

SENS DU MOT TEHÂFOT

DANS LES ŒUVRES D'EL-GHAZÂLI ET D'AVERRÔES

Bien connue est la longue discussion des Orientalistes sur le sens exact qu'El-Ghazâli a voulu donner au mot *Tehâfot*, quand il l'a employé comme titre d'une de ses œuvres les plus célèbres : *Tehâfot el-falâcifa* (1). Cette discussion a été soulevée par Hammer-Purgstall alors que le livre d'El-Ghazâli n'était pas connu dans son texte original, mais uniquement dans la traduction latine de sa réfutation par Averroès, et tous ceux qui dans la suite sont intervenus dans ce débat ont essayé, mais en vain, de résoudre la question, ayant recours pour cela soit à des subtilités grammaticales, soit à des conjectures sur le but que s'est proposé El-Ghazâli, conjectures fondées sur le texte d'Averroès, son adversaire, lequel texte a été grossièrement défiguré par son traducteur latin Calo-Calonimos.

Au lieu du titre que celui-ci avait adopté : *Destructio philosophorum* (2), Hammer-Purgstall (3) a proposé : *Attaque, Combat mutuel*, et Schmoelders (4) *Réfutation mutuelle des philosophes*, ces deux derniers se basant sur la signification de réciprocité que les grammairiens donnent à la 6^e forme du verbe. Gosche (5) ne fit qu'adapter à l'allemand (*Gegenseitige Widerlegung*) la traduction de Schmoelders. La légende du scepticisme pyrrhonien d'El-Ghazâli n'eut d'autre origine que cette subtilité grammaticale. Le *Tehâfot* ne serait autre chose qu'une reproduction des *Hypotyposes pyrrhonicæ* de Sextus Empiricus, dont le troisième livre est une réfutation de toutes les écoles dogmatiques, fondée sur le fait que toutes se contredisent mutuellement dans la résolution et la démonstra-

(1) Édit. collect. du Caire, année 1303 hég.

(2) *Averrois Cordubensis Destructio destructionum philosophicæ Algazelis*. Édit. de Venise, année 1552.

(3) *O Kind*. Vienne, 1838, préf. xiv.

(4) *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*. Paris, 1842, p. 245.

(5) *Über Ghazzâlis Leben und Werke*. Berlin, 1859, p. 268.

tion des différents problèmes de la métaphysique, de la physique et de la morale.

Munk (1), mieux documenté, put détruire facilement l'erreur de ses prédécesseurs : s'appuyant sur la version hébraïque du livre discuté, il montra que le but d'El-Ghazâli n'était pas celui d'un sceptique nihiliste, mais simplement celui d'un apologiste de l'orthodoxie qui se borne à faire une critique négative du système péripatéticien. Pour cela, faisant abstraction d'exégèses grammaticales, il préféra conserver au livre son titre traditionnel de *Destructio*, qu'il traduisit par celui de *Renversement des philosophes*, estimant sans doute que le *masdar* تهافت avait dans l'esprit d'El-Ghazâli un sens actif dont le complément direct ou l'objet serait فلاسفة, les péripatéticiens.

Dès lors la question parut définitivement résolue. La très grande, mais juste autorité du traducteur de Maimonide décida presque tous à faire ce saut en arrière, acceptant le titre latin : Renan, Barbier de Meynard et Dugat le laissent intact, ils se permettent seulement de hasarder de légères modifications de la nuance qu'ils croient devoir être donnée au mot تهافت. Pour le premier (2) il signifie « tomber les uns sur les autres », c'est-à-dire que « tous les systèmes *croulent* comme un château de cartes ». Pour le second (3), تهافت « s'applique aux différentes parties d'un édifice qui s'écroule ». Pour le dernier (4), *Tehâfot* veut dire : démolition, renversement, comme pour Munk.

En 1885 parut au Caire le texte arabe du livre d'El-Ghazâli en même temps que ses homonymes d'Averroès et de Khodjah Zâdeh. Cependant, jusqu'à cette époque, les arabisants qui directement ou incidemment l'ont étudié, ont laissé intacte la question de son titre.

Carra de Vaux (5) essaya seulement de rectifier l'erreur supposée de Munk dans l'interprétation du mot فلاسفة. Macdonald (6) conserve le mot arabe sans le traduire. T. de Boer (7) juge ce mot équivalant au mot allemand *Widersprüche*, réfutation ou contradiction. Récemment Gau-

(1) *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859, p. 369.

(2) *Averroès et l'averroïsme*. Paris, 1866, p. 65.

(3) *Traduction nouvelle du traité de Ghazzali, intitulé le préservatif de l'erreur*, etc. Paris, 1877, p. 32.

(4) *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*. Paris, 1878, p. 226.

(5) *Gasali, Le traité de la rénovation*, etc., apud *Congrès scientifique international des catholiques*. Paris, 1891, II^e section, p. 233.

(6) *The life of Al-Ghazzali*, apud *Journal of the American oriental Society* 1899, xx, p. 71-132, *passim*.

(7) *Die Widersprüche der Philosophie*, Strasbourg, 1894.

thier (1) a proposé une traduction très analogue à celle de Renan : « L'effondrement des falâcifa », et pour cela il se fonde sur ce que El-Ghazâli et Averroès donnent تناقض comme synonyme de تهافت; ce verbe signifierait que les différentes parties du système péripatéticien se contredisent mutuellement de telle façon que le système entier ne peut tenir debout, qu'il tombe de lui-même.

* * *

Je crois, pour moi, que ce petit problème ne doit pas être discuté grammaticalement. Les nuances de sens que les grammairiens donnent à la 6^me forme ont été tirées d'un grand nombre de cas réels ; mais elles ne peuvent exclure quelqu'autre nouvelle nuance qui résultera très certainement de l'examen attentif d'autres textes. D'autre part, quelle que soit la nuance qu'on adoptera pour la 6^me forme — réciprocité, répétition consécutive, passivité, énergie ou fiction (2) —, on ne doit jamais oublier le sens primitif et original que les lexiques donneront à la racine dans la 1^{re} forme dont dérive la 6^me. Or, toutes les solutions proposées jusqu'à ce jour pour interpréter le mot تهافت supposent implicitement à sa 1^{re} forme le sens de tomber et de contredire. Et cependant personne ne s'est préoccupé de beaucoup d'autres sens qu'on lui attribue même dans les dictionnaires arabes européens copiés, comme il est naturel, des grands lexiques orientaux. Étudiant le *Tâdj-el-'Aroûs* (3), commentaire de Séyyid Mortadâ au *Qâmoûs*, j'ai pu me convaincre que le sens fondamental de la racine هفت est assez différent de celui qu'on a supposé. Voici quelques extraits de l'article consacré à cette racine par ce dictionnaire monumental :

(1) *Accord de la religion et de la philosophie*, apud *Recueil de mémoires et de textes publié en l'honneur du XIV^e Congrès des Orientalistes*, etc. Alger, 1905, p. 295, n. 3.

(2) Cf. *Gramm. arabe* de Sylvestre de Sacy, I, p. 135.

(3) Édit. Boulac, année 1307 h., I, p. 596 : هفت الرجل تكلم كثيرا بلا رؤية : ولا اعمال فكر فيه وكلام هفت اذا كثر بلا رؤية فيه.... والهفت ايضا مطر ايسرع انهلاله وقد هفت الثلج والرذاذ ونحوهما.... والهفت الحقيق الوافر.... الجيد والمهفوت المتحير كالمهفوت.... والهفت تساقط الشيء قطعة بعد قطعة كما يهفت الثلج والرذاذ وفي الحديث يتهافتون في النار لتهافت التساقط قطعة من الهفت وهو السقوط واكثر ما يستعملها التهافت في الشر وتهافت الفراش على النار تساقط وتهافت القوم تهافتا اذا تساقطوا موتا وتهافتوا عليهم

... l'homme هفت [signifie] qu'il parle beaucoup sans faire attention ni réfléchir à ce qu'il dit. Le discours هفت, quand il est prolix et irréfléchi..... الهفت est aussi la pluie torrentielle qui tombe précipitamment; [se dit également] de la neige, de la bruine, etc..... الهفت [signifie aussi] la stupidité abondante et complète, et المهفوت est celui qui reste stupéfait [sans savoir que faire, comme qui a perdu le chemin], comme qui est violemment troublé..... الهفت est [aussi] la chute d'une chose, morceau par morceau, comme la chute de la neige et de la bruine. Dans le *hadith* [on dit]: ils se précipitent à l'enfer. Le mot التهافت [signifie] la chute [d'une chose], morceau par morceau, [dérivé] de الهفت, qui est la chute. Dans la plupart des cas on emploie التهافت dans un mauvais sens. Le papillon تهافت dans le feu [veut dire]: se précipite. [On dit que] les gens تهافت تهافتا, quand ils se lancent à la mort et qu'ils s'y précipitent.»

La simple lecture de cet article autorise à supposer que l'idée primitive de la racine هفت, quand elle s'applique dans la 6^e forme aux hommes ou aux animaux, n'est pas précisément celle de *tomber* dans son acception passive, mais celle réfléchie de *se lancer*, *se jeter*, *se précipiter*, à dire ou à faire quelque chose qui contient un danger physique ou moral pour le sujet, à la suite de son défaut d'attention, de sa précipitation irréfléchie dans le jugement des moyens en vue de la fin (1).

Il est évident que la vérification la plus digne de foi de cette supposition doit se chercher dans les œuvres d'El-Ghazâli et surtout dans le *Tehâfot* lui-même. On connaît la coutume imposée chez les Arabes par les préceptes littéraires, à savoir que tout auteur raisonne dans le prologue le titre qu'il a donné à son ouvrage. Mais, malheureusement, l'indépendance d'esprit d'El-Ghazâli, en tout ce qui ne touche pas à l'orthodoxie, nous prive de cette source d'information: le prologue du *Tehâfot* ne contient pas l'explication précise de son titre. Il faut donc renoncer à l'interprétation authentique par El-Ghazâli du mot que nous discutons. Mais il reste encore le recours de rechercher si El-Ghazâli dans ses autres œuvres a employé ce même mot et de déduire par analogie le sens qu'il a essayé de lui donner dans le *Tehâfot*. Une étude attentive de l'*Ihya* (2) nous a permis de rencontrer trois passages qui jettent assez de lumière sur l'acception du mot تهافت dans l'esprit d'El-Ghazâli, passages interprétés surtout à l'aide du commentaire du même Séyyid Mortadâ, intitulé *Ithâf al-Sâdat* (3).

(1) Les textes cités par Dozy dans son *Supplément*, s. v. هفت, s'expliquent parfaitement avec ce sens, et même mieux qu'avec celui d'*ambitionner* que leur suppose l'orientaliste hollandais.

(2) Édit. du Caire, année 1312 h.

(3) Édit. du Caire, année 1311 h.

I. — Le premier passage est tiré du chapitre 7^e, du livre 1^{er} de la première partie de l'*Ihya*, dans lequel El-Ghazâli explique les maux que peut produire la science et où il analyse les caractères qui distinguent les sages suivant Dieu des sages suivant le monde. L'idée capitale d'El-Ghazâli dans ce chapitre est inspirée de son mysticisme pratique. Pour lui, comme pour tous les soufis antérieurs (spécialement El-Tostéri et Abou-Tâlib El-Maki, qu'il suit parfois textuellement) la science religieuse sans la pratique est quelque chose de mort qui ne peut pas produire des fruits éternels. Les fouqaha et les théologiens moutakallimoun, dépourvus de la foi vivifiée par les œuvres, occupent dans la hiérarchie mystique de l'église musulmane un rang inférieur à celui des simples fidèles qui pratiquent avec intention surnaturelle, parce que leur foi est beaucoup plus faible. Et pour le prouver, El-Ghazâli développe sa théorie de la *certitude* considérée comme élément psychologique de la foi.

La certitude, comme pure exclusion du doute, c'est-à-dire, comme acte purement intellectuel, n'admet pas de degrés, elle ne peut pas être faible ou énergique. Mais El-Ghazâli ne veut pas employer le mot *certitude* dans ce sens technique que lui donnent les logiciens et les théologiens, mais dans son acception mystique : pour les soufis, la certitude est cet état de l'âme dans lequel une idée religieuse quelconque, celle de la mort, par exemple, domine le cœur de telle façon, que celui-ci n'a pas d'autre pensée, qu'il se préoccupe constamment d'elle et de tout ce qui peut lui servir de préparation pour l'au-delà.

Les idées qui inspirent au mystique cette certitude énergique, cette foi vive, sont nombreuses. El-Ghazâli en donne quelques exemples et signale habilement les symptômes qui peuvent servir d'indice infallible pour vérifier si le cœur possède en chaque cas cette foi vive ou certitude énergique. Un de ces exemples est la foi en la présence et en l'omniscience de Dieu. Le symptôme qui permet de reconnaître si le cœur a la foi vive en ce dogme, est que l'homme vit et agit quand il est seul, comme si Dieu le regardait. D'un tel état de conscience résultent la honte, la crainte, l'abattement, la soumission, le calme, l'humilité et le silence. Les sages selon Dieu révèlent toutes ces vertus intérieures dans tout leur extérieur : dans l'aspect, la contenance, le costume, la démarche, le mouvement et le repos, dans les paroles et dans le silence. La tranquillité d'esprit est la caractéristique des prophètes, des saints et des vrais sages.

Par ces données, le lecteur pourra apprécier maintenant la nuance qu'El-Ghazâli et son commentateur Mortadâ donnent au mot *تهافت* dans le texte auquel je me rapporte et qui est le suivant (1) :

(1) *Ihya*, édit. cit., I, p. 57, l. 9. Cf. *Ithâf*, édit. cit., I, p. 419, l. 15. Pour plus de clarté dans la version de ce passage et des suivants, je mets en lettres italiques le commentaire de Mortadâ intercalé dans le texte d'El-Ghazâli.

« Au contraire, la précipitation irréfléchie (التهافت) dans les paroles, c'est à dire, se lancer et s'empressez tumultueusement à parler (1). l'excessive loquacité (التشديق), c'est à dire [le fait] de donner aux commissures labiales une position oblique, en parlant d'une façon affectée (2), l'exagération dans le rire ou la pléthore du rire, et l'impétuosité (الحدة), c'est à dire l'empressement à se mouvoir ou à parler, commençant le discours avant son interlocuteur et le devançant avec rapidité (يبادرة), sont des symptômes de pétulance (البطر), de témérité (الامن) et d'insouciance à l'égard des châtiments de Dieu et de sa terrible colère. Telle est la façon d'agir des fils du monde qui ne se soucient pas de Dieu. »

De l'analyse de ce passage, après avoir tenu compte du contexte et du commentaire de Mortadâ, il résulte que l'idée essentielle de تهافت est celle-là même que nous avons supposée en examinant le dictionnaire Tâdj-el-'Aroûs : la précipitation irréfléchie. Faisant abstraction de longs raisonnements, il suffit, pour se convaincre de cela, d'observer que les synonymes de تهافت employés dans le texte antérieur :

غفلة et امن, بطر, يبادر, عجلة, حدة, تزاحم, تساقط

sont des nuances diverses de cette même idée.

II. — Le second passage appartient au livre 2^e de la 4^e partie de l'Ihya, lequel traite de la patience dans l'adversité et de la reconnaissance pour les bienfaits divins.

El-Ghazâli, dans un des plus intéressants chapitres de ce livre, étudie l'essence du bienfait et esquisse une classification des grâces, aussi bien naturelles que surnaturelles, que Dieu accorde avec largesse à l'homme comme moyens pour obtenir son but final. Parmi les grâces naturelles et extérieures au corps et à l'âme, El-Ghazâli comprend les richesses, les honneurs, la noblesse d'origine et les fils. Mais comme toutes ces choses sont blâmables, ainsi que l'affirment d'un commun accord le Koran et les hadiths du Prophète, El-Ghazâli se voit obligé de mettre en harmonie sa doctrine avec ces autorités qui semblent la contredire. Il se sert pour cela d'images suggestives. Les richesses sont comme le serpent qui porte en lui le venin mortel et l'antidote (thériaque) qui guérit. Tout consiste donc dans la science et la discrétion de celui qui en use. Elles sont aussi comme l'océan orageux qui renferme en son sein des perles précieuses. Celui qui sait nager et plonger, les recueille; en revanche, celui qui ne sait pas, se noie et périt.

(1) التساقط فيه والتزاحم عليه sont les synonymes que donne Mortadâ à التهافت. Cf. Kazimirski, sub زحم.

(2) ادارة التشديق فيه بالفصاحة. Cf. Dozy, Suppl., sub شديق.

Dieu a multiplié ses reproches contre les richesses et les honneurs (bien qu'ils soient des bienfaits utiles pour la vie éternelle), car il sait très bien que la plupart des hommes ignorent l'art d'en user discrètement et ainsi il éloigne les dangers auxquels s'exposent les hommes. Le nageur habile et expérimenté, soupçonnant que, s'il plonge dans la mer sous les yeux de son fils, celui-ci le suivra et se noiera, se voit dans l'obligation de défendre à l'enfant d'approcher de la rive et si celui-ci ne tient pas compte de ses recommandations, le père doit s'éloigner de la plage avec son fils (1).

Relativement aux défenses des prophètes, les peuples sont comme les enfants et les sots, et c'est pourquoi aussi le prophète dit : « Moi, je ne suis pour vous que comme le père pour son fils », et plus loin : « En vérité vous vous précipitez sottement (تتهافتون) dans le feu [de l'enfer], comme se précipitent تهافت les papillons, tandis que j'essaie de vous retenir ».

Bien que le contexte du passage indique suffisamment l'acception de تهافت dans le hadith cité par El-Ghazâli, celle-ci se confirmera encore davantage par le commentaire de ce hadith d'après les auteurs des collections authentiques (2).

« El-Irâqui dit que ce hadith est admis par Bokhari et Moslim (3); mais le texte transmis par Abou-Horeira commence ainsi : « La relation qui existe entre les hommes et moi ressemble .. », et le texte de Moslim dit : « La relation entre mon peuple et moi est semblable à celle existant entre un homme qui allume du feu et les insectes et papillons qui commencent à y tomber. J'essaie aussi de vous retenir, mais vous vous y précipitez aveuglément et témérairement » (4). Moslim termine le hadith d'après la variante de Djâbir : « Mais vous vous échappez (5) de mes mains ». Le hadith d'Abou-Horeira est aussi rapporté par Ahmed et El-Termidhi et l'un des deux le présente en ces termes : « Je suis, moi, comme un homme qui allume un feu et quand celui-ci répand la lumière tout autour de lui, les papillons et ces insectes qui se précipitent dans le feu commencent à y tomber, tandis que [l'homme] se met à les retenir, mais ceux-ci l'emportant se jettent au feu aveuglément et témérairement (فيقتحمون) ». Le hadith de Djâbir est aussi rapporté par El-Teyalesi [Abou Dâoud] et Ahmed et commence ainsi : « La relation qui existe

(1) *Ihya*, iv, p. 78, l. 16 inf. Cf. *Ithâf*, ix, p. 94, l. 7.

(2) *Ithâf*, ix, p. 94, l. 9.

(3) متفق عليه. Cf. *Proleg.* d'Ibn Khaldoun, trad. de Slane, II, 484.

(4) وانتم تقتحمون فيه. Cf. *Kazimirski*, sub قحم.

(5) وانتم تغفلتون. Cf. *Kazimirski*, sub فلت, VIII; item Dozy, *Suppl.*, et on remarquera que cette racine a aussi un sens péjoratif, celui d'agir subitement, imprudemment, sottement.

entre moi et vous ressemble à celle qui existe entre un homme qui allume un feu et les papillons et sauterelles qui commencent à y tomber, tandis que [l'homme] les en écarte ».

III. — Le troisième passage correspond au livre 7^e de la 4^e partie de l'*Ihya* qui traite de l'amour divin. Étudiant les causes qui enracinent dans le cœur de l'homme la force de cet amour, El-Ghazâli les réduit à deux : l'exclusion de l'amour du monde et la connaissance des perfections de Dieu. Mais cette connaissance peut s'acquérir de deux façons. Les esprits supérieurs suivent la méthode a priori : ils connaissent d'abord Dieu et ensuite la perfection de ses œuvres. Les intelligences faibles, au contraire, induisent des merveilles de la nature la sublime perfection du Créateur (1). Et El-Ghazâli, toujours condescendant pour la basse mentalité du vulgaire, s'arrête à développer ce raisonnement inductif, examinant de près quelques unes des merveilles du Cosmos, et surtout celles que renferme le monde presque microscopique des insectes. Le moustique excite son admiration d'une façon extraordinaire : l'organisation microscopique de tous ses membres, analogue à celle du gigantesque éléphant, son instinct très développé pour chercher son aliment dans les veines des autres animaux, la très grande sensibilité de son ouïe pour percevoir la proximité du danger qui le menace, etc., etc., tout cela démontre la sagesse infinie de son Créateur. Mais en examinant les yeux du moustique, il reconnaît qu'ils sont plus faibles et moins parfaits que ceux de l'homme et des grands animaux. Il s'exprime ainsi (2) :

« En revanche, les moustiques (البعوض) ont été créés avec deux pupilles luisantes [mais] sans paupières, et [Dieu] leur a enseigné la manière de les faire luire avec les deux pattes de devant ; et à cause de la faiblesse de leurs yeux, tu les vois se lancer (تتهافت) (3) sur la lampe ; parce que leur vue est faible, et ils cherchent l'éclat du jour, et ainsi, quand le pauvre petit insecte voit dans la nuit la lumière de la lampe, il croit (ظن) se trouver dans une pièce obscure et se figure que la lampe est une fenêtre qui fait communiquer cette pièce obscure avec une autre salle éclairée ; c'est pourquoi il ne cesse de chercher (يطلب) la lumière et de s'y précipiter (ويرمى بنفسه اليه) ; mais après qu'il a traversé [la flamme] et qu'il voit [de l'autre côté] les ténèbres, il croit (ظن) qu'il a manqué la fenêtre, qu'il ne s'y est pas dirigé en droite

(1) A ce sujet, El-Ghazâli a écrit, après l'*Ihya*, un joli opuscule كتاب الحكمة في مخلوقات الله عز وجل qui a été récemment édité au Caire (édit. de M. Kabbani de Damas, année 1321 h.).

(2) *Ihya*, iv, p. 227, l. 5 inf. Cf. *Ithâf*, ix, p. 590, l. 9 inf.

(3) *Ithâf*, loc. cit. وتتساقط.

ligne, et il revient de nouveau à la flamme jusqu'à ce qu'il se brûle (1). »

Ce dernier passage, comme le précédent, prouve bien nettement que le mot تهافت a, non le sens de passivité et d'inertie (*tomber*), mais celui d'activité inquiète (*se lancer, se jeter, se précipiter*) que lui donnent évidemment les synonymes رمى نفسه, القى نفسه, اقتحم et les verbes طلب et قصد dont le sens d'action éminemment volitive est attribué par El-Ghazâli à ces insectes ailés. Mais de plus, apparaît maintenant bien clairement cette nuance d'irréflexion, de stupidité, d'imprudence, que le *Tâdj-el-'Aroûs* semblait donner à هفت. El-Ghazâli, en effet, explique la précipitation des papillons et des moustiques se lançant sur la flamme, par la faiblesse de la vue, par le défaut de mémoire, par l'ignorance du danger, par la sotte confiance dans les apparences.

Je crois, pour moi, que ces deux idées combinées influèrent beaucoup sur l'esprit d'El-Ghazâli, quand il se décida à intituler son livre تهافت الفلاسفة. Mon opinion se fonde sur ce qu'El-Ghazâli, comme nous allons voir, se sert de la précipitation irréfléchie des papillons comme d'un exemple qui mettra en relief la sotte précipitation avec laquelle les hommes se jettent dans les voluptés, trouvant la mort éternelle là où ils croyaient trouver la félicité. Voici le texte (2) :

« Tu croiras peut-être que [les moustiques agissent] ainsi parce qu'ils sont imparfaits et ignorants, mais tu dois tenir compte que l'ignorance de l'homme est encore plus grande. Les hommes se lancent inconsidérément (الأكباب) à [satisfaire] les concupiscences mondaines, de la même façon que les papillons se jettent (التهافت) au feu. Aux yeux de l'homme ces délices ont un certain éclat, bien qu'extérieur et seulement apparent; il ignore qu'en elles [se cache] le venin actif et mortel. C'est pourquoi il ne cesse de s'y lancer (يرمى نفسه عليها) jusqu'à ce qu'il

(1) Cette même explication est donnée littéralement par Qazwini dans sa *Cosmographie* (édit. Wustenfeld, I, 443). Cependant, dans un autre endroit, El-Ghazâli l'attribue au manque de mémoire. Énumérant dans son مشكاة الانوار (apud Sprenger, *Dictionary of the technical terms*, p. 543-4, sub الروح) les facultés de la connaissance, il dit que la mémoire (الروح الحافظ) n'existe chez quelques uns des animaux: « Elle n'existe pas chez le papillon qui se lance (المتهافت) sur le feu; en effet, il se dirige (يقصد) au feu parce qu'il a de la passion pour sa lumière et croit (فيظن) que la lampe est une fenêtre ouverte vers un lieu d'où vient la lumière, et il se précipite sur elle (فيلقى نفسه عليها) et se fait mal; mais malgré cela, après qu'il a traversé [la flamme] et qu'il se trouve dans l'obscurité, il y revient encore. S'il avait donc la mémoire reproductive de la douleur qu'il a ressentie, sûrement il ne reviendrait pas à la flamme... ». Cf. *Ithâf*, IX, p. 591, l. 4. Cf. Lammens *فرائد اللغة في الفروق*, n° 1407.

(2) *Ihya* et *Ithâf*; loc. cit.

y reste englouti et périsse d'une mort terrible. Plût au ciel que l'ignorance de l'homme fût comme celle des papillons ! puisque ceux-ci, s'il est vrai qu'hallucinés par l'éclat extérieur de la lumière ils se brûlent, s'affranchissent aussi, sur le moment, [de la douleur du feu] ; en revanche, l'homme restera en enfer pendant l'éternité ou pendant longtemps. Et voilà pourquoi le Prophète de Dieu s'écriait : « Moi, j'essaie de vous retenir pour vous éviter de tomber dans le feu, mais vous vous y précipitez (تتهافتون) comme se précipitent les papillons. »

Sèyyid Mortadâ essaie de démontrer, dans son commentaire de ce passage, que l'explication donnée par El-Ghazâli au hadith du Prophète est exacte. Il accumule pour cela des textes des commentateurs du *Çahîh*, parmi lesquels mérite d'être consigné celui du Kâdi Abou-Bekr Ibn el-'Arabi, puisque sa condition de disciple personnel d'El-Ghazâli donne à ses paroles une autorité indiscutable (1) :

« Cette image est singulière, inusitée et susceptible d'être interprétée de beaucoup de façons ; mais il se propose de donner un exemple allégorique de l'enfer, des passions qui invitent l'homme à y entrer et des [motifs] qui le retiennent : la remontrance et la menace du châtement. Il est fait allusion [dans le hadith] à l'empire des passions qui poussent l'homme à se lancer aveuglement et témérairement (التفحم) croyant que ce sont des choses utiles et permises. Et c'est là le fondement du « quid » de l'allégorie : les hommes en effet ne se livrent pas aux passions dans le but de se perdre, mais dans celui d'y trouver leur profit, leur salut ; ils agissent comme les papillons qui se jettent témérairement (تفتحم) au feu, non parce qu'ils veulent mourir, mais parce que, habitués à la lumière, il arrive un moment où ils ne voient pas, où ils se trouvent au milieu de l'obscurité et, croyant que cette lueur est une fenêtre par laquelle pénètre la lumière, ils s'y dirigent et se brûlent sans s'en rendre compte. Telle est la condition propre de la majorité des hommes si ce n'est de tous. »

* *

Nous possédons maintenant les éléments nécessaires pour déduire par analogie le sens que, dans l'esprit d'El-Ghazâli, dut avoir le titre

(1) *Ithâf*, loc. cit., ligne 22. — Abou-Bekr Ibn el-'Arabi, de Séville, a visité l'Orient en compagnie de son père ; dès l'année 485 il a voyagé en Irâq, en Syrie et en Égypte, écoutant les plus remarquables maîtres de théologie et de droit, parmi eux El-Ghazâli, dont il a divulgué les doctrines en Espagne à son retour, en 493 ou 512, à l'aide de l'enseignement oral et dans beaucoup d'ouvrages. Il est mort aux environs de Fez, en 543, à l'âge de 75 ans. (*Bibl. arabico-hisp.*, de Codéra et Ribéra, t. III, p. 82, biog. 179 ; item, Ibn Farhoun, *Kitâb-el-Dibâdj*, éd. lith. de Fas, 1316 h., p. 254).

تهافت الفلاسفة. Il n'est, en effet, nullement invraisemblable de supposer dans son esprit une métaphore ou un exemple analogue à celui que nous venons d'analyser et qui pourrait se développer en ces termes : L'intelligence humaine cherche et désire la lumière de la vérité réelle avec la même nécessité, la même impétuosité que le papillon cherche la lumière du jour. Pour cela, dès qu'elle perçoit quelque lueur semblable à celle qui appartient à la vérité réelle, elle se lance instinctivement vers elle comme vers sa fin, en la possession de laquelle elle doit trouver le bonheur. Mais dans la recherche des problèmes théologiques, l'intelligence, dépourvue du secours de la révélation divine, se trompe, hallucinée par le faux éclat des raisonnements péripatéticiens, qui, si en apparence ils sont concluants, au fond et analysés avec soin, sont vains, manquent de toute rigueur logique. De même que le papillon agit sottement et inconsidérément en se précipitant sur la flamme de la lampe, qu'il croit la lumière du jour, et dans laquelle il se brûle et périt, y trouvant la mort au lieu de la liberté, de même aussi les péripatéticiens méritent d'être taxés de sots, étourdis et irréfléchis quand ils s'empressent à accepter comme raisons démonstratives et apodictiques de la vérité réelle les arguments sophistiques, contradictoires et vains ou seulement discutables, que leur école leur propose et parmi lesquels ils rencontrent l'erreur. Tout cela, à mon avis, est renfermé dans le titre du livre d'El-Ghazâli, qui pourrait se commenter en ces termes : *La précipitation irréfléchie des péripatéticiens* (1). Une légère analyse des passages du *Tehâfot* d'El-Ghazâli qui confirment cette hypothèse achèvera de donner de la clarté à mes raisonnements.

I. — Comme épilogue de la première *maçala*, qui est une réfutation de l'éternité du monde *a parte ante*, El-Ghazâli met dans la bouche des péripatéticiens cette objection finale (2) : « Dans toutes les réfutations, vous n'a-

(1) Pour que le lecteur puisse se convaincre de la vraisemblance de ma supposition, je traduis ici le passage suivant du livre d'El-Ghazâli *محرک النظر في المنطق* (édit. de M. Kabbani de Damas ; Caire, p. 83-6), dans lequel il fait allusion à ce vice mental des péripatéticiens : « Tu dois savoir que la vérité est chose de grande valeur ; le chemin pour l'atteindre est pénible et difficile ; les obstacles qui surgissent sont nombreux ; les vices qui altèrent la régularité de la vision rationnelle, personne ne les ignore. Aussi remarqueras-tu que les gens se heurtent les uns aux autres comme des aveugles. Ils se divisent en deux catégories opposées. L'une est celle de ceux dont l'esprit s'empresse d'accepter *a priori* une thèse quelconque, l'estimant comme chose certaine et considérant comme démonstration apodictique le sophisme ou le pur indice ; comme dit le proverbe, ceux-ci croient voir des dattes dans tout ce qui est noir. Cette catégorie d'hommes se croit en possession de la connaissance scientifique de l'essence réelle de tout et taxe d'aveugles ses adversaires. »

(2) *Tehâfot*, édit. cit., 21, 4.

vez recours qu'à l'expédient d'opposer des motifs de doute [contre notre thèse de l'éternité du monde], mais vous n'avez pas détruit les objections que nous faisons [contre sa création dans le temps] ». A cela El-Ghazâli répond : « Nous ne nous engageons, nous, dans ce livre, qu'à démentir [les prétentions du] système des péripatéticiens (تكذيب مذهبهم) et qu'à enlever leur éclat apparent aux preuves sur lesquelles ils s'appuient (1), mettant ainsi en évidence leur précipitation irréfléchie (تہافتہم). Nous ne prétendons nullement manifester de l'opposition à une école déterminée. C'est pourquoi nous ne nous écarterons pas du but du livre, nous ne nous efforcerons pas non plus à exposer les arguments probants en faveur de la création [du monde] dans le temps, puisque notre objet est [exclusive-ment] de démontrer combien est vaine la prétention qu'ont les philosophes de connaître scientifiquement l'éternité de son existence (ابطال دعواہم معرفة القدم). Quant à démontrer d'une façon positive la véritable doctrine, nous écrirons un livre sur ce sujet après avoir achevé celui-ci, si Dieu nous prête son aide. Et nous l'appellerons *Fondements des Dogmes*, parce que dans ce livre nous nous consacrerons à édifier, comme dans celui-ci nous nous attachons à détruire. »

II. — Dans la troisième *maqala*, El-Ghazâli se consacre à critiquer le sophisme dont les péripatéticiens se servent quand ils disent que Dieu est l'artisan du monde et que celui-ci est son œuvre. Il les accuse, dès le prologue déjà, d'employer des phrases au sens ambigu et des métaphores inusitées et impropres qui supposent chez ceux qui les emploient une logique peu précise, indigne de philosophes; parler ainsi, dit-il, est parler à la légère. Et presque à la fin de sa critique, dans une exposition des absurdités auxquelles conduit la conception néoplatonicienne de Dieu, il s'exprime ainsi (2) : « C'est ainsi que Dieu traite ceux qui s'égarèrent de son chemin, ceux qui s'éloignent de la bonne voie, ceux qui renient le texte sacré qui dit : « Je ne les ai pas pris pour témoins quand j'ai créé les cieux et la terre, ni quand je les ai créés eux-mêmes » (Koran, xviii, 49), ceux qui se font de Dieu des opinions indignes, ceux qui croient que les choses divines sont soumises, quant à leur essence, à la perception des facultés humaines, ceux qui se sont laissé égarer par leur propre intelligence, presumant qu'elle seule leur suffirait sans qu'ils aient besoin de se soumettre ni d'obéir à l'autorité des prophètes! Il leur faut bien reconnaître que la moelle de toutes leurs élucubra-

(1) والتغییر فی وجوه ادلتہم (1) et à mettre des flétrissures sur les apparences de ses preuves ».

(2) *Tehâfot*, p. 31, l. 3.

tions métaphysiques se réduit à une [thèse si absurde], que si elle nous était proposée en rêve nous nous pâmerions d'étonnement! »

Après cela, dans l'épilogue de cette *maçala*, El-Ghazâli s'efforce de bien fixer le point de vue auquel il s'est placé quand il a écrit son livre, disant (1) : « Nous ne nous engageons pas, nous, dans ce livre, à faire des efforts pour mettre en bon ordre les [opinions des uns ou des autres]; notre seul but est de démontrer le tumultueux désordre et la confusion qui règnent dans les prétentions des péripatéticiens (وانما غرضنا أن نشوش دعوايهم). Et il termine sa péroraison en qualifiant ces prétentions de connaître l'essence divine, de stupidité (حماقة), curiosité indiscreète (طمع) et excessive ambition d'obtenir ce qui est inaccessible (في غير مطمع).

III. — Très analogue aux deux passages précédents est cet autre plus étendu qui se trouve vers la fin de la sixième *maçala*, dans laquelle El-Ghazâli réfutela doctrine péripatéticienne d'après laquelle Dieu est exempt d'attributs (2) : « Nous n'avons pas pris dans ce livre le rôle de défenseurs, mais celui de destructeurs et de créateurs d'obstacles. Et c'est pourquoi nous avons appelé ce livre *Précipitation des Péripatéticiens* [dans l'abîme de l'erreur] et non éclaircissement de la vérité. Mon but a été de vous accuser d'incapacité de connaître scientifiquement, comme vous le prétendez, la vérité réelle des choses par des raisons apodictiques et décisives, de semer le doute [dans vos esprits] sur votre thèse... Bien évidents sont donc votre incapacité et la précipitation irréfléchie de vos méthodes (وتهافت مسالككم) et le mépris [sous lequel tombent] vos prétentions de connaître [la vérité] scientifiquement : voilà ce que je voulais montrer. »

IV. — A la fin de la xii^e *maçala*, dans laquelle El-Ghazâli essaie de démontrer que les péripatéticiens ne peuvent pas prouver scientifiquement que Dieu connaît sa propre essence, il s'écrie (3) : « Tout ce que les péripatéticiens affirment ou nient relativement aux attributs de Dieu, ne se fonde sur d'autres arguments que sur de pures *conjectures* et *opinions* que même les fouqaha n'admettraient pas en matière de pure probabilité. Et il n'y a pas à s'étonner, ni à être surpris que l'intelligence soit perplexe et comme stupéfaite devant les attributs divins (ولا غرو لو حار العقل في الصفات). Ce qui doit nous étonner, c'est l'infatuation que les péripatéticiens ont d'eux-mêmes et de leurs preuves, et

(1) *Tehâfot*, p. 33, l. 17.

(2) *Tehâfot*, p. 45, l. 13. Cf. *Algazel, Dogmática, moral, ascética*, p. 735-773, où nous avons traduit intégralement cette *maçala*.

(3) *Tehâfot*, p. 54, l. 4 inf.

leur conviction de connaître ces d'une choses d'une science certaine, bien que [dans tous leurs raisonnements] il y ait tant d'affirmations faites à l'aveuglette et dictées par une *imagination* mal dirigée qui se laisse prendre aux apparences (1) ».

V. — Dans le très grave problème théologique de la providence divine à l'égard des individus, El-Ghazâli insiste de nouveaux sur des épithètes despectueuses contre le raisonnement péripatéticien. C'est dans la *xiii^e maçala*. Son prologue se termine par ce paragraphe (2) : « C'est ce que nous voulions rappeler pour *établir* d'abord l'opinion des péripatéticiens, pour *expliquer* en second lieu, et pour *déduire* enfin, en troisième lieu, les absurdités qui en découlent. Et maintenant, mettons en évidence l'étourderie des péripatéticiens et le vide de leur système » (3).

* * *

L'attitude adoptée par Averroès, en entreprenant dans son *Tehâfot* la critique de celui d'El-Ghazâli, vient confirmer pleinement mon hypothèse en ses parties fondamentales. Cette attitude ne peut être plus explicite : dans son *Tehâfot* se trouvent plus de huit passages où, avec une insistance accablante, il répète quel a été l'objet qu'il s'est proposé en l'écrivant (4).

La certitude absolue et métaphysique (اليقين), dans les questions purement philosophiques, s'obtient seulement par la démonstration qu'Aristote a appelée apodictique (البرهان) et qui se fonde sur des prémisses d'une évidence immédiate. Les arguments *dialectiques* (الجدل) qui s'appuient seulement sur des prémisses de sens commun ou sur l'autorité des savants,

(1) J'ai traduit par cette longue périphrase la dernière phrase (مع ما فيها) parce qu'il n'y a pas de mots précis qui correspondent aux sens des deux *masdar* الخبط والخيال. Quant au premier, le dictionnaire de Kazimirski donne à sa racine خبط le sens de « se mettre en route de nuit, sans guide » et celui de « nuire, jouer un tour à quelqu'un (se dit du diable) » ; dans les deux cas, on voit clairement l'intention d'El-Ghazâli, observant surtout que la V^e forme signifie « rendre fou, priver quelqu'un de la raison ». Pour ce qui est de الخيال, le même dictionnaire le traduit par « fantôme » et donne à la racine خال le sens de « croire vrai ce qui ne l'est pas », et à la II^e forme celui de « s'imaginer quelque chose à tort et se laisser tromper par les apparences ».

(2) *Tehâfot*, p. 56, l. 16.

(3) فلنذكر الآن خبالهم ووجه بطلانه. Le sens de خبال, d'après Kazimirski, est : « avoir la tête dérangée » et à la V^e forme, d'après Dozy, « se troubler, se confondre, se brouiller, se déconcerter, être étourdi ».

(4) *Tehâfot*, p. 2, l. 1 ; p. 9, l. 1 ; p. 54, l. 8 ; p. 87, l. 16 ; p. 92-93 ; p. 104, l. 7 ; p. 110, l. 14 ; p. 134, l. 8.

manquent de cette force décisive qui engendre la certitude : une probabilité plus grande ou plus petite, voilà tout le fruit qu'ils peuvent produire.

Or, d'après Averroès, la majorité des raisonnements qu'El-Ghazâli emploie dans ses attaques contre les péripatéticiens, manquent de la force convaincante de la démonstration apodictique et ne sont que des arguments dialectiques. Il y a plus : de l'avis d'Averroès, on doit en dire autant des arguments qu'El-Ghazâli met dans la bouche des péripatéticiens. De sorte que théologiens et péripatéticiens tombent, pour Averroès, sous la même accusation : leurs démonstrations n'engendrent pas une science certaine, elles n'engendrent qu'une opinion plus ou moins probable. Mais ce qui étonne réellement, c'est la confession qu'Averroès fait, en toute sincérité, que ses propres raisonnements dans ce livre ne sortent pas non plus de la catégorie des raisonnements dialectiques.

Et la raison en est palpable : les problèmes discutés dans les deux livres appartiennent au fond des sciences physique et métaphysique ; mais toute science est un organisme complexe d'idées explicatives de la réalité, organisme qui présuppose, pour être bien compris, une longue préparation et un long exercice dans d'autres sciences et spéculations auxiliaires ; par conséquent les problèmes métaphysiques et physiques, si on les transporte hors des livres où ils sont organiquement posés et résolus, doivent perdre nécessairement leur valeur scientifique et ne peuvent pas produire la conviction de la certitude dans des cerveaux inexpérimentés ou peu préparés (1).

C'est à ce défaut de valeur apodictique dans les arguments des moutakallimoun, d'El-Ghazâli, des péripatéticiens et de lui-même, qu'Averroès donne à plusieurs reprises dans son livre le nom de *تهافت*. Ce mot a donc pour Averroès le sens fondamental de *solution prématurée et précipitée des problèmes philosophico-théologiques* et les nuances qui dérivent logiquement de ce sens. Je grouperai ces nuances secondaires sous deux titres principaux, selon que la précipitation dans la résolution se fera *consciemment* ou *inconsciemment*. Dans ce dernier cas, l'état mental du sujet est l'*erreur* (الخطأ) ; dans le premier, le *mensonge* (الكذب).

Et en effet, Averroès emploie, pour qualifier les affirmations d'El-Ghazâli et, en général, de tous ceux qui interviennent dans la polémique, les épithètes qui se rapprochent de ces deux idées fondamentales (2). A.

(1) *Tehâfot*, p. 110, l. 4. Cf. 93, 9.

(2) Comme les passages dans lesquels sont répétées ces épithètes sont nombreux, je consignerai seulement ici une citation pour chacun d'eux, suivant l'ordre dans lequel ils sont dans le texte. *Tehâfot*, p. 44, l. 1 *inf.* ; p. 43, l. 18 ; p. 37, l. 12 ; p. 47, l. 1 *inf.* ; *ibid.* ; p. 134, l. 11 ; p. 41, l. 15 ; p. 103, l. 16 ; p. 70, l. 2 ; p. 34, l. 12 *inf.* ; p. 40, l. 9 *inf.* ; p. 116, l. 9 *inf.* ; p. 43, l. 10 ; p. 136, l. 2 ; p. 69, l. 12 *inf.* ; p. 136, l. 2.

l'erreur inconsciente peuvent s'assimiler la légèreté (السخافة), l'étourderie (الهوس), la confusion (التخليط), l'incohérence ou contradiction (التناقض), le délire (الهديان), l'ignorance (الجهالة), le lapsus (الهفوة), le bronchement ou faux pas (الكبوة) et la chute (السقوط). A l'erreur consciente correspondent, par contre, les idées de simulation (تمويه), d'altération (تلبيس) et d'escamotage (شعوذة) de la vérité, comme celles de tromperie (مغالطة) et de sophisme (سفسطة). Il est à remarquer en effet qu'Averroès ne s'explique les critiques d'El-Ghazâli contre les péripatéticiens que de deux manières : ou par l'ignorance, ou par la mauvaise foi.

Par l'ignorance, en ce sens qu'El-Ghazâli avait pris les doctrines d'El-Fârâbi et d'Avicenne comme la plus fidèle expression de l'école péripatéticienne, tandis qu'Averroès s'efforce toujours de démontrer que ces deux philosophes ne méritaient pas le nom de péripatéticiens, parce qu'ils avaient altéré le système d'Aristote et de ses premiers disciples.

Par la mauvaise foi, en tant que, de l'avis d'Averroès, El-Ghazâli était, dans le fond, partisan des doctrines des philosophes, qu'il voulut cependant renier publiquement pour échapper aux persécutions et même aux excommunications de la part des fanatiques orthodoxes (1).

On connaît maintenant l'attitude d'Averroès quand il écrit son *Tehâfot* ; il ne sera pas difficile alors de voir mon hypothèse confirmée dans les passages où lui-même interprète le titre du livre d'El-Ghazâli et du sien.

1. — Le passage le plus clair pour mon but est celui où Averroès se prépare à discuter avec El-Ghazâli sur la force des arguments péripatéticiens en faveur de la science divine. S'inspirant de la doctrine logique, que nous avons exposée précédemment, sur la démonstration apodictique (البرهان) comme source unique de la certitude absolue et de la science, Averroès ne se cache pas pour avouer que mêmes les arguments des péripatéticiens en la matière discutée doivent manquer ici de valeur

(1) *Tehâfot*, p. 34, l. 18. « L'opposition qu'Abou-Hâmid fait contre des thèses comme celle-ci [l'éternité du monde] et la forme dans laquelle il la fait ne conviennent pas à un homme comme lui. Parce que de deux choses l'une : ou Abou-Hâmid comprenait ces thèses dans leur véritable sens et il les a ensuite exposées ici dans un sens différent, ce qui est le propre d'une personne malveillante, ou bien il ne comprenait pas leur véritable sens et il s'est mis à contredire ce qu'il ne comprenait pas, ce qui est le propre des sots. Cet homme, à mon avis, a été cependant assez grand pour être exempt de ces deux qualificatifs ; mais même le meilleur cheval n'est pas exempt d'un faux pas, et le faux pas d'Abou-Hâmid a été de publier ce livre, bien qu'il ait pu arriver qu'il ait été amené à cela par des raisons particulières à son pays et à son temps. » Cf. p. 11, l. 18 ; p. 45, l. 13 *inf.* ; p. 69, l. 12 *inf.* ; p. 103, l. 16 ; p. 121, l. 9.

apodictique, parce qu'ils sont dépourvus de la préparation technique qui est indispensable. Et il ajoute (1) : « C'est pourquoi aucune des affirmations que nous introduisons dans ce livre n'arrive à être une thèse scientifique et apodictique ; la seule chose à laquelle elle arrive est de persuader plus ou moins, mais sans la rigueur qui est le propre des opérations de la science. Il convient donc de comprendre dans ce sens tout ce que nous avons écrit ici, et c'est pourquoi le mot qui s'applique le mieux à ce livre est *la précipitation [dans le raisonnement] des deux écoles ensemble* » (2).

II. — Dans le même sens fondamental peut, je crois, être traduit le passage suivant (3) : « Les arguments des péripatéticiens, quand on les transporte hors de la science à laquelle ils appartiennent, dégèrent [de leur nature apodictique] pour se changer tout au plus en purs arguments dialectiques. C'est pourquoi l'unique but de notre livre a été de discuter la valeur des thèses qu'il renferme comme propres aux deux écoles [des moutakallimoun et des péripatéticiens] et de mettre en évidence quel est celui des deux systèmes qui mérite le plus que ses partisans soient accusés de précipitation et de contradiction [dans leurs raisonnements] » (4).

III. — Dans ce troisième passage, comme dans les autres que je dois consigner, n'apparaît plus aussi clairement par le contexte le sens fondamental *de solution prématurée des problèmes* ; mais ce sens est toujours implicite dans quelques unes de ses nuances secondaires, indiquées plus haut, et spécialement celle d'*erreur* ou celle de *confusion incohérente*, qui sont deux conséquences auxquelles s'expose celui qui se précipite dans le raisonnement. C'est cette dernière nuance que semble avoir *تهافت* dans le passage suivant (5), où Averroès fait remarquer que,

(1) *Tehâfot*, p. 110, l. 14.

(2) *ولذلك كان هذا الكتاب احق باسم التهافت من الفرقتين جميعا*.
Les deux écoles (cela va sans dire) sont les moutakallimoun et les péripatéticiens.

(3) *Tehâfot*, p. 134, l. 8.

(4) *واظهار اى القولين احق بان ينسب صاحبه الى التهافت والتناقض*.
Cf. *Ithâf*, ix, p. 447, l. 5 *inf.*, où se trouve un texte dans lequel *تهافت* et *تناقض* sont synonymes.

(5) *Tehâfot*, p. 18, l. 15. Cf. p. 17, l. 13 *inf.* « Toutes ces [affirmations d'El-Ghazâli] sont de pures conjectures (*ظنون*) qui paraissent des preuves au premier coup d'œil (*في بادى الرأى*). Convaincs-toi donc bien de ce principe et ne te précipite pas (*لا تعجل*) à formuler des jugements relativement aux êtres créés par

d'après les moutakallimoun, le temps n'exista pas avant le monde, et que par conséquent ils ne peuvent invoquer, contre son éternité, la raison de la contingence dans la durée, puisqu'on ne conçoit ni un *avant* ni un *après* sans concevoir le monde comme déjà existant. « Et pour ces raisons, [le titre] qui conviendrait le mieux à ce livre serait : *L'incohérence d'une façon absolue et non l'incohérence des péripatéticiens*, puisque [la seule chose] qu'en tire clairement celui qui l'examine est que [tout] lui est incohérence (2) ».

IV. — Il s'agit, dans ce passage, de la possibilité de l'annihilation, qu'Averroès repousse, avec les péripatéticiens, parce qu'il répugne que le résultat essentiel de l'énergie d'une cause efficiente soit le néant. Il admet cependant que *per accidens* (بالعرض) peut survenir l'annihilation de la forme actuelle d'un être, comme conséquence (تابعاً) de la production d'une nouvelle forme. Il accuse, après cela, El-Ghazâli d'argumenter contre les péripatéticiens, comme si ceux-ci admettaient la possibilité de l'annihilation *per se* (بالذات), quand ils l'admettent seulement *per accidens*. Le défaut donc qu'Averroès impute ici à El-Ghazâli est celui d'user de bonne foi de paralogismes, dans lesquels on passe du *dictum secundum quid* au *dictum simpliciter*. Et il ajoute (3) : « Et c'est pourquoi le nom qui convient le mieux à ce livre est : *Livre de la confusion absolue*, ou de *la confusion d'Abou-Hâmid*, et non de *la confusion des péripatéticiens*. [Cependant] le nom qui conviendrait le mieux à ce livre serait : *Livre de la distinction entre la vérité scientifiquement démontrée et les affirmations prématurées* ».

V. — Dans la question des attributs divins, que les péripatéticiens identifiaient à l'essence divine, El-Ghazâli abuse de la plus grande ironie, déduisant de cette thèse que Dieu reste réduit à la catégorie de pur attribut ou accident, à savoir, l'attribut de la science, qui, en outre, ne subsiste en aucun sujet. Averroès s'indigne contre cette moquerie, parce que, à son avis, c'est une légèreté (سخف) bien répréhensible que

Dieu [te basant seulement sur ce qui t'apparaîtra] au premier coup d'œil. Agissant ainsi tu seras de ceux auxquels Dieu fait allusion dans ces mots (Koran, xviii, 103) : « Aurai-je besoin de vous dire quels sont ceux qui agissent le plus vainement ? C'est-à-dire ceux qui s'égarèrent dans cette vie et qui cependant présumaient avoir raison ? » Plût à Dieu que nous puissions figurer parmi ceux qui possèdent la vue intérieure et qu'il arrache de nos yeux le voile de l'ignorance ! »

(2) *Tehâfot*, p. 18, l. 11 inf. : فلذلك كان هذا الكتاب الأليق به كتاب التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة لان الذي يفيد الناظر هو انه تهافت

ولذلك كان احق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق او تهافت ابي حامد لا تهافت الفلاسفة وكان احق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الاقويل

d'assimiler la science divine à un accident créé (1) : « Et cela suffit (dit-il), pour mettre en évidence la *précipitation* et la *légèreté* de tout ce raisonnement. Appelons donc ce livre : *La précipitation* d'une façon absolue et non *La précipitation des péripatéticiens* ».

VI. — El-Ghazâli, dans la XII^e *maçala* de son *Tehâfot*, essaie de relever l'incapacité des péripatéticiens à démontrer, par la raison naturelle, que Dieu connaît sa propre essence. Son attitude dans cette *maçala* est celle d'un sceptique de mauvaise foi ; s'abritant derrière le *tadjwîz* de l'école des moutakallimoun, on ne peut point trouver de raison qui conclue apodictiquement : les relations de nécessité absolue, que la raison naturelle estime évidentes, se transforment en relations contingentes, devant le soupçon, admissible, d'imaginer ou de concevoir d'autres hypothèses possibles. Averroès se soulève en présence de ce scepticisme, propre seulement aux sophistes, et s'écrie (2) : « Tout ce que contient ce chapitre est *mystification* et *erreur* de la part d'Abou-Hâmid ».

* * *

Cette étude resterait incomplète, si je ne déclarais pas ici en toute sincérité que le point de départ de toutes mes recherches a été l'autorité d'un orientaliste du Moyen-Age, dont la connaissance de l'arabe allait de pair avec ses connaissances philosophico-théologiques. Je fais allusion au dominicain espagnol Raimundo Martin, qui dans son *Pugio Fidei*, en citant le *Tehâfot* d'El-Ghazâli, l'intitule toujours *Ruina seu Præcipitium philosophorum* (3).

Madrid, juin 1905.

MIGUEL ASIN PALACIOS,

Professeur de Langue arabe à l'Université Centrale de Madrid.

Traduit de l'Espagnol par J. ROBERT, interprète,

Professeur d'Espagnol au Lycée d'Alger.

(1) *Tehâfot*, p. 95, l. 13 inf. : وهذا كاف في تهافت هذا القول كله وسخفه
فلنسم هذا الكتاب التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة

(2) *Tehâfot*, p. 116, l. 9 inf. : فجميع ما تضمن هذا الفصل تمويه وتهافت
من ابي حامد

(3) *Pugio Fidei adversus mauros et judaeos*, édit. lips., part. I, cap. v, p. 210
Item, cap. xxv, p. 250.