La présence du *Liber de causis* dans l'œuvre d'Ibn Bāğğa et pseudo-Ibn Bāğğa: un philosophe péripatéticien du XI^e/XII^e siècle de l'Occident islamique

Jamal Rachak

Université Cadi Ayyad, Marrakech

Les études sur le *Liber de causis* ont suscité un grand intérêt et connu un grand succès parmi les arabisants médiévistes modernes. Pourtant, la majorité des chercheurs se sont focalisés sur l'héritage de la philosophie arabe dans l'Orient islamique, ce qui est tout à fait justifié si on prend en considération le poids du néoplatonisme dans la philosophie des grands maîtres philosophes de l'Orient. Mais qu'en est-il de l'Occident islamique ?

En investiguant sur le nom de Proclus et le *Liber de causis* (*Fī al-ḥayr al-maḥd*) chez les plus importants chroniqueurs de l'Occident islamique du X^e au XII^e siècle (Ibn Ḡulğul 994 a.c et Šā'id 1070 a.c), on ne trouve aucune mention de Proclus et de ses œuvres. Pourtant les premiers ouvrages de philosophie rédigés en Occident islamique subissent l'influence du néoplatonisme, notamment du *Jardin de sagesse* d'Ishāq al-Isrā'īlī (932a.c), du *Ġāyat al-ḥakīm* attribué à Maslama al-Mağrībī (1007a.c)¹, de la *Source de la vie* d'Ibn Gabirol (1058a.c) ainsi que de *Kitāb al-ḥadā'iq* d'Ibn al-Sīd al-Batalyawṣī (1127a.c), mais sans aucune mention explicite de Proclus ou du *Liber de causis*.

En travaillant sur Ibn Bāğğa, connu dans le monde latin par le nom d'Avenpace (1139 a.c), et considéré comme le premier philosophe péripatéticien en Occident islamique² et maître indirect du grand commentateur d'Aristote Ibn Rušd, je me suis focalisé sur la présence et l'influence du néoplatonisme dans son corpus philosophique. Dans cette contribution, je présente une première esquisse des résultats de cette enquête et des questions soulevées. Je me suis d'abord interrogé sur la présence explicite ou tacite de Proclus et du

1 Je remercie mon collègue Med Boughali pour cette information transmise lors du colloque *Le néoplatonisme dans l'occident islamique* organisé par le laboratoire PPSS (Philosophie et Patrimoine dans la Société du Savoir) à l'Université Cadi Ayyad (Marrakech, Maroc), en 2017.

2 Pour plus de détails voir Rachak 2017b.

Liber de causis dans les œuvres d'Ibn Bāḡḡa. Celui-ci, comme tout autre philosophe, se réfère aux doctrines et aux philosophes anciens. Il cite Aristote et ses œuvres connus dans la tradition arabe, Platon (surtout *Phédon* et *la République*), Galien, Alexandre d'Aphrodise, Themistius, Jean Philopon, Al-Fārābī, Al-Ġazālī (quatre fois). Dans toutes ses références, il reste fidèle à Aristote et à l'école péripatéticienne. Le corpus d'Ibn Bāḡḡa se compose de soixante-trois titres et se divise en trois grandes parties³, une qui porte sur la logique et les mathématiques, une qui porte sur la philosophie naturelle ou la physique et une autre qui porte sur l'éthique, la métaphysique et l'âme. On peut remarquer la présence de quelques idées de Proclus dans la partie de l'œuvre qui se compose des écrits classés après *Kitāb al-naḥs* (traité de l'âme), qui sont au nombre de dix :

1. Le *Tadbīr* (*Le régime du solitaire* ou *La conduite de l'isolé*)
2. *Épître de l'adieu*
3. *Annexe de l'Épître de l'adieu*
4. *De la faculté appétitive 1*
5. *De la faculté appétitive 2*
6. *Traité de la fin humaine*
7. *De l'unité et de l'Un*
8. Du mobile
9. Les choses au moyen desquelles on peut connaître l'intellect agent.
10. *Épître de la conjonction de l'intellect avec l'homme*

On reconnaît la présence de Proclus dans l'œuvre d'Ibn Bāḡḡa par le biais d'un pseudo Alexandre d'Aphrodise. Ibn Bāḡḡa se réfère à l'œuvre intitulée *Fī al-ṣuwar al-rūḥāniyya* (*Des formes spirituelles*) deux fois par le nom et deux fois par le thème⁴ de la conversion réflexive de l'intellect. Lorsque Ibn Bāḡḡa évoque *Fī al-ṣuwar al-rūḥāniyya* (*Des formes spirituelles*), il l'attribue à Alexandre d'Aphrodise, alors que le texte est de Proclus⁵. Ibn Bāḡḡa est victime donc d'une erreur historique, une erreur de fausse attribution, et si le néoplatonisme s'est introduit dans son corpus et ses idées, cela s'est fait de manière involontaire et sans s'en rendre compte. Ibn Bāḡḡa a voulu rester toujours fidèle à l'école péripatéticienne dont Alexandre est l'un des plus célèbres représen-

3 Il est essentiel de souligner que Ġ. al-'Alawī est le premier à établir cette répartition dans son ouvrage : *Mu'allafāt Ibn Bāḡḡa* (al-'Alawī, 1983a), Par la suite, la majorité des chercheurs ont adopté cette même division. Pour plus d'informations, voir Rachak 2017a, p. 159-162.

4 al-'Alawī 1983b, p. 156, 182, 186, 193. Fakhry, 1991, p. 166. *وكان على ما يقوله الاسكندر في كتابه الصور: "wa kāna 'alā mā yaqūl-uḥu al-Iskandar fī kitāb-ihi fī al-ṣuwar rūḥāniya rāḡi 'alā nafsih".*

5 Pinès 1955, Lewin 1955, Endress 1973.

tants. Mais est-ce que le néoplatonisme se manifeste seulement par ce texte faussement attribué à Alexandre, le *Fī al-ṣuwar al-rūḥāniyya*, ou peut-on identifier d'autres éléments dans l'œuvre de Bāğğā ?

Ibn Bāğğā confie à son disciple et ami Ibn al-Imām au début de l'épître *De la conjonction* (*Risālat al-ittiṣāl*) qu'il lui parle de quelque chose de neuf, à savoir de la conjonction⁶, et que les seuls à avoir traité ou juste débuté à traiter 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.⁷ L'*Éthique* d'Aristote est en dix livres, mais dans la tradition arabe il comporte onze livres. Le thème de la conjonction est absent dans le onzième livre de la version arabe⁸, ce qui nous laisse supposer qu'il pouvait songer à la paraphrase de Porphyre à l'*Éthique à Nicomaque*, perdu en arabe⁹. Celui-ci est en douze livres, et Ibn Bāğğā aurait pu le considérer comme un texte authentique d'Aristote. Et si c'est le cas, alors Ibn Bāğğā de nouveau est sous l'influence du néoplatonisme sans s'en rendre compte. Une telle suggestion reste hypothétique en l'absence de toute autre attestation. J'ajoute aussi qu'Ibn Bāğğā mentionne à deux reprises Hermès dans l'*Éthique à Nicomaque*¹⁰, mais ce nom n'apparaît pas dans la version arabe de l'œuvre d'Aristote.

Ibn Bāğğā essaie de rester fidèle à Aristote dans ses idées et sa terminologie, même s'il utilise parfois un vocabulaire issu du corpus religieux (*ḥadīth* et *Coran*). On peut aussi ajouter des locutions et citations d'Ibn Bāğğā qui rappellent le néoplatonisme islamisé, même s'il essaye de rester à l'écart. Il a certainement lu l'épître *Risālafī al-ilm al-ilāhī* faussement attribuée à al-Fārābī¹¹:

C'est par les actes corporels que l'homme existe, par les actes spirituels qu'il est noble, et par les actes intellectuels qu'il est divin et excellent. Celui qui possède la sagesse est donc nécessairement un homme excellent et divin, il prend de chaque acte la meilleure partie, participe de chaque classe d'hommes pour les meilleurs états qui leur sont propre et se distingue d'eux par les actes meilleurs et les plus nobles. Lorsqu'il a atteint la fin la plus haute, et cela en pensant les intellects simples et

6 Déjà l'idée de la conjonction de l'homme avec l'Intellect (ou l'Intellect agent), d'après Cristina d'Ancona et d'autres, est néoplatonicienne. (Voir d'Ancona 2008).

7 Genequand 2010, introduction p. 89, § 3-4.

8 Badawi 1979.

9 Ibn Nadīm 2009. Cette paraphrase est perdue même en grecque.

10 Fakhry 1991, p. 68, 128.

11 Badawi 1955, introduction.

substantiels qui sont mentionnés dans la *Métaphysique*, dans le *Livre de l'âme* et dans le *Livre du sens et du sensible*, il est alors l'un des intellects et il est juste de dire de lui qu'il est seulement divin, les attributs du corporel éphémère lui sont retirés ainsi que les attributs du spirituel élevé, et seul l'attribut de divin et simple lui convient.¹²

Bien plus, c'est une chose existante qui se produit quand on se la présente, et par laquelle l'homme se met à exister d'une autre sorte d'existence que celle qui appartient à ses autres facultés. Cette faculté devient l'un des existants divins et l'homme arrive aussi près que possible de Dieu Béni et Très-Haut; il obtient son approbation et des biens divins innombrables. Il sort de l'obscurité pure qui est l'état des animaux irrationnels.¹³

Il est évident que cet intellect qui est la récompense et la grâce divine et l'égard de ceux de ces serviteurs dont il est satisfait. Ce n'est donc pas le récompensé ou le châtié, mais la récompense et la grâce pour l'ensemble des facultés de l'âme. La récompense et le châtiment concerne l'âme appétitive, qui fait le mal et le bien. Mais celui qui obéit à Dieu et fait ce qui Lui plaît, il le récompense de cet intellect et place devant lui une lumière qui le guide. Celui qui le désobéit et fait ce qui ne Lui plaît pas, Il le voile à ses yeux, et celui-là reste dans les ténèbres de l'ignorance accumulées sur lui jusqu'à ce qu'il quitte son corps, séparé de lui et marchant dans Sa réprobation. Ce sont là des degrés qui ne sont pas atteints par la réflexion, et c'est pourquoi Dieu complète leur connaissance par la révélation. Celui à qui Il donne cet intellect, lorsqu'il quitte le corps, demeure lumière parmi les lumières, louant et glorifiant Dieu avec les prophètes, les justes, les martyrs et les bons que Dieu a favorisés: quels excellents compagnons.¹⁴

Cette partie du corpus de Bāḡḡa ne contient pas de référence explicite à Proclus et au *Liber de causis*. Les épîtres dites *Aqwāl* sont, de ce point de vue, un terrain plus fertile à explorer. Ce sont treize fragments sans titres préservés seulement dans le recueil d'Ibn al-Imām (ms. d'Oxford), alors que l'on connaît trois témoins manuscrits importants des œuvres d'Ibn Bāḡḡa: l'un conservé à Oxford en calligraphie orientale, l'autre à Berlin et l'autre à la bibliothèque de d'Escorial, en calligraphie andalouse (*maḡribī*).

12 Genequand 2010, § 164-165, p. 163-164.

13 Genequand 2010, § 80, p. 114.

14 Genequand 2010, § 23-24, p. 190-191.

Ces épîtres ont, pour la première fois, fait l'objet d'une édition et d'une importante étude critique de Ğ. al-'Alawī¹⁵, qui a fini par douter de leur authenticité. Il a appuyé sa conclusion par des arguments très convaincants, dont je cite seulement les quatre les plus importants :

1. La contradiction frappante entre les idées de ces épîtres et celles exprimées dans le reste du corpus de Bāğğa.
2. L'homonymie entre les termes de ces épîtres et ceux du reste du corpus, le ton des premières étant néoplatonicien, émanatiste et soufi, le ton des seconds étant aristotélicien et farabien.
3. La présence des références à des ouvrages étrangers au corpus de Bāğğa, à savoir : le *Liber de causis* (*Al-ḥayr al-maḥḍ*), le *Miškāt al-anwār* d'al-Ġazālī et le *ʿUyūn al-masāil* d'al-Fārābī.
4. Ibn Bāğğa critique dans son corpus Ġazālī et les soufis à trois reprises¹⁶, alors que les épîtres font l'éloge d'al-Ġazālī et des soufis¹⁷.

Il faut noter qu'al-'Alawī a beaucoup hésité avant de trancher la question. La raison en est qu'en étudiant ces épîtres, il présente les difficultés, notamment les différences entre ces épîtres et parfois au sein de la même épître, d'un paragraphe à l'autre. Il a conclu son étude en considérant ces épîtres comme un ensemble, tout en doutant de leur authenticité. Fayyūmī a donné suite à ce débat dans son livre intitulé *Al-falsafa fī al-Mağrib*¹⁸, mais il a opté en faveur de l'authenticité de l'ensemble de ces épîtres, tout en essayant de répondre à certains arguments avancés par al-'Alawī et en relevant d'autres, précédemment ignorés.

La question principale est de déterminer l'authenticité de ces épîtres. Dans mon article intitulé *De l'authenticité des fragments d'Ibn Bāğğa*¹⁹, j'ai proposé une troisième hypothèse selon laquelle ces lettres témoignent d'une correspondance entre Ibn Bāğğa, qui se trouvait au Maroc à Fès, et son ami et disciple Ibn al-Imām, qui se trouvait en Egypte à Qaws. Et je note la présence d'Ibn al-Imām en Egypte, c'est-à-dire dans l'Orient islamique où le *Liber de causis* était bien connu au XI^e siècle, et la présence d'Ibn Bāğğa dans l'Occident islamique où le *Liber de causis* était moins connu ou, tout au moins, il n'était pas explicitement cité.

Dans la présente contribution, je veux montrer l'importance dans ces épîtres de la présence de Proclus et le néoplatonisme à travers le *Kitāb fī al-*

15 al-'Alawī 1983b.

16 Fakhry 1991, p. 55, 121, 124.

17 al-'Alawī 1983b, p. 159.

18 Fayyūmī 1988, p. 369-387.

19 Rachak 2014.

ḥayr al-maḥḍ. Je commence par les citations qui réfèrent explicitement au *Liber de causis*:

Titres pour le *Liber de causis*:

ʾīdāḥ al-ḥayr

Maqālāt al-ḥayr

وانظره في "إيضاح الخير" تجده، ففيه أبواب كثيرة في الخير.
وأظنه الذي يسمى بمقالات الخير، فإن كان كل باب منه
قول في الخير.

Les propositions sont nommées:
bāb (singulier) et abwāb (pluriel)

فهذا ما ظهر لي فيما تجاذبناه. ولقد واليت النظر في أبوابه،
فانكشف لي نور بين وعلم يقين، فلا أقدر أن أفارقه، ولقد
علقت عليه، بين الحكيم والوزير²⁰، ص. 99

Le *Liber de causis* est du même rang
que le *ʿUyūn al-masāʾil* d'al-Fārābī,
le *Miškāt al-anwār* d'al-Gazālī; et
tous les trois sont en harmonie avec
le Coran.

وانظر مع نظرك في مقالات الخير، في "عيون المسائل"،
ثم في قول أبي حامد، تجد الكل من نمط واحد، والكل
في التأويل مع الكتاب العزيز متفق. بين الحكيم والوزير،
ص. 99

Titre du *Liber de causis*, prop. 104,
105 et 106.

وكرر النظر والتثبت في أبواب "إيضاح الخير" تتيقن كيف
ذلك، ولا سيما في الباب الرابع والمائة، والباب الخامس
والمائة، والباب السادس والمائة. بين الحكيم والوزير،
ص. 105

Le *Liber de causis* est mentionné par le titre dans les épîtres que j'ai attribuées à Ibn al-Imām, qui se trouvait en Egypte, et c'est bien clair que le sujet de la correspondance était la perpétuité de l'intellect et l'ultime bonheur. L'auteur (Ibn al-Imām) déclare solennellement qu'il a découvert une vérité certaine, dotée d'une lumière éclatante après avoir lu et relu à maintes reprises et délibérément le livre d'*Al-ḥayr al-maḥḍ* et ces différents *abwāb* (propositions), au point qu'il n'arrive plus à s'en séparer et ne cesse de presser Ibn Bāḡḡa à le lire. Il précise également qu'il a commenté *Al-ḥayr al-maḥḍ* (le *Liber de causis*), et probablement ces épîtres sont le fruit de ce commentaire.

Mais il faut se demander s'il s'agit du même *Al-ḥayr* que nous connaissons dans les éditions de Badawi et de Taylor²¹, ou bien d'une autre version. Dans l'épître onze (de l'édition Al-'alawī), l'auteur, après avoir développé dans le

20 Rachak 2017.

21 Taylor 1981. Bardenhewer 1882. Badawi 1977.

premier paragraphe la question de la hiérarchie des intellects descendants du premier jusqu'au dernier – qui est l'intellect humain –, incite son interlocuteur à lire et à examiner *abwāb ʿīdāḥ Al-ḥayr* (« les propositions du *Liber de causis* »), notamment les propositions 104, 105 et 106, au sujet de cette hiérarchie. Cette référence est particulièrement importante parce que :

1. c'est la première fois, sauf erreur de ma part, que l'on se réfère explicitement dans un texte arabe à la numérotation des propositions du *De causis*.
2. ces propositions du *Liber de causis* ne semblent pas provenir directement des *Éléments de théologie* de Proclus²².
3. ce thème de la hiérarchie des intellects ne se trouvent pas dans les *Éléments de théologie* de Proclus²³.
4. l'auteur de l'épître considère sur le même rang l'autorité du *Liber de causis* et le Coran quant à la question de la perpétuité et de l'ultime bonheur de l'homme.
5. enfin, si l'on prend en considération le prologue d'Ibn al-Naḍr (le copiste du ms. d'Oxford), alors ces épîtres doivent être copiées en 1152 a.c. On considère généralement que la première référence en Orient islamique au *Kitāb al-ḥayr al-maḥḍ* remonte à Muwaffaq al-Dīn al-Baġdādī (m. 1231 a.c) et en Occident islamique à Ibn Sabʿīn (m. 1269 a.c). Mais si l'on admet que ces fragments sont la correspondance entre Ibn al-Imām et Ibn Bāġġa, alors le *terminus ante quem* est 1139 a.c, année du décès d'Ibn Bāġġa. Il s'en suivrait alors, que cette référence à *ʿīdāḥ al-ḥayr* est la plus ancienne actuellement connue.

Voici la liste des références au *Liber de causis* et à d'autres thèses néoplatoniciennes :

Les sphères actives n'agissent pas sur les sphères passives que d'après sa (i.e. l'Un / le Premier) volonté. Ainsi, lorsqu'il a voulu ce qui est dans le monde, il a émané ce savoir sur ses anges et par l'intermédiaire de ces

محرك الأجرام الفاعلة بإرادته إلى أن تفعل ما يريد
في الأجرام المنفعلة كما أنه لما أراد أن نعلم ما يحدثه
في العالم أفاض [...] على الملائكة علم ذلك، ومن
ملائكته يفيض ذلك العلم على عقول الانسان،

²² *La demeure de l'être*, p. 29.

²³ La proposition 106 correspond au chapitre xxxi d'après ce tableau, à savoir que le thème de la proposition xxxi est l'intermédiaire entre une intelligence dont la substance et l'activité sont dans l'éternité et une intelligence dont la substance et l'activité sont dans le temps. Cet intermédiaire est une chose dont la substance est dans l'éternité et l'activité dans le temps. (Voir : *La demeure de l'être*, p. 83).

derniers émane ce savoir sur les intellects humains, ces derniers le perçoivent chacun selon la disposition qui lui a été accordée.

... ainsi l'intellect agit sur soi-même, son acte est de percevoir une certitude grâce à... et de ce fait il retourne sur soi par soi-même, c'est la conversion de l'intellect comme l'a annoncé Alexandre, donc l'intellect est spirituel et non corporel. (al-'Alawī, 156)

2. Pour savoir et comprendre, (l'Un / le Premier) n'a pas besoin d'une matière corruptible, mais plutôt Il a besoin de l'Intellect qu'il a créé.

L'émanation : Dieu comme source d'émanation.

Le don suprême consiste dans la disposition de recevoir ce qui est la perfection de l'homme et de recevoir aussi l'intellect de l'homme, puis l'intellect divin, qui est l'intellect acquis de Dieu.

فيدركه إنسان إنسان بحسب ما وهبه من الاستعداد لقبوله. بين الحكيم والوزير، ص. 82

وبذلك يكون فعله في ذاته بذاته، وفعله هو أن يرى ببصيرة عقله وعمله يقينا، وبذلك يرجع على ذاته بذاته فيكون الراجع والمرجع إليه واحدا كما قال الاسكندر، فيكون روحانيا لا جسمانيا.

أن يعقل ويعلم لا يحتاج إلى شيء مادة هي سبب الفساد، وإنما حاجته إلى العقل الذي أوجده بما يفيض عليه، كحاجة سائر العقول العالية إلى العقل الذي فوقها وهو الذي أوجدها. والأعلى يُفيض على الذي على الذي دونه دائما، والكل من السبب الأول على ترتيب. بين الحكيم والوزير، ص. 92-93

فأرى أن تمزج ما عندك من الكمال التعليمي بذكر الله عز وجل، وبالفكرة في كماله، وبما عندك من اليقين بوجوده، وأنه عالم، وأن علمه بذاته فقط، فعله هو ذاته، فإنه يعلم جميع الأسباب من جهة علمه بذاته وبكمال ذاته التي بكمالها فاض وجود ذلك الموجود، وأنه عالم بما فاض عنه، ولعلمه بذاته فيعلم ما يفيض عنه. فاعمل تصفية نفسك بذكر الله وتعظيمه بصفاته على ما ذكره الشيخ أبو نصر في كتاب الملة. بين الحكيم والوزير، ص. 95

القطرة الفائقة المعدة لقبول الكمال الإنساني هي المعدة لقبول العقل الإنساني، ثم لقبول عقل إلهي وهو عقل مستفاد من الله عز وجل. وهذه الموهبة من الله عز وجل، التي بصائر القلوب،

تفاضل في الإنسان تفاضلا عظيما. بين الحكيم

والوزير، ص. 85

Le premier connaît les particuliers d'après sa connaissance de leurs définitions.

Les intellects seconds, le premier al-awwal Dieu.

ومن بعض ما ذكرته أن الأول يعلم الجزئيات من جهة علمه بحدودها. بين الحكيم والوزير، ص. 100
وأما الثواني (العقول) ففعلها في عقولها دائما وذلك بأن تعقل ما في عقلها دائما، وذلك بأن تعقل في ذاتها الأول، وكيف حصلت جميع الموجودات عنه بحسب مراتبها منه. والأول لا إله غيره يعقل ذاته فقط على كمالها. بين الحكيم والوزير، ص. 97

L'intellect agent avec l'aide des corps célestes est l'agent proche des individus dans monde de la génération et de la corruption.

والعقل الفعال بمعونة الأجرام السماوية هو الفاعل القريب في جزئيات الكون والفساد. بين الحكيم والوزير، ص. 102

La conversion de l'intellect sur soi

... ومن جهات البرهان في بقاء العقل أن تلتفت أبدا إلى بصيرة قلبك حتى تنفى تلك البصيرة، وهي التي تحوز بها المعقولات، وتراها بها كما ترى بصر

L'exemple de la vision des couleurs par l'œil et l'éclairage du soleil.

العين نور الشمس الذي يرى به الملونات، حتى نرى بتلك البصيرة المعقولات، ونثبتها في العقل، ونتيقن

Très proche de ce qui se lit dans *Risāla fī al-ʿilm al-ilāhī* attribué à al-Fārābī

وجودها وصدقها في العقل، حتى يكون الراجع والمرجع إليه شيئا واحدا. بين الحكيم والوزير، ص. 104-103

Les termes qu'utilise Ibn Bāġġa dans ses œuvres authentiques

perspicacité

البصيرة Al-basīra

lumière du soleil

نور الشمس Nūr al-šams

don (divin)

الموهبة الإلهية Al-mawhiba al-ilāhiyya

don suprême

الفطرة الفائقة Al-fitra al-fāiqa

émanation (répété 30 fois)

الفيض Al-fayḍ

intelligibles premiers

المعقولات الأول Al-ma'qūlāt al-uwal

intellects seconds

المعقولات الثواني Al-ma'qūlāt al-tawānī

intellect divin

العقل الإلهي 'aql ilāhī

le Premier (répété 17 fois)	الأول Al-awwal
intellects seconds (répété 6 fois)	الثواني Al-tawānī
lumière de l'intellect	نور العقل Nūr al-‘aql
conversion sur soi de l'intellect (dans 4 épîtres)	الراجع والمرجع Al-rāgi‘ wa-l-margū‘
éternité	الدهر Al-dahr
anges	الملائكة Al-malā’ika
disposé pour recevoir	الاستعداد لقبول Al-isti‘dād li-qabūl

L'ensemble de ces épîtres témoignent de la présence d'un néoplatonisme islamisé compatible avec l'idée de l'Un (Dieu), premier créateur, et des anges comme intermédiaires, sans négliger des thèses aristotéliennes. Ce ne sont que quelques paragraphes, des exemples, tirés de ces épîtres, qui témoignent de la densité et du poids du néoplatonisme transmis par le *Liber de causis*, ensemble avec *‘Uyūn al-masāil* attribué à al-Fārābī, le *Miškāt al-anwār* d'al-Ġazālī, accommodés avec le *Coran*.

Pour finir, cette brève contribution n'est qu'une esquisse pour montrer

1. l'importante présence du *Liber de causis* dans ces épîtres. Ces références nécessitent une comparaison plus détaillée avec les versions arabes connue du *Liber de causis*, des traductions de Plotin et de Pseudo-Alexandre.
2. la référence aux propositions par leurs numéros: le *Liber de causis* arabe est divisé en *abwāb* (chapitres), alors que la traduction arabe des *Éléments de théologie* est divisée en propositions numérotées.
3. la nécessité d'examiner de plus près l'hypothèse qu'Ibn Bāḡḡa ne voulait pas accepter la voie du néoplatonisme, si l'on admet que ces lettres sont effectivement le fruit de sa correspondance avec Ibn al-Imām.
4. l'immense intérêt que présente aujourd'hui l'étude approfondie de la présence du néoplatonisme dans l'Occident islamique.

Bibliographie

Sources primaires

Liber de causis – *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, éd. O. Bardenhewer, Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagschandlung, 1882.

Liber de causis – *The Liber de causis (Kalām fī maḥd al-khair): A Study of Medieval Neoplatonism*, éd. R. Taylor, Doctoral dissertation, University of Toronto, Toronto, Canada, 1981

Liber de causis – La demeure de l'être. Étude et traduction du *Liber de causis*, trad.

P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, Vrin, Paris, 2002.

Ibn Bāġġa, *La conduite de l'isolé et deux autres épîtres, introduction édition critique du texte arabe traduction et commentaire*, éd. Ch. Genequand, Vrin, Paris, 2010.

Ibn Bāġġa, *Opera metaphysica*, éd. M. Fakhry, Beirut, Dar an-Nahar, 1991.

Ibn Ġulġul, *Tabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā'*, éd. Fouad Sayyid, 2^{ème} édition, Bayrūt / Mu'assasat al-risāla, 1985.

Ibn Nadīm, *Al-fihrist*, éd. Ayman Fu'ād Sayyid, London / Al-Furqan, 2009.

Sources secondaires

al-'Alawī, Ġ. (1983a), *Mu'allafāt Ibn Bāġġa*, Bayrūt / Casablanca, Dār al-taqāfa / Dār al-našr al-maġribiyya.

al-'Alawī, Ġ. (1983b), *Rasā'il falsafīyya li-abī Bakr Ibn Bāġġa*, Bayrūt / Casablanca, Dār al-taqāfa / Dār al-našr al-maġribiyya.

Badawi, A. (1955), *Aflotīn 'inda al-'arab*, al-Qāhira / Maktabat al-nahḍa al-mišriyya.

Badawi, A. (1977), *Al-aflātūniyya al-muḥdāta 'inda al-'arab*, al-Kuwayt / Wikālat al-maṭbū'āt.

Badawi, A. (1979), *Al-aḥlāq, traduction d'Ishāq ben Hunayn*, al-Kuwayt / Wikālat al-maṭbū'āt.

Bardenhewer, O. (1882) see *Liber de causis*.

D'Ancona, C. (2008), « Man's conjunction with intellect: A Neoplatonic Source of Western Muslim Philosophy », dans *The Israel Academy of Sciences and Humanities*, v. VIII N° 4, Jerusalem, p. 57-89.

Endress, G. (1973), *Proclus Arabus: zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologica in arabischer Übersetzung, Beirut, In Kommission bei Franz Steiner – Wiesbaden*.

Fayyūmī, M.I. (1988), *Tārīḥ al-falsafa al-islāmīyya fī al-maġrib wa-l-andalus*, Bayrūt / Dār al-jīl.

Lewin, B. (1955), « Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe », dans *Orientalia Suecana*, 4, 101-108.

Pinès, S. (1955), « Une version arabe de trois propositions de la Στοιχείωσις Θεολογική de Proclus », dans *Oriens*, 8, 195-203.

Rachak, J. (2014), « De l'authenticité des fragments (al-aqwāl) d'Ibn Bāġġa », dans *Philosophia (E. Journal of Philosophy And Culture)*, March, 7.

Rachak, J. (2010), « Essai sur la chronologie du corpus d'Ibn Bāġġa », dans *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicas en Madrid*, v. xxxviii, 3-44.

Rachak, J. (2017a), *Ibn Bāġġa sīra wa bibliogrāfiā*, al-rābiṭa al-muḥammadiyya li-l-'ulamā', markaz al-dirāsāt wa-l-abḥāṭ wa iḥyā' al-turāt, kitāb mir'āt al-turāt.

Rachak, J. (2017b), *Bayna al-ḥakīm wa-l-wazīr: rsā'il falsafīyya bayna Ibn Bāġġa wa bn al-Imām (dirāsa wa taḥqīq) | Le sage et le vizir. Épîtres philosophiques attribuées à Ibn Bāġġa* (en arabe), dār al-našr fadā' Adam, al-Maġrib, 2017

Şā'id al-Andalusī, (1912), *ṭabaqāt al-umam*, éd. P. Louis Cheikho, Imprimerie Catholique, Beyrout.