

DE L'AUTHENTICITÉ DES FRAGMENTS (AL-AQWĀL) D'IBN BĀĠĠA  
(AVEMPACE 1074-1139)

JAMAL RACHAK

UNIVERSITÉ CADI AYYAD

MARRAKECH/MAROC

Cet article porte sur un sujet concernant la bibliographie d'Ibn Bāġġa, dont les conséquences sont philosophiques, voire doctrinales. Il s'agit plus précisément de jeter une lumière nouvelle sur l'authenticité des fragments contenant les dits (al-aqwāl) d'Ibn Bāġġa (12<sup>ème</sup> siècle).

Cette question a été soulevée pour la première fois, à notre connaissance, par Alaoui (J) dans son travail critique portant sur plusieurs fragments d'Ibn Bāġġa intitulé *rasā'il falsafiyya li-abī Bakr ibn Bāġġa*<sup>1</sup>. Remarquons qu'aucun chercheur avant lui n'a douté de l'attribution à Ibn Bāġġa de ces fragments (al-aqwāl).

Avant de développer le sujet, il nous faut d'abord préciser quels sont les fragments dont il s'agit.

Le corpus en question nous est parvenu via les manuscrits suivants :

1. Berlin, l'ancien Ahlwardt 5060 WE 87, le nouveau Cracovie 6035 Jagelonian Library
2. Oxford, Bodley Pococke 206
3. Escorial, Derenbourg 612
4. Tachkent 2385, il y a une copie (microfilm) à la BNF photo or C 30<sup>2</sup>
5. Caire, Dār al-kutub 290, aḥlāq
6. Turquie, Istanbul, Sulaymānia Library, Hacı Mahmud 5683
7. Turquie, Ankara, Ismail Saib 1696

Remarquons qu'un seul manuscrit qui enferme ces fragments, c'est celui d'Oxford.

---

<sup>1</sup>. Alaoui (J), *rasā'il falsafiyya li-abī bakr Ibn Bāġġa*, édition critique et introduction, Dār al-taqāfa wa Dār al-našr al-maġribiyya, Beyrouit /Casablanca, 1983.

<sup>2</sup>. Je note une remarque pour tout chercheur voulant voir de près ce microfilm : Le microfilm or C 30 est en deux parties : C30 (I) et C30 (II), C30 (I) contient juste les versos des folios et C30 (II) contient les rectos des folios.

L'ensemble des fragments, objet de notre présente étude, se présente comme suit dans le Ms d'Oxford :

1. Wa min kalāmi-hi 119<sup>v</sup> – 120<sup>r</sup>
2. Naẓar'āḥar 120<sup>r</sup> – 120<sup>r</sup>
3. Naẓar'āḥar 120<sup>r</sup> – 121<sup>r</sup>
4. Naẓar'āḥar 121<sup>r</sup> – 122<sup>r</sup>
5. Wa min kalāmi-hi 122<sup>r</sup> – 122<sup>v</sup>
6. Wa min kalāmi-hi'ayḍan raḥimahu al-lāh 123<sup>r</sup> – 123<sup>r</sup>
7. Wa min qawli-hi'ayḍan 123<sup>r</sup> – 124<sup>r</sup>
8. Wa min qawli-hi'ayḍan 124<sup>r</sup> – 125<sup>r</sup>
9. Qāla al-ṣayḥ abu bakr raḍiya al-lāhu'anh 125<sup>r</sup> – 125<sup>r</sup>
10. Wa min qawli-hi'ayḍan 125<sup>v</sup> – 127<sup>r</sup>
11. Wa min qawli-hi'ayḍan 127<sup>r</sup> – 127<sup>v</sup>
12. Wa min kalāmi-hi fī al'umūr al-latī yumkin-u bi-hā al-wuqūf' alā al'aql al-fā'āl 127<sup>v</sup> – 128<sup>v</sup>
13. Wa min kalāmi-hi fī al-baḥt'ani al-nafs al-nuzūiya 128<sup>v</sup> – 132<sup>r</sup>
14. Wa min kalāmi-hi fī mā yataālaq bi-al-nuzūiya 132<sup>r</sup> – 133<sup>v</sup>
15. Wa min kalāmi-hi'ayḍan raḥimahu al-lāh 134<sup>r</sup> – 136<sup>v</sup>
16. Naẓar'āḥar yuqawī tasawwur mā-taqaddam 136<sup>v</sup> – 137<sup>v</sup>

Le nombre de ces fragments contenant les dits (al-aqwāl) est de treize<sup>3</sup> et ils se situent entre les folios 120 et 137, mais trois autres fragments figurent sur ces mêmes pages qu'on ne prendra pas en considération dans notre investigation, à savoir :

- Wa-min kalāmi-hi fī al-baḥt'ani al-nafs nuzūiya (De l'âme appétitive).
- Wa-min kalāmi-hi fī mā yataālaq bi al-nuzūiya (De la faculté appétitive).
- Wa-min kalāmi-hi fī al'umūr al-latī yumkin-u bi-hā al-wuqūf' alā al'aql al-fā'āl (De l'intellect agent)

Le premier et le deuxième se trouve dans deux autres Mss à savoir celui de Berlin et de Tachkent, et par conséquent il n'y a pas de doute sur leur authenticité. Quant au troisième, il se trouve seulement dans le Ms. d'Oxford et il n'y a aucun doute sur leur

<sup>3</sup>. Le nombre de fragments qu'on trouve chez Alaoui, dans la deuxième partie de sa publication, et dont il doute de l'attribution à Ibn Bāḡḡa est de 12, parce qu'il a placé un fragment dans la première partie où il n'y a pas question de fausse attribution.

attribution à Ibn Bāḡḡa ; la preuve en est qu'il est cité par les différents commentateurs de la bibliographie d'Ibn Bāḡḡa tels Ibn Abī'usaybia, Qiftī par exemple.

Il est question donc de nous intéresser juste à ces treize fragments non intitulés, et il faut bien noter qu'ils n'ont pas bénéficié d'un grand intérêt auprès des chercheurs qui se sont penchés sur l'œuvre Ibn Bāḡḡa. Alaoui est le premier qui a édité l'ensemble de ces fragments. Son travail critique a fini par déduire une conclusion de taille, à savoir que ces fragments d'Ibn Bāḡḡa ne sont pas si authentiques qu'on le pense. Remarquons au passage qu'Alaoui n'est pas le premier chercheur qui s'est intéressé de près à Ibn Bāḡḡa.

Dans cette quête de la vérité nous avons découvert le résultat suivant :

- c'est Hassan Ṣaḡīr Hassan Māsoumī qui fut le premier à s'intéresser ces fragments;
- Il a exploité certains de ces fragments, objet de ce travail, dans l'introduction de son édition critique du *Kitāb al-nafs*<sup>4</sup>, et ce afin d'exposer la doctrine d'Ibn Bāḡḡa et surtout la nature de la relation entre Ibn Bāḡḡa et Ġazālī d'une part, et le soufisme d'autre part.
- = Il a édité et traduit trois de ces treize fragments, tout en les exploitant dans l'élaboration de l'intellect humain chez Ibn Bāḡḡa<sup>5</sup>.
- Il exploite aussi un quatrième fragment dans son article *Ibn Bāḡḡa on the agent intellect*<sup>6</sup> et il cite des parties d'autres fragments dans les notes de cet article et il est question des fragments 123 folio et 136 folio.

Puis nous avons Dunlop :

1. Dunlop Duglas<sup>7</sup> a édité et traduit un fragment, parmi ces treize, qui se trouve entre le folio 126<sup>r</sup> et le folio 128<sup>r</sup>.

<sup>4</sup> . Māsoumī (M.H.S), *Kitāb al-nafs*, Dār sāder, 2<sup>ème</sup> édition, 1992, p.13, n. 1

<sup>5</sup> . Māsoumī (M.H.S), *On the human intellect*, *Islamic Studies* IV, (1965), pp. 121–136.

<sup>6</sup> . Māsoumī (M.H.S), *On the agent intellect*, *journal of Asiatic society of Pakistan* (Dacca) IV, (1959), pp. 21-34.

<sup>7</sup> . Dunlop (D.M), *Remarks on a text of Avempace*, in *study in honor di frances-co gabrieli nel suo ottantesimo complean*, Acura di r. traini, universita di roma la sapienza, Roma, 1984, pp. 291-300.

2. Alaoui mentionne dans l'étude critique de ces fragments<sup>8</sup> que S. Pinés<sup>9</sup> est le seul à avoir mentionné l'un de ces fragments sans douter de son authenticité.

Que peut-on déduire de tout cela ?

1. Qu'Alaoui ne fut pas le premier à s'intéresser à ces fragments et que Mâsoumī les a connus déjà dans leur totalité et non pas partiellement comme il est généralement dit.
2. qu'il existe déjà une édition d'une partie seulement des fragments, notamment 3 et 4.
3. Que ni Mâsoumī ni Dunlop ni Pinès n'ont douté de l'authenticité de ces fragments d'Ibn Bāḡḡa, et qu'en outre, Mâsoumī a en grande partie fondé sa théorie sur l'intellect humain et l'intellect agent chez Ibn Bāḡḡa sur certains de ces treize fragments.
4. Que Alaoui n'est au courant ni des travaux de Mâsoumī ni de ceux de Dunlop traitant ces fragments.

Excepté ces chercheurs, personne ne s'est intéressé à ces fragments et personne n'a songé à les éditer dans leur totalité sauf Alaoui qui est allé jusqu'à douter de leur authenticité.

Il faut noter que Lomba (Joaquin Lomba) dans son travail intitulé *Ibn Bāḡḡa sa vie, ces œuvres* dans *Enciclopedia al-Andalous*<sup>10</sup> attribue ces fragments à Ibn Bāḡḡa et se réfère aux travaux d'Alaoui et essaie même de les intégrer dans le corpus Baḡḡien.

Huit ans après la publication d'Alaoui, Fayyūmī publie à son tour un ouvrage intitulé *tārīḥ al-falsafa al-islāmiyya fī al-maḡrib wa-l-andalus* (l'histoire de la philosophie islamique au Maroc et en Andalousie)<sup>11</sup> et, dans l'un de ses chapitres, il soulève de nouveau la question de l'authenticité de ces fragments et opte pour leur authenticité tout en défendant son opinion par des arguments qui sont à l'opposé de ceux d'Alaoui.

<sup>8</sup> . Alaoui, *ibid*, p. 64.

<sup>9</sup> . Pinés (S), la philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroès : une réponse à al-Fārābī, in  *multiples Averroès*, les belles lettres, Paris, 1979, pp. 189 – 207.

<sup>10</sup> . Lomba, J. F., Ibn Bayya, Abu Bakr, en *Enciclopedia de al -Andalus*, Diccionario de Autores y Obras Andalusies, Granada, 2002, Vol I, pp. 624 – 623.

<sup>11</sup> . Fayyūmī (M.I), *tārīḥ al-falsafa al-islāmiyya fī al-maḡrib wa-l-andalus*, 1<sup>ère</sup> édition, Dār al-jīl, Beyrouit, 1988, pp. 369 – 387.

Le résultat est que nous nous trouvons à ce stade de notre recherche avec deux hypothèses qui se contredisent : d'un côté, l'hypothèse de l'inexactitude de ces fragments (le cas d'Alaoui), de l'autre le bien-fondé de leur authenticité (le cas de Fayyūmī).

### **La première hypothèse.**

C'est l'hypothèse d'Alaoui par excellence, on ne peut pas attribuer ces fragments à Ibn Bāḡḡa et ce pour plusieurs raisons<sup>12</sup>. Alaoui divise ces arguments en mineurs et majeurs, que je nommerai respectivement des arguments internes et d'autres externes.

### **Les arguments d'Alaoui<sup>13</sup>**

#### **Les arguments externes**

1. Ces fragments ne sont pas cités dans les anciens et les nouveaux index.
2. Ces fragments ne sont pas cités dans l'index d'Ibn al-Imām.
3. Ni Ibn Tufayl ni Ibn Rušd n'ont mentionné ces fragments, ou relevé ce genre de discours et d'idées chez Ibn Bāḡḡa (théorie néoplatonicienne).
4. Le prologue du copiste qui figure juste avant ces fragments et son énoncé « wa waqāa ila-yya » (j'ai trouvé) n'existe pas dans le manuscrit original du recueil d'Ibn al-Imām, et la calligraphie de ce Ms. est orientale. Cela a amené Alaoui à penser que ces fragments sont l'œuvre d'un autre Ibn Bāḡḡa, qui ne serait pas celui de Saragosse.

---

<sup>12</sup>. Opinion de Ch. Genequand à propos des arguments de Alaoui : « Les arguments de Alaoui pour retirer à IB la paternité d'une douzaine de textes contenus dans le ms. d'Oxford (Rasāil, p. 37-52) me paraissent difficilement réfutables ».

Genequand, (Ch) Ibn Bāḡḡa (Avempace) La conduite de l'isolé et deux autres épîtres, introduction édition critique du texte arabe traduction et commentaire, vrin, Paris, 2010, p. 12, n. 26

<sup>13</sup>. Je note que la numérotation que je donne pour les arguments externes de 1 à 6 et qui continue avec les arguments internes de 7 à 10 est la même que je vais adopter pour ce qui est des autres arguments : ceux de Fayyūmī et ceux de Rachak.

5. Alaoui dresse (dans *mūʾallafāt Ibn Bāḡḡa*) une hiérarchie en trois étapes pour exposer la pensée Baḡḡienne, à savoir : a. Mathématique et logique b. physique c. Baḡḡienne, et Alaoui confirme qu'il n'y a pas de place pour ces fragments dans ces étapes.

6. Le ton de ces fragments est étrange si l'on considère les conditions scientifiques caractérisant la ville de Saragosse lors de l'époque d'Ibn Bāḡḡa (12<sup>ème</sup> siècle).

### Les arguments internes

7. la contradiction frappante entre les idées de ces fragments et celles exprimées dans le reste du corpus Baḡḡien.

8. L'homonymie entre les termes de ces fragments et ceux du reste du corpus, le ton des premiers étant aristotélicien et farabien, celui des seconds, néoplatonicien, émanatiste et soufi; ex. l'ultime disposition (ou don suprême al-fitra al-fā'ika) et 'don divin' (al-mawhiba al-ilāhiyya).

9. La présence de références et d'ouvrages étrangers au corpus Baḡḡien à savoir : Proclus (*le bien pur*), Ġazālī (*Miškāt al-anwār*) et Fārābī (*uyoun al-masā'il*).

10. Ibn Bāḡḡa critique (dans son corpus) Ġazālī et les soufis en trois occasions<sup>14</sup>, alors que ce même philosophe fait des éloges à Ġazālī et aux soufis dans ces mêmes fragments<sup>15</sup>

Il faut noter que Alaoui a présenté l'édition de ces fragments en tant qu'étude critique qui s'appuie sur ces arguments, et on remarque qu'il a beaucoup hésité avant de trancher cette question. La raison est qu'en étudiant ces fragments, il démontre qu'il est très difficile de se prononcer du premier coup parce qu'on relève des différences au niveau des fragments et parfois au niveau du même fragment et d'un paragraphe à un

---

<sup>14</sup> . Fakhry, pp. 55, 121, 124.

<sup>15</sup> Alaoui, p. 159.

autre. Mais pour finir, il considère ces fragments comme un ensemble, et en vient à douter de leur authenticité.

### Deuxième hypothèse

C'est l'hypothèse défendu par Fayyūmī. Il opte pour l'authenticité de l'ensemble de ces fragments en essayant de répondre à quelques arguments avancés par Alaoui et il en relève d'autres qu'Alaoui n'a pas réussi à pointer.

### Les arguments de Fayyūmī

#### Les arguments externes

5. Rien n'empêche le mathématicien ou physicien d'être un soufi ou un néoplatonicien, et de là Fayyūmī propose l'idée que ces fragments sont la suite du projet philosophique Baġġien ayant commencé dans la 3ème étape (d'après Alaoui), et, surtout, qu'Ibn Bāġġa, dans son projet, aurait essayé de surmonter les lacunes d'Aristote et d'al-Fārābī - mais Fayyūmī propose ceci sans arguments<sup>16</sup>.

6. a. l'existence du soufisme en occident musulman sans qu'il y ait Proclus et son œuvre *Liber causis (al-ḥayr al-mahd)*, avec l'existence tout d'abord d'Ibn Masarra, de Ġazālī et son œuvre (*Miškāt al-anwār*) ainsi que l'existence d'al-Fārābī et ses œuvres, le résultat de cette existence étant l'œuvre d'Ibn Tufayl<sup>17</sup>.

b. l'existence du livre (*Jardin de sagesse/ bustān al-ḥikma*) d'Isaq ben shlomo Israélien (376 H) (Ibn Juljul)<sup>18</sup>.

c. Fayyūmī cite plusieurs noms d'écrivains et philosophes d'andalousie et de Saragosse qui ont importé ou rédigé des livres relevant de la doctrine du néoplatonisme :

- al-Karmānī (485 H) se Saragossien est le premier à introduire l'Encyclopédie des frères de pureté (Iḥwān al-Ṣafā).

---

<sup>16</sup>. Fayyūmī, p. 375.

<sup>17</sup>. Fayyūmī, p. 376.

<sup>18</sup>. ibid

- Ibn al-Kattānī (Abū abdellāh b.al-Ḥusīn) (426 H) de Saragosse, Sā'id : « wa qarātu fī bādi tāālīf-ihi anna-hu'aḥada al-ṣinā'a an muḥammad ben'abdūn al-Jabalī »

En partant de ces données, on ne peut pas dire avec Alaoui que le ton de ces fragments est étranger aux conditions scientifiques de Saragosse à l'époque d'Ibn Bāḡḡa<sup>19</sup>.

### **Les arguments internes**

7. Fayyūmī considère qu'il n'y a aucune contradiction ou du moins de divergence entre ces fragments et le reste du corpus, et que ces fragments sont la suite du projet d'Ibn Bāḡḡa encore inachevé : ils portent sur sa théorie de la conjonction et du chemin qui nous aide à réaliser l'ultime bonheur<sup>20</sup>.

8. À propos de l'homonymie des termes de ces fragments et des termes du reste du corpus Bāḡḡien, Fayyūmī estime que c'est une richesse dans les écrits d'Ibn Bāḡḡa, puisque le terme est aristotélicien et la signification bāḡḡienne<sup>21</sup>.

En plus Fayyūmī ajoute d'autres arguments avec des illustrations tirées du corpus Bāḡḡien :

a) Fayyūmī révèle une chose intéressante, c'est que Ibn Bāḡḡa apprécie (ijāb) son disciple et ami Ibn al-Imām et sa capacité dans l'acquisition des sciences, d'où vient qu'il lui demande de lire et de corriger les expressions en les remplaçant par d'autres plus claires. Alors Fayyūmī n'exclut pas l'hypothèse qu'Ibn al-Imām a vraiment corrigé ou plutôt changé quelques phrases d'Ibn Bāḡḡa et que ce sont les fragments mêmes dont Alaoui a douté qu'ils étaient authentiques car ils apparaissent étranges une fois

---

<sup>19</sup>. Fayyūmī, pp. 377-378.

<sup>20</sup>. Fayyūmī, pp. 379-381.

<sup>21</sup>. Fayyūmī, p. 380.



comparés au reste du corpus. Mais remarquons que Fayyūmī n'a pas exploité cet argument jusqu'au bout<sup>22</sup>.

Après avoir établi une comparaison entre les arguments d'Alaoui et les contre-arguments de Fayyūmī, sur l'authenticité ou non des fragments d'Ibn Bāḡḡa, la question demeure posée en des termes très clairs. Ces fragments sont-ils vraiment l'œuvre d'Ibn Bāḡḡa et doit-on vraiment les attribuer au philosophe de Saragosse et de Fès ?

Un chercheur familiarisé au corpus Baḡḡien trouvera, certes, qu'il est très pertinent de trancher cette question puisque cela aide à mettre le doigt sur le fil conducteur d'Ibn Bāḡḡa, qu'on identifiera dans les fragments en question. Mais d'un autre côté, le chercheur découvrira aussi des idées mentionnées pour la première fois et plus particulièrement celles liées à la théorie de l'émanation. Tout cela nous laisse perplexe : devons-nous accepter l'attribution de ces fragments à Ibn Bāḡḡa ((Fayyūmī) ou les lui retirer (Alaoui) en toute conscience ? Disons que ces deux thèses sont fondées sur des arguments très convaincants. Cela nous invite à réfléchir sur la possibilité d'ébaucher une autre voie que nous présenterons sous la forme d'une troisième hypothèse.

### **Troisième hypothèse.**

La troisième hypothèse exprime notre point de vue sur cette question. Je dois dire tout d'abord que je n'ai pas l'intention de tout bouleverser, surtout que les arguments d'Alaoui sont très forts et que ceux de Fayyūmī apportent aussi du nouveau. Mon travail consiste, comme philologue, à présenter des données et des arguments tels qu'ils se trouvent dans le corpus même d'Ibn Bāḡḡa et à les interroger intelligemment pour aboutir à un résultat qui n'est compris ni dans la première hypothèse (Alaoui) ni dans la deuxième (Fayyūmī).

Avant de commencer à énumérer mes propres arguments, j'aimerais bien répondre à quelques arguments d'Alaoui.

## **Les arguments de Rachak**

### **Les arguments externs**

---

<sup>22</sup>. Fayyūmī, p. 382.

1. On ne peut pas considérer l'argument des index comme argument solide parce qu'on trouve de nombreux ouvrages qui ne sont pas cités dans les index dont on sait par ailleurs qu'ils sont bien connus comme œuvres d'Ibn Bāḡḡa aujourd'hui chez les spécialistes.

2. L'index d'Ibn al-imām ne contient pas tout le corpus d'Ibn Bāḡḡa; par exemple, on n'y trouve pas le corpus de médecine et de pharmacologie, ainsi que deux correspondances d'Ibn Bāḡḡa à Ibn l-Imām et Ibn Ḥasdāy; en outre, l'énoncé qui se trouve dans l'index «wa waqāa ila-yya» et « wa ziyāda» ainsi qu'un titre *Fusūl tatazamma al-qawī alā ittīsāl al-aql bi-l-insān* peuvent se référer à ces fragments. Même chose pour l'index d'Ibn abī Usaybia : nombre d'écrits d'Ibn Bāḡḡa est absent (par ex: *fī al-hayā* (de l'astronomie), *fī al'alhān* (des mélodies), et on trouve un titre *tāāliq hikamiya wuḡidat mutafarriqa* qui peut faire référence à ces fragments (d'ailleurs même Alaoui l'avait remarqué).

On ne peut pas prendre cet argument comme appui, à savoir que Ibn Tufayl dans son prologue du *ḥayy* et en parlant d'Ibn Bāḡḡa ne cite en effet que trois (3) œuvres de notre philosophe Ibn Bāḡḡa à savoir : *kitāb al-nafs*, *Risāla al-ittīsāl* et *Tadbīr al-mutawahhid*. Mais rappelons-nous que le corpus d'Ibn Bāḡḡa se compose de 63 titres. Nous pouvons répondre en avançant qu'Ibn Tufayl n'a aucunement cherché à énumérer les ouvrages d'Ibn Bāḡḡa<sup>23</sup>. Une telle idée est probablement vraie, oui, mais quand Ibn Tufayl évoque Aristote et ses ouvrages, il annonce que c'est Ibn Sīnā qui s'est chargé de commenter le corpus d'Aristote et certainement il a insinué la logique et la physique d'Aristote ; par contre, Ibn Bāḡḡa a un corpus logique et physique que Ibn Tufayl ne mentionne point.

<sup>23</sup>. Ceci était la remarque de Abdelali Elamrani-jamal.

4. L'énoncé du copiste «wa waqáa ila-yya» sème un peu de doute sur l'authenticité de ces fragments attribués à Ibn Bāǧǧa, mais il faut noter tout de même que si l'on prend vraiment en considération cet argument, nous allons contester la qualité authentique de tout le reste de l'œuvre d'Ibn Bāǧǧa, et ce doute va dépasser ce corpus de 13 fragments pour toucher d'autres ouvrages de notre philosophe, jugés déjà authentiques, comme *Kitāb al-nafs*, *tadbīr al-mutawahhid* et d'autres.

5. Quant à la place de ces fragments dans le corpus d'Ibn Bāǧǧa ou plutôt dans la répartition de Alaoui, on partage le point de vue que Fayyūmī et Alozade, c'est-à-dire que rien qui empêche que cela soit parmi l'une des trois étapes de la pensée baǧǧienne et plus exactement dans la troisième étape, c'est-à-dire l'étape de pure philosophie baǧǧienne.

7. Alaoui relève un argument très convaincant à savoir l'homonymie des termes utilisés dans ces fragments et le reste du corpus, et on prend l'exemple d'al-fiṭra al-fāiqa<sup>24</sup> (Don suprême) parce qu'il est presque le pivot de tout ces fragments. Ibn Bāǧǧa utilise ce terme dans son corpus logique<sup>25</sup> en affirmant que cette science de **la logique** ne s'apprend pas facilement, comme c'est le cas avec ce Don Suprême, et il l'utilise aussi à maintes reprises dans son corpus physique où ce terme prend le sens de (istidād) la disposition pour l'apprentissage des sciences. Mais dans ces fragments, on trouve que le Don suprême a le sens

<sup>24</sup>. Ibn Bāǧǧa mentionne dans sa lettre envoyée à son ami et disciple Ibn l-Imām le nom de Themistius et surtout ce que dit ce dernier d'al-fiṭra al-fāiqa dans son ouvrage *Du syllogisme*. Voir Alaoui, p. 90.

<sup>25</sup>. Alozade (M), *Ibn Bāǧǧa al-tāālik al-manṭiqiyya*, introduction et édition critique, al-Dār al-arabiyya li-l-kitāb, (Tunis, 1997), pp. 85-86.

« wa man lam takun la-hu hādi-hi al-fuṣūl llati'āṭā-hā imā bi-l-fiṭra al-qawiyya wa immā bi-l-iršād lam yumkin-hu tāallum ṣināa-tu al-manṭiq bal aqūl walā ḡayru-hā min ṣināāt llati tutāallam bi-qawl bi\_waǧh » p. 85.

« man'udima bi fiṭrati-hi al-mayz bayna ṣnāf al-muqaddimāt kāna mutaḡayyir-an fi'ārāi-hi wlā yumkinu-hu tāallum ṣināāt al-manṭiq » p. 86.

de Don divin (al-mawhiba ilāhiya) et de là Alaoui remet en cause l'authenticité de ces fragments. Comment donc un philosophe péripatéticien comme Ibn Bāḡḡa a pu commettre cette erreur et confondre les sens ? Mais je ne suis pas du même point de vue que Fayyūmī, c'est-à-dire que l'homonymie est une richesse dans le corpus Baḡḡien et que le terme est Aristotélicien mais le sens Baḡḡien. Je suis de la même opinion qu'Alaoui, qu'il y a vraiment une certaine homonymie, et que cette dernière n'englobe pas seulement ces fragments et le reste du corpus Baḡḡien, mais plutôt qu'elle se trouve au sein de ces treize fragments.

9. En ce qui concerne les références à certains philosophes, qu'Alaoui considérait étrangers au corpus Baḡḡien, je pense que ce n'est pas tout à fait vrai, et afin de démontrer cette idée nous la développons comme suit en deux points majeurs :

a) Les références à des œuvres telles que : *'uyūn al-masāil* de Fārābī, *Miškāt al-anwār* de Ġazzālī, *al-ḥayr al-mahd* de Proclus<sup>26</sup> sont citées pour la première fois dans le corpus Baḡḡien. Cela est vrai. Mais nous estimons que ce n'est pas étrange puisque l'occasion d'évoquer ces œuvres ne s'était pas présentée lors d'un thème abordé en public, et que le thème de ces fragments plus exactement est à l'origine de l'énumération de ces références.

Nous citons quelques arguments qui prouvent que le fil conducteur qui traverse le corpus d'Ibn Bāḡḡa est facilement repérable dans ces fragments.

i. la référence à Zorkāla, astronome andalou, est présente dans ces fragments comme dans le reste du corpus Baḡḡien<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup>. Alaoui, pp. 182, 191.

<sup>27</sup>. Alaoui, pp. 77, 187.

ii. La présence, dans ces fragments, de plusieurs exemples utilisés habituellement par Ibn Bāḡḡa : c'est le cas de l'exemple du chien<sup>28</sup>.

b) Les références à des philosophes tels Alexandre d'Aphrodise, Ġazālī, al-Fārābī, Proclus et Zorkāla<sup>29</sup> constituent à nos yeux un argument pour appuyer l'authenticité de ces fragments, et non point le contraire. Remarquons que les références à ces noms existent déjà dans le reste du corpus Baḡḡien excepté un, que l'on trouve pour la première fois, à savoir Proclus. En termes plus clairs, Proclus et son œuvre *Liber causis* ne sont mentionnés que dans les fragments dont l'authenticité est suffisamment douteuse pour ne pas les attribuer à Ibn Bāḡḡa.

10. La réponse à cet argument ne sera révélée que vers la fin du travail.

J'ajoute un argument qu'Alaoui a omis de citer. Il s'agit de la référence à l'ouvrage intitulé *fi al-ssuwar al-rūhāniya* (les formes spirituelles) d'Alexandre d'Aphrodise. Elle a été citée deux fois et par le nom et par le thème dans le corpus baḡḡien authentique et deux fois par le thème seulement dans ces mêmes fragments<sup>30</sup>.

Ce livre tient une place importante dans le corpus noétique d'Ibn Bāḡḡa, surtout la partie qui décrit le retour de l'intellect sur soi. Selon lui seul le spirituel peut opérer ce retour, et non le corporel. Ce livre est attribué à Alexandre d'Aphrodise, et c'est la question même que relève Ibn Bāḡḡa dans sa lettre de conjonction et d'adieu. Mais nous savons bien, aujourd'hui, que ce livre a été faussement attribué à Alexandre. Au contraire il est de Proclus<sup>31</sup> et ce dernier est un néo-platonicien. Ibn Bāḡḡa est victime

<sup>28</sup>. Alaoui, pp 136, 192.

<sup>29</sup>. Alaoui, pp. 159, 168, 182, 187, 191.

<sup>30</sup>. Alaoui, pp. 156, 182, 186, 193.

Fakhry, *Risālat al-ittisāl* : "wa kāna 'alā mā yaqūl-uhu al-Iskandar fi kitāb-ihī fi al-ṣṣuwar rrūhāniya rāḡi' 'alā nafsih", p. 166.

<sup>31</sup>. Endress (G), *Proclus arabus: zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologica in arabischer Übersetzung*, ed. and tr. (Beiruter Texte und Studien, Bd. 10), Beirut: in Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, (1973), pp. 12-21.

donc d'une erreur historique, une erreur de fausse attribution, et si le néoplatonisme est introduit dans son corpus et ses idées, cela s'est fait de manière involontaire sans s'en rendre compte. Ibn Bāḡḡa est resté toujours fidèle à l'école péripatéticienne dont Alexandre est l'un des plus célèbres représentants.

Dans le même cadre toujours, on considère qu'Ibn Bāḡḡa aborde la théorie de la conjonction selon une référence néoplatonicienne et non pas aristotélicienne ni péripatéticienne comme le prétend Alaoui. Nous justifions cela en disant que :

- Ibn Bāḡḡa confie à son disciple et ami Ibn al-Imām qu'il va lui parler de quelque chose de neuf à savoir la théorie de la conjonction et que les seuls à avoir traité d'une telle idée sont Aristote dans le onzième livre de *l'Éthique à Nicomaque* et Fārābī dans sa paraphrase de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote<sup>32</sup>. Nous savons que *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote est en dix livres et non pas en onze ou plus. Mais il y a une paraphrase de Porphyre en douze livres qu'Ibn Bāḡḡa, peut-être, a prise pour l'œuvre d'Aristote.
- Ibn Bāḡḡa a mentionné à deux reprises<sup>33</sup> le nom de Hermès dans *l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote, pourtant on ne trouve pas de trace de ce nom d'Hermès cité dans l'œuvre d'Aristote<sup>34</sup>.

Nous avons une seconde piste qui peut éclaircir les fragments étrangers à Ibn Bāḡḡa.

- **On opte pour une révision et correction de la part d'Ibn al-Imām.**
- Ibn Bāḡḡa, dans son annexe à *la lettre de conjonction*, après avoir relu sa lettre, confirme qu'il a trouvé que ces phrases ne sont pas assez claires et lucides et n'expriment pas le vrai sens qu'il voulait transmettre, alors il demande à son disciple et ami de lui corriger la phrase où il pourrait y avoir l'erreur et j'ajoute que Ibn Bāḡḡa confirme formellement que Ibn al-Imām avait déjà fait des révisions et avec succès :
- « wa kaḏālika waḡad-tu tartīb al-'ibāra fī bāḏi mawāḏī' alā ḡayri al-ṭarīq al-akmal wa-lam yattasī al-waqt li-tabdīli-hā wa'tamad-tu' alay-ka fī ḏālik faqad šahid-tu

<sup>32</sup>. Genequand (Ch), p. 89, §§ 3- 4.

<sup>33</sup>. Fakhry, Tadbīr, p. 68, Risāla ittiṣāl, p. 128.

<sup>34</sup>. Genequand, pp. 150 §121, 152, § 126.

min-ka hādā fa-mā wağad-ta fi-hi min hāda al-naw fa-ğayyir tartīb al-ibāra ilā al-tartīb al-afṣaḥ wa-nub'ann-ī fi dālīka al-munāba al-lađī ahidtu-hu in šāa llāh »<sup>35</sup>.

C'est vrai que le maître Ibn Bāğğā demande à son disciple Ibn al-Imām de réviser et de changer la composition des phrases afin qu'elles expriment le sens exact, le sens voulu par Ibn Bāğğā. Mais rien ne nous garantit que Ibn al-Imām n'a pas changé les idées, même de bonne foi et ce pour plus d'enrichissement et plus de lucidité des propos de son maître.

Nous avons, d'ailleurs, deux exemples de la modification apportée par Ibn al-Imām à deux textes d'Ibn Bāğğā, à savoir :

- a. Le premier est dans les marges annotées Ms. De *Génération et corruption*<sup>36</sup>.
- b. Le deuxième est dans le corps du texte : *les météorologiques*. Remarquons que cet ajout d'Ibn al-Imām est complètement étranger tant à la problématique qu'au thème développé par le livre<sup>37</sup>.

Il y a une autre piste à explorer pour expliquer l'intrusion d'Ibn al-Imām via ses modifications de ces fragments d'Ibn Bāğğā. C'est qu'Ibn al-Imām voulait épargner à son maître, ou plutôt à l'œuvre et au corpus de son maître un sort sombre et affreux, comme l'époque pouvait le réserver à toute pensée philosophique et péripatéticienne. Et nous savons bien qu'Ibn Bāğğā fait sans doute allusion à un tel sort lorsqu' il écrit dans sa *lettre d'Adieu* :

« Déjà dans d'autres écrits, je t'ai informé de la façon à suivre, selon moi, voie dont tu as déjà parcouru une partie (que Dieu te fortifie); le mode de vie que je suis est bien connu, et je m'y suis exposé au danger »<sup>38</sup>.

« wa qad taqaddam-tu fi hađihi fa-'ālamtu-ka bi-al-sabīl al-lađī 'ātaqid bi-sulūki-hā wa-hiya sabīl qad abarta'anta 'āazzaka al-lāh bađa-hā wa-sīratī al-latī alay-hā mašhūra wa anā mutāarriz fi-hā li-l-ḥaṭar »

Cette première conclusion nous est utile pour éclaircir, en partie, l'hésitation de tout à l'heure sur l'attribution de l'ensemble de ces fragments à Ibn Bāğğā.

<sup>35</sup>. Fakhry (M), p. 173.

<sup>36</sup>. Ibn Bāğğā, kitāb al-kawn wa-l-fasād, édition critique Ma'sumi, (M.H.S), in *mağalla mağmā al-luğa al-arabiyya* 42, (Damasco,1967), p. 428.

<sup>37</sup>. Ibn Bāğğā, Šarh al-'āṭār al-'ulwiya, M. Moussaid, sous la direction de M. Aozade, *cahiers du GRPI, n° 2, Centre d'Etudes Ibn Rushd*, (Fez, 1999), p.72.

<sup>38</sup>. Genequand, p. 88, § 2.

D'après tout ce que je viens d'exposer comme arguments le lecteur aura tendance à croire que j'opte pour l'attribution de ces fragments à Ibn Bāḡḡa. Non, ce n'est pas mon hypothèse, j'ai juste essayé de bousculer les arguments de Alaoui par des données émanant de ces fragments mêmes ou d'autres données empruntées à l'ensemble du corpus Baḡḡien.

Maintenant, j'arrive à ma propre hypothèse. Elle est la suivante : je pense fermement que ces fragments ne sont que des correspondances entre Ibn Bāḡḡa (le maître) et Ibn al-Imām (le disciple) et j'appuie ceci par les arguments suivants :

1. la présence dans ces fragments (al-aqwāl)<sup>39</sup> des expressions (les locutions) relevant du genre épistolaire y compris le dialogue. Nous citons comme exemples pour l'illustration les énoncés suivants :

dont on a déjà discuté = fi-mā taḡāḡabnā-h, Alaoui 182.

et dont tu as déjà cité = wa min bāḡi mā ḡakarta-hu, Alaoui 183.

nous deux = wa-inna-ka wa-iiyā-ya, Alaoui 185.

ainsi, lors vos lectures, lis attentivement les articles du Bien = wa-nzur maa naḡar-ika fi maḡālāt al-ḡayr, Alaoui 182.

2. Ibn Bāḡḡa a l'habitude d'échanger de nombreuses missives avec son ami et disciple Ibn al-Imām. Cela explique l'existence de documents sous forme de correspondances autres que ces fragments, et notamment :

*Risāla al-ittiḡāl* (lettre de conjonction)

*Risāla al-waḡā* (lettre d'Adieu)

Katab-a raḡiya al-lah-u'anh īla al-wazir abī al-ḡasan ibn al-Imām (lettre d'Ibn Bāḡḡa à Ibn al-Imām)

3. on trouve un sous titre dans l'un de ces fragments :

- Wa min qawli-hi ayḡan : wa-huwa'āḡir mā-dār-a bayn-a al-ḡakīm w-l-wazīr al-fāḡil

Et on comprend de ce sous-titre que ces fragments sont des correspondances entre le disciple, le vizir, Ibn al-Imām et le philosophe (al-ḡakīm) Ibn Bāḡḡa.

<sup>39</sup> . Alaoui, pp. 182, 183, 185.





On considère ceci comme une nouvelle conclusion unique en son genre. Il est vrai que Dunlop avait déjà fait cette remarque. Mais elle concernait seulement le fragment édité (celui qui porte le sous titre mentionné auparavant) et non pas l'ensemble des fragments.

Si on prend en considération ce qu'Ibn Bāḡḡa a écrit dans le dernier paragraphe de sa *lettre de conjonction*, on optera fortement pour l'idée de correspondances qui développe un débat sur le thème de la conjonction et l'ultime bonheur (al-sāda al-quṣwā), qui constitue vraiment l'ensemble de ces fragments ou presque.

« Sur l'existence de cela et comment doit être chez les bienheureux, il y aurait plus à dire, mais je n'ai été détourné par la longueur du discours et le manque de temps. J'y reviendrai, si Dieu le veut, en le commentant et en le clarifiant et je te l'enverrai, et j'espère de ta bonté que tu lises ce que je t'ai écrit. Si tu y trouves des choses douteuses, tu m'en feras part et j'y reviendrai. Peut être Dieu te donnera-t-il ce rang. Pour l'instant, je t'envoie ce que je t'ai promis avec des choses qui me sont apparues après toi afin que tu deviennes bienheureux grâce à elles. Puisses-tu être parfaitement préservé et rester

dans la plus complète santé avec l'aide de Dieu »<sup>40</sup> ; alors, je conclus que ces fragments sont le résultat de ce qu'Ibn Bāḡḡa a demandé à son ami Ibn al-Imām comme service, surtout si nous savons que le thème global de ces fragments n'est que l'acheminement vers l'intellect et sa perpétuité.

Alors Ibn Bāḡḡa demande à la fin de *la lettre de conjonction* à son ami et disciple de lire sa lettre et de lui donner son point de vue, et de là ces correspondances (ces fragments) ont vu le jour, surtout que le sujet des Fragments est la conjonction et l'ultime bonheur. Ibn al-Imām accepte les prémisses de son maître mais il aboutit à des résultats néoplatoniciens tirés du *liber de causis*, 'uyūn al-masā'il et miškāt l-anwār et il ne voit pas de contradiction entre les prémisses Baḡḡiennes (péripatéticiennes) et les résultats néoplatoniciens (liés à l'émanation). Surtout si l'on sait qu'il exploite les termes, les exemples et parfois même les références de son maître. Il utilise les termes d'Ibn Bāḡḡa mais avec un sens néoplatonicien et l'on arrive ainsi à expliquer la question d'homonymie évoquée par Alaoui.

Après une lecture attentive et très approfondie, j'ai pu arriver à distinguer les lettres (fragments) d'Ibn al-Imām de ceux d'Ibn Bāḡḡa et ceci selon soit des termes ou bien des exemples ou bien des références utilisés, ou tout simplement d'après le thème et le sujet débattu<sup>41</sup> :

1. Wa min kalāmi-hi raḍiya al-lāh'anh 119<sup>v</sup> – 120<sup>f</sup>, Ibn al-Imām  
Bayn-a al-'aql wa-l-quwwa al-mutaḥayyila w-tiṣāl al-'aql al-insānī bi- l-awwal
2. Naẓar'āḥar 120<sup>f</sup> – 120<sup>f</sup>, Ibn al-Imām  
Fayḍ al-'ilm al-ilāhī
3. Naẓar'āḥar 120<sup>f</sup> – 121<sup>r</sup>, Ibn al-Imām : salālam ; c'est la réponse du fragment (qawl)  
12  
Al-fiṭar al-fāiqa wa tarātub al-mārifi.
4. Naẓar'āḥar 121<sup>r</sup> – 122<sup>f</sup>, Ibn Bāḡḡa  
Fī wājib al-wujūd wa-mumkin al-wujūd.

<sup>40</sup> . Genequand (Ch), p. 202, § 59.

<sup>41</sup> . Je donne ici les titres proposés par Alaoui.

5. Wa min kalāmi-hi 122<sup>r</sup> – 122<sup>v</sup>, Ibn al-Imām : salālam, Alexandre, al-rāji wa-l-marjoú, Ğazālī, sūfiya.

Fī al-mārifa al-nazariyya wa-l-kamāl al-insānī.

6. Wa min kalāmi-hi'aydan raḥima-hu al-lāh<sup>42</sup> 123<sup>r</sup> – 123<sup>r</sup>: al-Zorqāla/ ṣafīha/ mīkāna, al-rāġī wa-l-marġū (d'un sens très clair que l'intellect intellige soi même).

Fī al-ilm al-insānī wa-l-uqūl al-tawānī wa-l-ilm al-ilāhī.

7. Wa min qawli-hi'aydan 123<sup>r</sup> – 124<sup>r</sup>, Ibn al-imām : 'uyūn al-masāil (al-Fārābī), 'idāḥ al-ḥayr (liber causis), Ğazālī, rujū al-šay' alā tātih ; c'est la réponse du fragment (qawl) 10.

Fī al-fayḍ wa-l-aql al-insānī wa-l-ilm al-ilāhī.

8. Wa min qawli-hi'aydan 124<sup>r</sup> – 125<sup>r</sup>, Ibn Bāġġa :

Fī l-fāil l-qarīb wa-l-fāil al-bāid wa-ḥulūd al-aql.

9. Qāla al-šayḥ abū bakr raḍiya al-lāh-u'anh 125<sup>r</sup> – 125<sup>r</sup>, Ibn al-Imām, 'idāḥ al-ḥayr

Fī tarātub al-uqūl wa ḥulūdi-hā.

10. Wa min qawli-hi'aydan 125<sup>v</sup> – 127<sup>r</sup>, Ibn Bāġġa : Abū Nasr(Fārābī) et son œuvre al-aḥlāq.

Difā''an abī nasr al-fārābī.

11. Wa min qawli-hi'aydan 127<sup>r</sup> – 127<sup>v</sup>, Ibn Bāġġa :

Fī sūra al-uwlā wa-l-māda al-ūwlā

12. Wa min kalāmi-hi'aydan raḥima-hu al-lāh 134<sup>r</sup> – 136<sup>v</sup>, Ibn Bāġġa : Zurqāla, salawāt-u al-lāh-i'alayh-i, c'est la réponse du fragment (qawl) 1.

irtiyāḍ fī taṣawwur al-quwwa al-nāṭiqa.

13. Naḍar'āḥar yuqawwī taṣawwur mā taqadam 136<sup>v</sup> – 137<sup>v</sup>, Ibn Bāġġa.

Fī al-aql nazārī w-l-aql'amalī w-l-quwwa l-mutaḥayyila.

## Conclusions

<sup>42</sup>. Alaoui ne doute pas de l'authenticité de ce fragment à Ibn Bāġġa. (cf Alaoui p. 187 n. 11)

Après avoir élaboré la question de l'authenticité des fragments d'Ibn Bāḡḡa, nous arrivons aux conclusions suivantes :

1. Ces fragments sont des correspondances entre Ibn Bāḡḡa et Ibn al-Imām.
2. Ces fragments sont les derniers écrits d'Ibn Bāḡḡa.
3. Ce qui apparaît étrange à Ibn Bāḡḡa est d'Ibn al-Imām.
4. On remarque qu'Ibn Bāḡḡa a l'habitude d'écrire à la louange du prophète (al- ṣalā 'alā nnabiy), dans son corpus authentique ainsi : ṣallā llāh 'alayhi wa sallam, ṣalawāt llāh 'alayh ou bien 'alay-hi ssalām<sup>43</sup>. Même remarque pour les fragments que j'ai attribués à Ibn Bāḡḡa<sup>44</sup> ; par contre, dans les fragments que j'ai attribué à Ibn al-Imām, les louanges sont écrites ainsi : ṣal'alam<sup>45</sup>. Quelqu'un pourra dire que c'est l'affaire du copiste, une fois qu'il écrit les louanges de la première façon et d'autre fois il les écrit de la deuxième façon. Je réfute cette idée en disant que :

- d' une part c'est le même copiste qui a copié le reste du corpus authentique et il a noté les louanges de la première façon.

- d' autre part lorsque le copiste arrive à la fin d'un ouvrage ou d'un petit traité non achevé, il commente en notant clairement que le contenu étalé sous les yeux du lecteur est tout ce qu'il a pu trouver dans la première copie et il transcrit ses louanges (c'est une habitude chez les copistes) à Dieu et au prophète de la première façon<sup>46</sup>.

1. Ces fragments sont restés avec Ibn al-Imām et n'a pas pu être ajoutés à l'ensemble (le corpus d'Ibn Bāḡḡa), ce qui explique deux choses :

a) Ces fragments sont justes dans le Ms. D'Oxford, qui est, d'après sa calligraphie, un Ms. Orient.

b) La fameuse expression énoncée du copiste « wa waqāa'ila-yya » (j'ai trouvé), c'est-à-dire qu'il a trouvé des fragments qui ne se trouvaient pas dans l'ensemble d'Ibn al-Imām.

c) Ni Ibn Ṭufayl ni Ibn Rušd ne pouvaient avoir une idée de ces fragments néanmoins mentionnés.

<sup>43</sup> . Fakhry, pp. 133, 141.

<sup>44</sup> . Alaoui, p. 167.

<sup>45</sup> . Alaoui, pp. 159, 177.

<sup>46</sup> . Alaoui, pp. 96, 102, 107.

## BIBLIOGRAPHIE

- Alaoui (J), rasāil falsafiya li-abī bakr Ibn Bāḡḡa, édition critique et introduction, Dār al-taqāfa wa Dār al-našr al-maḡribiyya, Beyrout /Casablanca, 1983.
- Alaoui (J), Múallafāt Ibn Bāḡḡa, al- Dār al-Baydā, Dār al-našr al-maḡribiyya, Beyrout /Casablanca, 1983.
- Alozade (M), *Ibn Bāḡḡa al-tāālik al-mantiqiyya*, introduction et édition critique, al-Dār al-arabiyya li-l-kitāb, (Tunis, 1997).
- Dunlop (D.M), Remarks on a text of Avempace, in *study in honor di francesco gabrieli nel suo ottantesimo complean*, Acura di r. traini, universita di roma la sapienza, Roma, 1984, pp. 291-300.
- Endress (G), *Proclus arabus: zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologica in arabischer Übersetzung*, ed. and tr. (Beiruter Texte und Studien, Bd. 10), Beirut: in Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, (1973).
- Fakhry (M), Rasāil Ibn Bāḡḡa al-ilāhiyya, 1 édition, Dār al-nahār li al-našr, Bayrūt, 1968.
- Fayyūmī (M.I), tāriḥ al-falsafa al-islāmiyya fī al-maḡrib wa-l-andalus, 1<sup>ère</sup> édition, Dār al-jīl, Beyrout, 1988.
- Genequand, (Ch) Ibn Bāḡḡa (Avempace) La conduite de l'isolé et deux autres épîtres, introduction édition critique du texte arabe traduction et commentaire, vrin, Paris, 2010.
- Ibn Bāḡḡa, kitāb al-kawn wa-l-fasād, édition critique Ma'sumi, (M.H.S), in *maḡalla maḡmā al-luḡa al-arabiyya* 42, (Damasco,1967), p. 428.
- Ibn Bāḡḡa, Šarḥ al-'āṭār al-'ulwiyya, M. Moussaid, sous la direction de M. Alozade, *cahiers du GRPI, n° 2, Centre d'Etudes Ibn Rushd*, (Fez, 1999).
- Lomba, J. F., Ibn Bayya, Abu Bakr, en Enciclopedia de al -Andalus, Diccionario de Autores y Obras Andalusias, Granada, 2002, Vol I, pp. 624 - 623.
- Másoumī (M.H.S), Kitāb al-nafs, Dār sāder, 2<sup>ème</sup> édition, 1992.
- Másoumī (M.H.S), On the agent intellect, *journal of Asiatic society of Pakistan* (Dacca) IV, (1959), pp. 21-34.
- Másoumī (M.H.S), On the human intellect, *Islamic Studies* IV, (1965), pp. 121-136.

Pinés (S), la philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroès : une réponse à al-Fārābī, in  *multiples Averroès*, les belles lettres, Paris, 1979, pp. 189 – 207.