثه من أسرار الحكمة المشرقية ⑤ نسخة فى مجلد (بقلم عادى) قديم نس اج ان خ ٢ ن ع ٤١٩٣

(3) Aboû Mohammed 'Abd-el-Haqq ben Ibrâhîm ben Mohammed el-Ichbili ben Sab'in, né à Ceuta, mort à La Mekke en 668 (= 1269), fondateur d'une secte philosophique mystique qui porte son nom, connu surtout, en Europe, par sa correspondance philosophique avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen. Voir *Journ. Asiat.*, série 5, t. I (1853), pp. 240 à 274, l'article d'Amari : *Questions adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II* ; et série 7, t. XIV (1879), pp. 341 à 454, l'article de M. Mehren, *Correspondance du philosophe-soufi Ibn Sabîn Abdalhaqq avec l'empereur Frédéric de Hohenstaufen*. — Cf. Brockelmann, *Gesch. der arab. Litter.*, 1898-1902, 2 vol., 1, p. 465.

Il ne nous reste donc d'Ibn Thofaïl qu'un seul ouvrage philosophique, le *Hayy ben Yaqdhân*.

Avait-il écrit en outre un traité de l'Ame, qui serait aujourd'hui perdu? A l'appui de cette assertion, on ne peut citer qu'un seul texte : « J'ai vu, dit El-Marrâkochi, de cet Aboû Bekr [Ibn Thofaïl] des ouvrages sur diverses parties de la philosophie, la physique, la métaphysique, etc. Parmi ses *riçâla* physiques, il y en a une intitulée *Riçâla de Hayy ben Yaqdhân*, dont le but est d'exposer l'origine de l'espèce humaine suivant la secte des falâcifa. C'est une *riçâla* pleine d'agrément, et de grande utilité pour cette matière. Parmi ses ouvrages métaphysiques, il y a une *riçâla* sur l'Ame que j'ai vue écrite de sa main (Que Dieu lui fasse miséricorde!) » (1).

Les historiens de la philosophie qui ont utilisé les renseignements contenus dans ce texte les ont acceptés les yeux fermés. Quelle raison d'entrer en défiance? Le témoin est un historien digne de foi (2). Il parle d'ouvrages qu'il a « vus » de ses yeux. Le traité de l'Ame, dont il nous

(voir à cette bibliothèque le registre d'entrées intitulé : *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque d'Alger* par ordre numérique et d'entrées, commencé en mars 1844, N° 84 A). Notre manuscrit provenait très vraisemblablement du fonds de livres arabes des mosquées de Constantine, dispersé lors de la prise de cette ville par les Français, comme l'indique la lettre C qui suit la mention de son titre (voir *Catalogue des manuscrits des Bibliothèques publiques de France*, Départements, Tome XVIII, Alger, par E. Fagnan, Introduction, p. 11). Mais Berbrugger ne paraît avoir attaché aucune importance à ce prétendu ouvrage d'Ibn Sinâ, non plus que de Slane, qui le passe entièrement sous silence dans son *Rapport* à M. le Ministre de l'Instruction publique par le baron de Slane, chargé d'une mission scientifique en Algérie, suivi du *Catalogue des manuscrits arabes les plus importants de la Bibliothèque d'Alger...*, 31 juillet 1845. A part la courte mention du registre de Berbrugger, nous n'avons trouvé nulle part aucune trace de ce manuscrit : il avait, dès cette époque, entièrement disparu. — Pour la description de ce « manuscrit d'Alger », voir notre édition avec traduction, *Introd.*, p. xiii, l. 8 à l. 17.

(1) El-Marrâkochi, texte arabe, p. 1vr, l. 7 et suiv.; trad. franç., p. 207, l. 13 et suiv.

(2) Voir, par exemple, Renan, *Averr. et l'averr.*, p. 9, l. 8 à l. 12.

révèle l'existence, était de la main même de l'auteur. Quelle meilleure garantie contre la possibilité d'une fausse attribution? Il a connu Yahya, fils d'Ibn Thofaïl (1), qui n'eût pas manqué de le détromper. Bien plus, n'est-ce pas entre les mains de ce fils, détenteur naturel des papiers de son père, qu'il a dû voir le manuscrit autographe en question? Comment douter d'un pareil témoignage?

Au chapitre précédent, nous avons fait le plus grand cas des détails que nous fournit El-Marrâkochi sur l'entrevue d'Ibn Rochd et du khalife Abou Ya'qoub Yoûçof en présence d'Ibn Thofaïl, sur les relations d'Ibn Thofaïl avec son souverain, sur le mémorable entretien des deux philosophes. Mais il rapportait alors des faits d'ordre historique : il se trouvait dans son élément. Il en sort dès qu'il s'agit de philosophie proprement dite, et nous le prenons aussitôt en flagrant délit d'incompétence, de précipitation, d'inexactitude. Il range le *Hayy ben Yaqdhân* parmi les « traités physiques » et croit que le but de l'auteur est d'exposer dans ce traité « l'origine de l'espèce humaine suivant la secte des falâcifa ». Trois erreurs en moins d'une ligne. Seul, le premier tiers du traité se rapporte en partie à la physique. Il n'y est nulle part question de l'origine de *l'espèce humaine* : la naissance de Hayy ben Yaqdhân, sans père ni mère, du sein de l'argile en fermentation, est présentée comme un fait exceptionnel sinon unique ; ce n'est là, au surplus, qu'une fiction ingénieuse, destinée à préparer et à parfaire une autre fiction, celle d'un philosophe *autodidacte* dans toute la force du terme ; et l'auteur la prend si peu au sérieux, qu'avant même de l'exposer il nous donne le choix d'une autre version restituant au nouveau-né, comme à tous ses pareils, un père et une mère. Enfin, cette prétendue génération spontanée de l'espèce humaine n'est nullement, comme El-Marrâkochi paraît le croire, une doctrine courante dans la secte des

(1) Voir plus haut, p. 20, l. 9 et 10 et n. 2.

2° Le manuscrit d'Alger, daté de 1180 (= 1766) (1), mais copié probablement sur un manuscrit très ancien ; actuellement à la Bibliothèque Nationale de cette ville (2) ;

3° Celui du British Museum, à Londres. Nous n'avons sur cet exemplaire aucun renseignement précis (3) ;

4° Celui de la Bibliothèque Khédiviale du Caire, faussement attribué à Ibn Sab'in (4) par le catalogue arabe de cette bibliothèque, sous un titre (5) qui est le sous-titre du *Hayy ben Yaqdhân* et qui signifie : *Secrets de la Philosophie illuminative* (6) ;

5° Un manuscrit qui doit exister en Orient et d'après lequel ont été publiées les éditions orientales. Il est douteux que ce manuscrit se confonde avec le précédent (7).

Ces cinq manuscrits sont complets ;

6° Le manuscrit de l'Escurial, mutilé, gâté par l'humidité, à peu près inutilisable, et qu'on avait pris pour un traité de l'Ame d'Ibn Thofaïl.

Voici maintenant la liste des éditions par ordre chronologique :

1^{re} (avec traduction latine) *Philosophus autodidactus, sive Epistola Abi Jaafar (sic) ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan, in qua ostenditur, quomodo ex Inferiorum contemplatione ad Superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit. Ex Arabicâ in Linguam Latinam versa ab Edvardo Pocockio, Oxonii, A. D. 1671, in-4°, 200 pp., plus une préface non paginée, etc.*

2° La seconde édition du livre de Pococke (Oxonii A. D. 1700) diffère uniquement de la première par cette men-

(1) Voir L. Gauthier, *Hayy ben Yaqdhân*, p. 119, la fin du manuscrit.

(2) Pour la description de ce manuscrit et l'appréciation de sa valeur, voir L. Gauthier, *ibid.*, pp. XIII et XIV.

(3) Voir *ibid.*, le Nota de la p. 121.

(4) Voir plus haut, p. 36, n. 3.

(5) Voir plus haut, p. 36, l. 9 et 10.

(6) Voir plus loin, p. 59, n. 1.

(7) Voir plus haut, p. 37, n. 1.

ce roman (1) est une imitation manifeste du *Hayy ben Yaqdhân*. Le sage Critile (2), tombé d'un navire en vue de l'île de Sainte-Hélène, alors déserte, réussit à y aborder. Un jeune homme, qui se trouve sur le rivage, l'aide à y prendre pied. Mais il ne répond à aucune des questions de Critile : il ne connaît aucun langage. Il paraît cependant bien doué. Critile lui apprend à parler et lui donne le nom d'Andrenio, « qui veut dire humain », parce qu'il « n'avait presque d'homme que l'humanité » (3). Andrenio lui raconte alors qu'il ne se connaît point de parents. Aussi loin que remontent ses souvenirs, il se voit allaité par une bête sauvage, dans une caverne de cette île inhabitée. Il raconte à Critile ses émerveillements en présence des splendeurs du ciel étoilé et des merveilles de la nature, lorsqu'un tremblement de terre ayant entr'ouvert la caverne, il avait pu enfin contempler le spectacle de l'univers. L'harmonie universelle l'avait élevé à la notion de Dieu (4), etc. Puis, les deux amis viennent en Europe sur un navire, et alors commence pour eux une série d'aventures lourdement allégoriques. Dans la plupart des traits qui précèdent, et dans d'autres encore que nous passons sous silence, on reconnaît une imitation indéniable du *Hayy ben Yaqdhân* (5). Inutile d'ajouter que, malgré un fond de péripatétisme qui lui est commun avec Ibn Thofaïl (6), l'objet essentiel de Gracián, ses préoccupa-

dans la signature de l'Épître dédicatoire. Il a rendu, dit-il, par *L'homme détrompé* le véritable titre *El Criticón*, parce que « le seul motif de Gracian dans cet ouvrage c'est de détromper les hommes des vains attachemens du monde et des passions » (Préface, 2^e page, l. 6).

(1) Les quatre premiers chapitres.

(2) Ainsi nommé parce qu'il « estoit naturellement judicieux et prudent, et c'est là ce que signifie le nom de Critile » (p. 8, l. 16).

(3) P. 8, l. 18 à l. 20.

(4) P. 16, l. 8; p. 23, l. 19; p. 41, l. 21; p. 42 au bas.

(5) A défaut du roman lui-même, voir plus loin, pp. 59 à 63, un court résumé du *Hayy ben Yaqdhân*, et Appendice I une analyse plus détaillée.

(6) Rien n'atteste chez Baltasar Gracián une influence quelconque de

tions doctrinales, sont tout autres. Il ne fait œuvre ni de savant, ni de métaphysicien, ni de mystique, mais seulement de moraliste. La pensée dominante de son livre paraît être l'opposition de l'état de nature et de l'état social : n'était l'anachronisme, on le croirait écrit sous l'influence des idées de J.-J. Rousseau (1).

Chose singulière, toute cette première partie du *Criticón* était imprimée avant 1650 (2), et le *Philosophus autodidactus* de Pococke, à la fois première traduction et première édition du texte arabe lui-même, n'a paru qu'en 1671. On se demande donc par quelle voie inconnue le P. Gracián a pu prendre connaissance du roman d'Ibn Thofaïl. Mais attribuer au hasard une pareille rencontre, dans l'ensemble et dans le détail, entre deux écrivains vivant sur le même sol, à cinq siècles de distance, et séparés par de telles différences de race, de religion, de civilisation, ce serait une hypothèse paresseuse, que nous répugnerions à admettre (3). La question est posée : rien ne dit que la dé-

Galilée ou de Descartes. Il s'en tient à la physique et à l'astronomie d'Aristote. On trouve chez lui, sommairement indiquées, la théorie des quatre éléments et des *mixtes* qui en sont formés (p. 35, l. 21; p. 36, l. 12), la conception de la position centrale de la Terre, fondement stable et pivot de l'univers (p. 42, l. 2).

(1) « Tout ce que le divin Artisan a formé est parfait, dit par exemple Critile à Andrenio, mais tout ce que les hommes y ont voulu ajouter est vicieux; Dieu a tout créé avec un ordre admirable, mais l'homme a tout confondu. Tu n'as vu jusqu'à présent que les ouvrages de la Nature, que tu as adoré avec raison, tu verras dorénavant ceux des hommes... et tu en verras la différence; ô que tu en trouveras entre le monde civil et le monde naturel! entre les ouvrages des hommes et ceux de Dieu! » (p. 8, av.-dern. l.).

(2) Voir le *Prologue* de M. Menendez y Pelayo à la traduction de Pons Boigues (cf. *suprà*, p. 47, 8^e), p. LI, l. 10.

(3) Ainsi pense M. Menendez (voir *ibid.*, p. XLVI, au bas) : « Pero no puede decirse que su patria olvidara completamente á Abentofáil, y si admitimos que le olvidó, habra que suponer que en el siglo XVII volvió a inventarle ó á adivinar su libro : cosa que rayaría en lo maravilloso, y que para mí á lo menos no tiene explicación plausible ». M. Menendez parle alors du *Criticón* et ajoute : « se advertira una semejanza tan grande con el cuento de Hay que á duras penas puede creerse que sea mera

est étroitement apparenté à celui des falacifa, comme le système de Descartes l'est à celui d'El-Ghazâlî et des Motekallemin, fait un grand éloge du *Philosophe autodidacte*, qu'il connaît par la version latine de Pococke (1).

Néanmoins, telles sont les difficultés que présente l'étude approfondie des philosophes musulmans, que les quelques travaux publiés jusqu'ici sur Ibn Thofaïl et son célèbre ouvrage n'ont jamais excédé les proportions d'un article de dictionnaire ou de revue. Parmi ces travaux, les seuls qui méritent d'être cités sont, par ordre chronologique (2) :

Brucker, *Historia critica philosophiae*, 1742-67 (3), t. III, § XXIII sur Ibn Thofaïl (pp. 95 et 96). — Plus loin, dans le même volume, l'auteur, voulant donner à ses lecteurs une idée de la physique et de la métaphysique des philosophes arabes, déclare ne pouvoir mieux faire que de prendre pour guide Ibn Thofaïl. Il trace donc, d'après les traductions de Pococke, d'Ockley et de Pritius, mais surtout d'après la première, une très longue analyse du *Philosophus Auto-didactus*, accompagnant parfois ce résumé de réflexions les unes justes, les autres moins judicieuses (t. III, pp. 172 à 198).

Hammer-Purgstall, dans sa *Literaturgeschichte der Araber*, consacre à Ibn Thofaïl (vol. VII, n° 7976, pp. 442 à 444) une notice qui n'est pas exempte d'erreurs. Il fait d'Ibn Thofaïl le médecin d'Abd-el-Mou'men, fondateur de la dynastie almohade. Sur la foi de Léon l'Africain (4), il place sa mort en 571 (= 1175) au lieu de 581 (= 1185). Il

(1) *Leibnitii Opera omnia*, ed. Dutens. Genève, 1768, 6 vol., t. II p. 245, av.-dern. l.

(2) Nous ne mentionnons dans cette liste ni les Introductions des traductions citées plus haut, ni les très courtes notices, de quelques lignes à peine; ces dernières sont généralement très mauvaises, remplies de fautes et d'erreurs, même les plus récentes.

(3) Voir plus haut le titre complet, p. 46, n. 2.

(4) Nous avons évité d'avancer aucun fait, aucune date, sur la foi de Léon l'Africain. Sur le peu de confiance que méritent ses renseignements historiques, voir par exemple Renan, *ibid.*, p. 9, l. 17; p. 25, dern. l.; p. 40 au bas; Leclerc, *Hist. de la méd. arabe*, II, p. 114, l. 24.

article d'une page et demie (1). On y peut relever deux ou trois erreurs, d'ailleurs excusables dans un gros ouvrage, où l'auteur a dû passer en revue et utiliser les documents relatifs à un nombre énorme de médecins musulmans. Trompé, peut-être, par la mention d'un poème sur la prise de Gafça, il dit qu'Ibn Thofaïl « excella... dans l'histoire », et il ajoute « dans la grammaire et l'éloquence » (2). C'est par une méprise du même genre qu'il écrit : « Nous apprenons encore par Averroès qu'Ebn Thofaïl avait commenté les météores d'Aristote » (3).

Citons enfin deux articles de revues en espagnol, publiés en 1901 par deux savants arabisants de Madrid, M. Codera et M. Asín, à l'occasion de notre édition avec traduction française (4) : ces articles fournissent d'utiles renseignements sur certains points de détail historiques, biographiques, etc., ou sur le sens de certains termes techniques employés par Ibn Thofaïl.

(1) *Histoire de la Médecine arabe*, par le D^r Lucien Leclerc, Exposé complet des traductions du grec. Les sciences en Orient, leur transmission à l'Occident par les traductions latines. Paris, 1876, 2 vol., vol. II, pp. 113 et 114.

(2) *Ibid.*, II, p. 113, l. 17.

(3) *Ibid.*, II, p. 114, l. 10. L'auteur, sans doute, a mal interprété le passage suivant de Munk (*Mél. de philos. juive et ar.*, p. 412, l. 4) : « Ibn Rochd lui-même, dans son commentaire moyen sur le Traité des Météores (livre II), en parlant des zones de la terre et des lieux habitables et inhabitables, cite un traité que son ami Ibn Tofaïl avait composé sur cette matière ». Voir plus haut, p. 26, n. 2.

(4) *El filósofo autodidacto de Abentofaïl*, par M. Francisco Codera, dans le *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. XXVIII, janv. 1901, pp. 4 à 8. — *El filósofo autodidacto*, par M. Miguel Asín, dans la *Revista de Aragón*, janv., fév., et mars 1901 (pp. 25 à 27, 57 à 60, 89 à 91). — L'article de M. Codera rend compte en même temps de la traduction de M. Pons Boigues.

TROISIÈME PARTIE

LE ROMAN PHILOSOPHIQUE D'IBN THOFAÏL

Objet, sources, genèse du livre, originalité
de l'auteur.

Pour comprendre l'objet du roman d'Ibn Thofaïl, en étudier les sources, en retrouver, s'il se peut, la genèse, en apprécier l'originalité, il est indispensable de commencer par en indiquer, très brièvement, l'argument général.

L'ouvrage est une *riçâla*, un *petit traité sous forme de lettre*. Dans une introduction de quinze pages environ, l'auteur s'adresse à un correspondant, probablement imaginaire, qui lui aurait demandé « de lui révéler ce qu'il pourrait des secrets de la *Philosophie illuminative* (1),

(1) On a généralement, jusqu'ici, traduit cette expression arabe *الحكمة المشريقية* par « la philosophie (ou la Sagesse) orientale », en vocalisant « el-hikma 'l-machriqiyya » ; par exemple Pococke (*Philosophus autodidactus*, au début de la traduction latine), Munk (*Mél. de philos. juive et ar.*, p. 330, n. 2 ; p. 413, l. 6) et Renan (*Averr. et l'averr.*, p. 96, l. 15 et n. 2). D'autres, cependant, vocalisent « el-hikma 'l-mochriqiyya » et traduisent « la philosophie illuminative » (par exemple Tholuck, *Die Trinitätslehre des spätern Orients*. Berlin, 1826, p. 74, n. 1 : « Erleuchtung »), ou : « la philosophie spiritualiste » [Hartwig Derenbourg, *Manuscrits arabes de l'Escurial*, t. I, p. 492, n° 669 (il faut lire 696)], ou encore : « idéaliste » (de Hammer, cité par Tholuck, *ibid.*, p. 74, n. 1). On doit

quelque notion spéculative de ces secrets sublimes, et l'engager ainsi à cultiver l'extase, seul moyen d'en acquérir la connaissance parfaite, Ibn Thofaïl va lui conter l'histoire allégorique « de Hayy ben Yaqdhân, d'Açâl et de Salâmân (1) ».

Dans une île déserte de l'Inde située sous l'équateur, et par suite au milieu de conditions particulièrement favorables, du sein de l'argile en fermentation, un enfant est né, sans père ni mère. Suivant une autre version, nous dit l'auteur, il a été apporté dans cette île par un courant marin, en un coffre que la mère, princesse persécutée habitant une île voisine, a dû confier aux flôts pour soustraire son enfant à la mort. Cet enfant, c'est Hayy ben Yaqdhân. Il est adopté par une gazelle, qui l'allaitte et lui sert de mère. Il grandit, observe, réfléchit. Doué d'une intelligence supérieure, non seulement il sait ingénieusement pourvoir à tous ses besoins, mais par l'usage combiné de l'observation et du raisonnement il arrive bientôt à découvrir, de lui-même, les plus hautes vérités physiques et métaphysiques. Le système philosophique auquel il aboutit, naturellement celui des falâcifa, le conduit à chercher dans l'extase mystique l'union intime avec Dieu, qui constitue à la fois la plénitude de la science et la félicité souveraine, continue, éternelle. Retiré dans une caverne, où il arrive à jeûner pendant quarante jours consécutifs, il s'entraîne à séparer son intellect du monde extérieur et de son propre corps, par la contemplation exclusive de Dieu, afin de s'unir à son Seigneur; et il y parvient enfin. A ce moment, il entre en rapport avec Açâl, pieux personnage venu de l'île voisine pour se livrer en paix à la vie ascétique dans cette petite île qu'il croit inhabitée. Açâl enseigne le langage à ce compagnon aussi singulier qu'inattendu, et il trouve avec étonnement dans le système

(1) P. 15, l. 3 du bas, à p. 16, l. 8. — On trouvera plus loin, Appendice I, une analyse plus détaillée du roman d'Ibn Thofaïl.

marque bien le but de l'ouvrage entier. Or les diverses péripéties, parfaitement enchaînées, qui forment cette dernière partie du roman, depuis la rencontre d'Açâl, ne tendent évidemment qu'à illustrer la solution qu'Ibn Thofaïl, comme tous les falâcifa, comme Ibn Rochd en particulier, donne à une question philosophique d'importance capitale : celle des rapports de la philosophie et de la religion (1). Je me suis efforcé d'établir ailleurs (2) que cette question devait former pour les philosophes musulmans, surtout en Espagne à l'époque des Almohades, une introduction obligée à toute spéculation philosophique, et que la solution par eux proposée constitue la principale originalité de ces Musulmans hellénisants ; je n'insisterai donc pas ici sur ce point. C'est cette grave question, l'accord de la religion et de la philosophie, qui fait l'objet essentiel du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl. Nous verrons plus loin qu'elle ne forme pas seulement le couronnement de l'œuvre, qu'elle en est le principe organisateur (3).

(1) « Ibn Thofaïl, nous dit El-Marrâkochî, avait un ardent désir de concilier la philosophie et la Loi révélée, une connaissance remarquable des prophéties considérées dans leur sens apparent et dans leur sens allégorique, une vaste érudition dans les sciences musulmanes » (El-Marrâkochî, éd. Dozy, p. 147, l. 13 à l. 15 ; trad. franç., par E. Fagnan, p. 207, l. 25 à l. 27).

(2) *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*. Thèse pour le doctorat ès-lettres. Introduction et chap. III.

(3) M. de Boer, dans sa *Geschichte der Philosophie im Islâm*, article Ibn Thofaïl, glisse, lui aussi, sur cette question et sur toute cette dernière partie de l'œuvre. M. Mehren approche plus près de la vérité : « Le but du roman d'Ibn Thopheil est, dit-il, de prouver la possibilité donnée à l'homme, d'arriver à un même terme de développement, soit graduellement, quand il fait partie d'un état civilisé, soit immédiatement par la spéculation et l'intuition, quand il vit dans une solitude complète, séparé de la société humaine ». [Article paru dans le *Muséon*, de Louvain, t. IV, année 1885, et intitulé : *Le traité d'Avicenne sur le destin*, p. 36, l. 18 (il a été également publié dans le 4^e fasc. des *Traité mystiques d'Abou All... ben Sina ou d'Avicenne*)]. On ne peut donc plus dire de lui qu'il semble n'avoir pas lu la dernière partie du livre. Il y a vu le véritable objet de l'ouvrage et il a compris que le but du philosophe

arbitre et notre responsabilité morale, la prédétermination de tous nos actes par le décret absolu de Dieu ; et Avicenne ne parvenait pas à le convaincre. Soudain arrive, comme par une intervention providentielle, le sage vieillard Hayy ben Yaqdhân. Il recommande à Avicenne la modération dans la discussion ; puis il prend en mains la cause de Dieu, et dans un long discours, il établit, autant qu'il est possible au seul entendement discursif, à la raison simplement raisonnante, la toute-puissance absolue de la prédestination.

Un peu moins gâtée que la précédente par les puérités d'un symbolisme intempérant, cette riçâla ne laisse pas d'appartenir, comme elle, au genre de l'allégorie froide et fastidieuse. C'est en le transformant complètement et à son avantage, qu'Ibn Thofail empruntera à ces deux riçâla d'Ibn Sinâ le personnage de Hayy ben Yaqdhân, symbole de l'Intellect actif.

Dans cette même riçâla sur le décret divin, nous rencontrons aussi, sous une forme très légèrement différente, le nom d'Açâl, compagnon de notre héros principal. Vers le début de son discours, le Hayy ben Yaqdhân d'Ibn Sinâ prononce en effet la phrase suivante : « Tout le monde n'a pas été doué de la continence de Joseph (1), à qui la beauté divine se montra, ni de la chasteté d'*Absâl*, quand il fut averti par l'éclair de la lumière céleste » (2). Ailleurs encore, dans les écrits d'Ibn Sinâ, nous trouvons le même nom, associé, cette fois, à celui de Salâmân. C'est au début du neuvième *namth* (3) (ou neuvième section) de son grand ouvrage : *Kitâb el-'ichârât wa 't-tanbihât* (*Le livre des indi-*

(1) Le Joseph de la Bible. Il est bien connu des Musulmans. La sou-rate XII du Qoran porte son nom : elle est consacrée au récit de son histoire et en particulier de son aventure avec la femme de Putiphar.

(2) *Muséon*, article cité, p. 38, l. 3 du bas ; Traités myst. d'Avicenne, fasc. IV.

(3) Et non du x^e, ainsi que porte, par suite d'une erreur typographique, la note de M. Mehren, *Muséon*, *ibid.*, p. 39, 4^e l. de la note.

cations et des avertissements) (1). « Et si, nous dit l'auteur, parmi les histoires qui ont frappé ton oreille, celle de Salâmân et Absâl t'a été rapportée, sache que Salâmân te représente toi-même, et qu'Absâl représente ton degré d'initiation, si tu fais partie des initiés. Après cela, résous l'énigme si tu peux ».

Qu'il existe, dans les œuvres mêmes d'Ibn Sinâ, à côté des deux riçâla où il a mis en scène Hayy ben Yaqdhân, une Histoire de Salâmân et d'Absâl, à laquelle ces passages font allusion, c'est un point que met hors de doute la mention faite de cette histoire par El-Djoûzdjânî, dans l'index des écrits de son maître (2). M. Mehren l'a vainement cherchée dans les manuscrits contenant les traités d'Avicenne, à Leyde et à Londres (3). Mais nous allons trouver ailleurs tous les renseignements désirables.

A la fin d'un recueil arabe publié à Constantinople en 1298 (= 1881), sous le titre suivant : *Tis'o raçâ'il fi 'l-hikma wa 'th-thabi'iyât, tâ'llf... Ibn Sinâ* (Neuf riçâla sur la philosophie et la physique, par... Ibn Sinâ), on trouve (4) une assez longue *Histoire de Salâmân et d'Absâl*. Cette histoire, à vrai dire, n'est pas donnée dans ce recueil comme étant d'Ibn Sinâ, mais comme traduite du grec en arabe par le célèbre traducteur Honâïn ben Ishâq el-'Ibâdi. Si elle y figure, ce n'est évidemment qu'à cause des noms de Salâmân et Absâl, rendus célèbres par Ibn Sinâ. Elle

(1) Ibn Sinâ, *Le livre des théorèmes et des avertissements*, publié d'après les manuscrits de Berlin, de Leyde et d'Oxford, et traduit par S. Forget. I. Texte arabe. Leyde, 1892 (La traduction n'a pas encore paru). — M. Mehren a publié dans le deuxième fasc. des *Traité mystiques d'Avicenne*, le texte arabe, avec une paraphrase en français, des trois dernières sections de cet ouvrage (sections VIII, IX, X).

(2) *Muséon*, art. cité, p. 38, n. 2; *Traité mystiques d'Avicenne*, fasc. II, p. 11, n. 1, l. 10 et 11. — Cette mention est attestée par Nacir ed-din Eth-Thouci, le commentateur d'Ibn Sinâ, *Tis'o raçâ'il* (voir ci-dessous, p. 73, l. 16 et suiv.), p. 117, l. 18 et 19.

(3) *Muséon*, *ibid.*, p. 38, n. 2, l. 3 et 4; *Traité myst. d'Avic.*, *ibid.*, p. 11, n. 1, l. 12.

(4) *Tis'o raçâ'il*, pp. 117 à 120.

d'Ibn Sinâ que nous avons citée : « ...sache que Salâmân te représente toi-même et qu'Absâl représente ton degré d'initiation..., etc. », et elle ajoute que l'histoire de Salâmân et d'Absâl à laquelle Ibn Sinâ fait ici allusion est celle qui vient d'être racontée. Puis elle reproduit « textuellement » le commentaire de Nacîr ed-dîn eth-Thoûci. Or ce commentaire conclut très nettement que l'histoire en question *ne peut être* celle qu'a visée Ibn Sinâ. Si accoutumé qu'on soit au défaut de critique de certains commentateurs musulmans, il est difficile d'attribuer à la fois à un seul cette affirmation inconsidérée et la transcription textuelle du commentaire d'Eth-Thoûci qui, d'une façon péremptoire, en démontre l'inanité. Plus vraisemblable est la supposition que nous avons affaire à deux morceaux différents de valeur très inégale : d'abord une courte notice d'un premier glossateur, puis le commentaire d'Eth-Thoûci, recueillis séparément par un compilateur et mis bout à bout, sans aucune prétention critique.

Remarquons en outre que le commentaire d'Eth-Thoûci rapporté ici se divise lui-même en deux parties successives, dont la seconde, Eth-Thoûci lui-même a soin de nous en avertir, n'a été composée par lui que longtemps après la première (1). Dans la plus ancienne de ces deux parties, quelque peu vague et confuse, faite, à ce qu'il semble, de pièces rapportées et disparates, le commentateur, encore très incomplètement informé, n'aboutit qu'à des conclusions flottantes. Il nous dit d'abord « qu'il ne s'agit pas ici d'une histoire connue : que Salâmân et Absâl sont deux noms par lesquels le Maître *a désigné certaines choses* », c'est-à-dire deux noms symboliques. Ce qu'on a pu dire de mieux, ajoute-t-il, c'est que Salâmân représente Adam ou l'Ame raisonnable, Absâl le Paradis, ou les degrés de la béatitude, et l'histoire dans son ensemble Adam chassé du Paradis, ou la chute par laquelle

(1) *Tis'o raçâ'il*, p. 110, 3^e ligne du bas, et p. 111, l. 17.

l'Âme descend de ces degrés [sublimes] lorsqu'elle se livre aux passions. « Il s'agit, en tout cas, de quelqu'un qui poursuit une chose qu'il n'obtient que petit à petit et grâce à laquelle il s'élève de perfection en perfection ; en sorte que Salâmân puisse correspondre à ce poursuivant, Absâl à cet objet qu'il poursuit, et tout ce qui arrive entre eux deux à l'énigme que le Maître nous invite à résoudre. » Puis, il ajoute : « Cependant, cette histoire paraît être de celles [qui avaient cours] chez les Arabes : car ces deux noms se rencontrent dans leurs contes » ; et pour le prouver, il rapporte une histoire dans laquelle deux hommes ayant été faits prisonniers par une peuplade, l'un d'eux, Salâmân, échappe à la captivité (1) grâce à sa bonne réputation, tandis que l'autre, Absâl, à cause de sa mauvaise réputation, meurt captif. Des érudits du Khorâçân lui ont raconté cette histoire, qu'ils avaient tirée du livre d'Ibn el-A'râbi intitulé : *Les raretés des récits des Arabes*. Le commentateur ajoute que, sous la forme qu'il lui a entendu donner, elle ne répond pas à ce qu'on cherche ici, et que d'ailleurs il ne l'a pas trouvée dans le livre en question ; si pourtant elle s'y trouve, elle montre du moins, dit-il, que ces deux noms étaient connus. Ce ne seraient donc pas là des noms symboliques. Mais la phrase citée plus haut, dans laquelle le Maître nous dit que ces deux noms désignent l'âme et son degré d'initiation, puis nous invite à résoudre l'énigme, semble bien indiquer le contraire. — La première partie du commentaire d'Eth-Thouci se termine sur ce point d'interrogation.

Autrement précise est la seconde partie. « J'ajoute, dit notre commentateur, qu'il est arrivé à ma [connaissance], après avoir écrit ce commentaire, deux histoires relatives à Salâmân et Absâl. Voici celle que j'ai

(1) Jeu de mots sur le sens du nom de Salâmân : فقدى سلامان : لشهرته بالسلامة « Salâmân, à cause de sa bonne réputation, obtint le salut (salâma) ».

« Cette interprétation, conclut avec raison notre commentateur, correspond à ce qu'a dit le [Maître]. Ce qui confirme qu'il a visé cette histoire c'est que, dans sa *Riçâla sur le Décret et l'Arrêt* (1), mentionnant l'histoire de Salâmân et d'Absâl, il fait allusion à l'éclair [jaillissant] du nuage sombre, qui fit voir à Absâl le visage de la femme de Salâmân, si bien qu'il se détourna d'elle (2). »

Voilà donc retrouvés les passages d'Ibn Sinâ qui ont fourni à notre romancier non seulement « les noms » de ses héros, mais, sauf retouches, leurs prototypes et, en outre, plusieurs éléments de son récit. C'est, à n'en pas douter, de la dernière histoire, qu'il a tiré les deux personnages du bon roi Salâmân et du chaste, du vertueux Absâl. C'est à l'allégorie d'Ibn Sinâ intitulée *Riçâla de Hayy ben Yaqdhân* qu'il a emprunté le principal personnage de son roman, personnification de l'Intellect actif. Pour ce qui est des circonstances de la fable, à peine

[propre] (p. 117, dern. l.)... L'éclair qui brille du [sein du] nuage sombre, c'est le ravissement divin qui dissipe les ténèbres tandis qu'on était absorbé par les choses périssables (p. 117, l. 3 et 4)... L'allaitement d'[Absâl] du lait d'une bête sauvage, c'est la perfection qui lui vient d'en haut, des [substances] séparées [de toute matière], à cause de cet état de stupéfaction » (il s'agit de l'extase) (p. 117, l. 11 et 12). Sur les *substances séparées*, voir par exemple *Hayy ben Yaqdhân*, trad. franç., p. 75, l. 19, à p. 76, l. 7; p. 93, l. 21, à p. 94, l. 15; p. 96, l. 5, à p. 99, l. 15; p. 99, l. 7 du bas, à p. 101, l. 15.

(1) Cf. *supra*, p. 71, l. 7 du bas et n. 3. — Le Décret et l'Arrêt, c'est-à-dire la Prédetermination. Sur la traduction de ce titre *El qadhâ' wa 'l-qadar* (*Le Décret et l'Arrêt*), voir *Traité de la Prédetermination et du Livre arbitre*, par le docteur Soufi 'Abd ar-Razzaq, traduction nouvelle, revue et corrigée par St. Guyard. Nogent-le-Rotrou, 1875, p. 6, n. 1. Le texte arabe de cet opuscule a été publié par St. Guyard sous ce titre : *Er-Riçâla fi 'l-qadhâ' wa 'l-qadar*, ou *Traité du Décret et de l'Arrêt divins* par le docteur Soufi 'Abd-ar-Razzaq. Paris, 1879. — Sauf quand on les trouve opposés l'un à l'autre, il n'y a pas grand inconvénient à traduire indifféremment *qadhâ'* et *qadar* par *Décret* divin, expression qui nous est familière.

(2) Il s'agit de la phrase d'Ibn Sinâ que nous avons citée plus haut (p. 72, l. 22; voir même page n. 1 et 2) : « Tout le monde n'a pas été doué de la continence de Joseph, à qui la beauté divine se montra, ni de la chasteté d'Absâl quand il fut averti par l'éclair de la lumière céleste ».

sur Ibn Thofaïl pendant qu'il concevait l'idée de son roman. Nous voulons parler de son compatriote et contemporain plus âgé, Ibn Bâddja, et de son principal ouvrage (1) intitulé *Tadbîr el-motawahhid* (*Le régime du Solitaire*). Ibn Thofaïl, dans son Introduction (2), mentionne ce livre d'Ibn Bâddja. S'il néglige de signaler un tel emprunt, à côté de ceux qu'il reconnaît avoir faits à Ibn Sinâ, c'est qu'il s'agit moins, peut-être, d'un emprunt caractérisé, que d'une inspiration, d'une suggestion. Ce livre, demeuré inachevé, et d'ailleurs aujourd'hui perdu, ne nous est guère connu que par une longue analyse qu'en donne Moïse de Narbonne dans son commentaire hébreu du *Hayy ben Yaqdhân* d'Ibn Thofaïl (3), analyse que Munk reproduit presque intégralement, en traduction française, dans ses *Mélanges de philosophie juive et arabe* (4). Le solitaire dont parle Ibn Bâddja, à la différence de celui d'Ibn Thofaïl, n'a rien de commun, il est vrai, avec un Robinson. Il vit au milieu de ses semblables. Il recherche même la société de ses pareils, s'il en trouve, c'est-à-dire des hommes d'élite qui visent, comme lui, à la perfection absolue, à l'union finale avec l'Intellect actif. Mais avec eux ou sans eux, il doit, même en vivant au sein des villes, s'isoler (5) matériellement et moralement, autant que faire se peut, de la société du vulgaire, c'est-à-dire de tous les autres hommes, qui ne poursuivent pas le même but que lui (6). « Il nous semble, dit Munk (7), qu'Ibn Bâddja avait pour but de faire voir de quelle manière l'homme, par le seul moyen du développement successif de ses facultés,

(1) Munk, *Mélanges de philos. juive et arabe*, p. 388, l. 2.

(2) *Hayy ben Yaqdhân*, trad. franç., p. 9, l. 3 du bas.

(3) Voir plus haut, pp. 48 à 50.

(4) P. 389 à p. 409.

(5) Tel est le sens exact du verbe de la 5^e forme *tawahhada*, dont on traduit par *solitaire* le participe actif *motawahhid* : littéralement *celui qui s'isole*.

(6) Munk, ouvr. cité, p. 402, l. 1, à p. 403, l. 17.

(7) *Ibid.*, p. 388, l. 20.

que, tout en satisfaisant à la rigueur logique, ce conte, scientifique, métaphysique et mystique, tranche par l'intérêt du récit, par la fraîcheur de l'imagination, par l'art consommé de la composition et du style, sur toute cette littérature philosophique, tantôt sèchement dialectique, tantôt allégorique et alambiquée, nous ne pouvons que souscrire sans restriction à cet éloge du roman d'Ibn Thofaïl.

Aux froides abstractions d'Ibn Sinâ, gauchement étiquetées d'un nom d'homme, mais dépourvues de chair et de sang, notre auteur a su communiquer, dans la mesure nécessaire pour ne pas rejeter le développement philosophique à l'arrière-plan, le mouvement et la vie. Ses trois personnages principaux ont toute la réalité sensible que peut comporter la personnification de l'Intellect actif, de la Foi éclairée, de la Croyance machinale. Ils sentent, ils veulent, ils agissent; ils doutent, raisonnent, découvrent, se trompent, et corrigent leurs erreurs, par la grâce du Dieu Très-Haut. C'est en cela surtout que consiste l'originalité d'Ibn Thofaïl et sa supériorité sur ses pairs, en particulier sur son modèle Ibn Sinâ : c'est que seul parmi les auteurs arabes d'allégories philosophiques, il a su garder la juste mesure, tenir la balance égale entre les deux genres dont l'union constitue une allégorie de cette sorte, entre la dissertation et le roman; seul il a su donner à un développement philosophique parfaitement enchaîné dans toutes ses parties, et d'une grande clarté dialectique, la forme extérieure d'un récit simple, naturel et intéressant.

L'originalité d'Ibn Thofaïl apparaît en second lieu dans l'invention du récit. A peine emprunte-t-il à ses devanciers, en les transformant de la plus heureuse façon pour les faire entrer dans un cadre tout nouveau, quelques éléments épars. C'est un mérite dont il a pleinement cons-

là encore qu'un simple artifice d'exposition? ce qui achèverait d'ôter à Ibn Thofaïl, pour le fond des doctrines, toute originalité véritable. Force nous est de terminer sur ce point d'interrogation, le cadre du présent travail n'embrassant pas l'étude des doctrines philosophiques d'Ibn Thofaïl. Pour répondre à cette question, il faudrait avoir étudié de près la partie mystique du système qu'il expose, et l'avoir confrontée avec ce que nous pouvons savoir des doctrines correspondantes de ses prédécesseurs.

APPENDICE I

Résumé
du roman philosophique d'Ibn Thofaïl intitulé :
Riçâlâ de Hayy ben Yaqdhân
ou Secrets de la philosophie illuminative.

L'ouvrage débute par une Introduction [pp. 1 à 16].

S'adressant à un correspondant qui lui aurait demandé de lui révéler ce qu'il pourrait des « secrets de la philosophie illuminative » (c'est-à-dire mystique, extatique, et par conséquent ésotérique), dévoilés par Ibn Sinâ, l'auteur commence par l'avertir que l'intuition extatique ne laisse pas d'offrir quelque danger pour celui qui s'y livre sans une suffisante préparation spéculative : car il se figure ensuite s'être identifié pendant un instant avec la divinité, n'avoir fait qu'un avec Dieu, être lui-même devenu Dieu [pp. 1 et 2].

Puis il s'attache à distinguer cette connaissance intuitive de la connaissance spéculative, discursive, obtenue par le raisonnement. Science spéculative et intuition mystique ont même objet (à savoir, la perception des réalités suprasensibles par l'union avec l'Intellect actif); mais la dernière en donne une connaissance plus vive, qui produit une plus grande allégresse. Ibn Thofaïl les compare aux deux états successifs d'un aveugle-né, avant et après la

vraiment, il n'y a d'autre moyen que d'y arriver soi-même. On n'en peut donner quelque idée que sous forme allégorique [p. 91, l. 11, à p. 92, l. 17]. Telle est la difficulté de se représenter un pareil état sans en concevoir des idées fausses, que, même après l'avoir éprouvé, Hayy ben Yaqdhân, malgré son intelligence supérieure et son excellente préparation philosophique, tombe d'abord, lui aussi, dans l'erreur de croire qu'il s'est identifié avec Dieu. Mais, par une faveur divine, il ne tarde pas à corriger son erreur : il finit par comprendre que les *essences séparées* (de toute matière) ne peuvent être dites ni une ni plusieurs ; qu'elles échappent aux catégories de la pensée logique, discursive, de la raison raisonnante. Par une exception unique, nous voyons ici l'auteur quitter le ton de noble sérénité dont il a coutume de ne jamais se départir, et gourmander « ces chauvès-souris dont le soleil blesse les yeux » [p. 94, l. 16 et 17], ces esprits bornés, incapables de rien comprendre en dehors des choses sensibles et de leurs idées générales [p. 92, l. 18, à p. 95, l. 4 du bas].

L'auteur décrit alors, sous forme allégorique, toute la hiérarchie descendante des *essences séparées*, aperçues en état d'extase par Hayy ben Yaqdhân, à savoir les Intelligences des sphères depuis celle des étoiles fixes jusqu'à celle du monde sublunaire, comme une série de miroirs de moins en moins parfaits qui se renvoient, du premier au dernier, l'image de moins en moins nette de l'essence divine. Celle du monde sublunaire représente le dernier et le moins parfait de ces miroirs : l'image de l'essence divine semble s'y refléter comme dans une eau tremblotante et s'y diviser en une multitude infinie d'essences individuelles unies chacune à un corps (il s'agit des âmes humaines), les unes vertueuses et heureuses, les autres perverses et malheureuses [p. 95, l. 3 du bas, à p. 99, l. 15]. Mais il faut se garder de croire que ces âmes disparaissent en même temps que les corps périssables auxquelles elles sont jointes, comme disparaît l'image réfléchie par le miroir

lorsqu'est détruit le miroir lui-même ; car cette comparaison ne doit pas être prise à la lettre : ce ne sont pas les âmes raisonnables qui dépendent de leurs corps, ce sont les corps qui dépendent d'elles. C'est le monde sensible qui dépend du monde divin ; s'il l'accompagne nécessairement, c'est comme l'ombre accompagne le corps [p. 99, l. 7 du bas, à p. 101, dern. l.].

Hayy ben Yaqdhân, grâce à l'*entraînement*, obtient peu à peu des extases plus fréquentes et plus longues, si bien qu'il finit par vivre dans un état d'intuition mystique à peu près ininterrompu (p. 102, l. 1 à l. 5 du bas).

Il entre alors en relations avec Açâl, pieux personnage venu de l'île voisine pour se livrer en paix aux mortifications et à la prière dans cette petite île qu'il croit inhabitée [p. 102, l. 4 du bas, à p. 105, l. 2]. Açâl finit par rencontrer un jour Hayy ben Yaqdhân. Leur rencontre donne lieu à une série d'épisodes, conformes à la vraisemblance, tirés du fond même du sujet et très habilement amenés [p. 105, l. 13, à p. 108, l. 10].

Açâl enseigne à Hayy le langage ; et il trouve avec étonnement dans le système découvert par ce philosophe autodidacte une interprétation transcendante de la religion révélée que lui-même professe [à savoir l'islamisme : cf. p. 109, l. 6 du bas à av.-dern. l. ; p. 110, l. 6 à l. 10] ainsi que de toute religion révélée. Doué d'une grande ouverture d'esprit, Açâl ne peut faire autrement que d'acquiescer à cette interprétation, d'adhérer à la philosophie, spéculative et mystique [p. 108, l. 11, à p. 109, l. 11 du bas]. Hayy, de son côté, ne voit rien dans cette religion qui soit en opposition avec sa philosophie : il reconnaît la véracité de l'Envoyé qui l'a révélée, il obéit à ses ordres [p. 109, l. 10 du bas, à p. 110, l. 13].

Cependant, il a peine à s'expliquer pourquoi ce prophète use le plus souvent de paraboles, au lieu de dire les choses telles qu'elles sont ; et il ne peut se défendre d'un certain étonnement en constatant une sorte de relâchement dans

pour jouir, jusqu'à leur mort, de cette vie vraiment surhumaine réservée par une faveur divine à quelques rares privilégiés [p. 116, l. 9 du bas à av.-dern. l.].

L'auteur, en terminant, s'excuse d'avoir « fait briller aux yeux de tous quelques lueurs du secret des secrets » [p. 117, l. 22]. Il a eu soin, dit-il, de ne pas soulever un dernier et « léger voile, qu'auront vite fait de percer ceux qui en sont capables, mais qui demeurera opaque et impénétrable pour quiconque n'est pas digne d'aller au delà » [p. 116, dern. l., à p. 117, l. 4 du bas].

Il réclame, enfin, l'indulgence des lecteurs pour la forme libre et peu rigoureuse sous laquelle il a cru devoir exposer d'aussi graves questions [p. 117, l. 3 du bas, à p. 118, dern. l.].

DUGAT (GUSTAVE), *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans (De 632 à 1258 de J.-C.)*. Scènes de la vie religieuse en Orient. Paris, 1878. — Un peu faible : compilation mal digérée.

GAUTHIER (LÉON), *Hayy ben Yaqdhân, Roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, texte arabe publié d'après un nouveau manuscrit avec les variantes des anciens textes et traduction française (Collection du Gouvernement général de l'Algérie). Alger, 1900.

— *La philosophie musulmane*. Leçon d'ouverture d'un cours public sur *Le roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, faite le 16 novembre 1899, par Léon Gauthier, Chargé de cours à la Chaire de Philosophie de l'École supérieure des Lettres d'Alger (Bibliothèque orientale elzéviriennne). Paris, 1900.

— *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*. Thèse pour le doctorat ès-lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Paris, 1909.

— *Une réforme du système astronomique de Ptolémée tentée par les philosophes arabes du XII^e siècle* (paraîtra prochainement dans le *Journal Asiatique*).

GHAZÂLÎ (EL-), *El-monqidh min edh-dhalâl (La Délivrance de l'erreur)*, édité et traduit en français par SCHMÖLDERS dans son *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* (voir SCHMÖLDERS).

— Autre traduction française, voir BARBIER DE MEYNARD.

— Édition de Constantinople [1870 (Barbier de Meynard, Introduction de sa traduction, 2^e page); 1876 (Brockelmann, *Gesch. der arab. Litter.*, I, p. 425, n^o 57). Peut-être s'agit-il de deux éditions différentes.]

— *Tahâfot el-falâcifa*, texte arabe édité au Caire en 1302 hég. (= 1885). Le même volume contient le texte arabe du *Tahâfot et-tahâfot* d'IBN ROCHD (1302 hég.) et du

THOFAÏL (IBN), Éditions et traductions, voir pp. 44 à 48.

THOLUCK (FRID. AUG. DEOFIDUS), *Ssufismus sive theosophia Persarum pantheistica...* Berolini, 1821.

— *Bluthensammlung aus der morgenländischen Mystik.* Berlin, 1825.

VATTIER (P.), *La logique du fils de Sina, communément appelé Avicenne, Prince des philosophes et medecins arabes.* Nouvellement traduite d'Arabe en François par P. Vattier, Conseiller et Medecin de Monseigneur le Duc d'Orleans. A Paris, 1658.

WÜSTENFELD (FERDINAND), *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher.* Goettingen, 1840.

ZER' (IBN ABÎ), *Annales regum Mauritaniae (Raoudh el-Qirthâs) a condito Idrisidarum imperio ad annum fugae 726,* ab Abu-l-Hasan Ali ben Abd-Allah Ibn Abi Zer' Fesano, vel ut alii malunt Abu Mohammed Salih ibn Abd el-Halim Granatensi, conscriptos,... edidit... latine vertit... CAROLUS JOHANNES TORNBORG... Upsala, 1843-1846, 2 vol.

— *Roudh el-Kartas. Histoire des souverains du Maghreb et annales de la ville de Fès,* traduit de l'arabe par A. BEAUMIER. Paris, 1860. — Voir d'autres traductions, p. 3, n. 1.

Vu le 5 juillet 1909,

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS :
A. CROISSET.

Vu et permis d'imprimer,
LE VICE-RECTEUR DE L'ACADÉMIE DE PARIS :
L. LIARD.
